ENCICLOPEDIA CATTOLICA

V

EA - GEN

ENCICLOPEDIA CATTOLICA

ENTE PER L'ENCICLOPEDIA CATTOLICA E PER IL LIBRO CATTOLICO
CITTÀ DEL VATICANO

COMITATO DIRETTIVO

E.mo e R.mo Signor Cardinale GIUSEPPE PIZZARDO, Vescovo Suburbicario di Albano, Prefetto della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi - *Presidente d'Onore*.

Mons. PIO PASCHINI, Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Lateranense, *Presidente*;

Dom ANSELMO ALBAREDA, O.S.B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana;

P. FERDINANDO ANTONELLI, O.F.M., Relatore Generale della Sezione Storica della S. Congregazione dei Riti;

Mons. PIETRO BARBIERI, Officiale della S. Congregazione della Disciplina dei Sacramenti;

† P. MARIANO CORDOVANI, O.P., Maestro del S. Palazzo Apostolico;

P. PAOLO DEZZA, S.J., Rettore Magnifico della Pontificia Università Gregoriana;

S. E. R. Mons. ALBERTO DI JORIO, Uditore Generale della Camera Apostolica;

P. GIACOMO MARTEGANI, S.J., Direttore de « La Civiltà Cattolica »;

S. E. il Principe Don CARLO PACELLI, Consigliere Generale dello Stato della Città del Vaticano;

Abate GIUSEPPE RICCIOTTI, dei Canonici Regolari Lateranensi del SS. Salvatore.

IN MEMORIA. – Il 5 apr. 1950, mentre ferveva il lavoro di preparazione di questo volume, veniva a mancare **il p. Mariano Cordovani, O. P.,** membro del Comitato Direttivo. N. a Serravalle di Bibbiena il 25 febbr. 1883, entrò a 17 anni tra i Domenicani. Ordinato sacerdote il 9 genn. 1906, fu successivamente Maestro degli studenti nel suo Ordine, Professore nella Università Cattolica del S. Cuore di Milano, Reggente del Collegio Angelico a Roma, Provinciale romano, Maestro del S. Palazzo e Teologo della Segreteria di Stato. Profuse la squisita nobiltà del suo animo in tutte le sue attività di apostolo e di scrittore. Delle opere meritano particolare ricordo: *Il regno di Dio*, Roma 1918; *Rivelazione e filosofia*, Milano 1923; *L'attualità di s. Tommaso*, ivi 1924; *Corso universitario di teologia cattolica*, 3 voll., Milano 1925-39 (3ª ed., Roma 1944-1946); *Cattolicismo e idealismo*, ivi 1928; *Itinerario della rinascita spirituale*, Roma 1945; *Spunti di sociologia*, ivi 1948; *Breviario secondo l'Imitazione di Cristo*, ivi 1950.

L'Enciclopedia Cattolica rende riverente e grato omaggio alla Sua memoria.

QUESTIONI MEDICO-MORALI : Prof. Giuseppe De Ninno, Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana.

SACRA SCRITTURA : Mons. A. Romeo, predetto.

SCIENZE : BIOLOGIA : Prof. Alberto Stefanelli, Straordinario di Zoologia nell'Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia ed Embriologia nell'Univ. di Roma.

SCIENZE : CHIMICA, MINERALOGIA E GEOLOGIA : Prof. Francesco Toffoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Chimica farmaceutica nell'Univ. di Roma.

SCIENZE : FISICA E MATEMATICA : Prof. Aroldo de Tivoli, dell'Ist. Superiore di Sanità, Incaricato di Matematica nell'Univ. di Roma.

SCIENZE : PSICOLOGIA : Prof. Enrico Fulchignoni, Incaricato di Psicologia nell'Univ. di Roma.

SOCIOLOGIA E CORRENTI POLITICHE : Mons. Pietro Palazzini, predetto.

STAMPA CATTOLICA : Prof. E. Josi, predetto.

STORIA DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE : Sac. Prof. Nicola Turchi, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.

STORIA ECCLESIASTICA E AGIOGRAFIA : *fino all'inizio del sec. VII* : P. Benedetto Pesci, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano; *fino all'inizio del sec. XV* : P. Alberto Ghinato, O.F.M., Prof. nel Collegio Apostolico-Pedagogico Francescano di Grottaferrata; *fino all'inizio del sec. XIX* : Prof. Massimo Petrocchi, Ordinario di Materie letterarie nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Libero Docente di Storia moderna nell'Univ. di Roma; *fino ai nostri giorni* : Dott. Paolo Dalla Torre, conte di Sanguinetto, predetto.

TEOLOGIA DOGMATICA E SACRAMENTARIA : Mons. F. Carpino; Mons. A. Piolanti, predetti.

TEOLOGIA MORALE : Mons. P. Palazzini, predetto.

UNIVERSITÀ E ACCADEMIE : Prof. E. Josi, predetto.

REVISIONE ECCLESIASTICA

P. Celestino Testore, S.J.
Revisore Generale.

UFFICIO ARTISTICO

Prof. Valerio Mariani, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Filippo Magi, *Redattore tecnico* - Dott. Maria Donati, *Segretaria*.

UFFICIO CARTOGRAFICO

Prof. Giuseppe Caraci, *Capo dell'Ufficio* - Dott. Mario Riccardi.

UFFICIO REVISIONE

Sac. Prof. Nicola Turchi, *Capo dell'Ufficio*
Dott. Antonio Boschetto; Dott. Sergio Bosticco; Mario Camozzini; Prof. Franco Costabile; Vincenzo Marino; Dott. Matilde Mazzolani; Prof. Sabatino Moscati; Dott. Costanza Pasquali; Dott. Renata Orazi Ausenda.

SCHEDARIO

Prof. Michele Di Donato.

NOTIZIE PER L'USO DELL'ENCICLOPEDIA CATTOLICA

Schedario – Corredo cartografico – Sistema di trascrizione

Lo schedario dell'*Enc. Catt.* comprende circa 25.000 esponenti tra voci di contenuto dottrinario, speculativo, positivo e biografico. Vi sono rappresentati tutti i rami dello scibile cattolico: dalle scienze primarie come la teologia, la scritturistica, la filosofia, la storia, ecc. alle scienze ausiliarie, come la paleografia e la diplomatica. Nell'organizzazione interna dell'*Enc. Catt.* tutta la scienza cattolica è stata divisa in 40 sezioni:

Apologetica – Archeologia cristiana – Arte sacra – Ascetica e Mistica – Curia romana – Diocesi – Diplomazia ecclesiastica – Diritto canonico – Eresie – Etnologia religiosa – Filosofia – Folklore religioso – Geografia – Letteratura italiana – Letterature straniere: neo-latine, nordiche, slave – Liturgia – Missionologia – Musica – Ordini religiosi – Oriente cristiano – Paleografia e diplomatica – Patrologia – Pedagogia – Protestantesimo – Questioni medico-morali – Sacra Scrittura – Scienze: Biologia; Chimica, Mineralogia e Geologia; Fisica e Matematica; Psicologia – Sociologia e correnti politiche – Stampa cattolica – Storia delle religioni non cristiane – Storia ecclesiastica e Agiografia antica – Storia ecclesiastica e Agiografia medievale – Storia ecclesiastica e Agiografia moderna – Storia ecclesiastica e Agiografia contemporanea – Teologia dogmatica e sacramentaria – Teologia morale – Università e Accademie.

Si è abbondato nella scelta delle scienze ausiliarie, onde dimostrare come la Chiesa faccia tesoro dei risultati raggiunti dalle più svariate discipline per dare all'esposizione della sua dottrina l'apparato scientifico capace di soddisfare le menti più adusate alla critica.

L'ordinamento delle voci è stato fatto con rigoroso criterio alfabetico. La prima parola dell'esponente, scritta in grassetto, dà, di regola, l'ordine alfabetico. Più parole scritte in grassetto si considerano come parola unica, non così quelle scritte tra parentesi o in minuscolo.

Gli omonimi sono ordinati tra loro per la seconda parte dell'esponente scritta in maiuscoletto; inoltre si osserva generalmente l'ordine che segue: prima le cose, poi i toponimi, infine i nomi di persona.

Le persone sono indicate, in genere, secondo l'uso e la notorietà; così i santi sono riportati sotto il nome di battesimo nella forma italianizzata, i papi santi sotto il loro nome di pontefici, i sovrani santi secondo le regole per il trattamento dei sovrani, i beati e i venerabili sotto il cognome o, se è il caso, sotto il nome di religione, gli antipapi sotto il loro cognome, se è conosciuto, oppure sotto il nome che hanno assunto come pontefici, inseriti nella serie dei papi omonimi.

Gli Ordini religiosi sono indicati, in genere, secondo la dizione accettata dall'Annuario Pontificio.

Gli esponenti delle voci geografiche sono trascritti secondo la grafia adottata nell'Atlante internazionale del T.C.I. al quale di regola si fa riferimento anche per i toponimi ricordati nel testo.

Il corredo cartografico comprende:

1° Carte a colori dei continenti e delle regioni di maggiore interesse dal punto di vista specifico dell'*Enc. Catt.*

Le carte dei continenti intendono raffigurare anziché una valutazione statistica (cartogrammi), come fin qui di preferenza si è fatto, l'elaborazione geografica dei dati numerici relativi alla popolazione cattolica, mediante l'uso delle curve isometriche (carte di densità); le carte delle regioni, dove il caso lo richieda, anche la distribuzione spaziale delle gerarchie ecclesiastiche e l'entità dei diversi gruppi religiosi.

2° Carte speciali, riferite a Stati.

In queste è di regola rappresentata la ripartizione dei singoli territori in circoscrizioni ecclesiastiche, con l'aggiunta di quegli elementi di natura fisica o antropica, necessari a configurare il carattere geografico dei territori stessi.

3° Carte storiche di particolare interesse religioso o ecclesiastico, dirette a rappresentare, più che gli elementi generici di cui si è detto, quelli specifici di carattere religioso (abbazie, monasteri, conventi, santuari, ecc.).

4° Cartine di dettagli per località di particolare interesse religioso.

5° Cartine storiche, archeologiche, topografiche ecc., secondo i casi.

Per i segni convenzionali usati nelle carte geografiche, v. tavola a p. XVII.

Per le principali lingue orientali, l'*Enc. Catt.* adotta il sistema di trascrizione indicato alla tavola a p. XVIII. Le parole vengono italianizzate soltanto quando siano di uso provato e corrente. Per i nomi biblici si è seguita la grafia della Volgata, testo ufficiale della Chiesa cattolica, cui vengono giustapposte in caso di opportunità le traslitterazioni precise. La redazione ha ritenuto che fosse opportuno dare all'ebraico, che è fra le lingue orientali la fondamentale in questa enciclopedia, una traslitterazione che, mentre non diverge dai criteri relativi alle altre lingue semitiche, è più particolarmente minuziosa; e ciò si intenda in modo particolare per l'ebraico biblico.

ABBREVIAZIONI

I. — SACRA SCRITTURA

Abd. . . . . Abdia
Act. . . . . Atti degli Apostoli
Agg. . . . . Aggeo
Am. . . . . Amos
Apoc. . . . . Apocalisse di s. Giovanni
Bar. . . . . Baruch
Cant. . . . . Cantico dei cantici
Col. . . . . Colossesi, Epistola ai
I, II Cor. . . . . Corinti, Epistola I, II, ai
Dan. . . . . Daniele
Deut. . . . . Deuteronomio
Eccle. . . . . Ecclesiaste
Eccli. . . . . Ecclesiastico
Eph. . . . . Efesini, Epistola agli
Esd. . . . . Esdra
Esth. . . . . Ester
Ex. . . . . Esodo
Ez. . . . . Ezechiele
Gal. . . . . Galati, Epistola ai
Gen. . . . . Genesi
Hab. . . . . Abacuc
Hebr. . . . . Ebrei, Epistola agli
Iac. . . . . Giacomo, Epistola di s.
Ier. . . . . Geremia
Io. . . . . Giovanni, Vangelo di s.
I, II, III Io. . . . . . . Giovanni, Epistole di s.
Iob . . . . Giobbe
Ioel . . . . Gioele
Ion. . . . . Giona
Ios. . . . . Giosuè
Is. . . . . Isaia
Iud. . . . . Giuda, Epistola di s.
Iudc. . . . . Giudici
Iudt. . . . . Giuditta
Lam. . . . . Lamentazioni di Geremia
Lc. . . . . Luca, Vangelo di s.
Lev. . . . . Levitico
I, II Mach. . . . . I, II Maccabei
Mal. . . . . Malachia
Mc. . . . . Marco, Vangelo di s.
Mi. . . . . Michea
Mt. . . . . Matteo, Vangelo di s.
Nah. . . . . Nahum
Neh. . . . . Neemia
Num. . . . . Numeri
Os. . . . . Osea
I, II Par. . . . . I, II Paralipomeni
Phil. . . . . Filippesi, Epistola ai
Philem. . . . . Filemone, Epistola a
Prov. . . . . Proverbi
Ps. . . . . Salmo
I, II Pt. . . . . Pietro, Epistole di s.
I, II Reg. . . . . Re, libri I, II dei (Volg. III, IV Regum)
Rom. . . . . Romani, Epistola ai
Ruth . . . . Rut
I, II Sam. . . . . Samuele, libri I, II di (Volg. I, II Regum)
Sap. . . . . Sapienza
Soph. . . . . Sofonia
I, II Thess. . . . . Tessalonicesi, Epist. I, II ai
I, II Tim. . . . . Timoteo, Epistola I, II a
Tit. . . . . Tito, Epistola a
Tob. . . . . Tobia
Zach. . . . . Zaccaria

II. — DIZIONARI, COLLEZIONI E OPERE DI PIÙ FREQUENTE CITAZIONE

AAS . . . . *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909 sgg., Città del Vaticano 1929 sgg.

Acta SS. . . . . *Acta Sanctorum*, ed. pp. Bollandisti: Anversa (*Ianuarii* I-*Octobris* III) 1643-1770; Bruxelles (*Octobris* IV-V) 1780-1786; Tongerloo (*Octobris* VI) 1794; Bruxelles (*Octobris* VII-*Novembris* IV) 1845 sgg.; ed. Venezia (*Ianuarii* I-*Septembris* V) 1734-70; ed. Parigi (*Ianuarii* I-*Novembris* I), 1863-87.

Bardenhewer . . . . O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 5 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1913-32.

BHG . . . . *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 2ª ed., Bruxelles 1909.

BHL . . . . *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 voll., Bruxelles 1898-1901; suppl., 2ª ed. 1911.

BHO . . . . *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910.

Cappelletti . . . . . G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, 21 voll., Venezia 1844-70.

Cath. Enc. . . . . . *The Catholic Encyclopaedia*, pubblicata a cura di Ch. Herbermann, 17 voll., Nuova York 1907-14; suppl., ivi 1922.

CB . . . . *Corpus Berolinense*, cioè: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Lipsia 1897 sgg.

CIC . . . . *Codex Iuris Canonici.*

CIL . . . . *Corpus Inscriptionum Latinarum*, pubblicato dall'Accademia di Prussia, 15 voll., Berlino 1863 sgg.

Corpus Iuris Canonici — *Decretum Gratiani*: per il I libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero (es. 12, D. 16) - per il II libro: 1° numero = capitolo; C. = *Causa* e relativo numero; q. = questione e relativo numero (es. 1, C. 16, q. 4) - per il II libro, *Causa* 33ª, q. 3ª: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio*; *de poen.* = *de poenitentia* (es. c. 3, D. 7, *de poen.*) - per il III libro: 1° numero = capitolo; D. = *Distinctio* e relativo numero; *de cons.* = *de consecratione* (es. c. 17, D. 1, *de cons.*).

Decretales Gregorii IX: 1° numero = capitolo; X = *Decretali di Gregorio IX*; 2° numero romano I o II o III o IV = libro; 3° numero arabico = questione (es. 9, X, II, 19).

Liber Sextus (di Bonifacio VIII): 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; in 6° = *Liber Sextus* (es. 1, I, 22 in 6°).

Clementinae: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione; *in Clem.* = *in Clementinis* (es. 1, III, 5 *in Clem.*).

Extravagantes Ioannis XXII: 1° numero arabico = capitolo; 2° numero romano = libro; 3° numero arabico = questione (es. *Extr. Ioann. XXII*, 1, II, 4).

Extravagantes communes: 1° numero arabico = capitolo; 2° romano = libro; 3° numero arabico = titolo (es. *Extr. comm.*, 1, II, 3).

Corpus Iuris Civilis — *Institutiones*: si citano il libro, il titolo, il paragrafo (p. es. I. III, 9,2 = libro III, titolo 9°, § 2°).

Digesta: si citano il libro, il titolo, il frammento, il paragrafo (p. es. D. XI, 7,12,1 = libro XI, titolo 7, frg. 12°, § 1°).

Codex: si citano il libro, il titolo, la costituzione (p. es. C. VI, 21,5 = libro VI, titolo 21°, costit. 5ª).

Novellae: si citano il numero della *Novella*, il capitolo, il paragrafo (p. es. *Nov.* 22, c. 44 § 9 = *Nov.* 22ª, cap. 44, § 9°).

Cottineau . . . . . . L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 voll., Mâcon 1939.

CSEL . . . . *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 sgg.

DACL . . . . *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, pubblicato sotto la direzione di F. Cabrol e di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

DB . . . . *Dictionnaire de la Bible*, pubblicato sotto la direzione di F. Vigouroux, 5 voll., Parigi 1895-1912.

DBs . . . . *Dictionnaire de la Bible*, supplemento pubblicato sotto la direzione di L. Pirot, Parigi 1926 sgg.

DDC . . . . *Dictionnaire de droit canonique*, pubblicato sotto la direzione di R. Naz, Parigi 1935 sgg.

Denz-U . . . . . . H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, 26ª ed. a cura di Bapt. Umberg, Friburgo in Br. 1947.

DFC . . . . *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. d'Alès, 4 voll., Parigi 1911-28.

DHG . . . . *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, iniziato sotto la direzione di A. Baudrillart, continuato a cura di A. de Meyer e Et. van Cauwenbergh, Parigi 1912 sgg.

Dict. of the Bible . . *A Dictionary of the Bible, dealing with its language literature and contents including the biblical theology*, pubblicato a cura di J. Hastings, 4 voll. e 1 suppl., Edimburgo-Nuova York 1898-1904.

DSoc . . . . *Dictionnaire de sociologie*, pubblicato sotto la direzione di G. Jacquement, Parigi 1933 sgg.

DSp . . . . *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, pubblicato sotto la direzione di M. Viller, con il concorso di F. Cavallera e J. de Guibert, Parigi 1937 sgg.

DThC . . . . *Dictionnaire de théologie catholique*, pubblicato sotto la direzione di A. Vacant e E. Mangenot, continuato a cura di E. Amann, Parigi 1909 sgg.

Enc. Eur. Am. . . . *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 voll., Barcellona 1908-30; con 10 voll. di appendici e 4 di supplementi fino al 1941.

Enc. Ital. . . . . . . *Enciclopedia Italiana*, Istituto Giovanni Treccani, 35 voll. più 1 di indici e 3 di appendici, Roma 1929-49.

Enc. Iud. . . . . . . *Encyclopaedia Iudaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, di J. Klatsin e J. Ellbogen, Charlottenburg 1928 sgg.

Enc. of Rel. and Eth. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 voll., Edimburgo 1877-82.

Eubel . . . . C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, 3 voll., Münster 1898-1910; 2ª ed., 4 voll., ivi 1913-35 (il vol. IV è di P. Gauchat).

Fliche-Martin-Frutaz *Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, pubbl. sotto la direzione di A. Fliche e V. Martin, versione it. diretta da A. P. Frutaz, I-VI, Torino 1936-48 (2ª ed. del vol. I, ivi 1942).

GM . . . . *Guida delle Missioni cattoliche*, redatta sotto gli auspici della S. Congregazione de Propaganda Fide, Roma 1935.

Hefele-Leclercq . . . C. J. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vers. francese a cura di H. Leclercq, Parigi 1907 sgg.

Hurter . . . . H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll., 3ª ed., Innsbruck 1903-13.

Jaffé-Wattenbach . . Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum a condita Ecclesia ad annum post Chr. n. 1198*, 2ª ed. a cura di W. Wattenbach-S.Lowenfeld-F.Kaltenbrunner-P. Ewald, 2 voll., Lipsia 1881-1888.

Jew. Enc. . . . . . . *The Jewish Encyclopaedia*, di J. Singer, 12 voll., Nuova York e Londra 1901-1906.

Krumbacher . . . . K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ª ed., con la cooperaz. di A. Ehrhard e H. Gelzer, Monaco 1897.

Lanzoni . . . . . . F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 601). Studio critico* (*Studi e testi*, 35), Faenza 1927.

Lib. Pont. . . . . . *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1886-92.

LThK . . . . *Lexikon für Theologie und Kirche*, pubblicato sotto la direzione di M. Buchberger, 10 voll., Friburgo in Br. 1930-38.

Manitius . . . . . . M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., Monaco 1911-31.

Mansi . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll., Firenze-Venezia 1759-98, ristampa e continuazione in 53 voll., Parigi 1901-27.

Martyr. Hieronymianum H. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad rec.* H. Quentin, in *Acta SS. Novembris*, II, II, Bruxelles 1931.

Martyr. Romanum . . H. Delehaye et Socii, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, in *Propylaeum ad Acta SS. Decembris*, Bruxelles 1940.

Mazzuchelli . . . . . G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, 2 voll., Brescia 1753-1763.

MC . . . . *Le missioni cattoliche dipendenti dalla S. C. de Propaganda Fide*, Roma 1946.

MGH . . . . *Monumenta Germaniae Historica*, edid. Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi, Hannover-Berlino 1826 sgg.

Moricca . . . . U. Moricca, *Storia della Letteratura latina cristiana*, 3 voll. in 5 tomi, Torino 1924-34.

Pastor . . . . L. von Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del medioevo al 1799*, trad. it. di A. Mercati e P. Cenci, 16 voll., Roma 1910-34.

Pauly-Wissowa . . . *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, nuova ed. curata da G. Wissowa e W. Kroll, Stoccarda 1893 sgg.

PG . . . . *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 161 voll., Parigi 1857-66.

PL . . . . *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 voll. (di cui 4 di indici), Parigi 1844-64.

PO . . . . *Patrologia Orientalis*, a cura di R. Graffin e F. Nau, Parigi 1903 sgg.

Potthast . . . . . . A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, 2 voll., Berlino 1873-75.

Quétif-Echard . . . . *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 2 voll., Parigi 1719-21.

RIS . . . . L. A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae Christianae 500 ad 1500* (ed. Milano, 24 voll., 1721-38); ed. N. Zanichelli, Bologna, stampato a Città di Castello a cura di G. Carducci e V. Fiorini, 34 voll., 1900 sgg.

Sbaralea . . . . . . J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Wadding aliisve descriptos*, 3 voll., 2ª ed., Roma 1908-26.

Schanz . . . . M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 voll. in 6 tomi, Monaco 1914-27.

Sommervogel . . . . C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., 2ª ed., Bruxelles e Parigi 1890-1900. Aggiunte di E.-M. Rivière, Tolosa 1912-30.

Streit, *Bibl.* . . . . . R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, 11 voll., Münster in V., poi Aquisgrana 1916 sgg.

Synax. Constantinop. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, Bruxelles 1900.

Thieme-Becker . . . U. Thieme-F. Becker, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, Lipsia 1907 sgg.

Tillemont . . . . . L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 voll., Parigi 1693-1712 e Venezia 1732.

Tommaso d'Aquino
C. Gent. . . . . *Summa contra Gentiles.*
In lib... Sent. . . *Commentarium in libros Sententiarum P. Lombardi.*
Sum. Theol. . . . *Summa Theologica.*

Überweg . . . . . . *F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 11ª e 12ª ed. per cura di K. Praechter, B. Geyer, M. Frischeisen-Köhler, W. Moog e K. Österreich, 5 voll., Berlino 1924-28.

Ughelli . . . . F. Ughelli, *Italia Sacra sive de episcopis Italiae...*, 10 voll., 2ª ed. a cura di N. Coleti, Venezia 1717-22.

Venturi . . . . A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, 22 voll., Milano 1901-1936.

Wadding, *Annales* . . L. Wadding, *Annales Minorum*, 3ª ed., 28 voll., Quaracchi 1931 sgg. I voll. 18-25 contengono la continuazione del p. G. De Luca; i voll. 26-28 la continuazione del p. A. Chiappini.

Wadding, *Scriptores* L. Wadding, *Scriptores Minorum*, 3ª ed., Roma 1906.

Wernz-Vidal . . . . F. X. Wernz, *Ius decretalium*, nuova ed. di P. Vidal, sotto il titolo: *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, 7 voll., Roma 1928 sgg.

Wilpert, *Pitture* . . . G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1 vol. di testo e 1 di tavole, Roma 1903.

Wilpert, *Mosaiken* . . J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten*, 2 voll. di testo e 2 di tavole, Friburgo in Br. 1916.

Wilpert, *Sarcofagi* . . G. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi*, 2 voll. di testo, 2 voll. di tavole, 1 vol. di supplemento, Città del Vaticano 1929-36.

SEGNI CONVENZIONALI
USATI NELLE CARTE GEOGRAFICHE

	S. Congregazione Concistoriale	S. Congregazione Chiesa Orientale	S. Congregazione Propaganda Fide	S. Congregazione AA. EE. SS.	Sedi soppresse
Patriarcato					
Arcidiocesi					
Diocesi					
Abbazia Nullius D. . .					
Prelatura Rito Orientale.					
Prelatura Nullius D. . .					
Amministrazione Apostolica					
Vicariato Apostolico . .					
Prefettura Apostolica .					
Missione					
Nunziatura Apostolica .					
Delegazione Apostolica .					

Santuario . . . . . .

Eremo . . . .

Abbazia o Convento .

Abbazia o Convento in rovina . . . . . .

Monumento notevole di carattere religioso .

Confine di Stato o Colonia

Confine di provincia o di Stato federale

Confine di Circoscrizione ecclesiastica

Ferrovia

Strada

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELLE PRINCIPALI LINGUE ORIENTALI

EBRAICO		SIRIACO		ARABO, PERSIANO, TURCO		ETIOPICO		SANSCRITO	
א	ʾ	ܐ	ʾ [2]	ا	ʾ [2]	ሀ	h	क	ka
ב	b, bh[1]	ܒ	b	ب	b	ለ	l	ख	kha
ג	g, gh[1]	ܓ	g	پ	p	ሐ	ḥ	ग	ga
ד	d, dh[1]	ܕ	d	ت	t	መ	m	घ	gha
ה	h	ܗ	h	ث	ṯ	ሠ	ś	ङ	ṅa
ו	w	ܘ	w	ج	ǧ	ረ	r	च	ća
ז	z	ܙ	z	چ	č	ሰ	s	छ	ćha
ח	ḥ	ܚ	ḥ	ح	ḥ	ቀ	q	ज	ja
ט	ṭ	ܛ	ṭ	خ	ḫ	በ	b	झ	jha
י	j	ܝ	j	د	d	ተ	t	ञ	ña
כ . ך	k, kh[1]	ܟ . ܟ	k	ذ	ḏ	ኀ	ḫ	ट	ṭa
ל	l	ܠ	l	ر	r	ነ	n	ठ	ṭha
מ . ם	m	ܡ	m	ز	z	አ	ʾ	ड	ḍa
נ . ן	n	ܢ . ܢ	n	ژ	ž	ከ	k	ढ	ḍha
ס	s	ܣ	s	س	s	ወ	w	ण	ṇa
ע	ʿ	ܥ	ʿ	ش	š	ዐ	ʿ	त	ta
פ . ף	p, ph[1]	ܦ	p, f	ص	ṣ	ዘ	z	थ	tha
צ . ץ	ṣ	ܨ	ṣ	ض	ḍ	የ	j	द	da
ק	q	ܩ	q	ط	ṭ	ደ	d	ध	dha
ר	r	ܪ	r	ظ	ẓ	ገ	g	न	na
שׁ	š	ܫ	š	ع	ʿ	ጠ	ṭ	प	pa
שׂ	ś	ܬ	t	غ	ġ	ጰ	p	फ	pha
ת	t, th[1]			ف	f	ጸ	ṣ	ब	ba
		ܰ	a	ق	q	ፀ	ḍ	भ	bha
ָ	ā	ܳ	ā	ك	k	ፈ	f	म	ma
ַ	a	ܶ	e	ل	l	ፐ	ṗ	य	ya
ֲ	ă	ܺ	i	م	m	ሸ	š	र	ra
ֵ	ē	ܽ	u	ن	n	ቸ	č	ल	la
ֶ	e	ܹ	ē	ه	h	ኘ	ñ	व	va
ֱ	ĕ	ܘ̇	ō	و	w	ኸ	kh	श	śa
ְ	ĕ	ܘ̣	ū [3][4]	ى	j	ዠ	ž	ष	ṣa
ִי	î					ጀ	ǧ	स	sa
ִ	i			َ	a	ጨ	č̣	ह	ha
וֹ	ô			ِ	i			:	ḥ
ֹ	ō			ُ	u [4]	a		ं	ṃ
ָ	ọ						u		
ֳ	ŏ						i	अ	a
וּ	û						ā	आ	ā
ֻ	u						ē	इ	i
							ĕ	ई	ī
							o	उ	u
								ऊ	ū
								ऋ	ṛ
								ॠ	ṝ
								ऌ	ḷ
								ए	ē
								ऐ	āi
								ओ	ō
								औ	ā[illegible]

NOTE: 1. Pronunzia spirante. - 2. In inizio non si trascrive. - 3. Il sistema vocalico risulta, come di consueto nella stampa, di un insieme di segni orientali ed occidentali. - 4. Le lunghe ricevono il segno ¯.

SIGLE DEGLI ORDINI RELIGIOSI

RICORRENTI NELL'ELENCO DEI COLLABORATORI

A.A. . . . . Agostiniani dell'Assunzione (Assunzionisti)

CC.RR.MM. . . . . Chierici Regolari Minori (Caracciolini)

C.J.M. . . . . Congregazione di Gesù e Maria (Eudisti)

C.M. . . . . Congregazione della Missione (Lazzaristi)

C.M.F. . . . . Figli del Cuore di Maria (Claretiani)

C.P. . . . . Chierici Scalzi della S.ma Croce e Passione di N.S.G. C. (Passionisti)

C.P.S. . . . . Preti delle Sacre Stimmate di N. S. G. C. (Stimmatini)

C.R. . . . . Chierici Regolari (Teatini)

C.R.L. . . . . Canonici Regolari Lateranensi

C.R.S. . . . . Somaschi

C.SS.CC. . . . . Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus)

C.S.Sp. . . . . Congregazione dello Spirito Santo

C.SS.R. . . . . Congregazione del S.mo Redentore (Redentoristi)

C.S.V. . . . . Chierici di S. Viatore

F.S.C.J. . . . . Figli del S. Cuore di Gesù (Missioni Africane di Verona)

I.C. . . . . Istituto della Carità (Rosminiani)

I.M.C. . . . . Istituto Missioni Consolata di Torino

Min. Inf. . . . . Ministri degli Infermi

M.S.C. . . . . Missionari del S. Cuore di Gesù

O.Carm. . . . . Ordine dei Carmelitani dell'Antica Osservanza

O.C.D. . . . . Ordine dei Carmelitani Scalzi

O.C.R. . . . . Cistercensi Riformati (Trappisti)

O.E.S.A. . . . . Ordine dei Frati Eremitani di S. Agostino (Agostiniani)

O.F.M. . . . . Ordine dei Frati Minori

O.F.M.Cap. . . . . Ordine dei Frati Minori Cappuccini

O.F.M.Conv. . . . . . . Ordine dei Frati Minori Conventuali

O.M. . . . . Ordine dei Minimi

O.M.D. . . . . Chierici Regolari della Madre di Dio

O.M.I. . . . . Oblati di Maria Immacolata

O.M.V. . . . . Oblati di Maria Vergine

O.P. . . . . Ordine dei Predicatori

O.R.S.A. . . . . Ordine dei Recolletti di S. Agostino

O.S.B. . . . . Ordine di S. Benedetto

O.S.M. . . . . Ordine dei Servi di Maria (Serviti)

S.A.C. . . . . Società dell'Apostolato cattolico (Pallottini)

S.D.B. . . . . Società di Don Bosco (Salesiani).

S.J. . . . . Compagnia di Gesù (Gesuiti)

S.M. . . . . Società di Maria (Maristi)

S.M.M. . . . . Preti Missionari della Compagnia di Maria (Montfortiani)

S.O.Cist. . . . . Cistercensi

S.P. . . . . Scuole Pie (Scolopi)

S.V.D. . . . . Società del Divin Verbo (Verbiti)

S.S.S. . . . . Sacerdoti del S.mo Sacramento

S.X. . . . . (Pia) Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere.

COLLABORATORI DEL V VOLUME

Akelian Serafino, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Almagià Roberto, Ordinario di Geografia nell'Univ. di Roma.
Altamura Antonio, Ordinario di Letteratura italiana nel Liceo « J. Sannazzaro » di Napoli.
Amaduni Garabed, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Ambrogio di S. Teresa, O.C.D., Definitore generale, Archivista dell'Ordine - Roma.
Ammann Alberto Maria, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Amore Agostino, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Anastasi Rosario, Assistente di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Catania.
Andreu Francesco, C.R., Dott. in Teologia e Filosofia, Direttore della *Collectanea Historica* dell'Ordine Teatino - Roma.
Anichini Guido, Mons., Assistente Generale della F.U.C.I. - Città del Vaticano.
Anoge Antonio, Sac. della Società delle Missioni Estere di Parigi, Officiale della Agenzia Internazionale Fides - Roma.
Antonelli Ferdinando, O.F.M., Relatore Generale della Sez. storica della S. Congr. dei Riti; Prof. di Archeologia cristiana nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Apollinare Fratel, Procuratore generale dei Fratelli di Nostra Signora della Misericordia - Roma.
Apollonj Gustavo Maria, Assistente presso l'Ist. di Storia della medicina nell'Univ. di Roma.
Arrighi Pasquale, Agrégé alla Facoltà di Diritto, Uditore del Consiglio di Stato - Parigi.
Auletta Gennaro, Sac. - Napoli.
Aurigemma Luigi, Lettore di Lingua italiana nell'Univ. di Nancy - Roma.
Avanzi Giannetto, Dott., Bibliografo - Roma.
Azzollini Leonardo, S.J., Prof. di Teologia morale nella Pont. Facoltà Teol. di Posillipo - Napoli.
Babudieri Brenno, Prof. di Batteriologia nell'Ist. Superiore di Sanità - Roma.
Baffi Mariano - Roma.
Baffoni Giorgio Maria, Dott., Assistente alla Cattedra di Zoologia nell'Univ. di Cagliari.
Balboni Dante, Sac., Dott., Direttore degli Archivi ecclesiastici di Ferrara.
Baldi Donato, O.F.M., Preside della Scuola Biblica Francescana - Gerusalemme.
Banti Luisa, Prof. di Archeologia nell'Univ. di Pavia.
Barié Ottavio, Assistente alla Cattedra di Storia moderna nell'Univ. di Milano.
Barigozzi Claudio, Prof. di Genetica nell'Univ. di Milano.
Bartoccetti Vittorio, Mons. Sottosegretario della S. Congr. dei Sacramenti - Roma.
Batllori Michele, S.J., dell'Ist. Storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Baus C., Sac., Dott., Seminario teologico di Treviri (Germania).
Bausani Alessandro, Lettore di Lingua persiana nell'Univ. di Roma.
Bea Agostino, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Bellotti Romeo, Dott., Pubblicista - Milano.
Benoit Fernando, Direttore delle antichità di Provenza - Marsiglia.
Bertoglio Francesco, Mons., Rettore del Collegio Lombardo di Roma.
Bertola Arnaldo, Ordinario di Diritto ecclesiastico nell'Univ. di Torino.
Bertola Cesare, S.M., Prof. di Religione - Roma.
Bertolini Ottorino, Prof. di Storia medievale nell'Univ. di Pisa - Roma.
Bertuccioli Giuliano, Dott. - Roma.
Berutti Cristoforo, O.P., Postulatore generale - Roma.
Bettazzi Luigi, Sac., Prof. di Filosofia - Milano.
Bianchi Ugo, Dott. in lettere - Roma.
Blasucci Antonio, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia dogmatica e Missionologia nella Pont. Facoltà Teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Boccaccio Pietro, S.J., Prof. di Lingua ebraica nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Boccassino Renato, Ispettore del Museo Preistorico Etnografico « Luigi Pigorini » - Roma.
Bolgiani Franco, Dott. in Lettere - Torino.
Bonnann Ottocaro, O.F.M., Collegio di S. Bonaventura a Quaracchi - Firenze.
Borghini Bonifacio, O.S.B., Abbazia di S. Maria del Monte - Cesena.
Borgna Pompeo, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Borroni Fabia, Dott. in Lettere e Filosofia - Roma.
Bosc Roberto, S.J., Scrittore della rivista *Etudes* - Parigi.
Boson Giustino, Mons., Prof. - Aosta.
Bosticco Elena, Dott. - Roma.
Bosticco Sergio, Dott. - Roma.
Bovini Giuseppe, Dott., Ispettore nella Soprintendenza ai monumenti e gallerie della Romagna - Ravenna.
Boyer Carlo, S.J., Prof. nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Brelich Angelo, Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Bressan Gino, Prof. di S. Scrittura nell'Ist. Teol. « Don Orione » - Tortona.
Brezzi Paolo, Prof. di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Napoli.
Bugnini Annibale, C.M., Direttore degli *Annali della Missione* - Roma.
Cacchione Aldo, Libero Docente presso la Clinica delle Malattie nervose e mentali dell'Univ. di Roma.
Caggiano Egidio, O.F.M., Prof. di Teologia dogmatica nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Cagiano De Azevedo Michelangelo, Prof., Dott., Ispettore presso l'Ist. Centrale del Restauro - Roma.

Calabretta Antonio - Soverato (Catanzaro).
Calcaterra Ercole, Incaricato di Economia politica nell'Univ. di Urbino.
Calderini Aristide, Ordinario di antichità greche e romane nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Califano Elio, Dott. in Lettere - Roma.
Candal Emanuele, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Cantuti Francesco, Conte di Castelvetri, Direttore dell'E.N.D.S.I. - Roma.
Capkun Pietro, O.F.M., della Commissione per l'edizione critica delle Opere di Duns Scoto - Roma.
Capovilla Agostino, F.S.C.J., Procuratore generale della Congregazione - Roma.
Capraro Vittorio, Incaricato di Chimica biologica nell'Univ. di Milano.
Caraci Giuseppe, Ordinario di Geografia nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Carandente Giovanni, Dott., Storico d'arte - Roma.
Carducci Agustini Edgardo, Prof. nel Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Carletti Carlo, Dott., Ispettore aggiunto nella Pont. Commissione di Archeologia sacra - Roma.
Carli Enzo, Prof., Direttore della Galleria di Siena.
Carlini Armando, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Pisa.
Carreyre Giovanni, Archivista di S. Sulpizio - Parigi.
Castano Luigi, S.D.B., Sac., Prof. di Storia ecclesiastica - Roma.
Cattaneo Enrico, Sac., Prof. nel Pont. Ist. Ambrosiano di Musica sacra - Milano.
Catteruccia Luigi Maria, Dott. - Roma.
Cecchetti Igino, Mons., Dott., Sottosegretario della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi - Roma.
Cenci Felice, Sac., Prof. di Storia della filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Cenciarini Augusto, Dott. - Roma.
Cerulli Enrico, Dott. in Legge, Consigliere di Stato - Roma.
Cervelli Luisa, Dott., Assistente di Storia della musica nell'Univ. di Roma.
Cesar de Lima Maurilio, Sac., Docente di Storia della Chiesa nel Seminario di Rio de Janeiro - Brasile.
Chiari Alberto, Prof. incaricato di Lingua e letteratura italiana nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Chiettini Emanuele, O.F.M., Prof. di Teologia fondamentale nei Pont. Atenei Antoniano e Lateranense - Roma.
Chiminelli Piero, Dott. in Lettere - Roma.
Cicia Giacomino, Superiore generale dei Frati Bigi - Roma.
Ciolini Gino, O.E.S.A., Dott. - Firenze.
Ciprotti Pio, Avv., Docente di Diritto canonico nell'Univ. di Roma, Prof. di Diritto comparato e di Diritto eccl. italiano nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Cistellini Antonio, Sac. dell'Oratorio - Brescia.
Clerici Vincenzo, Procuratore generale dei Figli di Maria Immacolata - Roma.
Cognasso Francesco, Ordinario di Storia medievale nell'Univ. di Torino.
Cojazzi Antonio, S.D.B., Scrittore - Torino.
Colgiago Virginio Maria, Barnabita, Segretario generale delle Missioni della Congregazione - Roma.
Colpo Mario, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Contran Sergio, F.S.C.J. - Roma.
Corti Gaetano, Sac., Docente nella Pont. Facoltà Teol. di Milano e nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Seminario Arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Corvo Carlo, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Costabile Franco, Prof. di Lettere - Roma.
Cotta Sergio, Dott., Assistente di Filosofia del diritto nell'Univ. di Torino.
Coussa Acacio, Basiliano Aleppino, Prof. di Diritto canonico e di Diritto orientale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Criado Raffaele, Prof. di S. Scrittura, Facoltà teologica - Granada.
Crivelli Camillo, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Dalla Torre Paolo, Conte di Sanguinetto, Dott., Membro della Direz. scientifica del Pont. Museo Missionario-Etnologico del Laterano e della Soc. romana di storia patria - Roma.
D'Amato Alfonso, O.P., dell'Ist. storico domenicano - Bologna.
Damizia Giuseppe, Sac., Dott., Docente di Diritto pubblico eccl. nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Daniele Ireneo, Sac., Dott., Bibliotecario del Seminario vescovile di Padova.
Danieli Rodolfo, Incaricato di Istituzioni di Diritto romano nell'Univ. di Urbino - Roma.
Dante Enrico, Mons., Prefetto delle cerimonie apostoliche, Sostituto della S. Congr. dei Riti - Roma.
Da Silva Carmo, Sac., Dott. in Teologia - Roma.
De Ambroggi Pietro, Sac., Prof. nella Pont. Facoltà Teol. di Milano - Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
De Bruyne Luciano, Mons., Rettore del Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
De Camillis Mario, Dott., Assistente alla cattedra di Storia del cristianesimo nell'Univ. di Roma.
De Frede Carlo, Dott. dell'Archivio di Stato di Napoli.
Degenhart Bernardo, Prof. del Gabinetto dei Disegni del Museo di Monaco di Baviera.
Dell'Agnola Virginio Marco, Sac., Prof. di Filosofia nel Seminario maggiore di Fossano.
Della Rocca Fernando, Libero Docente di Diritto eccl. nell'Univ. di Roma.
Del Re Niccolò, Dott. - Roma.
Del Vecchio Giorgio, Ordinario di Filosofia del diritto nell'Univ. di Roma.
De Meester Placido, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Collegio Greco - Roma.
De Ninno Giuseppe, Dott., Docente di Questioni medico-morali nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Dentice di Accadia Filippo, Dott. - Roma.
De Rosa Giuseppe, Sac., Ordinario di Teologia fondamentale e orientale nella Pont. Facoltà Teol. del Seminario Arcivescovile di Napoli.
De Sanctis Claudia, della Biblioteca Nazionale - Roma.
De Stefano Gabriella, Dott. in Lettere - Roma.
De Vries Guglielmo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Diano Carlo, Prof. di Letteratura greca nell'Univ. di Padova.
Diaz-Plaja Guglielmo, Prof., Corrispondente della

Real Academia Española, Direttore dell'Ist. del Teatro di Barcellona.

Di Donato Michele, Ordinario di Educazione fisica nell'Ist. tecnico governativo « Vincenzo Gioberti » - Roma.

Di Fonzo Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. nella Pont. Facoltà Teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.

Di Napoli Giovanni, Sac., Prof., Incaricato di Filosofia e pedagogia nell'Ist. di Magistero « Maria S.ma Assunta », Docente di Storia della filosofia nell'Univ. di Roma.

Di Stolfi Liberato, O.F.M., Prof. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.

Donini Filippo, Prof. di Lettere - Roma.

Donna Giovanni, Dott. - Torino.

D'Onofrio Cesare, Dott. in Lettere - Roma.

D'Orsi Mario, Ispettore presso la Soprintendenza delle Gallerie - Roma.

Draganović Stefano, Sac., già Prof. di Teologia a Zagabria - Roma.

Duchini Francesco, Dott., Assistente di Scienze economiche nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.

Eguia Costanzo, S.J., Prof. nella Pont. Univ. di Comillas.

Ercolani Francesco, Avv. della Sacra Romana Rota - Roma.

Evers Enrico, S.S.S., Postulatore Generale - Roma.

Fabiani Ramiro, Direttore dell'Ist. Geologico dell'Univ. di Roma.

Fabro Cornelio, C.P.S., Ordinario di Metafisica nella Pont. Univ. di Propaganda Fide, Docente di filosofia teoretica nell'Univ. di Roma.

Falcioni Davide, O.E.S.A. - Città del Vaticano.

Fallani Giovanni, Mons., della Segreteria di Stato - Roma.

Fasola Umberto, Barnabita, Licenziato in Teologia e Archeologia cristiana nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.

† Fausti Romano, S.J. - Roma.

Fedele Pio, Ordinario di Diritto eccl. nell'Univ. di Perugia.

Felice da Mareto, O.F.M. Cap. - Modena.

Felici Guglielmo, Avv. della Sacra Romana Rota - Roma.

Ferraironi Francesco, O.M.D., Archivista e Bibliotecario dell'Ordine - Roma.

Ferrari Angelo, Prof. di Storia e Filosofia nel Liceo classico governativo « Giulio Cesare » - Roma.

Ferro Andrea, Incaricato di Storia della filosofia antica nell'Univ. di Roma, Ispettore centrale al Ministero della pubblica istruzione - Roma.

Ferrua Antonio, S.J., Segretario della Pont. Commissione di Archeologia sacra - Roma.

Fini Luigi, Prof. di Teologia morale del Seminario Regionale di Molfetta.

Flanagan Filippo, Mons., Vicerettore del Pont. Collegio Scozzese - Roma.

Flesch Gislero, Prof. - Roma.

Fogliasso Emilio, Sac., Ordinario di Diritto pubblico ed eccl. nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.

Fonzi Fausto, Assistente volontario di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.

Forchielli Giuseppe, Ordinario di Diritto eccl. nell'Univ. di Bologna.

Franco Giuseppe, Avv. Rotale - Roma.

Frutaz Amato Pietro, Mons., Dott., della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.

Funaioli Gino, Ordinario di Letteratura latina nell'Univ. di Roma, Socio Nazionale dell'Accademia dei Lincei - Roma.

Furlani Giuseppe, Ordinario di Assiriologia ed Archeologia orientale nell'Univ. di Roma.

Furlani Silvio, Dott., Segretario della biblioteca della Camera dei Deputati - Roma.

Gaboardi Antonio, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario di Lodi.

Gaeta Francesco, Dott. - Roma.

Gagov Giuseppe, O.F.M. Conv., Prof. di Archeologia nella Pont. Facoltà di Teologia dei Frati Minori Conventuali - Roma.

Galavotti Pietro, Sac., Dott. - Roma.

Galieti Alberto, Mons., Dott., Ispettore onorario alle Antichità e Monumenti del Lazio - Roma.

Garcia Felice, O.E.S.A. - Madrid.

Garin Eugenio, Prof. di Storia della filosofia medievale nell'Univ. di Firenze.

Garrigou-Lagrange Reginaldo, O.P., Prof. di Dogmatica e di Teologia spirituale nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.

Gasbarri Carlo, Dott., dell'Oratorio di S. Filippo Neri - Roma.

Gaspari Mario Pio, Sac., Dott., Addetto alla Segreteria di Stato di S. Santità - Roma.

Gazzola Pietro, Soprintendente ai Monumenti - Verona.

Gennaro Andrea, Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Salesiano, Ordinario di Teologia morale - Torino.

Gennaro Giuliano, O.F.M., Prof. di Teologia dogmatica e di Esegesi nel Seminario teol. Antoniano - Torino.

Gennaro Salvatore, Dott., Assistente di Letteratura cristiana nell'Univ. di Catania - Paternò.

Gentili Anna Maria, Dott. in Lettere - Roma.

Gerlini Elsa, Dott. in Lettere - Roma.

Ghinato Alberto, O.F.M., Prof. nel Collegio Apostolico-Pedagogico francescano di Grottaferrata - Roma.

Giabbani Anselmo, O.S.B. Camaldolese, Procuratore Generale dell'Ordine - Roma.

Giacinto del S.mo Crocifisso, C.P., Licenziato in S. Scrittura, Segretario Generale dei Passionisti - Roma.

Giuliani Innocenzo, Dott. in Lettere - Padova.

Giuntella Vittorio E., Assistente di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Roma.

Giusti Wolf, Titolare di Lingua e Letteratura russa nell'Univ. di Trieste - Roma.

Golzio Vincenzo, Ispettore onorario per le opere d'arte - Roma.

Gordillo Maurizio, S.J., Vicepreside del Pont. Ist. Orientale - Roma.

Goyenèche Servo, C.M.F., Prof. di Diritto canonico nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.

Graglia Giuseppe, Dott. in Lettere - Roma.

Grande Luigi Maria, Prof. di Diritto canonico - Roma.

Grassi Luigi, Prof., Incaricato di Storia dell'arte nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.

Gregorio Oreste, C.SS.R. - Roma.

Grössl Goffredo, S.V.D., Procuratore Generale della Società del Divin Verbo - Roma.

Guerra Giovanni, Prof., già Lettore di Letteratura tedesca nell'Univ. di Berlino - Bari.

Guerra De Bellis Francesca, Prof., Pubblicista - Bari.

Gutierrez David, O.E.S.A., Prof. di Teologia nel Collegio Internazionale di S. Monica - Roma.

Guzzetti Giovanni Battista, Sac., Prof. di Teologia morale - Venegono Inferiore (Varese).
Hocquard Vedasto, Prof. - Lione.
Hofmann Giorgio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Holzmeister Urbano, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Huber Agostino, Assistente e Postulatore dei Premostratensi - Roma.
Huetter Luigi, Pubblicista - Roma.
Ilarino da Milano, O.F.M. Cap., Libero Docente di Storia del Cristianesimo nell'Univ. di Roma.
Iparraguire Ignazio, S.J., dell'Ist. storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Iroaie Pietro, Prof. nell'Univ. di Palermo.
Iung Eva Maria, Dott. in Lettere, Prof. nell'Univ. di Notre-Dame - Indiana.
Jacono Vincenzo Maria, Mons., Dott. in Scienze bibliche - Agrigento.
Jeuné Ruggero Michele, Procuratore Generale dei Sulpiziani - Roma.
Josi Enrico, Corrispondente dell'Ist. di Francia, Ordinario di Topografia nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Jugie Martino, A.A., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Kahmann Bernardo, C. S. R., Prof. di Musica - Nimega (Olanda).
Kibarian Cirillo, Mechitarista, Dott. in Teologia - Roma.
Kleinhans Arduino, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Kologriof Ivan, Prof. di Spiritualità russa nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Koppers Guglielmo, Prof., Dott., Vicedirettore nell'Ist. Antropos, Ordinario di Etnologia nell'Univ. di Vienna.
Kuhn Steinhausen Hermine - Roma.
Kunzle Paolo, Sac., Dott., Bibliotecario nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Lacko Michele, S.J. - Roma.
Lamalle Edmondo, S.J., Direttore dell'*Archivum Historicum S.J.* - Roma.
Lanz Arnaldo Maria, S.J., Prof. di Teologia spirituale e Agiografia nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Lasorsa Giovanni, Ordinario di Statistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Lathoud David, A.A., Segretario della Rivista *Unità* - Roma.
Laurent Vitaliano, Direttore dell'Ist. francese di Studi bizantini - Parigi.
Lavagnino Emilio, Ispettore centrale per le Belle Arti nel Ministero della pubblica istruzione, Docente di Storia dell'arte nell'Univ. di Roma.
Leccisotti Tommaso, O.S.B., Monaco di Montecassino - Roma.
Leonardi Piero, Ordinario di Geologia nell'Univ. di Ferrara.
Lievin Germano, C.SS.R., Addetto all'archivio della Casa Generalizia - Roma.
Loenertz Raimondo, O.P., dell'Ist. Storico Domenicano di S. Sabina - Roma.
Lombardi Lotti Mansueto, Preside delle Scuole medie - Lucca.
Lombardo Restivo Salvatore, Pubblicista - Roma.
Löw Giuseppe, C.SS.R., Vice Relatore della Sezione storica della S. Congr. dei Riti - Roma.
Lucatello Enrico, Redattore dell'*Osservatore Romano* - Roma.
Lucchesi Giovanni, Sac., Dott. - Faenza.
Luciani Albino, Mons., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario Interdiocesano di Belluno.
Lyonnet Stanislao, S.J., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. Biblico - Roma.
Maccabe Sebastiano, Priore della Certosa di Farneta - Lucca.
Maccarrone Michele, Mons., Prof. di Ecclesiologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Maconi Vittorio, Sac., Dott. in Teologia - Bergamo.
Madoz Giuseppe, S.J., Decano e Prof. di Teologia fondamentale e di Patrologia nella Facoltà Teol. di Oña-Burgos (Spagna).
Maier Annelliese, Dott. in Lettere e Filosofia - Roma.
Majarelli Stanislao, O.F.M., Dott. in Teologia - Roma.
Mancone Ambrogio, O.S.B., Monaco di Montecassino - Roma.
Mandelli Giulio, I.M.C., Docente di Diritto canonico nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Manghi Alda, Assistente volontaria alla cattedra di letteratura tedesca nella Facoltà di Magistero dell'Univ. di Roma.
Mariani Bonaventura, O.F.M., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Mariani Ugo, O.E.S.A., Dott. in Lettere e Scienze politiche - Roma.
Marimpietri Luigi, Direttore della Stazione chimica agraria (di Roma) nell'Univ. di Roma.
Masi Roberto, Mons., Prof. di Filosofia nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense.
Masnovo Amato, Mons., Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. del S. Cuore di Milano - Parma.
Massaccesi Mario, Dott., della Soprintendenza alle Gallerie dell'Emilia - Bologna.
Mattei Silverio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. dei Riti - Roma.
Matteucci Benvenuto, Sac., Dott. in Teologia - Firenze.
Mayer Agostino, Prof., Ordinario di Teologia dogmatica nel Pont. Ateneo S. Anselmo - Roma.
Mazza Antonio, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Mazzotti Mario, Canonico, Licenziato in Archeologia - Ravenna.
Meersseman Egidio, O.P., dell'Ist. Storico dell'Ordine - Roma.
Melani Gaudenzio, O.F.M., del Collegio Internazionale « S. Bonaventura » - Quaracchi (Firenze).
Melzi Celestino, Sac., Prof. nel Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore (Varese).
Meseguer Giovanni, O.F.M. - Madrid.
Messineo Antonio, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Metzinger Adalberto, O.S.B., Prof. di S. Scrittura nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Mezzana Corrado, Dott. in Lettere, Pittore - Roma.
Milazzo Giulio, Incaricato di Elettrochimica nella Univ. di Roma.
Modaelli Mario del Pont. Ist. Missioni Estere - Milano.
Moereels Ludovico, S.J., Membro del « Ruusbroec Genootschap » - Anversa (Belgio).
Mollat Guglielmo, Prof. Onorario nell'Univ. di Strasburgo.

Monachino Vincenzo, S.J., Prof. di Storia eccl. nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Monneret de Villard Ugo, Accademico dei Lincei - Roma.
Montanari Fausto, Libero docente di Letteratura italiana nell'Univ. di Genova.
† Monti Giuseppe, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Montini Renzo Umberto, Ordinario di storia nelle scuole medie superiori - Roma.
Mor Carlo Guido, Ordinario di Storia del Diritto italiano nell'Univ. di Modena.
Morera Magino, Procuratore generale dei Figli della S. Famiglia - Roma.
Moretti Gennaro, O.M., Postulatore generale dell'Ordine - Roma.
Morin Corrado, O.F.M., Prof. di Storia religiosa nell'Univ. di Montréal (Canadà).
Morselli Emanuele, Ordinario di Scienza delle finanze nell'Univ. di Ferrara.
Morstabilini Luigi, Sac., Prof. di Teologia morale, Ascetica e Sociologia nel Seminario di Bergamo.
Moscati Sabatino, Prof., Incaricato di Epigrafia e Antichità semitiche nell'Univ. di Roma.
Muller Giovanni, O.S.B., Prof. di Storia della filosofia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Mundó y Marcet Anscario, O.S.B. - Roma.
Mura Ernesto, Sac., della Congr. di S. Vincenzo de' Paoli - Roma.
Musatti Gabriele, Dott. in Lettere - Roma.
Nardi Bruno, Prof. di Storia della filosofia medievale nell'Univ. di Roma.
Navarra Enzo, Dott. - Roma.
Neppi Alberto, Scrittore d'Arte e Giornalista - Roma.
Odoardi Giovanni, O.F.M. Conv., Prof. di Storia della Chiesa e Storia della teologia nella Pont. Facoltà teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Oldani Luigi, Sac., Prof. nel Seminario arcivescovile di Venegono Inferiore - Varese.
Oliger Livario, O.F.M., Prof. nel Pont. Ateneo Lateranense e Antoniano - Roma.
Olšr Giuseppe, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
† Oppenheim Filippo, O.S.B., Prof. di Liturgia nei Pont. Ist. di S. Anselmo, Lateranense e Propaganda Fide - Roma.
Orazi Ausenda Renata, Dott. in Lettere e diplomata in Paleografia - Roma.
Ortiz de Urbina Ignazio, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Pacelli Giulio, Principe, Avv. Rotale civile - Roma.
Padovani Umberto A., Ordinario di Filosofia morale nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Palazzini Giuseppe, Sac., Minutante dell'Amministrazione dei Beni della S. Sede - Roma.
Palazzini Pietro, Mons., Prof. di Teologia morale nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pallottino Massimo, Prof. di Etruscologia nell'Univ. di Roma.
Palmarocchi Roberto, Provveditore agli Studi - L'Aquila.
Palumbo Pier Fausto, Prof. di Storia medievale nell'Univ. di Bari, Presidente della Società di Storia patria per la Puglia - Roma.
Paolo Luigi del Crocifisso, C.P. - Roma.
Paribeni Roberto, Ordinario di Storia antica e Archeologia nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano.
Pascadopoli Edoardo, O.F.M., Licenziato in teologia - Roma.
Paschini Pio, Mons., Rettore Magnifico del Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Passerin Ettore, Incaricato di Storia del Risorgimento nell'Univ. di Pisa - Firenze.
Paventi Saverio Maria, Mons., Aiutante di studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pecoraio Edoardo, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Peirone José Federico, Sac., del Seminario delle Missioni di Nostra Signora di Fatima - Cava de Iria.
Pellegrino Michele, Sac., Straordinario di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Torino.
Pelosio Carlo, Assistente nell'Ist. di Patologia medica - Roma.
Penco Giovanni - Roma.
Penna Angelo, C.R.L., Dott. in S. Scrittura - Roma.
Pericoli Ridolfini Francesco Saverio, Dott. in Lettere e Filosofia - Roma.
Perniola Erasmo, Procuratore generale dei Fratelli Ospedalieri figli dell' Immacolata Concezione - Roma.
Peterson Erik, Prof. nel Pont. Ist. di Archeologia cristiana - Roma.
Petino Cosimo, Mons., Prof. di Teologia nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Petrocchi Giorgio, Capo Ufficio Stampa del Ministero della Pubblica Istruzione - Roma.
Petrocchi Massimo, Ordinario di Materie letterarie nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Libero Docente di Storia moderna nell'Univ. di Roma.
Petruzzellis Nicola, Prof. di Filosofia teoretica nell'Univ. di Bari - Roma.
Piana Celestino, O.F.M., Membro del Collegio S. Bonaventura - Quaracchi (Firenze).
Picotti Giovan Battista, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Pisa.
Pietrangeli Carlo, Dott., Ispettore della ripartizione di Antichità e Belle Arti del Comune di Roma.
Pignatelli Adele, Dott. - Roma.
Piolanti Antonio, Mons., Ordinario di Teologia sacramentaria nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nel Pont. Ateneo Lateranense - Roma.
Pirri Pietro, S.J., dell'Ist. storico della Compagnia di Gesù - Roma.
Pou y Martí Giuseppe, O.F.M., Prof. di Storia eccl. e Paleografia nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Pratesi Alessandro, Assistente incaricato di Paleografia latina e diplomatica nell'Univ. di Roma.
Pratesi Riccardo, O.F.M., della Sezione storica del Collegio di Quaracchi - Firenze.
Prestipino Vincenzo, Prof. di Filosofia - Roma.
Prete Serafino, Sac., Prof. di Storia nel Pont. Seminario Regionale di Fano (Pesaro).
Proni Quirino, Superiore Generale dei Figli di Maria S.ma Immacolata - Roma.
Provenzal Giulio, Dott., Presidente dell'Ist. italiano di Storia della chimica - Roma.
Pucci Adamo, Mons., Dott., Aiutante di Studio della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Pugliese Agostino, Prof. nel Pont. Ateneo Salesiano - Torino.
Raes Alfonso, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Ranocchini Giuseppe, S.A.C., Postulatore Generale dei Pallottini - Roma.
Rapisarda Carmelo, Assistente volontario di Letteratura cristiana antica nell'Univ. di Catania.
Rathe Kurt, Dott. in Lettere e filosofia, Storico d'Arte - Roma.

Ravera Enrico del S.mo Sacramento, O.C.D. - Roma.
Redigonda Abele, O.P., Dott. in Teologia - Roma.
Regalati Giovanni, Sac., Prof. di Teologia - Pisa.
Ricciotti Giuseppe, C.R.L., Abate - Roma.
Rigault Giorgio, Pubblicista - Parigi.
Rinaldi Giovanni, C.R.S., Prof. di Ebraico e Lingue semitiche comparate nell'Univ. Catt. del S. Cuore di Milano - Como.
Rogger Igino, Sac., Licenziato in Teologia e in Storia eccl. - Roma.
Rolando Giovanni Maria, Prof. di Teologia nel Seminario maggiore Rivoli Torinese - Torino.
Romanelli Emanuele, O.F.M., Dott. in Teologia - Roma.
Romanelli Pietro, Prof., Soprintendente al Foro romano, al Palatino e agli Scavi di Ostia - Roma.
Romeo Antonino, Mons., Aiutante di Studio della S. Congr. dei Seminari e delle Univ. degli studi - Roma.
Rommerskirchen Giovanni, O.M.I., Assistente della Pont. Biblioteca Missionaria della S. Congr. di Propaganda Fide - Roma.
Ronca Gabriele, O.F.M., Dott. in Lettere - Roma.
Ronci Gilberto, Dott., Storico d'arte - Roma.
Rondini Maria Luisa, Dott. in Lettere - Roma.
Ronga Luigi, Ordinario di Storia della musica nel Conservatorio di musica « S. Cecilia », Incaricato della stessa materia nell'Univ. di Roma.
Rope Enrico, Sac., del Ven. Collegio Inglese - Roma.
Roschini Gabriele Maria, O.S.M., Prof. di Dogmatica nel Collegio internaz. S. Alessio Falconieri - Roma.
Rossi Bruno, Ordinario di Diritto agrario nell'Univ. di Modena.
Rossi Giuseppe, Incaricato di Letteratura portoghese nell'Univ. di Roma.
Rota Antonio, Libero Docente di Diritto comune nell'Univ. di Roma.
Rota Ettore, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Pavia.
Ruschioni Ada, Prof., Assistente di Italiano nell'Univ. del S. Cuore di Milano.
Russo Francesco, M.S.C. - Roma.
Sacchetti Alfredo, Direttore dell'Ist. di Antropologia presso l'Univ. di Napoli.
Salo Vello, studente di Filosofia - Roma.
Salvini Roberto, Prof., Soprintendente alle Gallerie di Modena.
Sanesi Emilio, Mons., Dott., Segretario dell'Almo Collegio Teologico fiorentino, già Professore di Lettere classiche nel Seminario Arcivescovile di Firenze.
Sannazzaro Piero, Min. Inf. - Roma.
Santi Carlo, O.F.M., Prof. di Teologia - Assisi.
Santini Emilio, Ordinario di Letteratura italiana nell'Univ. di Palermo.
Santovito Emma, Dott. in Lettere - Roma.
Scatena Giorgio Idamo, C.R.L., Postulatore Generale - Roma.
Schmitt Clemente, O.F.M., Prof. di Storia eccl. - Metz.
Schultze Bernardo, S.J., Prof. nel Pont. Ist. Orientale - Roma.
Sciacca Michele Federico, Ordinario di Filosofia teoretica nell'Univ. di Genova.
Sciascia Ugo, Ingegnere - Roma.
Scremin Luigi, Prof. di Farmacologia nell'Univ. di Camerino.
Scudieri Ruggeri Jole, Incaricata di Lingua e letteratura spagnola nell'Univ. di Roma.
Sestan Ernesto, Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Cagliari.
Sette Giuseppe, Sac., Prof. di Teologia morale nel Seminario Vescovile di Vicenza.
Sfair Pietro, Mons., Prof. nella Pont. Univ. di Propaganda Fide e nell'Ateneo Lateranense - Roma.
Siffrin Pietro, O.S.B., Prof. di Liturgia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Simeone Lorenzo, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia morale e pastorale nella Pont. Facoltà Teologica dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Simeoni Luigi, già Ordinario di Storia medievale e moderna nell'Univ. di Bologna.
Sirna Giuseppe, O.F.M. Conv., Prof. di Teologia morale fondamentale della Pont. Facoltà Teol. dell'Ordine - Roma.
Škarvada Jaroslav, Sac., del Pont. Collegio Nepomuceno - Roma.
Smit Giovanni, Vescovo Titolare di Parolo, Canonico della Basilica di S. Pietro - Città del Vaticano.
Soirat Antonio, Prof. di Teologia dogmatica, Procuratore del Pont. Seminario francese - Roma.
Soleri Giacomo, Prof. di Filosofia nell'Ist. Magistrale di Saluzzo.
Spadafora Francesco, Sac., Prof. di Scienze bibliche nel Pont. Seminario regionale di Benevento.
Spagnoletti Giacinto, Prof. di Lettere - Milano.
Spätling Lucchesio, O.F.M., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Spedalieri Francesco, S.J., Prof. di Teologia fondamentale nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Spinelli Lorenzo, Libero docente di Diritto eccl. nell'Univ. di Roma.
Staffa Dino, Mons., Prelato Uditore alla S. Romana Rota - Roma.
Stano Gaetano, O.F.M. Conv., Prof. di S. Scrittura nella Pont. Facoltà Teol. dei Frati Minori Conventuali - Roma.
Stefanelli Alberto, Straordinario di Zoologia nella Univ. di Cagliari, Incaricato di Istologia e di Embriologia nell'Univ. di Roma.
Stefanini Luigi, Ordinario di Filosofia nell'Univ. di Padova.
Sticco Maria, Doc. di Storia della Letteratura italiana - Milano.
Straneo Paolo, Prof. emerito di Fisica matematica nell'Univ. di Genova.
Štumpf Miroslav, Prof. di Filosofia - Roma.
Talentino Ernesto, Vice Presidente centrale della Gioventù Cattolica - Roma.
Tarchniskli Michele - Roma.
Tedeschi Gianfranco, Dott. - Roma.
Tentori Tullio, Prof., Ispettore nel Museo preistorico Luigi Pigorini, Assistente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Teodorico da Castel S. Pietro, O.F.M. Cap., Dott. in Teologia, Prof. di S. Scrittura - Roma.
Testini Pasquale, Assistente di Archeologia cristiana nell'Univ. di Roma.
Testore Celestino, S.J., Scrittore de *La Civiltà Cattolica* - Roma.
Thomas Pietro, O.S.B., Prof. di Teoria e Paleografia gregoriana e Storia del canto gregoriano nel Pont. Ist. di Musica sacra - Roma.
Thum Beda, O.S.B., Prof. di Filosofia nel Pont. Ist. di S. Anselmo - Roma.
Tinivella Felicissimo, O.F.M., Prof. di Psicologia nel Pont. Ateneo Antoniano - Torino.

Tondi Alighiero, S.J., Prof. di Apologia cristiana nella Pont. Univ. Gregoriana - Roma.
Toschi Paolo, Prof. di Letteratura delle tradizioni popolari nell'Univ. di Roma.
Tragella Giovanni Battista, Archivista del Pont. Ist. delle Missioni estere di Milano - Roma.
Trapè Agostino, O.E.S.A., Prof. di Dogmatica nel Collegio internazionale di S. Monica - Roma.
Trasselli Carmelo, Dott. - Roma.
Tulaba Ladislao, Sac., Pro Rettore del Collegio Lituano S. Casimiro - Roma.
Turchi Giacomo, Dott. in Teologia - Falconara.
Turchi Nicola, Sac., Docente di Storia delle religioni nell'Univ. di Roma.
Ubertazzi Gian Maria, Avvocato - Milano.
Umile Bonzi da Genova, O.F.M. Cap., Prof. emerito di Teologia dogmatica nel Seminario Teol. dei Cappuccini a Genova.
Urbani Enrico, Prof., Assistente alla cattedra di Anatomia comparata nell'Univ. di Roma.
Vaccari Alberto, S.J., Prof. nel Pont. Ist. biblico - Roma.
Valentini Roberto, Libero docente di Storia medievale nell'Univ. di Roma.
van den Ouderijn Marcantonio, O.P. - Roma.
van Hulst Cesario, O.F.M., Bibliotecario dell'Ateneo Antoniano - Roma.
Vanni Rovighi Sofia, Libero docente di Storia della Filosofia, Incaricato di Filosofia morale nell'Univ. di Milano.
Vannicelli Luigi, O.F.M., Libero docente di Etnologia nell'Univ. di Roma.
Vannini Enrico, Incaricato di Anatomia comparata nell'Univ. di Padova.
Vian Nello, Dott., Segretario della Biblioteca Vaticana - Città del Vaticano.
Vicentini Ulderico, O.F.M., Dott. in Teologia nel Pont. Ateneo Antoniano - Roma.
Viglino Ugo, I.M.C., Ordinario di Critica, Logica e Filosofia dell'Arte nella Pont. Univ. di Propaganda Fide - Roma.
Vignola Bruno, Prof., già Incaricato di Letteratura tedesca nell'Univ. di Roma - S. Massimo all'Adige.
Vittorio Ippolito fratel, Postulatore Generale della Congr. dei fratelli dell'Istruzione cristiana di Ploërmel - Roma.
Voelkl Ludovico, Sac., Licenziato in Archeologia cristiana - Roma.
Walz Angelo, O.P., Prof. di Storia eccl. nel Pont. Ateneo Angelico - Roma.
Webermann Otto, Dott. - Roma.
Wehr Witold, Dott. - Roma.
Wustenberg Bruno, Mons., della Segreteria di Stato - Città del Vaticano.
Xiberta Bartolomeo, O. Carm., Prof. di Teologia nel Collegio internazionale S. Alberto - Roma.
Zaccaria Varalta da S. Mauro, O.F.M. Cap., Prof. nel Collegio internaz. S. Lorenzo da Brindisi - Roma.
Zannoni Guglielmo, Sac., Prof. di Teologia dogmatica nel Seminario Vescovile di Rimini.
Zocca Mario, Incaricato di Urbanistica nell'Univ. di Bari - Roma.
Zolli Eugenio, Incaricato di Ebraico e di Lingue semitiche comparate nell'Univ. di Roma.
Zollini Vito, Sac., Dott., Postulatore generale dei Servi della Carità - Roma.

EA. - Una delle principali divinità maschili del pantheon dei Sumeri, dei Babilonesi e Assiri e di altre nazioni dell'Oriente antico. Il nome è sumero e significa forse « casa dell'acqua ».

Egli è il dio dell'acqua dolce e salsa, tanto quindi di quella dei fiumi e delle sorgenti quanto di quella del mare e dell'abisso (*apsū*), nel fondo del quale abita. Siccome l'acqua pulisce, è dio delle purificazioni, ed inoltre degli scongiuri. E. è quindi riguardato quale scongiuratore tra gli dèi, il loro *āšipu*.

Mediante l'acqua di E. il sacerdote scongiuratore eseguisce le sue purificazioni e i suoi scongiuri. Inoltre E. è un dio formatore, che presiede alle arti, molto saggio, consigliere degli dèi. Giuseppe Furlani

EABANI : v. GILGAMEŠ.

EADMERO. - Storico e teologo benedettino, detto il « Cantore », n. tra il 1060 e il 1064, m. a Canterbury il 13 genn. 1124. Inglese di origine, educato in Scozia, divenne monaco a Canterbury. Discepolo di s. Anselmo, nel 1120 fu promosso arcivescovo di St. Andrews in Scozia, ma l'anno dopo si dimise prima ancora d'essere consacrato. Tramandò la narrazione degli avvenimenti civili e religiosi della sua epoca concernenti l'Inghilterra; la memoria di molti personaggi che illustrarono la Chiesa, e la società dei suoi tempi. Nelle sue opere teologiche riproduce il pensiero e talora il linguaggio di s. Anselmo, ciò che in parte spiega l'erronea attribuzione di qualche opera dell'uno all'altro; si distinse per la difesa del privilegio dell'Immacolata Concezione.

L'opuscolo *De Conceptione B. Mariae Virginis* (Friburgo in Br. 1904, per cura di H. Thurston e Th. Slater; l'edizione più usata è quella del Migne : PL 159, 301-18; vers. francese di B. Del Marmol, Maredsous 1923), erroneamente attribuito a s. Anselmo e a lui rivendicato dal p. H. Thurston, è prezioso come uno dei primi tentativi di difesa sistematica di tale dogma.

E., prevenendo Scoto, enuncia con le identiche parole il suo più forte argomento : *Potuit plane et voluit ; si igitur voluit, fecit* (PL 159, 305), concludendo con la descrizione dei benèfici effetti derivatine all'umanità. Altre opere : *De vita et conversatione Anselmi* (1093-1109), 2 voll. (PL 158, 49-118; *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 866-93; M. Rule, *Script. rerum brit. medii aevi*, Londra 1884; *Vitae* di s. Wilfrid, s. Bregwin, s. Oswald, s. Dunstan, s. Odon, attribuita qualcuna al monaco Osbern (PL 159, 709-800); *De beatitudine coelesti* (PL 159, 587-606); *De excellentia Virginis Mariae* (PL 159, 557-80); *De Anselmi similitudinibus* (PL 159, 605-708); *Ad Glastonienses monachos de corpore s. Dunstani* (PL 159, 799-808); *Ad monachos Wigornienses de electione episcopi* (PL 159, 807-808); *Nova opuscola de sanctorum veneratione et obsecratione* (A. Wilmart, in *Revue de science religieuse*, 15 [1935], pp. 184-219, 354-79). Figura tra le sue opere, ma non gli appartiene : *De quattuor virtutibus quae fuerunt in B. Maria eiusque sublimitate* (PL 159, 579-86).

BIBL.: B. Heurtebize, s. v. in DThC, IV, coll. 1977-78; A. J. Mac Donald, *Eadmer an the Canterbury Privileges*, in *Journ. of Theol. Studies*, 32 (1930), pp. 39-55; F. S. Schmitt, *Eadmer als Gewaehrsmann*, in *Revue bénédictine*, 44 (1932), pp. 322-29; J. Clayton, *St-Anselm. A Critical Biography*, Milwaukee 1933; A. W. Burridge, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, in *Revue d'hist. ecclésiastique*, 32 (1936), pp. 570-97. Vito Zollini

EBAL, MONTE : v. HEBAL.

EBEDIESU ('ABDĪŠŌ' BAR BĔRĪKĀ). - Metropolita nestoriano di Nisibi e Armenia (ca. 1290), m. nel nov. del 1318. Uno degli ultimi scrittori in siriaco.

Sue opere : *Paradiso dell'Eden* (1290), raccolta di poemi religiosi; *Il libro della perla sulla verità della religione cristiana* (riassunto da J. S. Assemani, edito e tradotto quasi interamente da A. Mai), importante per la conoscenza della teologia nestoriana nel sec. XIII; *Catalogo degli autori nestoriani e delle loro opere*; *Trattato di diritto canonico*.

BIBL.: J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, Roma 1725, pp. 352-60; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, 7, ivi 1838, pp. 317-66; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3ª ed., Parigi 1907, pp. 245-46; A. Baumstark, *Geschichte der syr. Litteratur*, Bonn 1922, pp. 323-25. Saverio Pericoli Ridolfini

EBEDIESU ('ABDĪŠŌ'). - Patriarca caldeo, eletto nel 1555 come successore di Sulāqā, m. nel 1567. Monaco del monastero dei SS. Acha e Giovanni. Ricevette in Roma il pallio da Pio IV (1562). Fu presente all'ultima sessione del Concilio di Trento (1563). Sue opere : tre poemi su Sulāqā ed uno su Pio IV (v. CALDEI).

BIBL.: P. Martin, *La Chaldée*, Parigi 1867, p. 23.
Saverio Pericoli Ridolfini

EBERARDO I, santo. - N. ca. il 1085 dalla nobile stirpe di Biburg e Hilpoltstein; m. a Salisburgo il 22 giugno 1164. Monaco benedettino a Prüfening presso Ratisbona, dal 1133 fu abate del monastero di Biburg fondato dai suoi fratelli; l'11 maggio 1147 divenne arcivescovo di Salisburgo.

Nella grande lotta tra l'imperatore Federico Barbarossa e papa Alessandro III, E. fu il più indefesso difensore dell'autorità pontificia in Germania e avversario aperto dell'antipapa Vittore IV. Aiutò fortemente le riforme del suo amico Geroch di Reichersberg. Dal popolo fu venerato come santo (la sua festa il 22 giugno), ma il processo della sua canonizzazione, introdotto nel 1469, non è ancora chiuso.

BIBL.: La *Vita* più antica (ca. 1180) in MGH, *Scriptores*, XI, pp. 77-84; *Miracula* (ca. 1280), *ibid.*, pp. 97-103; anche in *Anal. Boll.*, 20 (1902), pp. 177-80; *Acta SS. Iunii*, IV, Venezia 1743, pp. 260-69. Per la letteratura tedesca cf. Ch. Greinz, s.v. in LThK, III, col. 511. Lucchesio Spätling

EBERHARD, JOHAN AUGUST. - Filosofo, pastore protestante, n. ad Halberstadt il 31 ag. 1739, m. ■ Halle il 6 genn. 1809. Studiò teologia, filosofia, filologia; fu maestro privato, predicatore; professore di filosofia ad Halle dal 1778.

La *Neue Apologie des Sokrates* (1772) lo rese celebre per l'affermazione dell'esistenza di virtù nel mondo precristiano. Ebbe tendenze eclettiche, sotto l'influsso di Leibniz e Wolff. Attaccò con libri e due riviste il criticismo kantiano.

BIBL.: Opere principali: *Sittenlehre der Vernunft*, Berlino 1781; *Handbuch der Aesthetik*, 4 voll., Halle 1803-1805. Studi: F. Nicolai, *Gedächtnisschrift auf J. A. E.*, Berlino 1880; G. Drager, *A. E.s Psychologie und Aesthetik*, Halle 1915. Giacomo Soleri

EBERHARD, MATTHIAS. - Vescovo di Treviri, n. il 1° nov. 1815 a Treviri, m. ivi, il 30 maggio 1876. Ordinato sacerdote nel 1839, insegnò dogmatica nel Seminario di Treviri che resse dal 1849 al 1862. Deputato alla dieta prussiana, richiese al governo nel 1853 un trattamento più equo verso i ministri del culto cattolici, che si trovavano in condizioni di svantaggio rispetto a quelli protestanti. Vescovo di Treviri nel 1867, si oppose con fermezza alle leggi anticattoliche nel periodo del *Kulturkampf*, e per questo suo atteggiamento fu arrestato e detenuto in carcere dal 6 marzo al 31 dic. 1874.

BIBL.: H. Bruck, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, III-IV, Magonza-Münster 1896-1908, passim; A. Ditscheid, *E. im Kulturkampf*, Treviri 1900; K. Kammer, *Trierer Kulturkampfpriester*, ivi 1926. Silvio Furlani

EBIONITI (Εβιωναῖοι). - Con questo nome furono designati i rappresentanti del cristianesimo giudaizzante o, particolarmente, qualche specifica corrente di essi. Il nome deriva dall'ebraico *'ebhjônîm* = poveri (gr. πτωχοί), ed è probabile che il titolo indicasse la pratica della povertà degli adepti alla setta. Gli e. non vanno confusi con i cristiani (πτωχοί) della comunità di Gerusalemme, a favore dei quali s. Paolo fece la colletta fra le comunità della Macedonia e dell'Acaia. La grande povertà dei « santi » di Gerusalemme spinge Paolo a raccogliere le elemosine, senza che s'avverta nessuna traccia di un gruppo di cristiani che abbia questo nome.

Gli eretici giudaizzanti appaiono sotto il loro nome speciale presso s. Ireneo, alla fine del sec. II. Essi si divisero sin dal principio in due scuole, secondoché la legge mosaica è osservata dai giudeo-cristiani oppure essa è imposta anche ai pagani convertiti. Questa, la più rigorosa, diventò subito eretica. Dopo essere stata biasimata dal Concilio degli Apostoli in Gerusalemme, oppose, come narra Egesippo, un certo Tebuti ■ s. Simone di Gerusalemme, e perciò si separò dalla Chiesa dopo la morte dell'apostolo s. Giacomo (63 d. C.). Nemmeno la parte più moderata poté continuare a lungo l'unità con la comunità cristiana, perché, quantunque non cercasse di imporre a tutti le sue dottrine, si lasciò inquinare da elementi impuri. Già al tempo di s. Giustino parecchi uscirono dal seno della Chiesa, quando questo scrittore non disperava ancora della loro salute. Dopo s. Giustino essi non furono più considerati come membri della comunità cristiana. I giudeo-cristiani rigorosi stimavano che Cristo fosse un semplice uomo; i moderati riconoscevano che egli era nato dalla Vergine e dallo Spirito Santo. S. Epifanio chiama i rappresentanti della setta moderata *nazarei*. S. Girolamo conosce questo nome, ma non distingue i nazarei dagli e. La differenza di denominazione è abbastanza imprecisa e i due nomi vengono adoperati promiscuamente. È plausibile pensare che come e. siano stati principalmente designati i rappresentanti delle correnti estreme giudeo-cristiane nella comunità gerosolimitana sparsasi, a partire dal 70, nelle regioni della Giudea e della Samaria, ■ oriente del Giordano, in Siria e, a sud, in Egitto. S. Girolamo ce ne attesta l'esistenza ancora sulla fine del sec. IV. La loro sede principale fu Pella della Perea, dove la comunità cristiana emigrò da Gerusalemme, al principio della guerra giudaica sotto Vespasiano. La setta rifiutava le lettere di s. Paolo (da essa ritenuto apostata) ■ adoperava un Vangelo affine al *Matteo* canonico da alcuni identificato col Vangelo dei nazarei, da altri con quello « secondo gli Ebrei ».

Si tratta propriamente del Vangelo in uso presso gli e., ricordato da s. Epifanio (m. nel 403) e che s'identifica nella sostanza col *Vangelo secondo i dodici Apostoli*, che Origene e altri considerarono come eretico, e il cui influsso fu poi vivo negli scritti pseudo-clementini. Si tratterebbe forse non d'un Vangelo diverso, ma d'una recensione greca gnostico-ebionita (fine del sec. II) del Vangelo dei nazarei, con falsificazioni e mutilazioni del *Matteo* canonico.

BIBL.: M. Dibelius, *Der Brief des Jacobus*, Gottinga 1921, pp. 37-44; J. F. Bethune-Baker, *An introduction to the early history of Christian doctrine*, 3ª ed., Londra 1923, pp. 62-65; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. XI-XIV. Giuliano Gennaro

EBNER, ADALBERT. - Liturgista, n. a Strasburgo il 16 dic. 1861, m. il 25 febbr. 1898 a Eichstätt ove era vicario della cattedrale e professore nel ginnasio vescovile; viaggiò in Italia per raccogliere e studiare codici dai quali trasse abbondante materiale per la storia liturgica ed artistica del Messale romano e del Rituale.

Importanti le sue opere: *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, e *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Rituale Romanum im Mittelalter*, tutte pubblicate a Friburgo in Br., nel 1896. Filippo Oppenheim

EBNER, CHRISTINA. - Mistica domenicana, n. ■ Norimberga il 26 marzo 1277, m. a Engeltal il 27 dic. 1356. Figlia di pii patrizi, a 7 anni si prodigava per i poveri; a 12 anni raggiunse una sorella nel monastero di Engeltal. Anima generosa e appassionata, scolpì il nome di Gesù sul suo petto e domò vigorosamente il suo amor proprio. Dal 1314 è consolata da visioni ed estasi, che cominciò a notare in scritto per volontà del confessore, il domenicano Corrado da Füssen, dal 1317 fino al 1324; continuarono le consorelle dal 1344 al 1352. Era conosciuta dagli « Amici di Dio », parlò ai flagellanti nel 1349, benedisse nel 1350 l'imperatore Carlo IV con il seguito che si genuflessero davanti a lei. La sua tomba cadde in dimenticanza nel sec. XVI.

BIBL.: G. W. K. Lochner, *Leben u. Geschichte der C. E.*, Norimberga 1872 (ed. insufficente); H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen 1920, pp. 116-19. Angelo Walz

EBNER, MARGARETH, beata. - Domenicana, n. nel 1291 ca. a Donauwörth (Svevia), m. il 20 giugno 1351 a Medingen. Discendente da illustre famiglia di Verda, dotata di ricche qualità d'animo, la gracile M. entrò quindicenne nel fiorente monastero di Medingen che per merito suo divenne uno dei centri della spiritualità domenicana. Dal 1311 intimamente abbandonata a Dio, dal 1312 al 1313 fu

gravemente ammalata, dal 1314 al 1332 per metà del tempo confinata in letto ma consolata da Dio. Nel 1332 il sacerdote secolare Enrico di Nördlingen le dette l'indirizzo mistico. Incapace di gravi penitenze esteriori, M. si mortificò nei cibi, nel portamento, nel sonno, dandosi ad una vita di preghiera e orazione ispirata dal ciclo liturgico e caratterizzata dalla meditazione dei misteri della vita del Signore con aggiunte di *Pater* e di *Ave*, metodo detto il *Pater Noster*.

Devotissima dell'Eucaristia, del nome e del Cuore di Gesù, ebbe cara l'*Anima Christi sanctifica me* ecc. Si dedicò particolarmente a suffragare per i defunti. Nel 1344 una statua del Bambin Gesù le fu regalata da Vienna. Per volere di Nördlingen, dal dic. del 1344 M. compilò o dettò nelle *Rivelazioni* molte note sulla sua vita spirituale dal 1312 al 1348. Anche da lontano (Avignone, Costanza, Basilea, Strasburgo, Colonia) il Nördlingen si ricordò di M., facendo i suoi conoscenti amici di M. e tenendo con lei commercio epistolare. Diventata una figura centrale tra gli « Amici di Dio », lo stesso Tauler si raccomandò alle preghiere di M. Questa corrispondenza, le *Rivelazioni* ed il *Pater Noster* « sono documento indispensabile per la conoscenza della vita religiosa dell'epoca » (G. Gabetti). La vita e la spiritualità di M. furono sempre improntate a servizievole giocondità. Duramente provata da patimenti ed infermità, accolte con inalterata fortezza cristiana, ricca di carismi soprannaturali, M. ebbe ancora vivente un'estesa fama di santità. Per il culto, sul quale il processo cominciato nel 1686 dinanzi al tribunale diocesano d'Augusta diede il 4 nov. 1910 la sentenza affermativa, si aspetta la conferma della S. Sede.

BIBL.: Ph. Strauch, *M. E. u. Heinrich v. Nördlingen*, Friburgo-Tubinga 1882; *La bienheureuse M. E...*, in *Année dominicaine ou Vies des saints... des frères-prêcheurs. Décembre*, nuova ed., Lione 1909, pp. 570-81; A. Schauenberg, *M. E.*, Dülmen 1914; L. Zoepf, *M. E.*, Lipsia-Berlino 1914; H. Wilms, *Gesch. d. deutschen Dominikanerinnen*, Dülmen 1920, pp. 110-16, 251-254; id., *Der sel. M. E. Offenbarungen u. Briefe*, Vechta 1928; E. Krebs, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, I, Berlino 1933, coll. 482-84; I. Uttenweiler, s. v. in LThK, III, col. 518; J. Prestel, *Die Offenbarungen der M. E. u. der Adelheid Langmann*, Weimar 1939; O. Pummerer, *M. E.*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 81 (1911), pp. 1-11, 132-44, 244-57; id., *M. E.*, in *Stimmen der Zeit*, 136 (1939), pp. 307-14.
Angelo Walz

EBOLI, PIETRO da: v. PIETRO DA EBOLI.

EBONE. - Vescovo di Reims. Educato alla corte carolingia, fu cappellano di Ludovico il Pio, dal quale fu fatto vescovo nell'816.

Nell'822 si recò a predicare il vangelo in Danimarca e, come legato imperiale, si interessò anche dell'evangelizzazione della Svezia. Nell'833 si mise a capo dei ribelli contro Ludovico che fu deposto a St-Médard. E. a sua volta fu deposto dal Sinodo di Thionville. Salito al trono di Germania Lotario, nel dic. dell'840 fu riabilitato e poté ritornare a Reims. Ne fuggì l'anno successivo; fu allora deposto definitivamente e in sua vece venne eletto Incmaro. Disgustatosi anche con Lotario, E. riparò in Germania ed ottenne da Ludovico II il vescovato di Hildesheim. M. il 20 marzo 851.

BIBL.: Mansi, XV, 796; MGH, *Concilia*, II, pp. 696-703, 704-813; *ibid.*, *Scriptores*, XIII, pp. 467-74; Fliche-Martin-Frutaz, VI, p. 226 sgg. e passim (v. indice).
Agostino Amore

EBRARD di BÉTHUNE. - Controversista, n. a Béthune presso Calais, vissuto tra il sec. XII e il XIII. La mancanza di dati storici rende oscura la sua vita.

È autore di *Antihaeresis*, particolareggiata esposizione delle dottrine catare, le quali tuttavia non sono sufficentemente confutate (E. indulge all'interpretazione allegorica della Scrittura). Il primo a pubblicare l'*Antihaeresis* fu il gesuita Giacomo Gretser in *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam* (Ingolstadt 1614) con il titolo mutato in *Liber contra Waldenses*. L'ultima edizione dell'*Antihaeresis* si ebbe nello stesso secolo in *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, XXIV (Lione 1677), pp. 1525-84. Incerta l'attribuzione di *Graecismus*, semplice trattato di grammatica.

BIBL.: Hurter, II, col. 224; F. Vernet, s. v. in DThC., IV, coll. 1995-98 con bibl.
Cosimo Petino

EBREI. - Popolo dei discendenti da Abramo e Giacobbe, da Dio prescelto con un « patto » particolare, in preparazione dell'economia di salvezza universale. Nella Bibbia è detto comunemente Israele (v.) o *bĕnê Jiśrā'ēl* (figli d'Israele). Se ne delinea qui la storia e la lingua. Per la religione e la filosofia, v. GIUDAISMO; per il diritto, v. LEGGE MOSAICA e TALMUD.

I. STORIA. – Il nome « e. » è preferito nella Bibbia ebraica quando Israele è posto in relazione con altri popoli; 'Ibhrîm (« E. ») è considerato da taluni nome gentilizio, con riferimento a 'Ēbher, discendente di Sem e remoto progenitore dei Teraḫiti, a cui appartiene il patriarca Abramo. Altri pensano a *'ābher* « al di là », gente venuta di là (dal fiume Eufrate). Discutibili gli avvicinamenti del nome « E. » agli *'prw* ('Aperu), menzionato in documenti egiziani, oppure al nome dei Ḫabiru di el-'Amārnah.

Il paese che gli E. chiamarono « terra d'Israele » portava il nome di Canaan (v.); gli Egizi lo denominavano *r-t-n* (*retenu*); gli Assiri, con riferimento ai conquistatori hittiti, « terra ḫatti », oppure, già nel periodo antico babilonese, *Amurru*, « regione occidentale »; i Romani, Giudea, poi Palestina. I popoli che l'abitavano non costituivano un'unità etnica. La lingua parlata nella regione a partire dal II millennio a. C. è detta cananea.

Gli E. provenivano dalla Caldea, dove era nato Thare (*Téraḥ*), padre di Abramo (v.). Thare emigrò a Haran, donde Abramo mosse verso Canaan. La conquista di Canaan avviene nel periodo in cui gli Aramei (v.) sono in movimento: un gruppo di essi si espande sulle rive dell'Eufrate e verso l'Assiria; poco dopo un altro muove verso la Siria del sud, dove viene a scontrarsi con gli E.

Il secondo patriarca è Isacco (v.), figlio di Abramo; il terzo è Giacobbe (v.), padre dei 12 capostipiti delle 12 tribù d'Israele; uno di essi, Giuseppe (v.), diventò alto commissario per l'approvvigionamento in Egitto, e là lo raggiunse il vecchio padre con i fratelli; venne loro assegnata la terra di Gessen (*Gōšen*). Gli E. subirono colà dei maltrattamenti e il Signore, per mezzo di Mosè (v.), li trasse da quella terra. Nel terzo mese dopo l'esodo, s'accamparono al Sinai ed ebbe luogo la promulgazione del Decalogo (v.); le Tavole della Legge furono riposte nell'Arca (v.) appositamente costruita, che seguì il popolo in tutte le sue peregrinazioni. In questo periodo avviene la sollevazione di Core (v.). Gli E. si impadronirono a mano armata del loro territorio, batterono Moab, malgrado Balac, re di Moab, ricorresse alle arti magiche di Balaam (v.). Mosè, poco prima di morire, preoccupato per i pericoli che la religione del suo popolo poteva correre in mezzo a genti idolatre, ripete, nella piana di Moab, davanti a Gerico, l'antica legislazione in un nuovo atto di alleanza. Successore di Mosè fu eletto per ordine del Signore (*Num.* 21, 18 sgg.) Giosuè (v.), figlio di Nun, ephraimita, il quale, insieme a Caleb, era l'unico superstite della generazione desertica; con lui continuò la guerra di conquista, fino alla sconfitta completa dei nemici d'Israele (cf. *Iudc.* 5: canto di Debora).

Il periodo che segue quello di Giosuè è detto dei Giudici (v.), serie di condottieri carismatici chiamati a salvare il popolo dai nemici, a conquistarne il territorio, facendo così opera di giustizia di Dio. L'organizzazione

politica di questo periodo può paragonarsi a quella delle anfizionie greche; i vari gruppi trovarono il loro centro comune nel luogo sacro, dove era l'Arca. Prima stanza dell'Arca fu Silo (*Iudc.* 20, 26; *I Sam.* 1, 3); quando questa città fu distrutta dai Filistei, l'Arca fu trasferita a Nob. Forse non tutte le tribù stavano sotto lo stesso capo, cosicché ne risulterebbe talvolta la simultaneità di due « giudici ». I Giudici (v.) furono Othoniel, Aod (*'Ēhûdh*), Samgar, Barac con la profetessa Debora (v.), Gedeone, il cui figlio cercò di fondare una monarchia a Sichem, Thola, Iair, Iephte (v.), Abesan, Ahialon, Abdon, e l'eroe popolare Sansone (v.).

EBREI - Regni di Israele e di Giuda al tempo di Elia (ca. 860 a. C.).

Ai tempi che preludono al periodo monarchico in Israele, appartengono il sacerdote Eli (v.) e il profeta Samuele (v.). Questi personalmente fu da principio avverso all'istituto monarchico, in quanto diverso dal regime puramente teocratico (*I Sam.* 8, 5.18), ma preferì assecondare la volontà di una parte del popolo, attratto dall'esempio dei popoli vicini già monarchici; la pressione esercitata dai Filistei, abitanti della costa, favoriva l'idea di concentrare le forze nazionali in una mano sola.

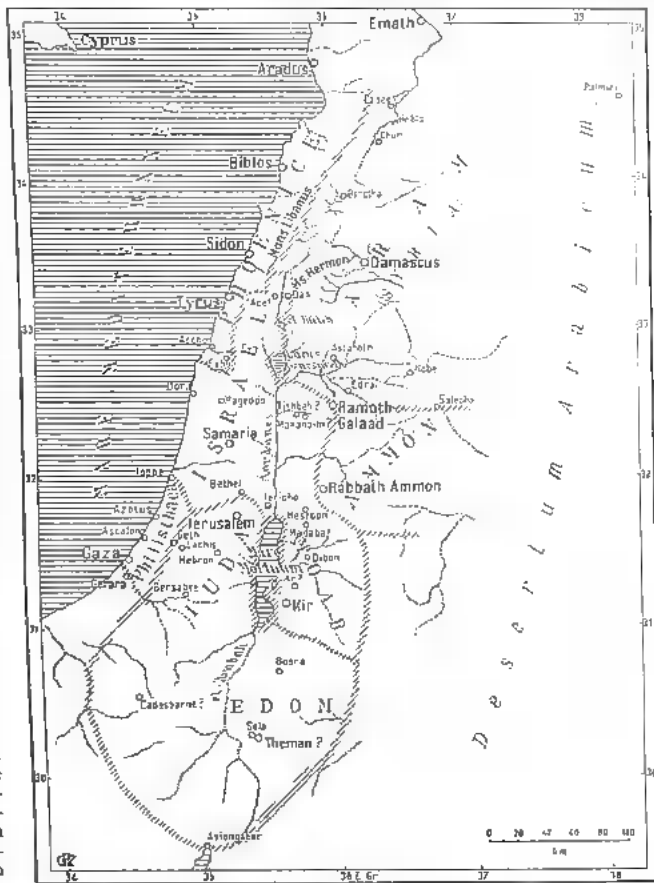
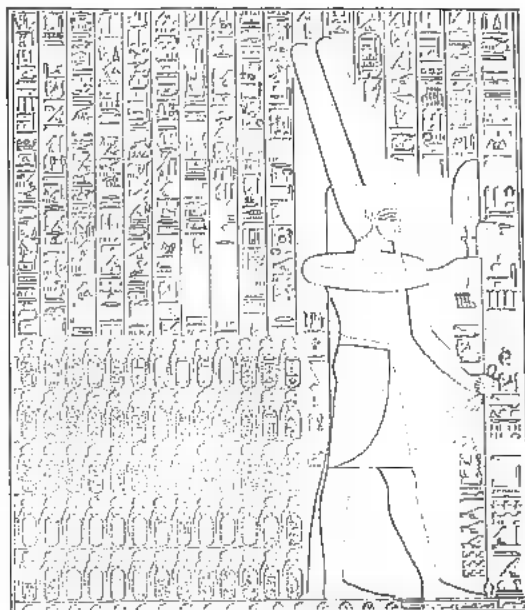
Primo re fu Saul (v.), in cui si incontrano e si scontrano l'idea teocratica e la monarchia. La mancata osservanza della legge del *ḥêrem* (sterminio sacro del nemico e della preda bellica) gli aliena il sostegno morale del profeta Samuele, e dopo la morte di questi, la classe sacerdotale gli si schiera contro, mentre all'orizzonte si profila la balda figura del giovane David. Saul fu costantemente impegnato a combattere contro i Filistei, e sul Monte Gelboe (v.) cercò morte volontaria, non resistendo al disonore della sconfitta da essi patita e al dolore per lo sterminio dei suoi. David (v.) venne prima unto re della tribù di Giuda, e solo più tardi di tutto Israele. Egli conquistò allora Gerusalemme e vi trasferì la sua residenza. Ebbe a combattere contro i Filistei, gli Ammoniti e gli Aramei; dopo aver battuto questi ultimi, ne occupò il territorio; malgrado ciò, l'arameo Razon organizzò la guerriglia e riuscì a farsi eleggere re di Damasco. David perfezionò il canto liturgico e compose salmi. Contrasti per la sua successione insanguinarono gli ultimi anni del suo Regno; egli fece ungere re Salomone.

Salomone (v.; 971-931) ebbe un regno pacifico. Aprì il paese al commercio, e rivelò alla mentalità ebraica l'interesse dell'esperienza umana universale; nasce allora il genere letterario sapienziale. Gerusalemme prese l'aspetto di città internazionale e vide sorgere il Tempio.

La secessione tra nord e sud e il sorgere di due Regni distinti furono determinati principalmente da due fattori, d'ordine materiale (il gravare maggiore delle imposte sulle tribù del nord) e morale (l'allontanarsi di quando in quando della monarchia davidica dal rigido mosaismo, del quale i sacerdoti di Silo si ritenevano i depositari). Alla morte di Salomone gli successe il figlio Roboam (933-917), che fu unanimamente riconosciuto dalle tribù del sud, dove l'idea dinastica era più forte, mentre Ieroboam, figlio di Nabat, ephraimita, sostenuto dal profeta Ahia, dimorante a Silo, fu proclamato re a Sichem; intorno a lui si strinsero le tribù del nord. Il suo regno prese il nome di Regno di Israele, con capitale prima Sichem, poi (sotto Amri) Samaria; il Regno di Roboam fu detto Regno di Giuda, con capitale Gerusalemme. Il Regno del nord ben presto, per ragioni politiche, abbandonò il mosaismo, e ritornò al paganesimo cananeo, perdendo così l'appoggio dei profeti. Infiltrazioni idolatriche si ebbero pure in Giuda. Fra i due Regni si accesero frequenti contese, da cui trassero vantaggio i nemici di ambedue e specialmente il Regno di Damasco.

A Roboam successe il figlio Abia (917-915), a questo Asa (915-875); a Ieroboam Nadab (912-911). In Israele, dopo varie lotte di successione, salì al trono Amri (887-885), che regolò una volta per tutte i conti con i Filistei, frenò l'invadenza degli Aramei di Damasco, strinse alleanza con i Fenici, alleanza che si dimostrò benefica per ambedue le parti. Gli successe Achab (875-853), che sposò Iezabel, figlia del re di Tiro. Egli introdusse in pieno il culto idolatrico, ciò che provocò la reazione del profeta Elia (v.). Insieme con Iosaphat re di Giuda (885-851), nonostante gli avvertimenti del profeta Michea (v.), attaccò Damasco e rimase ucciso in battaglia. Iosaphat fu ancora alleato del re d'Israele Ioram (852-843) contro Moab, e anche questa volta con sorte avversa. La dinastia di Amri, che aveva instaurato il culto idolatrico fenicio nella terra d'Israele, finì in un orribile massacro, organizzato da un generale di nome Iehu, che fu unto re da un profeta mandato da Eliseo (v.).

Nella carneficina di cui fu autore Iehu, perì anche il re di Giuda Ochozia, figlio di Athalia, ex-regina di Giuda. Athalia prese le redini del governo (843-837), instaurando anche in Giuda la religione di Tiro; uccise tutti i maschi della famiglia reale. Tuttavia uno di essi riuscì a fuggire: il piccolo Ioas, che fu proclamato re (837-798) dal popolo, secondo i piani del gran sacerdote Ioiada.

In Israele Iehu perse presto il favore del partito puritano, e sotto di lui e sotto suo figlio Ioachaz (816-

(da *La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Biblico*, II, *I libri storici*, Firenze 1947, tav. 3)

Ebrei - Il dio Amôn presenta al faraone Sesac (Šešonk) un gruppo di prigionieri legati al collo, simbolizzanti ognuno una città della Palestina. Disegno del bassorilievo (sec. IX a. C.) nel tempio di Amôn a Karnak (Tebe).

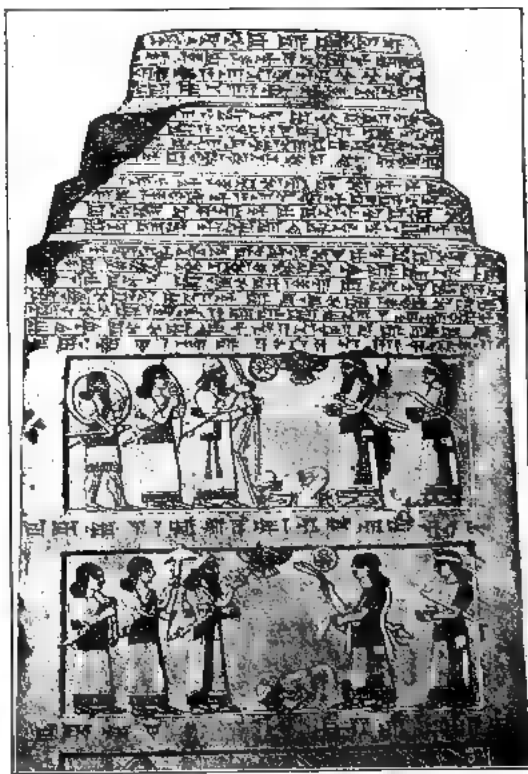
800) il Regno d'Israele vide tempi molto tristi. I re di Damasco, Hazael e Benhadad, gli inflissero gravi sconfitte scatenando contro di esso anche gli Ammoniti, i Moabiti, gli Idumei, i Filistei, e i Tiri, che misero a sacco gran parte del paese; lo stesso re di Giuda vide Gerusalemme in pericolo, e comprò con l'oro la ritirata nemica. Finalmente l'Assiria venne in aiuto degli E. e gli Aramei di Damasco dovettero restituire gran parte del territorio occupato. Israele e Giuda respirarono sotto la protezione assira.

Morto in Israele Ioachaz, fu eletto re Ioas (800-785), che ruppe i buoni rapporti con Giuda e durante il Regno di Amasia (798-780), figlio di Ioas di Giuda, entrò a Gerusalemme e spogliò il tempio dei suoi tesori.

Dal Regno di Ozia di Giuda (780-740) e di Ieroboam II in Israele (785-745) cominciò un cinquantennio di pace. Le grandi potenze, Assiria ed Egitto, si trovavano in un periodo di riorganizzazione, che preludeva a un grande risveglio. Damasco s'indeboliva sotto ripetuti colpi assiri. Il periodo di pace portò un grande benessere, la cultura si diffuse, il lusso crebbe, le ricchezze erano grandi e mal distribuite, ciò che provocò la reazione dei profeti Amos (v.), Osea (v.), Isaia (v.).

In corrispondenza al risvegliarsi delle due grandi potenze, si svilupparono nella Siria-Palestina due opposti partiti: il filo-assiro e il filo-egiziano. Quando quest'ultimo raggiunse la maggior diffusione, si formò una coalizione di Stati (Israele, Damasco, Tiro, Sidone, parecchie città filistee) che ruppero guerra agli Stati che inclinavano verso l'Assiria. L'esercito della lega invase la Giudea. Il re di Giuda Achaz (735-720) invocò l'aiuto dell'Assiria; Damasco fu assoggettata e il regno d'Israele visse il primo atto della deportazione in Assiria. Anche il Regno di Giuda però era praticamente vassallo dell'Assiria. Nel 722 l'Assiria, dopo aver vinto la superba Babilonia (729), fece d'Israele una sua provincia. Gran numero di notabili fu deportato a Ninive; dai coloni stranieri trapiantati dal vincitore nella regione nacque una razza ibrida: i Samaritani (v.). Il santuario principale era Bethel, e un sacerdote israelita insegnava ai nuovi arrivati la religione di Jahweh.

In Giuda il quadro è dominato ora dal profeta Isaia (v.). Il pio re Ezechia (720-692) cercò di centralizzare il culto a Gerusalemme e di purificarlo da elementi idolatrici; contrariamente ai consigli di Isaia, si lasciò trascinare dal partito anti-assiro, cosicché Giuda vide venire contro di sé l'armata di Sennacherib, che aveva già battuto le città fenicie da Sidone ad Acri, mentre Ammon, Edom e Moab gli chiedevano pace. Sennacherib, cinta Gerusalemme d'assedio, se ne allontanò improvvisamente per opera di un angelo sterminatore (*II Reg.* 19, 35). Giuda restava tuttavia sottoposto all'Assiria. Malgrado ciò i profeti Nahum (v.) e Sofonia (v.) vedevano venire la fine di Ninive: l'Egitto, che aveva dovuto abbandonare al vincitore Menfi (671) e Tebe (666), si ribellava, mentre l'Assiria era impegnata in Elam e minacciata dai Medi. Ninive cadde nel 612 sotto i colpi dei Babilonesi, degli Sciti e dei Medi.

Davanti a Giuda si erse allora il pericolo egiziano. Il pio re Iosia (m. 609) completò le riforme iniziate da Ezechia e abrogate dal suo successore Manasse (629-638); fra i sostenitori del ristabilimento del mosaismo puro era Geremia. Iosia fu mortalmente ferito a Mageddo, battaglia in cui i Giudei che tentavano di opporsi alla avanzata degli Egiziani furono battuti. Il pericolo egiziano tuttavia fu di breve durata: battuti gli egiziani a Charcamis (605) dal re babilonese Nabuchodonosor e dai Medi, sorse invece il pericolo babilonese. La politica della Giudea oscillò fra i due opposti poli: Babilonia ed Egitto. Nel 598 prevalse il partito filo-egiziano, ma Nabuchodonosor stesso comparve sotto le mura di Gerusalemme; il re Ioakim si arrese immediatamente. Nel 597 ebbe luogo la prima deportazione a Babilonia; fra

(da *La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Biblico*, II, *I libri storici*, Firenze 1947, tav. 3)

Ebrei - Iehu, re d'Israele, rende omaggio a Salmanassar III. Disegno del particolare dell'obelisco di Salmanassar III (sec. IX a. C.).

i deportati era il profeta Ezechiele (v.). Nabuchodonosor pose sul trono di Giuda il re Sedecia. Questi, malgrado gli avvertimenti di Geremia, si lasciò trascinare in una coalizione di Stati (Edom, Ammon, Moab, Tiro e Sidone) contro Babilonia, e allora fu la fine: nel 587 Gerusalemme fu distrutta, i vasi sacri portati via, il Tempio bruciato. Il generale babilonese, che aveva condotto la campagna, formò una comunità con i Giudei che erano stati fautori di Babilonia; ad essi si unirono alcuni israeliti del Regno del nord. Governatore di questa comunità fu Godolia (v.). Ma il re di Ammon fece assassinare Godolia e allora la popolazione – e fra essa Geremia – si rifugiò in Egitto, dove fin dai tempi di Salomone si trovavano colonie ebraiche, sorte per ragioni commerciali.

Nel 539 Ciro (v.) s'impadronì di Babilonia, e concesse agli E. libertà di tornare in patria. Il territorio loro assegnato era molto piccolo: comprendeva Gerusalemme e dintorni fino a Maspha e Gerico a nord, Ceila, Bethsur e Thecua a sud. A capo degli E. era un governatore, coadiuvato da un consiglio di anziani.

(da *La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Biblico, II, I libri storici*, Firenze 1947, tav. 6)

EBREI - Iscrizione ebraica del canale di Siloe (ca. 700 a. C.).

Zorobabel (v.), secondo governatore dopo il ritorno, fu esortato dal profeta Aggeo alla ricostruzione del Tempio e a tenersi pronto a rivestire la dignità reale, mentre il profeta Zaccaria consigliava l'elezione di due capi. La ricostruzione del Tempio fu iniziata nel 520 e terminata nel 515. Le condizioni della risorta comunità erano però molto tristi: raccolti cattivi, invasioni di cavallette, gravose imposte impoverivano il paese, mentre Edom, Ammon e i Samaritani, che abitavano il Regno del nord, lo guardavano di malocchio. La comunità di Babilonia mandò allora il sacerdote Esdra (v.), che arrivò a Gerusalemme nel 458. Quello che lo colpì maggiormente fu il gran numero dei matrimoni misti, e si arrivò all'abolizione di essi. Il provvedimento urtò moltissimo soprattutto i Samaritani. Fu allora che Esdra, temendo qualche attacco, decise la ricostruzione delle mura; ma il governatore di Samaria lo denunciò al governo persiano, che ordinò di distruggere quanto era stato costruito. Neemia (v.) domandò allora di essere mandato a Gerusalemme in qualità di governatore (445). Egli incitò alla ricostruzione delle mura, e insieme con Esdra si adoperò perché la *Tōrāh* penetrasse veramente nella pratica di ogni giorno, e perché il culto fosse purificato.

I Giudei restarono fedeli alla Persia, fino a quando Alessandro Magno passò per il loro territorio (331). Alla morte di Alessandro (323) il suo generale comandante l'Egitto, Tolomeo, prese Gerusalemme senza resistenza in un giorno di sabato; mentre un altro generale, Seleuco, occupava la Babilonia e la Siria. La Giudea passò poi ad Antioco II, che sposò Berenice, figlia di Tolomeo; dopo varie vicende Antioco nel 200 poté dirsi padrone del territorio. Il paese all'interno era diviso fra i fautori di Antioco e coloro che sostenevano l'Egitto, sperandone la liberazione; fra gli ellenizzanti, spiriti aperti alle nuove correnti, e i pietisti (*ḥasidhīm*), cultori dell'antica religione e civiltà nazionale. Quando Antioco IV Epifane (175-164), ammiratore della civiltà greca, fu a capo della Palestina, ebbe il sostegno degli ellenizzanti. Egli però andò oltre i desideri di questi, perché volle imporre il culto greco pagano, sopprimendo la religione di Jahweh; di ritorno da una campagna in Egitto, fece massacrare gli abitanti di Gerusalemme durante un giorno di sabato e abbandonò la città al saccheggio. Nel 168 l'immagine del « Signore del cielo » fu posta sull'altare di Gerusalemme, e il tempio del M. Garizim fu dedicato a Giove.

Il partito ellenizzante si rifugiò in un atteggiamento quietista, mentre la resistenza attiva era sostenuta da Giuda Maccabeo, uno dei cinque figli di Mattatia l'Asmoneo. Giuda organizzò la lotta e riuscì ad occupare la collina del Tempio, che trovò in deplorevoli condizioni; il 25 *kislēw* 165 ebbe luogo la nuova dedicazione (v.) di esso. Il governatore Lisia, d'accordo con il giovane principe Antioco V (Eupatore), concesse la libertà religiosa. La lotta non per questo cessò: gli Idumei fecero causa comune con il partito ellenizzante, mentre i Nabatei si schieravano con Giuda; gli Ammoniti si preparavano a sterminare quei Giudei che si erano asserragliati nella fortezza di Ramoth-Galaad; ma Simone Maccabeo riportava successi in Galilea. Nel 163 Lisia riprese la guerra contro Giuda e Eleazar, il quarto dei Maccabei, morì in battaglia; ma nel 162 Lisia ed il suo regale pupillo dovettero lasciare il posto a Demetrio I, figlio di Seleuco IV. Questi continuò la guerra contro Giuda, ma il suo generale Nicanore fu battuto. La Giudea fu riconosciuta come nazione di Roma; malgrado questo Demetrio riprese la guerra con esito favorevole, e Giuda Maccabeo trovò la morte in battaglia. I nazionalisti giudei si strinsero intorno a Gionata, il più giovane degli Asmonei, che sostenne Alessandro I Bala (v.), pretendente al trono contro Demetrio. In Siria il popolo malcontento passò a Trifone, ufficiale del re; questi fu dapprima amico di Gionata, poi, ingelosito, lo fece prigioniero a tradimento e l'uccise. L'ultimo dei fratelli, Simone, entrò in negoziati con Demetrio, il legittimo re di Siria, che gli concesse l'indipendenza (142). Fu nominato principe, generale e gran sacerdote a vita. Rinnovò il trattato d'amicizia con Roma, e il suo regno fu un periodo felice per il popolo. Ma presto il re di Siria cambiò politica e la guerra scoppiò di nuovo; Simone fu ucciso a tradimento (135), insieme con la moglie e i figli, per opera del genero Tolomeo (v. MACCABEI). Dal 135 al 63 a. C. la Palestina è governata dalla dinastia degli Asmonei (v.): Giovanni Ircano I (134-104), Aristobulo I (104-103), Alessandro Ianneo (103-76), Alessandra Salome (76-67), Aristobulo II (67-63). Nel 63 Pompeo assoggetta la *Iudaea* a Roma. Per le astute mene di Antipatro (« idumeo »), suo figlio Erode il Grande (35-4 a. C.) ebbe il potere di re concessogli dai Romani, ai quali si chinava servilmente, eseguendo un programma di cultura ellenistica che metteva talora a disagio la coscienza ebraica.

Fin dal 722 a. C., e specialmente dall'esilio babilonese (sec. VI a. C.), Israele era ridotto alla sola tribù di Giuda; gli Israeliti si chiamarono quindi « Giudei » (*Ier.* 40, 11-15; 44, 26; *Zach.* 8, 23; *Esth.* 2, 5; 3, 6; 9, 29, ecc.; *Esd.* 4, 12, ecc.; *Neh.* 4, 2; 5, 17; 6, 6, ecc.; spessissimo in *I-II Mach.* e nel Nuovo Testamento).

BIBL.: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, I, Stoccarda 1932; II, ivi 1928; III, 1-2, ivi 1927-29; M. L. Margolis e A. Marx, *Histoire de peuple juif*, Parigi 1930; A. Alt, *Die Staatsbildung der Isr. in Palästina*, Lipsia 1930; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932; II, ivi 1934; W. F. Albright, *From the stone age to christianity*, Baltimora 1940; id., *Archeology and religion of Israel*, 2ª ed., ivi 1946; B. Jacob, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946; A. Dupont-Sommer, *Les Araméens*, Parigi 1949.

Eugenio Zolli

Con la morte di Erode il Grande, il potere di Roma sugli E. si esercita mediante procuratori (v.) e anche

mediante i vari discendenti di Erode (v. ANTIPA, AGRIPPA I e II).

Al sorgere del cristianesimo si verifica l'opposizione tra farisei (v.) e capi del popolo (v. SADDUCEI) da un lato e la dottrina di Gesù dall'altro, principalmente in ordine all'interpretazione della speranza messianica (v. MESSIA) e dell'antichità della legge (v.) mosaica. Gli Apostoli, e specialmente s. Paolo, concludono il processo di separazione tra cristianesimo e giudaismo, mediante l'esclusione della circoncisione e della legge e l'ammissione di gentili (v.), la quale fu iniziata da Pietro (v. CORNELIO CENTURIONE), poi sancita dal Concilio di Gerusalemme (v.) e rivendicata da s. Paolo contro i giudaizzanti (v.), specie in *Galati* (v.).

Dal 66 al 70 ha luogo la guerra giudaica, che segna la fine dell'unità politica degli E., a meno che si voglia prolungare questa fino all'insurrezione a carattere messianico di Bar Kōkhĕbhā' (v.). La caduta del Tempio unico di Gerusalemme nell'anno 70 comporta la cessazione del sacerdozio e del culto. Si afferma però lo studio della legge, già messo in onore dopo l'esilio babilonese dagli scribi (v.); nelle sinagoghe (v.) tale studio acquista il suo centro. Essendo l'intero popolo dopo il 70 caduto nella dispersione o diaspora (v.), la sinagoga divenne, con la relativa lettura e studio della legge, l'unico legame religioso visibile tra gli E. L'èra dei *rabbi* (« maestri ») si apre. I principali iniziatori della nuova fase spirituale d'Israele furono R. Jôḥānān ben Zakkaj, R. 'Aqîbā' e con i tannaiti (v.). Frutto del lavoro dei tannaiti è la Mišnāh (v.), redatta da R. Jĕhûdhāh, il Santo, che espone principalmente, citando i maestri, la dottrina legale (*hālākhāh*, v.), mentre la parte morale-esortativa si raccoglie nei *midhrāšîm* (v. MIDHRĀŠ). I commenti al testo mišnico dei maestri posteriori (secc. III-V), detti amorei (v.), formano la *gĕmārā'*; l'unione della *gĕmārā'* con la Mišnāh costituisce il Talmud (v.).

Esauritesi le « generazioni » degli amorei occidentali e orientali si ha la successione di saborei (v.), mentre svolgono lavori critici intorno al testo biblico i masoreti. Dal sec. VIII si va determinando la successione dei *gĕ'ōnîm*, i quali guidano culturalmente e socialmente gli E. in mezzo al mondo arabo. Di somma importanza fu poi Mosè Maimonide (v.; 1135-1204), il quale risolse i dubbi religiosi che si erano affacciati attraverso la speculazione filosofica ebraico-araba e formulò i 13 articoli di fede (*'iqqarîm*). Più dei grandi esegeti, ebbero importanza per la vita del popolo i « decisori ». Raccolta sintetica della tradizione rituale e legale dei secoli precedenti è nel sec. XV il *Šulḥān 'ārûkh* di Jôsēph Caro.

Fin dal florido periodo della loro attività sotto i califfi umajjadi di Cordova, ed in specie sotto 'Abd ar-Raḥmān III, gli E. si andarono caratterizzando in due gruppi: dei *sĕphardhîm* e degli *'aškĕnāzîm* (v. AŠKENAZ), con alcune tradizioni proprie nei riti e negli usi.

Correnti contrarie alla tradizione fariseo-rabbinica si ebbero con i caraiti, che si impiantarono fin tra i Cazari, il cui re si convertì nel 1140 al giudaismo. Essi ebbero anche esegeti insigni.

Le origini della cabbala (v.), affermatasi nel medioevo, sembrano più antiche. Nel sec. XVI Isacco Luria le diede nuovo vigore, che si manifestò tra l'altro nelle varie esplosioni messianiche di David Rĕ'ûbhēnî, di Šabbĕthaj Ṣĕbhî e del Franck.

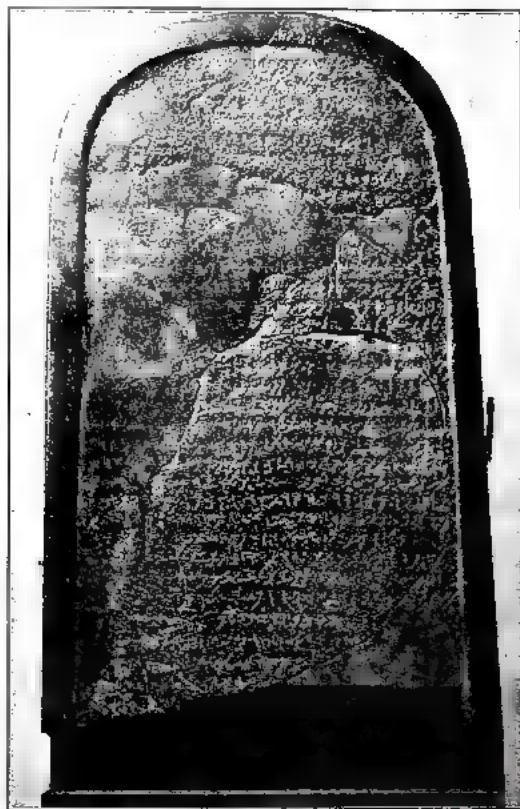
Con Mosè Mendelsohn si inaugura apertamente la tendenza « liberale » in seno agli E., i quali cominciano ad uscire dal loro tradizionale isolamento e tendono ad assimilarsi con le Genti. Contemporaneamente però si afferma in senso opposto la tendenza dei *ḥăsîdhîm*, specialmente nelle comunità dell'Europa orientale. La emancipazione, ufficialmente concessa agli E. nel 1791 durante la Rivoluzione Francese, favorì la assimilazione e quindi il liberalismo e modernismo. I *modern* o *liberal Jews* seguono le tradizioni del loro popolo da un punto di vista più nazionale che dottrinale. Si potrebbe anche parlare di una scissione a proposito di sionismo (v.), ridottasi però oggi con la costituzione dello Stato d'Israele, il quale rimedia, almeno simbolicamente, al *gālûth*.

Antonino Romeo

II. LINGUA. – Rappresentata, prima dall'èra cristiana, dalla Bibbia e da rari testi extrabiblici, la lingua ebraica non si esaurisce nell'ebraico biblico. Infatti l'ebraico biblico, cioè quel complesso di testi ebraici che giunsero a noi nella Bibbia masoretica, non rappresenta se non uno stadio di tale lingua, a causa di una « pianificazione » linguistica cui furono sottoposti i testi biblici lungo i secoli fino al tempo dei masoreti (v. MASORA E MASORETI, secc. VIII-X d. C.).

Fu curiosa opinione di rabbini e di alcuni Padri della Chiesa che la lingua ebraica fosse la lingua dell'umanità primitiva; da questa sarebbero derivate le altre lingue. Oggi invece si sa che l'ebraico ha il suo posto nel ceppo semitico occidentale; è lo sviluppo della lingua cananea parlata dai Semiti (?) che prima degli E. occupavano la Palestina.

I primi accenni della lingua di Canaan (v.) sono noti dalle cosiddette glosse cananee contenute nelle lettere di el-'Amārnah, dai copiosi materiali linguistici scoperti presso Rās Šamrah, da altre iscrizioni fenice, e dalla grande iscrizione recentemente scoperta presso Karatepe (solo però del sec. IX-VIII a. C.).

Le lettere di el-'Amārnah (v.), dirette da principi fenici e palestinesi ai faraoni Amenophis III e IV (sec. XV a. C.), al testo babilonese in cui sono scritte aggiungono delle spiegazioni (glosse) in lingua del paese. Queste glosse sono preziosi documenti, che rivelano le forme che stanno alla base della lingua ebraica biblica. Così, p. es., la glossa *jazkur* (lett. 228, 19) rappresenta la forma primitiva dell'ebraico *jizkōr*, a cui si giunge con un modo,

(*da La Sacra Bibbia a cura del Pont. Ist. Biblico, II, I libri storici, Firenze 1957, tav. 0*)

EBREI - Stele di Mesa, re di Moab (sec. IX a. C.).

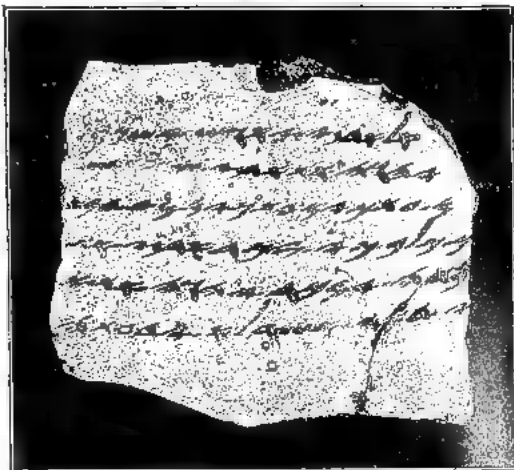
comune all'ebraico biblico, di trattare le vocali brevi primitive.

Rās Šamrah (v.) pure fornisce notevoli indizi dello stadio (sec. XV-XIV a. C.) della lingua cananeo-fenicia in epoca preisraelitica. Si trova, p. es., in questi testi un significativo uso dei cosiddetti tempi inversi, che costituiscono un tratto così caratteristico della sintassi ebraica biblica.

Da questi riscontri si può dedurre che la lingua ebraica non fu introdotta dagli E. quando occuparono la terra di Canaan, ma preesisteva. Se si volesse fare un'ipotesi circa la lingua parlata degli E. in quell'epoca, si potrebbe pensare all'aramaico (forse un accenno in *Deut.* 26, 5 « un arameo errante era il mio progenitore »: così deve dire l'israelita offrendo le primizie al Signore; cf. pure *Gen.* 31, 20 . 24 . 47) oppure all'amorritico (dialetto cananeo orientale, noto soprattutto dai testi di Mari [v.]). Non è cosa ignota nella storia dei popoli che il popolo invasore, pur sopprimendo il popolo invaso, ne erediti la lingua. Ciò sarebbe avvenuto per gli E. Entrando nel paese di Canaan adottarono, evidentemente in modo lento, la lingua preesistente, e con l'apporto del loro tesoro linguistico trasformarono la lingua di Canaan, nel protoebraico. Questo protoebraico, tipico risultato di un miscuglio linguistico, alla cui base stava il cananeo (tanto che *Is.* 19, 18 potrà parlare di una lingua di Canaan) si sviluppò durante i secoli successivi. Ma non si possiede molto materiale per seguire questo sviluppo. Testi extrabiblici sono assai pochi (iscrizioni di Siloe, Mesa, lettere di Lachis, ed altri brevi documenti). Orbene questi testi, che sono più o meno del periodo aureo della prosa ebraica (secc. IX-VI a. C.), non mostrano notevoli diversità dall'ebraico biblico: questo vale soprattutto per le lettere di Lachis, contemporanee al profeta Geremia. Consta però che la pronuncia e la vocalizzazione era spesso diversa da quella fissata dai masoreti, e che in uno stesso periodo linguistico vi erano differenze dialettali (cf. *šibbōleth* e *sibbōleth*, *Iudc.* 12,6; il pronome relativo al nord era *še-*, mentre al sud *'ăšer*).

Tra le caratteristiche di questa lingua vanno notate almeno le seguenti: 1) in fonetica, a lungo protosemitico è riportato in ebraico con un *o* lungo (arabo *salām* = ebr. *šālôm*); 2) in morfologia: la desinenza del plurale maschile è *-îm* (invece in aramaico e arabo, anzi perfino nella stela di Mesa si ha *-īn*); 3) in sintassi: il classico uso dei « tempi inversi », per cui una narrazione di fatti passati è cominciata con un cosiddetto perfetto e continuata con forme verbali che esteriormente sono futuri, mentre il senso è di perfetto; viceversa per la narrazione di cosa futura si incomincia con un futuro e si continua con un apparente perfetto.

La lingua ebraica parlata ebbe un colpo mortale dalle vicende dell'esilio babilonese (secc. VI-V a. C.). Al ritorno, era già iniziato il lento processo di passaggio alla lingua aramaica. Rimase però l'ebraico dei sacri testi, settimanalmente letti nella liturgia. Intorno a questo ebraico (che per la conservazione potrebbe compararsi al latino della liturgia romana) si prodigarono tutte le cure degli scribi, poi dei rabbini in epoca cristiana. La « pianificazione », cioè l'adattamento linguistico, consapevole o no, dei testi, specialmente i più antichi, all'uso corrente, ebbe il suo ultimo e definitivo atto nella puntazione vocalica per opera dei masoreti (v.) La vocalizzazione masoretica ha grandissima autorità, ma non rappresenta se non un ramo della tradizione linguistica, quella tiberiense. È noto che esistevano anche altre tradizioni, quella babilonese, con un suo sistema di puntazione vocalica, e quella palestinese: testimoni pure di tradizioni diverse sono la versione greca dei Settanta (nelle trascrizioni) e s. Girolamo.

Rilevando le caratteristiche e i gradi della pianificazione linguistica, quale risulta dal testo masoretico, si osserva che, nel trattare il testo sacro, pare si sia avuta la mira di intonarlo alla parlata di Gerusalemme. Posto poi il lunghissimo periodo storico in cui vanno scaglionati i diversi libri della Bibbia, si nota: 1) massima

(da H. Torczyner, *The Lachish Letters*, Oxford 1938, p. 34)
EBREI - Lettera IIª di Lachis (sec. VI a. C.).

uniformità nella vocalizzazione (quindi massimo intervento pianificatore); seguono poi in ordine decrescente di uniformità: 2) variazioni consonantiche; 3) variazioni morfologiche; 4) variazioni sintattiche; 5) variazioni lessicografiche. P. es.: il plurale costrutto di *dābhār* dagli scritti mosaici fino all'ultimo scritto biblico è dato come *dibhrê*: invece si sa da s. Girolamo che ancora ai suoi tempi si aveva *dabhrê*.

Dopo che l'ebraico cessò di essere lingua viva, continuò ad avere le cure dei dotti. Si componevano in lingua, che doveva imitare l'ebraico classico della Bibbia, le opere destinate al ceto colto. Sorse così (forse ancora sotto l'influsso della lingua parlata?) la collezione degli scritti che contengono il codice religioso extrabiblico: la Mišnāh, la Tôsephtā' (collezione delle tradizioni non conservate nella Mišnāh), ed altri testi. È questo l'ebraico rabbinico, la cui tendenza è di riprodurre la lingua biblica: ma sono entrati in esso molti aramaismi, grecismi, latinismi. Sotto l'aspetto grammaticale basti ricordare che non sono più usati i tempi inversi, si ha al plurale maschile la desin. *-în* (non più *-îm*): si forma un *nitpa'ēl* (invece del *hitpa'ēl* biblico).

Nel medioevo la lingua ebraica rabbinica ha uno sviluppo notevole: di questo lungo periodo sono pregevoli opere di rabbini: si hanno poesie liturgiche (dette *pijjûṭ* dal greco ποιήτης), trattati scientifici, soprattutto esegetici o filosofici. È di questo periodo la creazione della grammatica e lessicografia ebraica (v. HAJJÛGH [sec. X], che scoperse la legge del trilitterismo anche nell'ebraico; QIMCHI, famiglia di insigni filologi [sec. XII]).

Da questa lingua ebraica così amorevolmente coltivata, è sorto finalmente il neo-ebraico.

Il movimento sionista, che ha oggi portato alla costituzione dello Stato d'Israele, ha dovuto affrontare la questione della lingua comune da imporsi agli E. che sono « saliti » (è la parola usata da loro per indicare gli immigrati) da tutte le parti del mondo e che parlano lingue differenti. Si ritornò alla lingua dei padri: l'ebraico. Essendo però l'ebraico lingua morta da due millenni, si dovette pensare ad aggiornarla alle necessità della civiltà moderna. L'opera imponente di un ebreo di Odessa, Eliezer Ben Iehūda (1858-1922), con il vastissimo *Thesaurus totius Hebraitatis* (Berlino 1908 sgg.), piegò l'idioma della Bibbia alle necessità del sec. XX. E così si può oggi dire in lingua ebraica « luce elettrica », « radio »,

« aviazione », ecc. Si apre in questo modo un nuovo fecondo periodo della lingua ebraica divenuta di nuovo viva.

L'attività letteraria ebraica è ormai notevole per le pubblicazioni scientifiche (centro soprattutto l'Università ebraica di Gerusalemme) e pubblicazioni d'indole divulgativa in Tell Aviv.

BIBL.: Introduzioni delle grammatiche ebraiche d'indole scientifica, soprattutto di H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle 1918, e di G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, I, Lipsia 1918. Cf. inoltre: W. Baumgartner, *Was wir heute von der hebräischen Sprache und ihrer Geschichte wissen*, in *Anthropos*, 35-36 (1940-1941), pp. 593-616 (con amplissima bibl.).

Grammatiche più accessibili: J. Touzard, *Grammaire hébraïque abrégée*, Parigi 1905, nuova ed. ridotta di A. Robert, ivi 1940; I. Pizzi, *Elementa grammaticae hebraicae*, Torino 1909; F. Scerbo, *Gramm. della lingua ebraica*, Firenze 1909; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, ristampa 1947 (ottima specialmente per la sintassi). Circa la letteratura ebraica postbiblica: U. Cassuto, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Firenze 1938.
Pietro Boccaccio

EBREI, EPISTOLA agli. - Ultima (14ª) lettera dell'epistolario paolino, indirizzata, secondo i più, a giudeo-cristiani. Sotto vari aspetti si distacca dalle altre, sollevando problemi non ancora risolti dalla critica.

SOMMARIO: I. Indole letteraria. - II. Contenuto e caratteristica dottrinale. - III. Autore. - IV. Canonicità. - V. Destinatari, scopo e data di composizione.

I. INDOLE LETTERARIA. – L'e. agli E. ha una propria e inconfondibile fisionomia letteraria.

È priva di certi elementi epistolari, quasi costanti nelle lettere paoline: indirizzo, saluto e benedizione augurali, presa di contatto con la comunità destinataria. Questa si delinea, a tinte piuttosto sfumate, soltanto nel corso dello scritto. I primi versetti (1, 1-4), che vengono talvolta considerati come prologo, sono una decisa entrata nel vivo dell'argomento. Alla fine, pure non mancando un generico saluto (13, 24) e auguri di prosperità spirituale (13, 20 sg.) e di grazia (13,25), scarseggiano i segni d'intimità: poche le notizie personali (13, 19-23); non saluti a o da persone determinate: le « guide » sono salutate in gruppo (13, 24), come in gruppo salutano « quelli dell'Italia » (*ibid.*). Non si può dire, però, che lo scrivente non abbia davanti a sé una comunità determinata e che questa non gli sia sufficentemente nota nei suoi precedenti religiosi.

L'e. agli E. segue uno schema: i singoli punti non vengono, in genere, toccati occasionalmente, ma secondo un ordine prestabilito; anche se non è sempre facile seguire il filo conduttore. Non c'è la consueta distinzione tra parte dogmatica e parte morale: le applicazioni pratiche seguono passo passo lo svolgimento del tema speculativo. Nel cap. 13 si ha una serie di brevi raccomandazioni morali, in mezzo alle quali appare il motivo dogmatico quale fondamento (13, 9-15).

Ciò premesso, ci si domanda se l'e. agli E. sia veramente una lettera o non piuttosto un trattato dogmatico o un'omelia. S'è pensato anche che la forma primitiva dello scritto sia stata alterata con un'aggiunta epistolare rappresentata dal cap. 13, o, almeno, da 13, 18-25. Ma tutto il cap. 13 presenta uno spiccato carattere di unità e ha tono perfettamente epistolare. Esso, poi, per la lingua, per lo stile, per la teologia sacrificale (13, 10-15), collima con il resto dello scritto, che ne è quasi il presupposto necessario. Così 13, 2 sg. non è che il suggerimento di continuare nella condotta che la comunità tenne fino dai primi giorni (10, 32 sgg.); 13, 7 suppone 2, 3; com'è palese l'allusione di 13, 13 a 11, 26; di 13, 14 a 11, 13-16 e 12, 22. E cf. 13, 4 e 12, 16; 13, 10 e 8, 4 sg.; 13, 20 e 12, 14; 7, 22; 9, 12 (C. Spicq).

Ma anche fuori del cap. 31 si trovano formole come le apostrofi « fratelli » (3, 12; 10, 19), « fratelli santi » (3, 1), « carissimi » (6, 9), che non s'addicono a un trattato. Così pure 6, 1 sg.; 9, 5; 11, 32 fanno pensare più a chi scrive una lettera, e cerca d'essere breve il più possibile (13, 22), che a chi fa una omelia. D'altra parte, di coloro a cui s'indirizza l'autore conosce le condizioni spirituali (5, 11-14; 6, 9-12), i pericoli a cui si trovano esposti (2, 1 sgg.; 3, 12 sg.; 4, 1. 11; 10, 25 sgg.), e le buone azioni compiute (6, 11; 10, 32 sgg.).

E tuttavia, che l'e. agli E. abbia qualcosa di più solenne e di meno epistolare lo dice lo scrittore stesso, definendola un « discorso d'esortazione » (13, 22) e ricorrendo di frequente ad espressioni proprie dello stile oratorio: 2, 5; 5, 11; 6, 9; 7, 9; 8, 1; 9, 5; 11, 32. Si comprende, così, l'indecisa posizione di J. Moffatt (p. XXVII sg., e in *Introduction to the literature of the New Testament*, 3ª ed., Edimburgo 1918, p. 428 sgg.), di O. Michel (p. 6), di P. Feine-J. Behm (*Einleitung in das Neue Test.*, 8ª ed., Lipsia 1936, p. 215 sg.), di H. Windisch (p. 123 sg.), di P. Bonnetain (*Grâce*, in DBs, III, col. 1060) e d'altri, che, con sfumature diverse, vedono nell'e. agli E. un'omelia in veste di lettera o uno scritto che non è né lettera vera e propria né omelia. Ma queste tracce di stile oratorio nella veste epistolare non provano che si trattasse, originariamente, di un discorso, chiuso poi nel quadro di una lettera, potendosi il fenomeno spiegare per le abitudini dello scrittore alla parola viva.

II. CONTENUTO E CARATTERISTICA DOTTRINALE. – Benché l'e. agli E. non distingua nettamente una parte dottrinale o speculativa e una morale o pratica, una preponderanza dell'esposizione dottrinale deve riconoscersi in 1, 1-10, 18, mentre da 10, 19 alla fine prevale l'insegnamento pratico, che diviene quasi esclusivo nel cap. 13.

Nella parte 1ª (1, 1-10, 18) due sono i temi dominanti: quello cristologico e quello sacerdotale. Il primo si svolge in un confronto tra il Figlio e gli angeli e (meno spiccatamente) tra Mosè e Cristo; per finire poi in un parallelo tra le due economie, tra l'antico e il nuovo popolo di Dio (1, 4-4, 13). Il tema sacerdotale, introdotto in 4, 14 sgg., viene sviluppato in 5, 1-10, 18, nel suo duplice aspetto, di sacerdozio considerato in se stesso (capp. 5-7) e di sacrificio (9, 1-10, 18). Nel cap. 8, che è quasi un intermezzo, il sacerdozio di Cristo è concepito in rapporto al tabernacolo *vero* e all'alleanza *nuova*.

Nella parte 2ª, in cui non mancano spunti dottrinali (p. es., 12, 18-29; 13, 9-15), la grande esortazione alla perseveranza viene ancorata, prima (10, 19-39), alla dottrina del sacerdozio e del sacrificio di Cristo; quindi, corroborata con gli esempi di fede dei giusti del Vecchio Testamento (cap. 11), con l'esempio di Cristo e le ragioni profonde della pedagogia divina (12, 1-13).

Segue ora un'analisi più particolareggiata.

Parte 1ª (1, 1-10, 18): superiorità della nuova economia, dedotta, particolarmente, dalla dignità del Figlio, inviato di Dio, mediatore e sacerdote che ha immolato se stesso. Dopo l'introduzione del tema (1, 1-3), si hanno 3 sezioni:

1ª sezione (1, 4-2, 18): il Figlio, per questo titolo, è infinitamente superiore agli angeli, che sono servi (1, 4-14); onde il dovere d'accogliere con maggiore impegno la salute annunciata da lui (2, 1-4); se egli per poco è apparso al di sotto degli angeli, per farsi in tutto simile ai fratelli, resta, però, che a lui, non agli angeli, tutto è stato assoggettato (2, 5-18).

2ª sezione (3, 1-4, 13): l'accenno a Mosè, servo, mentre Cristo è Figlio nella casa di Dio (3, 1-6), prelude a una diffusa applicazione pratica, in cui si mettono l'uno di fronte all'altro il vecchio e il nuovo popolo di Dio: questo deve rispondere con docilità, mentre ancora perdura l'« oggi » della divina chiamata (3, 7-14), per non venire, come il popolo ribelle del deserto, escluso dal riposo divino (3, 15-4, 10); viva, infatti, e operante è la parola di Dio, e a lei nulla può resistere o rimanere nascosto (4, 11-13).

3ª sezione (4, 14-10, 18): il sacerdozio e il sacrificio di Cristo paragonati con il sacerdozio e i sacrifici levitici. *a*) Cristo si presenta con tutti i requisiti per un legittimo ed efficace sacerdozio, primo quello d'esservi stato chiamato da Dio (4, 14-5, 10); *b*) nonostante l'immaturità dei lettori, non va abbandonato questo tema

per tornare ai «primi elementi». La promessa giurata da Dio ad Abramo alimenta la speranza, che, quale àncora, penetra oltre il velo dove Cristo ci ha preceduti (5, 11-6, 20); *c*) il misterioso Melchisedec, al quale anche Levi s'inchinò, per dir così, dai lombi d'Abramo, prefigurava Cristo, che è sacerdote, non per discendenza carnale, ma in virtù di un giuramento divino, e in eterno: sacerdote quale occorreva a noi, santo, incontaminato, non bisognoso, lui pure, d'espiazione (7, 1-28); *d*) Egli è ministro del tabernacolo vero, di cui quello mosaico era un'ombra, ed è mediatore di una migliore alleanza, che si sostituisce all'antica, inutile e sorpassata (8, 1-13); *e*) il tabernacolo mosaico, con le sue parti e i sacrifici che vi si offrivano, aveva il compito di preparare all'avvento di Cristo, che, come pontefice dei beni futuri, è entrato per sempre nel santuario celeste, in virtù del proprio sangue, con il quale le stesse cose celesti vengono purificate. Questo sacrificio, a motivo della sua efficacia, non ammette ripetizioni, mentre quelli levitici venivano incessantemente rinnovati, perché incapaci di purificare le coscienze (9, 1-10, 18).

(fot. Orlandini)

EBREI, EPISTOLA agli - *Explicit* dell'e. agli E. (13, 16-25). Bibbia di Borso d'Este, vol. II, f. 215ᵛ (1455-61) - Modena, Biblioteca Estense.

Parte 2ª (10, 19-13, 25): l'alleanza nuova esige perseveranza nella fede e nella pratica delle altre virtù. Si distinguono 2 sezioni e 1 epilogo:

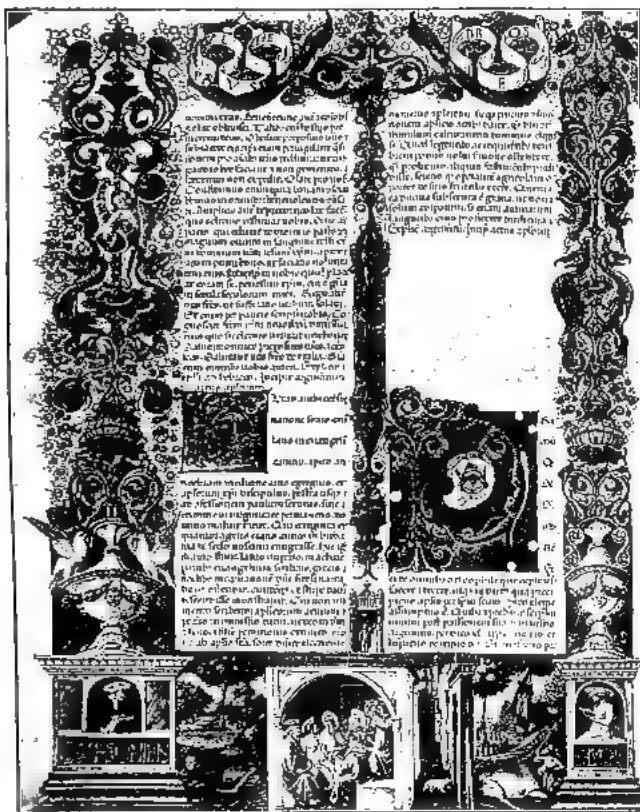
1ª sezione (10, 19-12, 29): esortazione alla perseveranza. *a*) Occorre perseverare per godere i vantaggi del sacrificio di Cristo; per chi ne calpesta il sangue non v'è più sacrificio d'espiazione, ma solo paurosa attesa del giudizio di Dio e del fuoco vendicatore. Rammentino i lettori la generosità dei primi giorni della loro illuminazione, per non venir meno ora che la meta è vicina (10, 19-39); *b*) la fede (11, 1-3) fu attuata dai patriarchi (11, 4-22), da Mosè, Giosuè e dai pochi che li seguirono con docilità (11, 23-31), dagli eroi comparsi dal tempo dei Giudici ai Maccabei (11, 32-38). Eppure i giusti del Vecchio Testamento non dovevano conseguire le promesse senza di noi (11, 39 sg.); *c*) più ancora deve stimolarci a perseverare l'esempio di Cristo e il carattere paterno della disciplina (o castigo) a cui Dio ci sottopone come un padre i propri figli (12, 1-13); *d*) fedeltà alla grazia nella concordia e nello studio del bene comune (12, 14-17). Indole diversa e più impegnativa della nuova alleanza e dovere della docilità verso colui che ci parla dal cielo, offrendoci un regno che non vien meno (12, 18-29).

2ª sezione (13, 1-17): carità fraterna, ospitalità, solidarietà con i perseguitati e i sofferenti, rispetto del matrimonio, fuga dell'avarizia e fiducia in Dio; ricordare gli esempi e gli insegnamenti delle «guide» (13, 1-9). Del nostro altare non possono cibarsi «i cultori del tabernacolo», perché Gesù è vittima per il peccato. Andiamo a Gesù fuori dell'accampamento; ché non abbiamo una città permanente quaggiù, ma cerchiamo quella futura (13, 10-15). Beneficenza, liberalità e obbedienza alle guide (13, 16 sg.).

Epilogo (13, 18-25): domanda di preghiere, augurio, dossologia, raccomandazione d'accogliere benevolmente la lettera, non lunga, progetto di viaggio con Timoteo, che è stato dimesso, saluti.

Da questa scheletrica esposizione si scorge l'importanza dottrinale dell'e. agli E. Essa ci porta in un campo nuovo, sotto molti aspetti, relativamente alle lettere di s. Paolo e al Nuovo Testamento in generale; quantunque coincidano le grandi linee e siano gli stessi i grandi fatti storici sui quali riposa la dottrina.

Si è considerata spesso questa lettera come una fredda speculazione sul sacerdozio e sul sacrificio di Cristo (concepiti a torto, da vari critici acattolici, come unicamente celesti), secondo i gusti di Filone Alessandrino. Talvolta s'è messo in prima linea il pensiero cristologico, sopravvalutando il tema del Figlio e degli angeli, che, al contrario, dopo il cap. 2 viene abbandonato.

Sembra piuttosto che l'idea centrale sia quella di alleanza nuova. Questa è confrontata sotto vari aspetti con l'antica, per uno scopo pratico: la perseveranza dei lettori nella vita di questa nuova economia religiosa. L'idea della superiorità del Nuovo Testamento corre per tutta la lettera, riducendo a unità i suoi vari aspetti dottrinali, come i singoli argomenti di una grande dimostrazione. In questo quadro vanno considerati il raffronto tra gli angeli, ministri dell'antica, e il Figlio, autore della nuova Rivelazione divina; l'antitesi tra Mosè, servo, e Cristo, Figlio; l'analisi profonda della distanza tra il sacerdozio levitico e quello di Cristo, tra i sacrifici dell'uno – vari, materiali e inutilmente ripetuti – e quello dell'altro, che non ammette ripetizioni in forza della sua dignità e del suo valore infinito; il contrasto tra il Sinai mosaico e il Sion, la Gerusalemme celeste, il regno incrollabile di Dio; finalmente, l'insistenza

sul dovere di una maggiore santità di vita nei favoriti di doni tanto meravigliosi.

III. Autore. – Negano generalmente la paternità paolina protestanti e razionalisti, mentre per i cattolici è questione soltanto del grado d'autenticità, con tendenza ad orientarsi sempre più verso la distinzione – peraltro assai antica – tra contenuto e forma, facendo una parte più o meno larga a un redattore.

Nell'antichità cristiana si trovano, accanto a decise affermazioni, anche dubbi e negazioni dell'autenticità paolina. Origene (in Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 25 : PG 20, 584 sg.) proponeva di attribuire all'Apostolo il contenuto, ad altri la forma. Clemente Alessandrino (*loc. cit.*, 14 : PG 20, 549) opinava che il greco dell'e. agli E. fosse traduzione di un originale ebraico (aramaico). In occidente si è giunti più oltre, o tacendo di essa (*Frammento muratoriano*, Ireneo [?], Ippolito di Roma [?]), o escludendola positivamente dal gruppo delle paoline (il prete romano Caio, in Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 20 : PG 20, 572 sg.; Tertulliano, *De Pudicitia*, 20 : CSEL, XX, 1, p. 266). Più tardi ignorano l'e. agli E. il canone mommseniano (ca. il 360), il canone del cod. claromontano, s. Ottato di Milevi e qualche altro; non la commentano l'Ambrosiastro e Pelagio, mentre s. Girolamo afferma più volte che i Latini non ritengono l'e. agli E. di s. Paolo, ma non esprime una decisa opinione personale (cf. L. Méchineau, *L'e. agli E. secondo le risposte della Commissione biblica*, Roma 1917, pp. 103-21).

Contro queste incertezze o negazioni stanno molte testimonianze favorevoli delle chiese orientali e di parte delle occidentali. Già il papiro 46 (collezione Ch. Beatty) pone l'e. agli E. tra la lettera ai Romani e la prima ai Corinti. Le stesse ingegnose ipotesi di Panteno, Clemente Alessandrino, Origene per spiegare le peculiarità di essa dimostrano la convinzione loro e della loro scuola circa l'origine paolina, ritenuta pure dai Padri antiocheni, cappadoci, siri; onde può affermare s. Girolamo (*Ep. 129 ad Dardanum*, 3 : PL 22, 1103) che tutto l'Oriente accetta l'e. agli E. come di s. Paolo. Una simile unanimità è mancata in Occidente; ma generalizza troppo s. Girolamo aggiungendo (*ibid.*) : « Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas... »; il che investe non soltanto l'autenticità, ma anche la canonicità. Si pronunciano, invece, in favore dell'una e dell'altra s. Ilario, Lucifero di Cagliari, s. Ambrogio, Rufino, s. Paciano, Priscilliano, Mario Vittorino. S. Agostino, dal 409 in poi, non cita più l'e. agli E. sotto il nome di Paolo; ma nel 397 aveva enumerate, di proposito, 14 lettere di s. Paolo, né, in seguito, annetteva soverchia importanza alle negazioni di alcuni. I Concili d'Ippona (393) e di Cartagine (397), ai quali partecipò s. Agostino, avevano accettato, con una formola di compromesso, l'autenticità paolina dell'e. agli E. (*Enchiridion biblicum*, Roma 1927, nn. 12, 14); come fecero più decisamente Innocenzo I (*loc cit.*, n. 16) e il Concilio Cartaginese del 419 (*loc. cit.*, n. 14). Nonostante qualche leggero strascico, i dubbi non ritornarono in campo fino al sec. XVI. Il Concilio di Trento, sess. IV, nel decreto *de Canonicis Scripturis*, non risolve la questione dell'autenticità.

Già gli alessandrini, ca. il 200, avevano ravvisato le difficoltà di forma contro l'autenticità paolina, riprese e amplificate dai moderni : assenza del nome e del preambolo epistolare, scarsezza delle notizie personali e laconicità della formola conclusiva, differenze di lingua e di stile.

Poteva suggerire all'autore di mantenersi nella penombra, evitando il nome e il resto, una saggia prudenza o tattica d'apostolato. S'aggiunga l'indole stessa del tema e, forse, la redazione da parte di altri.

Le diversità di lingua e di stile perdono pressoché ogni forza, se si ammette, oltre la parte di Paolo, quella di un redattore al quale spetterebbe la veste letteraria dell'e. agli E. Essendo poi il contenuto notevolmente diverso da quello delle altre lettere paoline, occorrevano, per idee nuove, vocaboli nuovi, o, almeno, con nuovo significato. Non debbono, quindi, troppo impressionare i 168 *hapax*, i 292 vocaboli che non s'incontrerebbero altrove in s. Paolo, le peculiarità morfologiche e sintattiche, la preferenza data a Ἰησοῦς, Χριστός, a Ἰησοῦς Χριστός, in luogo del paolino Χριστὸς Ἰησοῦς. Altrettanto dicasi del possesso della frase e del periodo greco, per cui l'e. agli E. eccelle tra gli scritti del Nuovo Testamento, compresi quelli di s. Luca. Non mancano d'altronde né difetti né somiglianze con le altre lettere di s. Paolo (cf. B. Heigl, pp. 51-92). Anche l'innegabile diversità delle formole introduttorie nelle citazioni bibliche (λέγει, p. es., in luogo del paolino γέγραπται) può ascriversi a un redattore. L'attribuzione a Dio di ogni parola della Bibbia, tacendosi generalmente il nome degli autori umani, non importa una concezione diversa dell'ispirazione; ma, come l'imprecisa indicazione del luogo citato, si spiega per la condizione religiosa dei destinatari (giudeo-cristiani). Ammessa una maniera piuttosto alessandrina che palestinese di usare la Bibbia, non si può argomentare da ciò contro la sostanziale origine paolina dello scritto (W. Leonard, pp. 265-87).

Pretendere che l'e. agli E., per essere paolina, non possa rappresentare, sotto l'aspetto della dottrina, che una rielaborazione delle lettere precedenti, sarebbe costringere in limiti troppo angusti il genio religioso di Paolo, o, meglio, la Rivelazione divina. Così, non prova nulla il modo diverso di presentare la legge, la figura di Cristo, la Fede ecc. Nonché contraddirsi, questi aspetti diversi, nuovi anche, sono complementari e servono a integrare l'unico quadro della Rivelazione divina (E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Test.*, I, 10ª ed., Parigi 1924, pp. 471-76; J. Bonsirven, pp. 140-48).

La dottrina dell'e. agli E. e la sua maniera di usare la Bibbia dimostrerebbero, secondo alcuni, la dipendenza da Filone. Da lui sarebbero derivati il gusto per l'allegoria, la personificazione della parola di Dio (4, 12 sg.), la concezione della coscienza, la dottrina sul Figlio di Dio, sul sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedec, ecc. Ma in Filone l'allegoria è quasi fine a se stessa o uno sforzo per adattare il testo biblico ad un sistema filosofico; mentre l'e. agli E. considera persone e fatti del Vecchio Testamento, anzi il Vecchio Testamento nel suo complesso, in maniera quanto mai aderente alla vita religiosa, come tipi e figure della nuova economia. La verità storica, spesso dimenticata in Filone, è seguita nei suoi più minuti particolari, come fondamento della tipologia. Gli incontri tra Filone e l'e. agli E. sono più di forma che di sostanza, essendo diversissimo lo spirito e il contenuto reale. Anche fuori del campo cattolico si delineano riserve, quando non addirittura una reazione contro il preteso filonismo dell'e. agli E., al quale aveva dato il via il lavoro di J. B. Carpzov, *Sacrae exercitationes in s. Pauli Epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino* (Helmstadt 1750. Cf. W. Leonard, pp. 188-215; J. Bonsirven, pp. 148-55).

Non ci sono indizi interni decisivi pro o contro l'autenticità paolina. Troppo vaghi 1, 1 sg.; 5, 12 sgg.; 8, 1-5; 9, 1-10.26; 10, 1 sgg.; e si riferiscono semmai alla data di composizione. Nemmeno l'oscuro accenno a Timoteo « dimesso » e il progetto di viaggio con lui (13, 23) sono conclusivi per la paternità paolina. Né, viceversa, può invocarsi 2, 3 come inconciliabile con la missione apostolica e l'indipendenza della predicazione di Paolo : l'associarsi, con il « noi » (qui e altrove) ai lettori, è una forma di modestia, oppure suggerisce l'idea del nuovo popolo di Dio in opposizione all'antico (cf. 1, 2).

Ci sono, dunque, reali difficoltà contro la paternità paolina in senso assoluto. Per questo oggi la maggioranza dei critici cattolici, mantenendo la

parte sostanziale di Paolo, inclina ad affiancargli un redattore.

Questa soluzione è quasi insinuata nella risposta della Commissione biblica del 24 giugno 1914 (*Enchiridion biblicum*, nn. 429-31; cf. L. Pirot, *Hébreux*, in DBs, III, coll. 1436-40). La difficoltà sta nell'individuare questo personaggio misterioso. La molteplicità stessa delle opinioni mostra quanto poco esse siano fondate. Apollo (v.), Aristione (v.), Aquila (v.) e Priscilla (secondo A. Harnack, questa particolarmente, per qualcosa di femminile diffuso nella lettera), Sila, il diacono Filippo, Pietro stesso, sono stati proposti dagli uni (non cattolici) come autori, dagli altri come redattori. Già Clemente e Origene fanno i nomi di Luca e di Clemente Romano, come traduttori e come redattori; mentre Barnaba fu ritenuto autore da Tertulliano e da qualche altro. Ma l'ipotesi di una traduzione è troppo in contrasto con il greco della lettera quasi immune da tracce della pretesa lingua originale. D'altra parte, le affinità di forma con gli scritti di Luca e di Clemente sono troppo superficiali, e mancano con la lettera attribuita a Barnaba. Ma poiché questa non è sua, rimane la possibilità d'attribuirgli la redazione dell'e. agli E.: Barnaba era giudeo ellenista, al corrente del rituale mosaico, perché levita; a conoscenza della letteratura alessandrina, come cipriota; ben visto, infine, nell'ambiente palestinese.

IV. Canonicità. – A torto il card. Gaetano ed Erasmo (L. Pirot, *Hébreux*, in DBs, III, col. 1424) vedevano un'interdipendenza tra l'autenticità paolina e la canonicità dell'e. agli E., di modo che questa non sarebbe canonica se non fosse di Paolo. Solo incidentalmente l'autorità divina di uno scritto dipende dalla sua autenticità umana. Non è questo il caso.

S. Girolamo, insistendo sulle difficoltà dei Latini a riguardo dell'e. agli E., lascia capire che queste toccavano anche la sua canonicità (*Epist.* 129 *ad Dardanum*, 3: PL 22, 1103). Infatti l'e. agli E. è rigettata dal prete romano Caio nella disputa con il montanista Proclo; è passata sotto silenzio da molti latini dei secc. II e III (cf. sopra, III).

Per contro, la lettera è conosciuta, probabilmente, da s. Ignazio, dallo Pseudo-Barnaba, da s. Policarpo, dalla *Didaché*, certo da Clemente Romano. Vestigia di essa si hanno anche in Giustino e nel *Pastore* di Erma. In una lettera dello gnostico Tolomeo, conservataci da s. Epifanio (*Haer.*, 33, 3-7: PG 41, 557-68, particolarmente 564 C e 565 B) vi sono probabili allusioni all'e. agli E. Che l'accettasse s. Ireneo come canonica si sa da Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 26: PG 20, 509 B) e da qualche allusione nelle opere di lui. A Roma è citata da s. Ippolito, che però non la crede di Paolo, al dire di Fozio. La citano i *Tractatus Origenis de Libris SS. Scripturarum* (ed. P. Batiffol- A. Wilmart, Parigi 1900, p. 108) tra due passi di s. Paolo, ma attribuendole a Barnaba.

Dopo la metà del sec. IV c'è unanimità anche in Occidente, nonostante qualche lievissima traccia degli antichi dubbi, che scompare con il decreto tridentino.

V. Destinatari, scopo e data di composizione. – L'opinione che l'e. agli E. fosse destinata ad etnicocristiani, emessa da E. M. Röth nel 1836 e ripresa più tardi da E. Schürer, quindi da H. von Soden, E. Pfleiderer, R. Perdelwitz, M. Dibelius, J. Moffatt ed altri, tra i non cattolici; prospettata come possibile dai cattolici J. Quentel e A. M. Dubarle, è in contrasto con il largo uso della Bibbia, con le allusioni a persone, cose e fatti del Vecchio Testamento, con i raffronti minuziosi tra la vecchia e la nuova economia, con la mancanza d'accenni ad una conversione dal paganesimo, infine con il pericolo, combattuto dalla lettera, di un ritorno al giudaismo. Destinazione giudeo-cristiana importano positivamente l'accenno ai «Padri» (1, 1), la nozione di popolo di Dio (2, 17; 5, 3; 7, 27; 9, 7; 11, 25; 13, 12), il diffuso parallelo con il popolo incredulo del deserto (3, 7-4, 13), la formola caratteristica σπέρμα Ἀβραάμ (2, 16; cf. 11,11.18).

L'antichità cristiana non ha esitato sulla destinazione dell'e. agli E. a fedeli venuti dal giudaismo, e ritenne pure che luogo di destinazione fosse la Palestina, anzi, più precisamente, Gerusalemme. Per questo secondo punto molti nomi sono stati fatti nei tempi moderni, perfino quello di Ravenna; ma due soli, oltre Gerusalemme, con una certa fondatezza: Alessandria e Roma. Per Alessandria il fondamento è assai labile: il colorito alessandrino della lettera. Per Roma si preme sull'accenno a precedenti persecuzioni (10, 32 sgg.), sul saluto di «quelli dell'Italia» (13, 24). Th. Zahn pensa a una minoranza della comunità di Roma, a cui si riferirebbe anche *Rom.* 14, 1.

Accettando la destinazione gerosolimitana, si spiega meglio l'uso continuo e minuzioso del Vecchio Testamento, l'allusione a particolari del culto giudaico, la laconica espressione che Gesù «patì fuori della porta» (13, 12) e l'invito ad andargli «incontro fuori dell'accampamento» (13, 13), il persistente pericolo di ricaduta nel giudaismo, le pressioni dei non convertiti che giungono talvolta alla violenza. La comunità destinataria ha già avuto dei martiri nella persona delle «guide» (10, 32 sgg. e 13, 7); mentre i fedeli non hanno ancora «lottato fino al sangue» (12, 4), ma hanno subito spoliazione di beni e molteplici vessazioni (10,32 sgg.).

K. Bornhäuser ritiene che l'e. agli E. non sia indirizzata a tutta la comunità di Gerusalemme, bensì al gruppo di sacerdoti convertiti, di cui in *Act.* 6, 7. La sua argomentazione, per quanto ingegnosa, non convince. Che la lettera sia indirizzata a tutta una comunità risulta dal cap. 13, che suppone varie categorie di persone, tra le quali anche le «guide» (vv. 7. 17. 24), distinte dalla massa dei lettori e superiori ad essa.

Scopo della lettera è quello, dunque, d'impedire un ripiegamento verso il giudaismo e rinfrancare nella fedeltà alla nuova alleanza, della quale si esaltano la dignità, il carattere definitivo e i vantaggi.

Quanto alla data di composizione pochi critici oltrepassano il 90, per la ragione che s. Clemente Romano (tra il 93 e il 97) usa quasi certamente l'e. agli E. Né manca, anche tra acattolici, chi resta entro il limite del 70. La maggioranza dei critici cattolici non va oltre il 66-67. Allo scoppiare, infatti, della guerra giudaica le condizioni dei giudeo-cristiani cambiarono radicalmente in Palestina: la comunità di Gerusalemme avrebbe cercato scampo altrove (a Pella, secondo Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 5: PG 20, 221 sg., ed Epifanio, *Haer.*, 29, 7: PG 41, 401 sg.; 30, 2: PG 41, 408; *De mensuris et ponderibus*, 15: PG 43, 261). Inoltre, l'e. agli E. suppone il culto giudaico praticato (9, 25; 8, 3 sgg., ecc.), in modo da costituire ancora un pericolo di seduzione. Che l'occasione sia stato il martirio di Giacomo fratello del Signore (62 ca.) non è senza fondamento, ma non si può dimostrare. Ci sarebbe stata, allora, una crisi nella comunità di Gerusalemme per fattori esterni e per discordie intestine. Le «guide» (13, 17. 24) potrebbero essere una specie di governo collegiale, nella vacanza (sembra parlarne Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11: PG 20, 245) tra la morte di Giacomo e l'elezione del successore Simeone. Ma siamo nel campo delle ipotesi; come quando si tenta di stabilire il luogo donde l'e. agli E. sarebbe stata scritta partendo da 13, 24, testo ambiguo anche grammaticalmente.

Bibl.: Per i commenti dei Padri, degli scolastici e dei moderni, cattolici e protestanti, cf. Teodorico da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Torino-Roma 1945, pp. VIII-XV e 13-80.

Commenti recenti più rappresentativi. Cattolici: A. Bisping, 2ª ed., Münster 1864; L. Zill, Magonza 1879; A. Schaefer, Münster 1893; I. A. van Steenkiste, *Commentarius in omnes s. Pauli Epistolas*, II, 6ª ed., Brugge 1899; C. Huyghe, Gand 1901; M. Sales, *La S. Bibbia, Il Nuovo Testamento*, II, Torino 1914, pp. 436-505; J. Graf, Friburgo in Br. 1918; I. Rohr, *Der Hebräerbrief und die geheime Offenbarung des hl. Johannes*, 4ª ed., Bonn 1932, pp. 1-60; A. Médebellie, in *La Ste Bible*

di L. Pirot, XII, Parigi 1938, pp. 269-372; J. Bonsirven, Parigi 1943.

Non cattolici: F. Bleek, 3 parti, Berlino 1828-40; J. Chr. K. von Hofmann, Nördlingen 1873; G. Lünemann, 4ª ed., Gottinga 1878; H. Alford, *The Greek Testament*, IV, Londra 1894, pp. 1 [-87] e 1-273; B. Weiss, 4ª ed., Gottinga 1897; H. von Soden, 6ª ed. Friburgo in Br. 1899; B. F. Westcott, 3ª ed., Londra 1903 (ristampa 1928); E. Riggenbach, 2ª-3ª ed., Lipsia-Erlangen 1922; J. Moffatt, Edimburgo 1924; H. Windisch, 2ª ed., Tubinga 1931; T. H. Robinson, Londra 1933; O. Michel, Gottinga 1936.

Per le questioni introduttorie e per la teologia, oltre le note introduzioni, le enciclopedie bibliche e teologiche, da segnalare tra i cattolici: ■. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Friburgo in Br. 1905; J. Quentel, *Les destinataires de l'Épître aux Hébreux*, in *Revue biblique*, 9 (1912), pp. 50-68; I. Schuster, *I destinatari dell'e. agli E.*, in *Scuola cattolica*, 66 (1938), pp. 641-65; A. M. Dubarle, *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux*, in *Revue biblique*, 48 (1939), pp. 506-29; K. Pieper, *Verfasser und Empfänger des Hebräerbriefes*, in *Neutestamentliche Untersuchungen*, Paderborn 1939, pp. 46-65; W. Leonard, *The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1939; J. Ungeheuer, *Der Grosse Priester über dem Hause Gottes*, Würzburg 1939; Teodorico da Castel S. Pietro, *op. cit.*, Torino-Roma 1945; C. Spicq, *L'authenticité du chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux* (*Coniectanea Neotestamentica*, 11), Lund 1947, pp. 226-36; C. Spicq, *La théologie des deux alliances dans l'Épître aux Hébreux*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 33 (1949), pp. 15-30. Non cattolici: E. K. A. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, 2 voll., Ludwigsburg 1858-59; E. Ménégoz, *La théologie de l'Épître aux Hébreux*, Parigi 1894; G. Milligan, *The theology of the Epistle to the Hebrews*, Edimburgo 1899; A. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes*, in *Zeitschrift für die neutest. Wiss.*, 1 (1900), pp. 16-41; R. Perdelwitz, *Das literarische Problem des Hebräerbriefes*, *ibid.*, 11 (1910), pp. 59-78, 105-23; K. Bornhäuser, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 35, III), Gütersloh 1932. Teodorico da Castel San Pietro

EBREI, VANGELO secondo gli. - Apocrifo sorto nell'ambiente giudeo-cristiano. Si discute se sia da identificare con altri vangeli apocrifi detti dei Nazarei (v.), degli Ebioniti (v.), dei Dodici Apostoli (v. APOCRIFI LIBRI).

La soluzione « classica » (così chiamata da E. Amann), comune fino al 1900 ■ sostenuta ancora da G. Bonaccorsi, raggruppa quegli apocrifi in due vangeli: uno ortodosso (v. secondo gli E., da identificarsi con il vangelo dei Nazarei); l'altro eterodosso (vangelo degli Ebioniti, da identificarsi con il vangelo dei Dodici Apostoli).

In questa soluzione il v. secondo gli E. sarebbe quello che gli Ebrei convertiti chiamavano semplicemente « il vangelo ». Sarebbe stato composto in aramaico verso la fine del sec. I, poi presto tradotto in greco. Questo greco sarebbe già conosciuto da s. Ignazio Martire e citato da Clemente Alessandrino ■ Origene. Al tempo di Eusebio non se ne conosceva più la versione greca, ma si conservava l'originale aramaico nella biblioteca di Cesarea di Palestina. S. Girolamo (le cui asserzioni sono poste in dubbio da G. Bardy in *Mélanges de science rel.*, 3 [1946], pp. 5-36) lo avrebbe consultato, ne avrebbe trovata una copia anche a Berea (Aleppo) presso i nazarei (vangelo dei Nazarei), e ne avrebbe fatta una versione in greco e in latino. Alcuni ritengono si tratti di versioni parziali ad uso personale; Bardy sostiene che s. Girolamo ebbe solo l'intenzione di tradurlo. Nei commenti e nelle opere di s. Girolamo sarebbero conservati frammenti della versione latina, nelle note marginali di certi codici greci di Matteo si conserverebbero frammenti della versione greca, con la rubrica: τὸ Ἰουδαϊκόν.

S. Girolamo (seguito da Zahn ■ Hilgenfeld) lo considerava addirittura come l'originale aramaico di Matteo. Harnack lo considera indipendente dai sinottici, Lagrange invece ne sostiene la dipendenza.

I pochi frammenti giunti a noi (undici nell'ed. di di Bonaccorsi, pp. 1-7) non permettono di risolvere adeguatamente la questione.

Altre soluzioni sono date da A. Schmidtke (1911) e da H. Waitz (1912). Il primo distingue tre vangeli: *a*) dei nazarei (versione aramaica (o Targûm) del nostro *Matteo* canonico = τὸ Ἰουδαϊκόν); *b*) v. secondo gli E., da identificare con quello degli ebioniti (eretico); *c*) dei Dodici (etnico-cristiano, infetto di parsismo).

H. Waitz distingue pure tre vangeli, ma diversamente: *a*) dei Nazarei, giudeo-cristiano ortodosso, scritto originariamente in greco, dipendente da un Matteo precanonico (= τὸ Ἰουδαϊκόν); *b*) degli Ebioniti = vangelo dei Dodici, eterodosso, che avrebbe influenzato gli scritti pseudoclementini (*II Clem.*); *c*) v. secondo gli E., ricordato da Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 14, 96), imparentato con i λόγια Ἰησοῦ (del papiro di Ossirinco 654, di cui sarebbe la fonte); sarebbe stato scritto in greco da un giudeo-cristiano verso la metà del sec. II, in opposizione all'eretico vangelo secondo gli Egiziani (v.).

BIBL.: E. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, in DBs, I, coll. 460-75; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. X-XV, 1-13. I frammenti sono editi pure da E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen 1905; da A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien* (*Texte und Untersuchungen*, 37), Lipsia 1911, fasc. 1. H. Waitz presentò la sua soluzione in *Das Evangelium der XII Apostel*, in *Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft*, 13 (1912), pp. 338-48; 14 (1913), pp. 38-64. Pietro De Ambroggi

EBREO ERRANTE. - Mito popolare, che con il nome « Asvero » impersona l'eterno errante, che dopo il dramma del Calvario non ha patria né riposo. Appare nella letteratura al principio del sec. XVII, quale eroe di un romanzo redatto in tedesco.

In questo racconto il vescovo di Schleswig, Paolo da Eitzen, riferisce di aver visto nel 1547 ad Amburgo in una chiesa un uomo alto, dai capelli lunghi, che emetteva dei gemiti ogni qual volta si pronunciava il nome di Gesù, percuotendosi in pari tempo il petto; nel cuore dell'inverno, era scalzo e malvestito. Disse di essere ebreo nativo di Gerusalemme, di chiamarsi Ahasverus, di esercitare il mestiere di calzolaio; avrebbe partecipato al grido di *Crucifige* domandando la liberazione di Barabba. Avviandosi verso il supplizio, Gesù si sarebbe appoggiato al muro della sua casa per riposare, ed egli lo avrebbe cacciato via. Gesù gli avrebbe detto: « Io voglio fermarmi e riposare, ma tu dovrai camminare fino al giorno del giudizio ». Asvero avrebbe assistito alla Crocifissione. Da quella volta in poi egli era sempre in cammino. Dopo cento anni, era tornato a Gerusalemme, e aveva trovato la città distrutta.

Qualche volta porta il nome di « Cartofilo ». Nella *Histoire admirable du juif errant*, Asvero viene detto oriundo delle tribù di Nephthali, n. nell'a. 3992 dopo la creazione del mondo; si dice anche che sua madre avrebbe cucito i vestiti per i leviti.

La figura dell'e. e. ricorre anche spesso nell'arte; cf. *La légende du juif errant* di G. Doré. Nella letteratura s'impadronirono dell'argomento Goethe, Schubart, A. W. Schlegel, Brentano, Camisso, Gutzkow, Lenau, Hamerling, Carmen Sylva; tra i francesi: Complainte, Béranger, E. Quinet, E. Sue, Dumas padre; tra gli inglesi: Byron, Shelley.

BIBL.: B. Heller, *Ahasverus*, in *Enc. Iud.*, I, coll. 1147-55, con bibl.; S. Rappaport, *Ahasverus*, in *Jüdisches Lexikon*, I, coll. 159-61. Eugenio Zolli

EBRIDI, VICARIATO APOSTOLICO delle: v. NUOVE EBRIDI, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE.

EBRON: v. HEBRON.

EÇA de QUEIROZ, JOSÉ MARIA de. - Romanziere portoghese, n. nella Povoa de Varzim il 25 nov. 1845, m. ■ Parigi il 16 ag. 1900. Osservatore acuto, la cui esperienza intellettuale molto arricchì una lunga dimora in paesi stranieri, umorista sottile, ha dato l'esempio di una nuova ricchezza della lingua, di una flessibilità di stile, di una potenza creativa mai prima conosciute in Portogallo.

Da un iniziale atteggiamento modernista (le *Prosas barbaras* sono del 1875), si convertì con entusiasmo a

(da F. Courby, Sacrifice à Hécate. Relief en bronze... Fondation E. Piot. Monuments..., XVIII, Parigi 1910, tav. 6)
ÉCATE - Sacrificio a E. Rilievo (III sec. a. C.) - Atene, Museo.

un realismo negatore e pessimista, per liberarsene più tardi quando aspirazioni di riforma e di ricostruzione dirigeranno le sue preoccupazioni verso più vasti problemi: così nel *Crime do Padre Amaro* (1875), suo primo successo, studiava al lume dell'osservazione e dell'esperienza il problema del celibato religioso, ma nel *Primo Basilio* (1878) e più nei *Maias* (1888) l'interesse si estende alla vita della capitale, alla sua morale, alla sua religione, e l'acutezza di osservazione e l'emozione talora intensa non sono sminuite dall'esagerazione caricaturale. Il motivo autobiografico delle di poco posteriori *Memorias de um atomo*, rese amare dal senso della vanità della vita, si accentua nella *Correspondencia de Fadrique Mendes* (1889), un esteta sensibile alle idee nuove ma incapace di realizzarle.

Il *Mandarino* (1880) presenta in un quadro esotico una divertente satira della burocrazia portoghese, mentre *La Reliqua*, caricatura del bigottismo ipocrita, è occasione ad una stupenda evocazione della Passione e dei Luoghi Santi. In un'ultima fase, e particolarmente nei romanzi *A ilustre casa de Ramires* e *A cidade e a serra* (La città e la montagna), tale posizione appar superata: l'orizzonte si allarga e si rischiara di un ottimismo sereno; libero dai canoni dell'arte realistica, lo scrittore non si diffonde ormai nella notazione minuta del particolare, ma attorno ad un tema reale crea quadri di ideale bellezza: I *Contos* ne segnano l'ultima vetta. Fra le cose minori, il racconto *A catastrofe* assume un particolare significato in quanto esaltazione di quella esperienza di dolore che sola è capace di svegliare le migliori energie di un popolo come di un individuo.

BIBL.: T. Braga, *E. de Q. e a sua obra*, Lisbona 1901; L. Siciliani, *E. de Q. e la sua opera*, in *Studi e saggi*, ivi 1910; L. E. V. Sylvania, *Realism in the novels of E. de Q.*, in *Todd Memorial*, 2 (1930), pp. 193-205; L. Forjaz Trigueiros, *O nacionalismo de E. de Q.*, Lisbona 1935; P. Hourcade, *E. de Q. e a França*, ivi 1936; I. Fierro, *Il realismo di E. de Q.*, in *Quaderni ibero-americani*, 2 (nov. 1946-genn. 1947), p. 33. Jole Scudieri Ruggieri

ÉCATE. - Divinità minore della religione greca; secondo alcuni di origine caria. Omero non la conosce; Esiodo la dice figlia del titano Perseo e di Asteria, sorella di Latona; protettrice degli uomini e di ogni loro attività, dà vittoria ed onori in guerra e nelle gare, è protettrice delle donne, dei cavalieri, pastori e pescatori. In queste funzioni così estese si deve forse vedere l'influsso orfico.

Ebbe culto diffuso: santuari famosi furono quelli di Egina e di Argo, ad Atene ebbe culto sull'Acropoli. Fu molto popolare come dea degli spiriti e degli spettri, identificata con Artemide e Persefone e connessa con l'oltretomba (v. CTONICHE, DIVINITÀ). Come dea infernale era invocata dagli stregoni per azioni magiche ed incantesimi.

BIBL.: E. Rohde, *Psyche*, II, 9ª-10ª ed., Tubinga 1925, p. 407 sgg.; G. Giannelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1931), p. 384 sgg.; M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 684 sgg. Luisa Banti

ECBÀTANE (Ἐκβάτανα). - Due città della Media, di cui una era la capitale della Media del nord (Media Atropatene), l'altra più a sud era la capitale della grande Media. La prima è stata identificata con le rovine di Taḥt-i Sulajmān; la seconda si suppone doversi localizzare nella città odierna di Hamadān.

Erodoto dice della prima che è la città « dalle sette mura di cinta » e ne dà una lunga descrizione. Questa somiglia in parte a quella che ne dà il libro deuterocanonico di *Iudt.* 1, 1-4.

Ai tempi di Sargon II d'Assiria il medo Dioce aveva raggruppato molte tribù disperse di Elamiti, Samaritani, Anšaniti, s'era fatto proclamare re ed aveva scelto E. come capitale. Fraorte (Phraortes), ca. il 647-25, gli succedette, ebbe sottomesse ed aderenti anche altre regioni e trionfò di Teispe, re dei Persiani che aveva approfittato della distruzione di Susa (640) per impadronirsi del resto di Elam e proclamarsi re di Anzan. Fraorte (l'*Arphaxad* di *Iudt.* 1, 1) si insediò solo qualche anno nella sua capitale E., poiché morì in una guerra contro l'Assiria.

L'E. del nord è ricordata anche in *Tob.* 3, 7; 7; 8. Il testo della Volgata, che invece di E. dà il nome di Rages, è unico contro tutte le altre versioni e si deve quindi correggere: ciò che è anche richiesto dal contesto dei capp. 7 e 8, dove Raffaele parla di una città (non nominata) per recarsi a Rages dove abitava Gabelo.

L'E. del sud fu la capitale dell'Impero dei Parti. Prima, sotto Dario I, era la residenza d'estate dei re di Persia. La Bibbia vi accenna probabilmente in *Esd.* 6, 2, ove fu rinvenuta la copia dell'editto di Ciro che permetteva agli Ebrei il rimpatrio e la ricostruzione del Tempio e della loro capitale. Giustino Boson

ECCARDO (ECKEHART, *Aychardus*). - Scolastico e predicatore mistico domenicano, n. a Hochheim presso Gotha ca. il 1260, m. tra il 22 febbr. 1327 e il 27 marzo 1329.

Discendente dai nobili di Hochheim, domenicano a Erfurt, E. studiò a Strasburgo e Colonia. Tra il 1290 e il 1298 priore e vicario in Turingia, scrisse la *Rede der Unterscheidung*. All'Università di Parigi conseguì il magistero (Meister E.), insegnò, disputò e predicò. Primo provinciale della provincia di Sassonia nel 1303, fu dal Capitolo generale del 1307 nominato anche vicario di Boemia. Eletto, nel 1310, provinciale di Germania, ma non confermato, fu mandato di nuovo a Parigi per insegnarvi (1311-1313). Se E. consacrò gli anni migliori all'amministrazione, non tralasciò mai di scrivere (*Buch der göttlichen Tröstung* per la regina d'Ungheria; *Quaestiones*, ecc.) e di predicare. Questa era la sua vocazione. Nel 1313 si trova a Strasburgo. Molti i suoi sermoni, tramandati in « reportationes » di uditori e uditrici. Il pensiero formato nella scuola si effuse in prediche d'alto pregio dinanzi al clero, al popolo, alle beghine ortodosse e soprattutto dinanzi alle comunità religiose, specialmente domenicane che ebbero in Strasburgo 7 monasteri. Percorse pure altre

contrade alemanne e bavaresi. Incaricato dal maestro generale, visitò nel 1322 il monastero d'Unterlinden, segno probabile che stava ancora a Strasburgo. Poi visse a Colonia. Nel 1325 il Capitolo generale di Venezia ammonisce certi predicatori tedeschi d'astenersi dal proporre temi che si prestano a malintesi o errori. Nel 1326 da parte avversa fu intentato un processo contro E. dinanzi all'arcivescovo di Colonia. Due commissari tra i quali un francescano estrassero 49 tesi da scritti e sermoni d'E., il quale il 26 sett. 1326 presentò una giustificazione. Dopo una seconda lista di 59 proposizioni rimproveratégli, E. il 24 genn. 1327 s'appellò al Papa e il 13 febbr. sotto condizione ritrattò nella chiesa dei Predicatori a Colonia, recandosi poi ad Avignone, ove una commissione riguardò le tesi estratte a Colonia (*votum Avenionense*) e Giovanni XXII, benché con riguardo per la persona d'E., condannò, nella bolla *In agro dominico* del 27 marzo 1329, 28 proposizioni nel senso oggettivo, dichiarandone 17 intinte d'eresia e 11 malsonanti o sospette (Denz-U, 501-29).

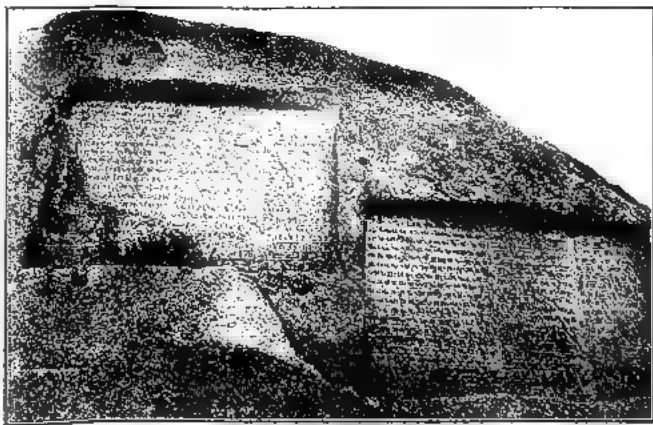
(*da A.V.W. Jackson, Persia Past and Present, Nuova York 1909*)
ECBÀTANE - Hamadān, colle Musallah, sul sito dell'antica E.

Le opere tedesche sono : le *Prediche* (110), i *Trattati* (18, tra cui *Rede d. Unterscheidung, Buch d. göttl. Tröstung*), i frammenti (68 [69], *Sprüche*) editi da F. Pfeiffer (Lipsia 1857; ristampa ivi 1924), da H. Büttner (2 voll., Jena 1917), da W. Lehmann (2 voll., Gottinga 1919), da F. Schulze-Maizier (Lipsia 1936). Ci sono poi altre edizioni della *Rede* (Monaco (1922), del *Buch* (Berlino 1933), ecc. Nell'edizione della *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, J. Quint ha pubblicato finora un volume di prediche (Stoccarda-Berlino 1936). Cf. anche *Die deutschen u. lateinischen Werke, Untersuchungen*, I, a cura di J. Quint (ivi 1940) e A. Faggin, *M. E.*, pp. 65-68, 375-77.

Opere latine sono la *Collatio in libros Sententiarum, Tractatus super oratione dominica* (ca. 1298), le questioni *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere, Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via*. Il *Sermo die b. Augustini Parisiis habitus* (ca. 1302-1304), le questioni *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem, Utrum in corpore Christi morientis in Cruce remanserint formae elementorum* (ca. 1311-14), parti dell'*Opus tripartitum* (ca. 1314-33), *Responsio mag. Echardi ad Articulos sibi impositos* (1326). L'*Opus tripartitum* doveva abbracciare l'*opus propositionum* di cui si conosce il piano esposto nei *Prologi* ed una tesi svolta (*Esse est Deus*), l'*opus quaestionum* di lezioni e discussioni, l'*opus expositionum* di passi del testo biblico e di materiali per prediche (*opus sermonum*, ed. Benz, 1937). L'*opus expositionum* consta di prologi, di spiegazioni *In Gen.* 1 (I forma), *In Eccli.* XXIV, *In Sap.* (ed. G. Théry, 1928-29), *In Gen.* 1 (II forma), *In Ex.* (II forma), *In Gen.* 2 (*Liber parabolarum Genesis*), *In Io.* (edd. K. Christ e J. Koch 1936 sgg.). Degli scritti latini (cf. Faggin, *M. E.*, pp. 68-75, 377-79) studiati dal Denifle in poi s'occupano due edizioni recenti, l'una capitanata da G. Théry (Lipsia 1933, finora 3 fasc.), l'altra promossa dalla *Deutsche Forschungsgemeinschaft* per cura di J. Koch, B. Geyer, K. Weiss, K. Christ, R. Benz, R. Seeberg (Stoccarda-Berlino 1936 sgg., finora 10 fasc.).

Il pensiero d'E. si svolge intorno a 3 problemi preferiti : Dio, l'origine delle cose da Dio, il ritorno delle creature spirituali a Dio, apportando alla loro soluzione, oltre elementi neoplatonici, pseudo-dionisiaci ed altri, le dovizie della scuola classica di s. Tommaso con il contributo d'una mente originale ed ardita.

« Esse est Deus », nel senso di essere assoluto, non nel senso di essere inerente, creato. La creatura è non-essere, essere relativo, umbrale; l'essere creato è niente senza l'essere di Dio. « Deus non habet esse » significa che in Dio è la pienezza, la perfezione e la purità dell'essere. Essere e essenza si distinguono realmente. Usando i procedimenti e le formole della teologia negativa, E. predica che Dio è senza nome, che Dio non è buono, cioè secondo la bontà creata. L'essere così definito è per E. la deità, distinta dal Dio trino della Rivelazione. La Trinità è spiegata per mezzo d'un processo d'autoconoscenza dell'essenza divina, evitando però il senso attribuitogli falsamente da J. W. Preger d'una successione temporale di potenza e atto. L'essere eminente di Dio E. lo predica come metafisico e come mistico. Lo stesso vale del suo pensare e parlare degli attributi divini : unità, semplicità, spiritualità, ecc. L'atto creativo di Dio è eterno, non la creatura. Per il suo chiaro concetto della creazione E. è per molte miglia distante dal panteismo (F. Pelster).

Quanto più il pensiero umano si rende conto della sublimità di Dio, tanto meno raggiungibile gli apparisce l'ultimo fine che è Dio. Eppure il mistico insiste sul raggiungimento di Dio. Si richiama alla psicologia. L'anima umana è immagine di Dio, immediatamente creata da lui. *Forma cor-*

(*da A.V.W. Jackson, Persia Past and Present, Nuova York 1909*)
ECBÀTANE - Iscrizioni cuneiformi di Dario e Serse presso Hamadān (sec. v a. C.).

poris secondo l'essenza e le potenze inferiori, l'anima, secondo le potenze superiori (intelletto, volontà), vive nel mondo dello spirito. La *ratio superior* dell'anima una e spirituale dà l'orientamento verso Dio. E. parla talvolta del castello, scintilla, apice dell'anima, la « sede » ove s'attua l'unione di Dio e dell'anima secondo i tre strati di spiritualità naturale, d'elevazione all'ordine soprannaturale, dell'esperienza mistica. Mentre neoplatonici e begardi ritengono bastante un'attitudine naturale per l'unione mistica con Dio, E. ammette « divinizzata » l'anima soltanto per l'infusione della Grazia e dono di Dio.

Domandandosi il perché delle buone opere, del culto, del mondo, dell'Incarnazione, E. risponde: affinché Dio nasca nell'anima e l'anima in Dio. Questa « Gottesgeburt » è un'idea e un fatto centrale del mondo, collegata alla nascita del Figlio dal Padre nel seno della S.ma Trinità. La trasformazione nel Figlio non fa perdere all'uomo la sua esistenza, ma il suo egoismo; non spinge al quietismo, ma alla pienezza interiore delle opere di carità e di assistenza sociale. Il lato negativo della nascita di Dio nell'anima è la ritiratezza che assurge però a funzione positiva: « nihil apponendo, sed subtrahendo, in anima invenitur Deus ». L'informazione di Dio in noi, la perdita della « forma » di tutto ciò che in noi contrasta alla forma divina, l'abbandono a Dio, l'unione « passiva » con Dio, fanno l'anima docile e duttile sotto la luce e l'azione di Dio; essa ascolta e vede senza immagini ed opera senza fatica. Lasciando se stesso, l'uomo lascia tutte le cose, fonda in sé la vera libertà per Dio.

E. intese servire la vita, esigendo che l'uomo sia un ricercatore di Dio in ogni tempo, forte della rinunzia e della riconquista incessante di sé attraverso la rinnegazione del non-essere. Predicatore dell'interiorità contro ogni formalismo farisaico, E. incita alla formazione dell'uomo a figlio di Dio. Proprietà e purezza dell'espressione, chiarezza della sintassi ed altezza di concetto costituiscono il fascino del suo dire, potenziato dal suo atteggiamento di religiosità sentita e vissuta. Egli occupa nella letteratura tedesca il posto che all'Alighieri spetta nelle lettere italiane. Esimio dialettico, E. ama i paradossi nel pensiero e nel parlare come mezzi di effetti profondi; è tipicamente dinamico, anzi quasi « esistenzialista ». Uomo d'alta mente e di generoso ministero, E. fu venerato dagli uni, come Taulero ed il b. Enrico Susone che lo chiama il « santo maestro », e da altri ritenuto sospetto nella dottrina, nel linguaggio e negli scritti. Allorché E., figlio devoto della Chiesa, non eretico formale, sembrò accostarsi troppo al precipizio, la Chiesa richiamò e lui e i suoi contemporanei.

Al card. Cusano si deve la trascrizione più esatta delle opere latine d'E.; prediche tedesche furono stampate nel sec. XV. Romantici, filosofi, teologi, germanisti del sec. XIX lo disseppellirono. C. Schmidt di Strasburgo lo fa panteista, Martensen lo crede ateo, Lasson lo mette in contrasto con la Chiesa. Mentre F. Pfeiffer (1857) curò l'edizione dell'E. tedesca e J. W. Preger (1874) cercò la persona storica, H. Denifle diede (1886-89), gran luce alla figura e agli scritti latini d'E. Per Delacroix (1907), H. Büttner (1917) e Ott (1937) E. è precursore di Lutero, per A. Rosenberg è il grande apostolo dell'Occidente nordico. Mentre H. Denifle, H. v. Hornstein, G. Théry, J. Koch insistono sugli scritti latini d'E., O. Karrer e H. Piesch affermano la sua ortodossia, e A. Dempf, dando tuttavia la priorità all'ispirazione mistica e all'originalità di pensiero, riconferma la sua cattolicità integrale. L'edizione critica delle opere faciliterà l'esegesi dell'autentico pensiero e sforzo dell'E.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 507-508; H. Denifle, *Meister E. lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, in *Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), pp. 417-687; id., *Die Heimat M. E., ibid.*, 5 (1889), pp. 349-64; cf. O. Karrer, *Zu Prälat M. Grabmanns Eckehartkritik*, in *Divus Thomas* (Friburgo), 5 (1927), pp. 201-202; F. Vernet, s. v. in DThC, IV, coll. 2057-81; id., s. v. in DSp, I, coll. 233-30; X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle, E., Tauler, Suso*, Lucerna 1922, pp. 1-157; O. Karrer, *M. E.*, Monaco [1926]; J. Quint, in Überweg, pp. 552, 561-71, 770-80; A. Dempf, *M. E.*, Lipsia 1934; id., *Studien zum « Mythus des XX. Jahrhunderts »*, in *Kirchl. Anzeiger f. d. Erzbistum Köln*, 1934, pp. 113-44 e passim; J. Koch, s. v. in *Verfasserlexikon*, I, coll. 495-502; id., *Ein neuer E.- Fund: der Sentenzenkommentar*, in *Forschungen u. Fortschritte*, 19 (1943), pp. 20-23; cf. G. Meersseman, in *Studia mediaevalia in honorem p. R. J. Martin*, Bruges s. d., pp. 383, 389, 397-402; H. Piesch, *M. E.*, Vienna 1946; G. Faggin, *M. E. e la mistica tedesca preprotestante*, Milano 1946.
Angelo Walz

ECCARDO il GIOVANE. – Predicatore e scrittore mistico domenicano, la cui vita e opere sono avvolte ancora nel buio. Discepolo di Meister Eckart, illustrò il convento di Erfurt. Morì ritornando dal Capitolo generale di Valence nel 1337, ove si era recato come definitore della provincia di Sassonia (*Mon. O. P. Historica*, IV, p. 258).

J. W. Preger e A. Dempf l'identificano con il definitore E. von Gründig. Preger pubblicò frammenti di scritti e il trattato *Von der wirkenden und möglichen Vernunft* (*Sitzungsber.*, I, Monaco 1871, pp. 176-89). Due sermoni ed una lettera si trovano nella ed. delle opere di Taulero di Colonia (1603; pp. 11-13, 46-48, ep. XXV: pp. 807-808). Ph. Strauch (*Paradisus animae intelligentis* [*Paradis der vornuftigen sele : Deutsche Texte des Mittelalters*, 30], Berlino 1919) sta per E. Rube.

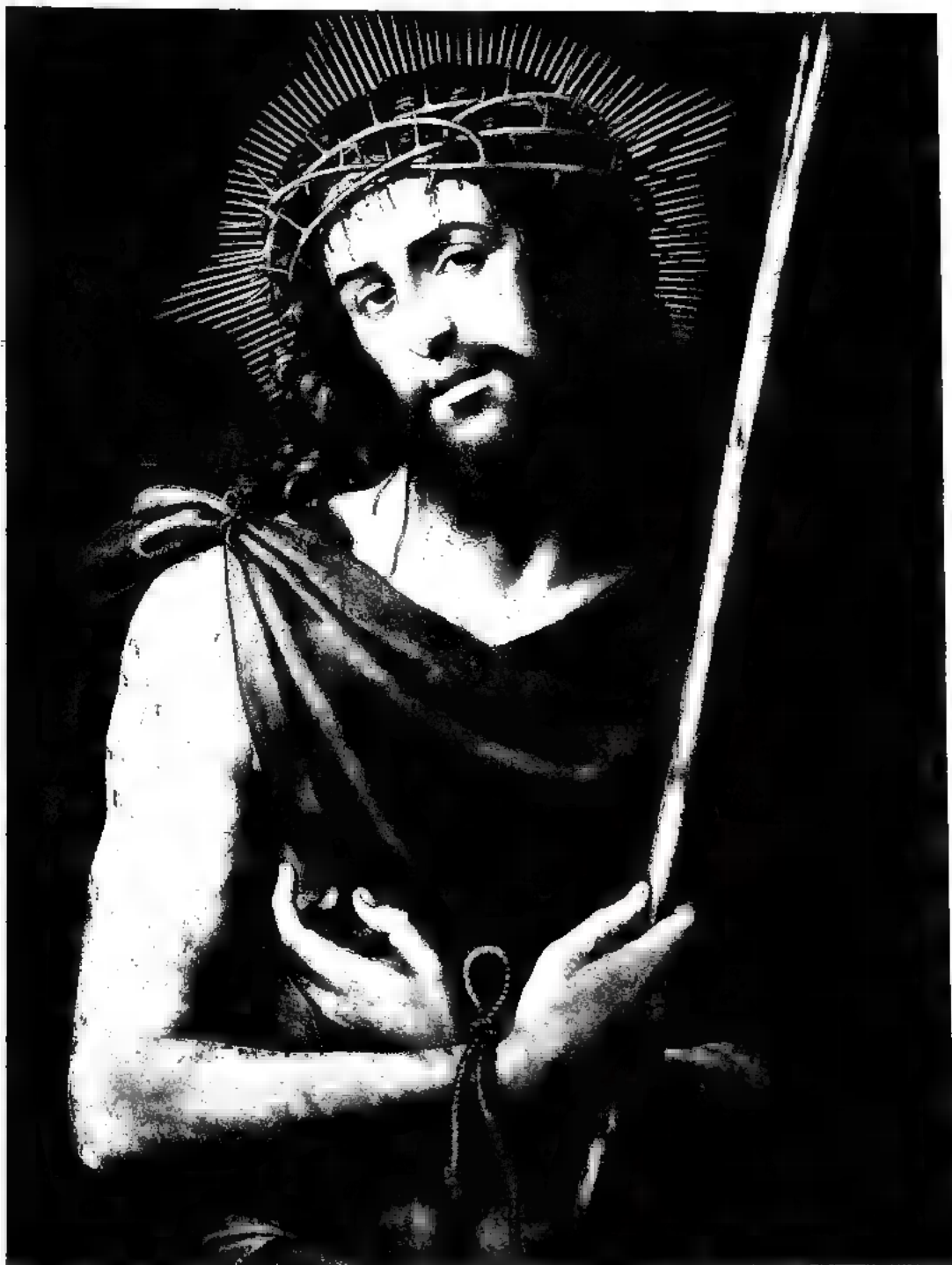
BIBL.: H. S. Denifle, *Das geistliche Leben*, 9ª ed., a cura di A. Auer, Salisburgo 1936, pp. 472-74; J. Koch, s. v. in *Verfasserlexikon*, I, col. 502; A. Dempf, *Vom inwendigen Reichtum, Texte unbekannter Mystiker aus dem Kreise Meister Eckharts*, Lipsia 1937, p. 150.
Angelo Walz

« **ECCE HOMO** ». – Parole pronunciate da Pilato (*Io.* 19, 5), presentando Gesù al popolo dopo la flagellazione.

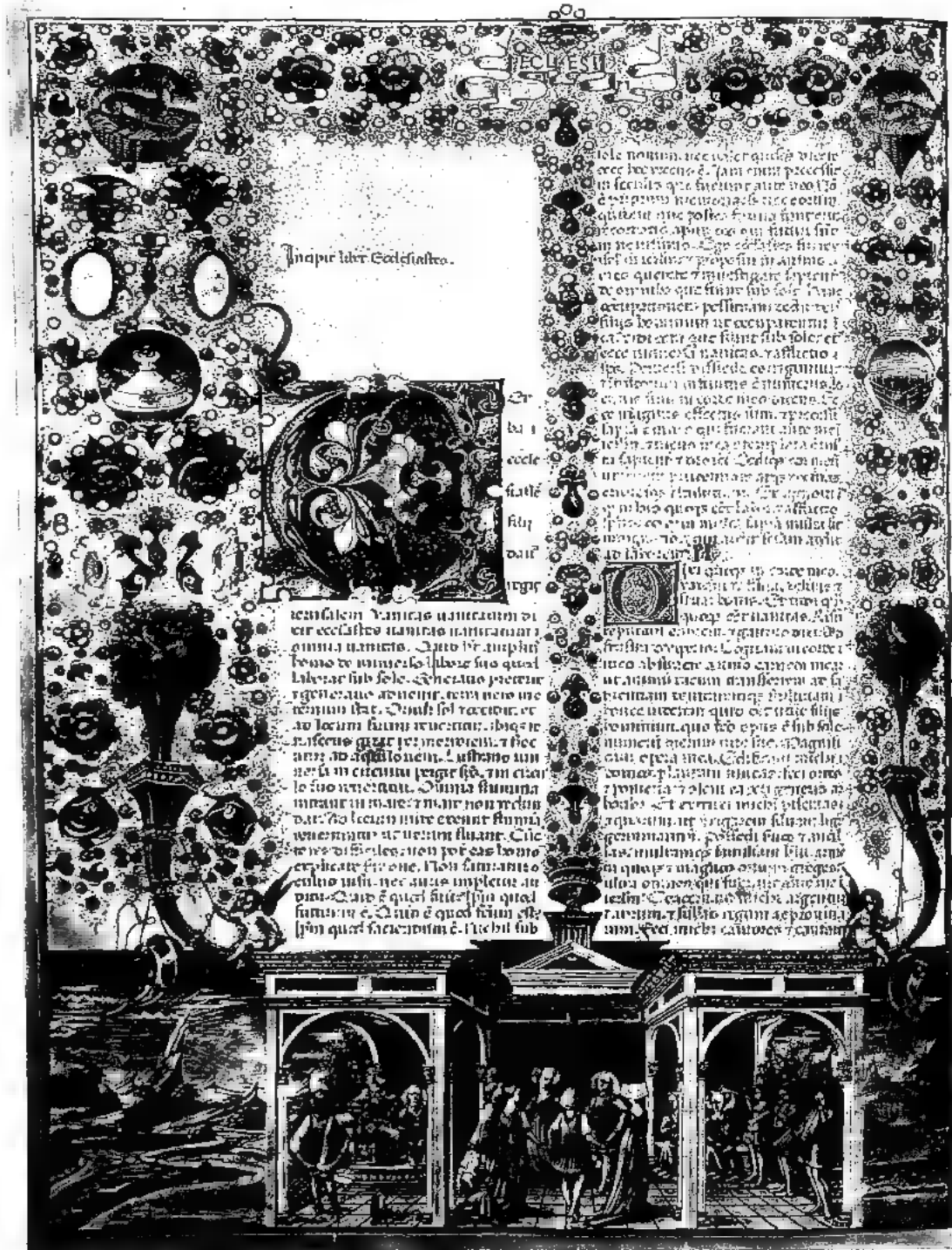
I. ARCO DELL' *E. H.* – È così detta in Gerusalemme fino dal sec. XVI la parte centrale di un arco a tre fornici, che all'inizio della *via dolorosa* sormonta la strada con i lati inserrati in costruzioni private. Esso fu introdotto nella storia del processo di Gesù perché ritenuto la porta d'ingresso al preto-

(fot. Anderson)

« ECCE HOMO » - Dipinto di Andrea Solari (prima metà del sec. XVI). Milano, Museo Poldi Pezzoli.

(fot. Anderson)

ECCE HOMO. Dipinto di B. Juanes (sec. XVI)
Madrid, Galleria del Prado.

(fot. Orlandini)

INIZIO DEL LIBRO DELL'ECCLESIASTE
Bibbia di Borso (sec. xv), vol. I, f. 280v - Modena, Biblioteca Estense.

rio, da dove Pilato avrebbe mostrato Gesù al popolo pronunziando quelle parole. Due grandi pietre, sulle quali, si diceva, si sarebbero trovati Gesù e Pilato al momento della condanna o dell'*E. H.* si mostravano murate al sommo dell'arco.

Nel 1878 l'arco più piccolo o fornice settentrionale fu racchiuso nella basilica, d'austera eleganza, detta dell'*E. H.*, e ne incornicia armoniosamente l'abside. Quello meridionale andò perduto e utilizzato in costruzioni private. Quantunque gli archeologi ascrivano l'arco al sec. II o III e lo identifichino con la porta orientale di Elia Capitolina, pure essi gli riconoscono il merito d'aver conservato nei secoli la tradizione sul processo di Gesù alla fortezza Antonia, posta a nord del Tempio, e di cui si sono ritrovate recentemente vestigia con la porta a duplice arco e l'ampio cortile o *litostroto* (*Io.* 9, 13), nelle fondamenta e nelle adiacenze dell'arco romano dell'*E. H.*

Bibl.: H. Vincent, *L'Antonia et le Prétoire*, in *Revue biblique*, 42 (1933), pp. 87-113; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 760. Donato Baldi

(fot. Anderson)

« Ecce Homo » – Dipinto di artista fiammingo della prima metà del sec. XVII – Roma, Galleria Nazionale d'Arte Antica.

II. Iconografia. – Tra le scene della Passione quella dell'*E. H.* ha avuto la meno antica definizione iconografica. Infatti è molto improbabile che si possa riconoscere, come ha voluto qualche studioso, in figurazioni anteriori al tardo medioevo la scena nella quale il Cristo, coronato il capo di spine con evidenti i segni della fustigazione nelle carni, avendo tra le mani una canna a mo' di scettro e sulle spalle un drappo rosso a fingere la porpora regale, viene mostrato da Pilato al popolo.

Tale figurazione infatti appare per la prima volta in forma ben determinata nella miniatura medievale germanica (*Codex Egberti*, vescovo di Treviri dal 977 al 993) e quindi frequentemente nella scultura e pittura nordica del sec. XV, e basti citare il dipinto con l'*E. H.* appartenente alla scuola di Westfalia che è nella Galleria nazionale di Londra ove si vede Pilato intento a lavarsi le mani e il Cristo sospinto da sgherri in piedi accanto a lui, tra soldati e manigoldi. Il tema si definisce meglio durante il XVI sec., in quadri ed incisioni, e viene assunto anche dall'arte italiana che ne lascia testimonianze insigni, tanto per citare qualche esempio, nei dipinti di fra' Bartolomeo, del Cigoli, e del Sodoma nella Galleria Pitti di Firenze e nelle pitture di Varallo, opera di Gaudenzio Ferrari.

Collegato allo svolgimento di questo tema, che durante il XIX sec. ebbe la sua più caratteristica espressione nel quadro famoso del Ciseri che è nella Galleria d'arte moderna di Firenze, è l'altra figurazione, ugualmente detta dell'*E. H.*, costituita dalla sola immagine pietosa del Cristo isolato, quasi sempre a mezza figura, ugualmente con il capo coronato di spine, il corpo flagellato, mentre tra le braccia, strette ai polsi da lacci o catene, oltre o invece della canna, ha un fascio di verghe e la frusta della fustigazione.

Anche questa immagine, frequentissima durante il XV sec., e non solo nei paesi nordici, assunse particolare diffusione durante il Cinquecento e più nel Seicento con il diffondersi dello spirito naturalistico logicamente incline al favorevole propagarsi di un tale tipo iconografico. – Vedi tav. I.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 437-40. Emilio Lavagnino

« ECCE IAM NOCTIS TENUATUR UMBRA ». – Inno delle lodi per le domeniche dopo Pentecoste, d'autore ignoto, lo si trova in manoscritti del sec. X.

L'autore esortava i fedeli a pregare, al dissiparsi delle tenebre della notte, per la remissione dei peccati e per il dono della eterna pace. La breve preghiera si eleva in una saffica dal movimento regolare e da una fresca ispirazione iniziale.

Bibl.: G. Belli, *Gli inni del Brev. tradotti*, Roma 1856, pp. 12-13; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 26; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 57. Silverio Mattei

ECCESSO COLPOSO: v. difesa legittima.

ECCEZIONE. – Diversi sono i significati del termine e. nel diritto processuale.

Un primo latissimo significato si ha quando si intende per e. qualsiasi atto defensionale del convenuto (v. processo).

In senso meno lato, si considera e. ogni difesa del convenuto, capace di provocare il rigetto della domanda dell'attore sulla base di fatti che impediscono o hanno estinto il diritto dell'attore, quali, p. es., l'avvenuto pagamento.

Infine, in senso stretto, e. è la difesa giudiziale vera e propria del convenuto, quando questi allega fatti e motivi che il giudice di regola non può rilevare di ufficio e che sono capaci, se non di escludere, di annullare l'azione (p. es.: prescrizione, incapacità, ecc.),

Le e. talvolta distruggono l'azione (v.) e il relativo diritto (p. es., quella di prescrizione), mentre talvolta eliminano l'azione senza peraltro escludere il diritto (*exceptio inadimpleti contractus*).

Nel diritto processuale canonico è ammessa anche l'e. dell'e.; ma anche in tal caso l'e. mantiene la sua autonomia e le sue proprie esigenze.

Diverse sono le classificazioni delle e. Basterà qui riferirne le più importanti.

In primo luogo, le e. sono *sostanziali* (o di merito) e *processuali* (o di rito), secondo che esse riguardino il rapporto sostantivo o il rapporto processuale. Esse sono poi *assolute* o *relative*, secondo che la titolarità del relativo diritto spetti a tutte le parti di un determinato rapporto o ad alcune soltanto di esse. Così pure le e. si distinguono in *perentorie* e *dilatorie*, secondo che da esse l'azione sia esclusa definitivamente (p. es., l'e. di prescrizione) o soltanto allo stato attuale (p. es., il *beneficium excussionis*). Vi è inoltre la distinzione delle e. in *perpetue* e *temporanee*. Perpetue sono le e. che possono pro-

porsi in qualsiasi fase del giudizio; temporanee quelle che debbono proporsi entro un termine fissato dalla legge sotto pena di decadenza. Infine nella dottrina si trova la distinzione fra e. *semplice* e *riconvenzionale*, secondo che il convenuto, nel difendersi, resti o meno nell'ambito del rapporto fatto valere in giudizio dall'attore ovvero si faccia a sua volta attore contro di questi.

Con speciale riguardo alle e. processuali si può ritenere che anche per queste valga la distinzione tra e. in senso proprio (nel qual caso esse si basano su circostanze e su motivi che impediscono la nascita del rapporto processuale) e e. in senso improprio (che tendono ad annullare la costituzione del rapporto processuale). Quali esempi di e. processuali improprie, che il giudice può rilevare di ufficio, si possono indicare quelle riguardanti la mancanza di giurisdizione, l'incompetenza funzionale, la nullità insanabile dell'atto costitutivo del rapporto e la cosa giudicata; esempi di e. processuali proprie sono quelle di incompetenza per territorio, di litispendenza e di perenzione.

Mentre l'attore non può promuovere diverse azioni che siano incompatibili tra loro, il convenuto può cumulare le e., senza che queste abbiano ad escludersi reciprocamente, anche se sono contrastanti (can. 1669).

Di regola nel diritto canonico vale, nei riguardi del diritto di azione, il principio romanistico della imprescrittibilità del potere di e., in quanto il convenuto, per l'esercizio di questo suo potere, dipende dalla volontà dell'attore (« temporalia ad agendum perpetua sunt ad excipiendum »). Devono però, con ciò, farsi sempre salvi i criteri di proponibilità dell'e. nel processo, dai quali trae la propria ragione di essere la bipartizione delle e. in perpetue e temporanee. Vi è cioè sempre un *ordo iudicii* che deve essere rispettato e che, tra l'altro, impone di regola di proporre e di sostenere istruttoriamente prima della contestazione della lite le e. dilatorie. Le e. perentorie viceversa (eccetto quelle cosiddette *litis finitae*) possono essere provate dopo la contestazione della lite.

Per quanto riguarda la prova, il diritto canonico segue il principio (del diritto romano) ormai comune, secondo cui incombe al convenuto l'onere di provare i fatti che stanno a fondamento dell'e.

Le e. si estinguono per varie ragioni che non sempre coincidono (come accade, p. es., nel caso in cui la prescrizione non sia comune) con quelle che determinano l'estinzione dell'azione. Tra esse sono qui da ricordare: la morte dell'avente diritto all'e. qualora trattisi di azioni che si estinguono con la morte del titolare, la scadenza del termine perentorio fissato per la proposizione dell'e. e la rinunzia. Quest'ultima, a sua volta, può essere *espressa* – nelle forme e alle condizioni stabilite dalla legge (p. es., capacità del rinunziante) – e *tacita*, quale, cioè, la fa desumere il contegno processuale del convenuto, che, p. es., non può non far ritenere la sua rinunzia ad una determinata e. dilatoria, quando scende alla difesa nel merito senza curarsi di sollevare la detta e.

Bibl.: Wernz-Vidal, VI, p. 231 sgg.; M. Lega, *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, I, Roma 1938, p. 358 sgg.; F. Roberti, *De processibus*, I, ivi 1941; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 85 sgg. Fernando Della Rocca

ECCHEARDO d'Aura. - Primo abate benedettino di Aura (Herrenaurach) chiamato perciò « Ekkehardus Uraugiensis ». Tra gli anni 1091-1107 dimorò a Bamberga e a Corbey; nel 1101 pellegrinò in Terra Santa e l'anno seguente, di ritorno, visitò Roma; da allora cessò dal parteggiare per l'Imperatore, in favore del Papa. Il vescovo Ottone di Bamberga lo creò abate del monastero di S. Lorenzo in Aura. È incerto l'anno di morte, ma è da collocarsi dopo il 1129.

Legò il suo nome all'opera *Chronicon universale*, in cui narrò i fatti del mondo dagli inizi all'anno 1125. I critici attribuiscono all'abate Frutolf di Michelsberg la parte principale della cronaca fino al 1101. La cronaca fa largo uso di fonti, sia di autori ecclesiastici che profani, trascritti spesso « ad litteram ». Pur nella vastità del racconto, E. tutto ordina con grande chiarezza e precisione. Nel contenuto è la più perfetta cronaca del medioevo e fonte principale per gli anni 1082-1125. Servì di base alla *Chronaca regia Coloniensis* del XII sec.

Bibl.: *Ekkehardi Uraugiensis Chronicon universale*, ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, VI, pp. 1-265. Studi: G. Bucholz, *E. von Aura*, Lipsia 1888; H. Bresslau, *Die Chroniken des Frutolfs v. Bamberg u. des Ekkehard v. Aura*, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 21 (1896), pp. 197-234; P. E. Schramm, *Umstrittene Kaiserbilder aus dem 9.-12. Jahrhundert; Weltchronik des Ekkehard v. Aura, ibid.*, 47 (1928), pp. 487-91; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, I, Tubinga 1948, pp. 498-506. Ulderico Vicentini

ECCHEARDO di San Gallo. - Nome di 5 celebri monaci di questo monastero. Il più famoso è E. IV, n. ca. il 980, m. ca. il 1060. Ne è ignota la famiglia e la patria; si fece monaco a S. Gallo, ove fu alla scuola di Notkero il Balbuziente, cui, dopo la morte, successe nell'ufficio di capo della scuola del duomo di Magonza, chiamatovi dall'arcivescovo Aribo. Nel 1031 fece ritorno a S. Gallo e vi morì il 21 ott. probabilmente nell'anno 1060.

Compose diverse opere poetiche e la continuazione della cronaca del monastero di S. Gallo. Tra le poesie si notano: una breve dissertazione sulle parole *Iube domne benedicere*; *Versus ad picturas*, cioè iscrizioni poetiche da apportare ai dipinti della cattedrale di Magonza ed altrettante iscrizioni per i quadri della vita di S. Gallo nel monastero omonimo; *Liber benedictionum* e *Benedictiones ad mensas*, benedizioni poetiche ad uso dei superiori in coro ed a mensa. Inoltre corresse il poema *Vita Waltharii manu fortis* di E. I; raccolse poesie per le feste dei santi e della Chiesa dagli scritti inediti di Notkero, che pubblicò dopo la morte del maestro, aggiungendovi note esplicative. Le sue poesie sono utili allo scrittore per le importanti notizie che qua e là riportano. Opera principale è *Casus S. Galli* (in MGH, *Scriptores*, II, 75-147) scritta negli anni 1047-53, in cui E. continua fino all'anno 971 la cronaca del monastero, lasciata da Ratperto all'anno 883.

Diligente nella ricerca e nell'uso delle fonti, E. nella narrazione è invece talvolta fantasioso, scambia nomi, incorre in anacronismi. Ciò nonostante la cronaca resta una tra le principali fonti della storia della Chiesa tedesca nel medioevo.

Bibl.: I. Egli, *Der Liber benedictionum Ecckeharts IV.*, in *Mitteilungen z. V. G.*, 2ª serie, 31 (1909); E. Dummler, *Ekkehart IV. von St. Gallen*, in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 14 (1869), pp. 1-73; E. Schulz, *Über die Dichtungen Ekkeharts IV. von St. Gallen*, in *Corona quernea* (*Festgabe K. Strecker*), Lipsia 1941, pp. 199-235; W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I*, Tubinga 1948, pp. 238-43. Ulderico Vicentini

ECCLESIA. - Rivista mensile illustrata (Città del Vaticano). Promossa dall'Ufficio informazioni costituito per la ricerca di notizie sui prigionieri di guerra e per il loro collegamento con le proprie famiglie, apparve (sett. del 1942) come doverosa testimonianza della carità del Papa. Al documentario fotografico e statistico associò l'informazione vaticana, e la constatazione dell'opera della Chiesa nei documenti storici. Diede anche posto alla letteratura d'ogni lingua, rimanendo tuttavia argomento precipuo il panorama della carità esercitata verso le vittime del conflitto, a commento di relazioni e fotografie che l'Ufficio e Segreteria di Stato inviavano. Per l'intera durata della guerra coordinò così un complesso materiale informativo di prima mano, facendosi portavoce della S. Sede per tutto ciò che di bene irradiava su infinite miserie.

Nell'immediato dopoguerra, imperniata su sviluppi nuovi, fu il fiorire di varie rubriche ad assicurarne la vitalità. Un orientamento monografico sembrò ad un dato momento prevalere (v., ad es., i numeri di ott.,

nov., dic. 1945, che rispettivamente svolsero, inquadrandoli in una viva cornice, « Il clero e la guerra », « Il dolore e la guerra», «Beatitudine cristiana sopra la guerra». Poi la linea della rivista s'è attenuta al programma di documentare la vita cattolica negli avvenimenti più significativi, spaziando anche nella poesia e nell'arte. Notevoli le « Cronache vaticane ».

BIBL.: U. Piazza, *Una rivista : Ecclesia*, in *L'osservatore romano della domenica*, 9 genn. 1949. Luigi Huetter

ECCLESIA EX GENTIBUS, EX CIRCUMCISIONE : v. CHIESA.

ECCLESIASTE. – Quarto dei libri didattici del Vecchio Testamento, in 12 capitoli, « capolavoro filosofico di satira, d'ironia, di buon senso e, checché ne sembri e possa dirsi, di religione e vera pietà » (Buzy). Nel canone ebraico fa parte dei *kěthûbhîm* o « scritti », ed è il quarto dei 5 « volumi » o *měghillôth*, che nella liturgia giudaica si legge nella festa dei Tabernacoli (v.). Nella versione greca dei Settanta e nel canone sancito dal Concilio di Trento (v. VOLGATA), è tra i libri poetici o sapienziali, come già presso i Padri, che con i *Proverbi* e il *Cantico* lo attribuiscono a Salomone (s. Girolamo, *Comm. in Eccle.*, 1, 1 : PL 23, 1063).

Il titolo, che nel testo (*Eccle.* 1, 1 sg. 12, ecc.) concerne non il libro ma l'autore, è la traduzione greca dell'ebraico *Qôheleth* (denominativo di *qāhāl* « assemblea »), « uomo d'assemblea », l'oratore o il predicatore per eccellenza (cf. *ibid.*, 12, 9); participio femminile, forma usata per i nomi d'uffici o di dignità (cf. *Esd.* 2, 55. 57; *I Par.* 4, 8; 7, 8: W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 28ª ed., Lipsia 1909, § 122 r; P. Joüon, *Sur le nom de Qohéleth*, in *Biblica*, 2 [1921], p. 53 sg.).

Fino al sec. XIX, nonostante il tentativo di H. Grotius (1644), giudei e cristiani lo ritennero scritto da Salomone (cf. s. Girolamo, *loc. cit.* a 1, 12 : PL 23, 1072 sg.; tra i recenti E. Philippe, s. v. in DB, II, coll. 1539-41). Attualmente tutti ne rimettono la composizione ad una epoca sensibilmente inferiore al ritorno dall'esilio, tra il 332 e la persecuzione di Antioco Epifane (175-64 a. C.); probabilmente ca. il 200 a. C., prima dell'*Ecclesiastico* (contro N. Peters, in *Biblische Zeitschrift*, 1 [1903], pp. 47-54, 129-50). Lo esigono gli aramaismi, la decadenza della sintassi, « vocaboli o costrutti di un'età assai tardiva, che formano come la transizione fra l'ebraico dell'età classica e quello del Talmud » (Vaccari).

Che il dotto scriba, un giudeo (*Eccle.* 4, 17; 8, 10), autore dell'*E.*, si presenti come figlio di David, re di Gerusalemme (*ibid.*, 1, 1 sg. 12 16, ecc. : donde si dedusse trattarsi di Salomone), è per i più un semplice caso di pseudepigrafia, per cui si attribuisce lo scritto didattico ad un uomo illustre, per dargli maggiore importanza; o ancor meglio « un semplice espediente di esemplificazione o di comunicazione retorica » (Vaccari), dato che manca un riferimento netto a Salomone, come invece l'abbiamo in *Sap.*; e « il titolo di re che si dà l'autore, può essere un titolo accademico al pari del nome *Qôheleth* » (Vaccari). Inoltre, la deplorazione della tirannide regia e delle oppressioni dei sudditi, frequenti nell'*E.* (*Eccle.* 3, 16; 4, 1; 5, 7; 8, 9; 10, 5-7, ecc.), come altre allusioni storiche (cf. *ibid.*, 12, 13), non convengono alla persona, al regno, al tempo di Salomone.

Non furono sollevati dubbi circa l'ispirazione e la canonicità dell'*E.*, se si escludono alcune discussioni rabbiniche verso la fine del sec. I d. C. e la negazione di Teodoro di Mopsuestia (PG 66, 697), condannata dal Concilio di Costantinopoli (cf. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique ed Théod. de Mops.*, Roma 1913, p. 159 sgg.).

L'*E.* è un trattato di morale pratica sulla felicità. Si è troppo parlato di pessimismo, di scetticismo nei numerosissimi commentari (cf. L. Bigot, s. v. in DThC, IV, coll. 2015-22), quasi l'*E.* sostenga al riguardo una soluzione negativa : tutto è vano ed inutile, è impossibile essere felici. Tale misconoscimento pregiudiziale ha influito sull'esegesi dell'intero libretto, non facilitando certo la comprensione delle pericopi più difficili. Il *qôheleth* è un acuto osservatore, il quale più che al ragionamento s'affida all'esperienza, alla profonda disamina della vita privata e sociale. È colpito dall'affannarsi degli uomini, dei loro sforzi, compiuti nelle varie contingenze, per raggiungere le loro mète, a tutti i costi, logorandosi, mentre tutto è caduco. L'esperienza dimostra la vanità e il danno di tali eccessi; sforzi invariabilmente infruttuosi che non raggiungono lo scopo. L'autore vede in questo dinamismo l'ostacolo principale alla felicità. Prima perciò di esporre dove essa si trovi, e come acquistarla, si ferma ad additare dove è vano cercarla. Causa del nostro tormento non è la vita, l'impossibilità di esser felici, ma solo lo stolido affannarci a cercare la felicità dove non si trova. L'*E.* condanna lo sforzo continuo, l'eccesso della ricerca, qualunque ne sia l'oggetto : la sapienza (*Eccle.* 2, 11. 15; cf. *De imit. Christi*, I, 1-2), il piacere e le ricchezze (*Eccle.* 4, 8; 5, 11), il lavoro (*ibid.*, 2, 23; 3,9), il desiderio di cambiare il corso della Provvidenza o degli eventi umani o della società, di superare le avversità degli uomini, le varie preoccupazioni che avvelenano la breve vita terrestre (*ibid.*, 7, 6 sg.; 8, 16).

L'*E.* insiste sulla condanna di ogni sforzo, ne fa risaltare la piena vanità e la conseguente insoddisfazione dell'animo, per sottolineare e celebrare con maggiore efficacia la via maestra del giusto mezzo, che sola conduce alla felicità. L'*E.* insegna che la vita è buona ed offre una felicità vera, che soddisfa realmente l'aspirazione naturale del nostro animo. Basta saper vivere e fruire con saggio equilibrio e con moderazione dei beni naturali che Dio elargisce : beni del lavoro normale e dell'agiatezza, soddisfazioni che provengono dalla famiglia e dalla società. Questa felicità accessibile a tutti è dono di Dio (*Eccle.* 2, 24 sg.; 3, 12 sg.; 5, 17-19; 11, 7-10). « Il *Qôheleth* dunque non è un pessimista, perché crede alla felicità e ci insegna i mezzi per raggiungerla (*ibid.*, 11, 1-6 sgg.); non è un ateo perché crede in Dio e nella Provvidenza (*ibid.*, 1, 4-11. 13; 3, 1-8. 11. 14. 17.; 6, 2-10; 7, 13; 8, 12; 11, 9; 12, 14); non è un epicureo : accetta la felicità, ne gode come dono concesso da Dio (*ibid.*, 2, 1-11; 7, 15; ecc.); non è un materialista, perché crede all'oltretomba ed all'immortalità (*ibid.*, 3, 11; 8, 12; 9, 10; 11, 9; 12, 13); non è un determinista, perché la nostra felicità e tante altre cose dipendono da noi (*ibid.*, 4, 13; 7, 8); non un egoista, perché ha il senso della giustizia (*ibid.*, 2, 26; 3, 16 sgg.; 8, 5 sgg.; 11, 13); non è uno scettico, perché loda la Sapienza (*ibid.*, 3, 10-12; 9, 16 sg. 18) ed ha una dottrina sicura su Dio e sulla vita (*ibid.*, 3, 10-17; ecc.). Questa morale del giusto mezzo, infine, non è mediocre, volgare, borghese; la eleva, infatti, la trasforma e l'incorpora in una morale soprannaturale il pensiero costante di Dio, che la domina e la permea (*ibid.*, 3, 10-15; 5, 17-19; 7, 13 sg. 18; 9, 7; 11, 9; 12, ecc.). Non è meno impregnata di pietà che di buon senso » (Buzy, p. 200). L'*E.* è quanto mai adatto per « muovere al disprezzo di questo secolo e far stimare un nulla quel che il mondo offre » (s. Girolamo, *Comm. in E.*, *praefatio* : PL 23, 1062; cf. s. Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 3 : PL 41, 661).

Il *qôheleth* presenta la sua dottrina con forti antitesi e tesi, completando qua e là il suo pensiero con le caratteristiche massime (*měšālîm*) che si riscontrano nei *Proverbi* e nell'*Ecclesiastico*. Modo di composizione affatto particolare che, a ragione, fa avvicinare l'*E.* « a quel genere di filosofia spicciola, che col titolo di *Pensieri* è conosciuto pure nelle antichità profane, antiche e moderne » (Vaccari). È difficile pertanto rintracciare in esso un ordine logico nello svolgimento delle idee, e spesso ci si ferma a ciascuna sentenza, quasi a ramo staccato, senza innervarla nel piano che solo l'esame attento del libro svela. Così per la pericope 3, 18-21, che sembra neghi all'uomo qualsiasi vita oltre la morte. L'*E.*, che sullo *še'ôl* afferma la stessa concezione degli altri libri sacri del Vecchio Testamento (cf. *Eccle.* 9, 3-10 ed i passi citati sopra), ammette necessariamente che qualcosa sopravvive alla persona umana (*nepheš*) che finisce, al corpo che si disgrega; persona, corpo, che qui presenta in una delle sue frequenti antitesi, realisticamente e sarcasticamente nella loro fragilità, nel loro destino mortale. Nasce l'uomo allo stesso modo che gli altri animali,

emette ugualmente come essi l'ultimo respiro (*rûaḥ*). Sembra un animale al par di loro. Quindi la conclusione (*ibid.*, 3, 22) invita a fruire della vita, dono di Dio, senza fissar lo sguardo oltre la tomba. Il pensiero di Dio, datore della vita, è fonte di felicità; lo sguardo nelle tenebre dello *šĕ'ôl*, fonte di inutile e dannoso turbamento.

« L'*E.* è misto di riflessioni in prosa intercalate da gruppi di sentenze in versi, il tutto preceduto da un prologo e seguito da un epilogo » (Vaccari).

Prologo (1, 1-11). 1° *Sviluppo* : tutto quaggiù è vanità (1, 12-2, 26). 2° *Sviluppo* : vanità degli sforzi dell'uomo per modificare l'ineluttabile varietà degli eventi (cap. 3); gruppo di sentenze (4, 1-5,8) su varie anomalie. 3° *Sviluppo* : vanità delle ricchezze (5, 9-6, 11); gruppo di sentenze (7, 1-12) sui valori della vita, pazienza e calma, vantaggi della Sapienza. 4° *Sviluppo* : impotenza della virtù ad assicurare la felicità (7, 13-9, 10). 5° *Sviluppo* : vanità degli sforzi per assicurare il successo (9, 11-16; 10, 5-9); gruppo di sentenze (9, 17-10, 4; 10, 10-11, 6). 6° *Sviluppo* : felicità della gioventù, in opposizione ai mali della vecchiaia (11, 7-12, 7). *Epilogo* : 12, 9-14 (altro schema di A. Miller, p. 116 sg.).

Tale genere di composizione, come indusse fin dall'antichità ad un'esegesi spezzettata, così spinse alcuni tra i moderni a negare l'unità letteraria dell'*E.*, che consterebbe di varie parti, opera di diversi autori. Il primo a distinguere nell'*E.* più scritti originari fu C. Siegfried (1898), la cui teoria fu ripresa e ritoccata da A. H. Mc Neile (1904), G. A. Barton (1908), E. Podechard (1912), D. Buzy (1946, pp. 193-197). Viene attribuita al *qōheleth* la maggior parte dei 12 capitoli, con la tesi fondamentale. Ad un altro (« epiloghista »), sono attribuiti l'epilogo e 1, 2; 7, 27 sg.; 12, 8ª : ché vi si parla del *qōheleth* in terza persona; l'epiloghista inoltre avrebbe raccolto e distribuito tra le riflessioni le sentenze del primo : 1, 3-4-14. 15; 2, 14; 3, 8; ecc. Le parti riguardanti il timor di Dio e la dottrina della retribuzione sarebbero completamenti e ritocchi di un « pio » o *ḥāsîdh*. Infine ad un « sapiente » o *ḥākhām* apparterrebbero alcuni tra i principali gruppi di sentenze : 4, 9-12; 4, 17-5, 8; 7, 1-12. 19-22; 8, 1-4. 7 sg.; 9, 17-10, 4; 10, 10-11b.

Tale molteplicità di autori, se questi sono ritenuti ispirati, non intacca il carattere divino del libro. Ma gli argomenti addotti sono tutt'altro che probativi. È un dato innegabile che lo stile delle diverse parti è identico. L'uso della terza persona potrebbe confermare la pseudepigrafia o svelare l'espediente retorico. La mancanza di connessione logica tra le varie pericopi, le imperfezioni e varie antinomie apparenti, si spiegano esaurientemente con il genere di composizione speciale dell'*E.*, con lo sviluppo del tema centrale mediante forti antitesi che precedono e mettono in risalto la tesi, e tenendo presente che la dottrina morale esposta è di molto inferiore alla evangelica. In ciò sono quasi concordi i cattolici (A. Condamin, V. Zapletal, A. Vaccari, A. Allgeier, ecc.) e moltissimi acattolici (E. Sellin, *Einleitung...*, 4ª ed., Lipsia 1936, p. 150; D. Eissfeldt, K. Galling, ecc.).

Il testo ebraico è ben conservato (cf. S. Euringer, *Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht*, Lipsia 1890). « La versione greca dei Settanta è letterale, anzi servile, al modo del traduttore Aquila, cui erroneamente fu attribuita da alcuni (cf. E. Klostermann, *De libri Kohéleth versione Alexandrina*, Kiel 1892). S. Girolamo, nel commento all'*E.* (PL 23), emendò sull'ebraico l'antica versione latina derivata dalla precedente. Nel 397 tradusse l'*E.* direttamente dall'ebraico, in un sol giorno. Questa versione abbiamo nella Volgata » (Vaccari). - Vedi tav. II.

BIBL.: Introduzioni particolari: L. Bigot, s. v., in DThC IV, coll. 1998-2028; A. Vaccari, *Institutiones bibl.*, 2ª ed., Roma 1935, pp. 75-84; H. Höpfl, *Introd. specialis in Vet. Test.*, 5ª ed., ivi 1946, pp. 325-38. - Numerosi furono i commenti dell'*E.* fin dall'antichità; tra i recenti, i più notevoli sono quelli di D. Castelli, Pisa 1866; G. Vegni, Firenze 1871; G. Morpurgo, Padova 1898; C. Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, Gottinga 1898; G. Gietmann, Parigi 1890, 2ª ed. 1901; A. v. Scholz, Lipsia 1901; G. A. Barton, Edimburgo 1908; V. Zapletal, 2ª ed., Friburgo 1911; E. Podechard, Parigi 1912; L. Levy, Lipsia 1912; M. Thilo, Bonn 1923; A. Allgeier, ivi 1925; A. Vaccari, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, pp. 269-82; G. Kuhn, Giessen 1926; H. W. Hertzberger, Lipsia 1932; B. Afrink, Brugge 1932; J. Carlebach, Friburgo 1936; W. Zimmerli, Berlino 1936; M. Nicolangelo, Napoli 1938; E. T. van den Born, Kampen 1939; K. Galling, *Die fünf Meghilloth*, Tubinga 1940, pp. 47-90; D. Buzy, in *La S. Bible*, ed. L. Pirot, VI, Parigi 1946, pp. 191-280; G. C. Aalders, Kampen 1948; F. Nötscher, Würzburg 1948. – Studi : A. Motais, *Salomon et l'E. Etude critique*, 2 voll., Parigi 1876; D. Leimdörfer, *Der Prediger Salomonis in historischer Beleuchtung*, Amburgo 1892; W. Bartauer, *Optimismus und Pessimismus im Buch Kohelet*, Halle 1900; L. Lane, *Das Buch Kohelet und die Interpolationshypothese Siegfrieds*, Wittenberg 1900; Fr. Sawicki, *Der Prediger, Schopenhauer, und E. v. Hartmann, oder bibl. und mod. Pessimismus*, Fulda 1903; A. H. Mc Neile, *An introduction to Ecclesiastes*, Cambridge 1904; P. Haupt, *Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel*, Lipsia 1905; P. Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffung im Alt. Test.*, ivi 1909, pp. 237-45; A. Lamorte, *Le livre de Qohéleth. Etude critique et philosophique de l'Ecclésiaste*, Parigi 1932; R. Gordis, *The wisdom of Ecclesiastes*, Nuova York 1945; A. Schulz, *Traurigkeit und Gottgeborgenheit im Alt. Test. Die Bücher Kohelet und Habakuk und eine Auswahl aus den Psalmen*, Warendorf 1947. – Articoli : A. Condamin, *Etudes sur l'Ecclésiaste*, in *Revue biblique*, 8 (1899), p. 493 sgg.; 9 (1900), pp. 30-44, 354-77; L. Hugo, *Die Unsterblichkeitslehre im Buch Kohelet*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 37 (1913), pp. 400-14; E. Podechard, *La pensée de l'Ecclésiaste*, in *L'Université catholique*, 7 (1913), pp. 289-310; G. B. Gray, *Job, Ecclesiastes, and a new Babylonian literary fragment*, in *The Expository Times*, 31 (1919 sg.), pp. 440-43; A. Fernandez, *Es Ecclesiastes una versión?*, in *Biblica*, 3 (1922), pp. 45-50; P. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*, in *Revue biblique*, 32 (1923), pp. 5-27; P. Joüon, *Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiaste*, in *Biblica*, 11 (1930), pp. 419-25; J. Pedersen, *Scepticisme israélite*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 10 (1930), pp. 317-70; L. Allevi, *Il messaggio spirituale dell'E.*, in *Scuola cattolica*, 60, (1932, II), pp. 143-56; A. Dondeyne, *De animae immortalitate iuxta Eccle. 3, 18-21*, in *Collationes Brugenses*, 32 (1932), pp. 10-15; A. Miller, *Aufbau und Grundproblem des Predigers*, in *Miscellanea biblica*, II, Roma 1934, pp. 104-22; R. H. Pfeiffer, *The peculiar skepticism of Ecclesiastes*, in *Journal of Biblical Literature*, 50 (1934), pp. 100-109; D. Buzy, *La notion de bonheur dans l'E.*, in *Revue biblique*, 43 (1934), pp. 494-511; L. Di Fonzo, « *Quis novit si spiritus filiorum ascendat sursum...?* » (*Eccle.* 3, 21), in *Verbum Domini*, 19 (1939), pp. 257-68, 289-99; 20 (1940), pp. 166-76; W. E. Staples, *The 'vanity' of Ecclesiastes*, in *Journal of Near Eastern Studies*, 2 (1943), pp. 95-104; W. A. Irwin, *Eccle. 4,13-16*, *ibid.*, 3 (1944), pp. 255-57; J. Schildenberger, *Alttest. Jenseitsvorstellung und Irrtumslosigkeit*, in *Biblica*, 25 (1944), pp. 343-45; R. Weill, *Le livre du « Désespéré ». Le sens, l'intention et la composition de l'ouvrage*, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie orientale*, 45 (1947), pp. 89-154; S. De Ausejo, *El género literario del Eclesiastés*, in *Estudios biblicos*, 7 (1948), pp. 369-406; C. C. Torrey, *The question of the original language of Kohelet*, in *The Jewish Quarterly Review*, 39 (1948-49), pp. 151-60. Francesco Spadafora

ECCLESIASTICAL REVIEW, THE AMERICAN. - Pubblicazione mensile per il clero degli Stati Uniti. Fondata a Filadelfia nel 1889, si propone di fornire ai sacerdoti un corredo di notizie e di informazioni utili allo svolgimento della loro missione. Trovano posto nella rivista, oltre agli atti ufficiali della S. Sede, seri studi sulla storia della Chiesa, sulla S. Scrittura, liturgia, arte e simbolismo cristiano dovuti alle migliori penne dei sacerdoti americani e alla collaborazione di eminenti personalità del mondo cattolico. Giuseppe Graglia

ECCLESIASTICO. - Il più notevole dei libri sapienziali del Vecchio Testamento, per il numero e la diversità degl'insegnamenti; ben può dirsi un trattato di morale abbastanza completo, per tutti gli stati e le circostanze della vita (s. Agostino, *Speculum de Scriptura Sacra* : PL 34, 948); da ciò l'appellativo ἡ πανάρετος (s. Girolamo, *Comm. in Dan.*, 9 : PL 25, 545) « raccolta di tutte le virtù » o « virtutum omnium capax » (Cassiodoro, *De instit. div. litt.*, V : PL 70, 1117). Dopo i *Salmi*, è il libro del Vecchio Testamento più utilizzato dalla liturgia.

Il titolo *E.*, preso dal greco (ms. 248), risale alla versione latina (secc. II-III); è già in s. Cipriano (*Testim. adv. Iudaeos*, 2, 1; 3, 1; ecc. : PL 4, 696. 729). Esprime l'uso che la Chiesa ne faceva nel culto, per la preparazione dei catecumeni, quasi loro catechismo ufficiale

(Rufino, *In symbolum apostolicum*, 38: PL 21, 374). Probabilmente (i manoscritti ricuperati mancano dell'inizio) il titolo ebraico fu *mĕšālīm* (« Proverbi del figlio di Sîrā' », cf. ebr. 50, 27). I manoscritti greci hanno: Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ o solo Σοφία Σειράχ (cod. B). Così l'antico titolo latino *Sapientia Salomonis*, in quanto l'*E.* appartiene alla letteratura sapienziale, che quel re coltivò (s. Girolamo, *Praef. in l. Salom.*: PL 28, 1242; s. Agostino, *De doctrina christ.*, 2, 8: PL 34, 41); e nella liturgia *Liber Sapientiae* (cf. s. Girolamo, *Contra pelag.*, 1, 33: PL 23, 527). I moderni amano citare l'*E.* con il semplice patronimico dell'autore: « Il Siracide ».

L'*E.* dalla Sapienza prende l'argomento e la divisione. Vi si distinguono dieci parti, che tutte cominciano con l'elogio della Sapienza o con un inno a Dio autore di essa.

I. Elogio della Sapienza. Doveri verso Dio, verso i genitori, verso il prossimo: umiltà e mansuetudine, compassione per gl'infelici (capp. 1-4, 10).

II. Elogio della Sapienza. Sincerità e franchezza, non presunzione; amicizie (4, 11-6, 17).

III. Invito alla pratica della Sapienza. Contro l'ambizione; contegno con varie classi di persone. Doveri dei governanti; dei ricchi; non fidare nelle ricchezze, ma in Dio. Persone da schivare. Contro l'avarizia (6, 18-14, 19).

IV. Frutti della Sapienza. Il peccato viene dal libero arbitrio, non da Dio, e non va mai impunito (14, 20-16, 23).

V. Inno a Dio creatore. Generosità e previdenza. Frenar le passioni e far buon uso della lingua: continenza dell'anima, disciplina della bocca (16, 24-23, 27).

VI. Inno della Sapienza. Tre cose amabili e tre odiose, tre da temere e due pericolose; sulle donne buone e cattive. Prestiti, doni e malleverie; educazione dei figli; sanità e vizi che la guastano; temperanza; conversazione a tavola. Timor di Dio; provvidenza divina (24, 1-33, 17).

VII. Invito ad ascoltare. Come trattare i servi. Superstizioni: buona e cattiva religione. Preghiera per il trionfo della religione d'Israele (33, 18-36, 22).

VIII. Scelta del meglio: donna, amico, consigliere. Cura della sanità: come portarsi nelle malattie e verso i morti. La più nobile professione: lo studio della Sapienza (36, 23-39, 11).

IX. Inno a Dio creatore, che tutto ottimamente dispone a bene dei giusti, a punizione dei malvagi. Infelicità della vita umana, specie per gli empi. La vergogna: quale buona e quale cattiva. Le meraviglie del creato: altro inno (39, 12-43, 37).

X. Inno di lode ai patriarchi, che vissero secondo la sapienza loro comunicata da Dio, da Adamo a Simone, figlio di Onia, sommo sacerdote al tempo dell'autore (44-50).

Seguono due appendici: inno di ringraziamento a Dio per la ottenuta liberazione da molti e gravi mali (51, 1-12); carme alfabetico in cui l'autore descrive le cure da lui poste nello studio della Sapienza ed invita ad imitarlo (51, 13-30; cf. A. Vaccari, *I libri poetici...*, Roma 1925, p. 327 sg.). Tra le due appendici, il manoscritto ebraico [illegible] interpone un salmo simile a *Ps.* 135 (ebr. 136); per quanto antico, non è genuino, ma derivato dall'uso liturgico.

Nella versione greca, il traduttore – nipote del Siracide – premise un prologo, importante per le notizie offerte sul nonno, sul tempo della composizione e della traduzione e sul canone del Vecchio Testamento, i cui libri dice già in massima parte tradotti in greco.

L'*E.* è il solo libro del Vecchio Testamento, eccettuati quelli profetici, che, oltre a numerose indicazioni sulla persona, dia con sicurezza il nome del suo autore: Gesù, figlio di Eleazar, figlio di Sîrā' (50, 29; cf. prologo). Il nome « Simeone » nell'ebraico (*ibid.*) è dovuto ad una glossa.

Originario di Gerusalemme (come precisa il nipote: 50, 27 greco), Gesù vi passò gran parte della sua esistenza, e, in sulla fine, vi redasse probabilmente la sua opera (cf. la sua assiduità al Tempio: 50, 5 sgg.; 51, 14). Uomo di fede profonda, il Siracide, fin dall'infanzia assiduo studioso dei libri sacri (prologo; 38, 24) e ricercatore sagace della sapienza (51, 13-30), arricchì la sua esperienza con i viaggi; osservò uomini e cose (cf. 34, 11; 51, 13); forse da giovane fu alla corte di qualche re straniero (cf. 8, 8; 11, 1; 41, 17); sperimentò la malvagità umana; ma Dio lo salvò da ogni pericolo (34, 12; 51, 2-12). L'ardente fedeltà al jahwismo lo spinge a comunicare agli altri la sua dottrina (24, 30-34). Aduna nella sua scuola (51, 23. 29) la gioventù aristocratica di Gerusalemme, cui insegna il culto di Dio, le tradizioni, la Legge, cioè la religione, la morale, la giurisprudenza, e le vie della saggezza. Questo spiega nel Siracide il perfetto possesso dell'ebraico, la conoscenza profonda della letteratura sacra, la larghezza di vedute, il senso realistico della vita, il tono cattedratico del suo insegnamento e soprattutto la molteplicità dei soggetti, trattati secondo i principi rivelati e l'umana esperienza, che hanno per scopo di dare ai giovani l'educazione civile e morale, necessaria per ben vivere e piacere a Dio.

Due dati ci permettono di stabilire quando visse il Siracide: *a)* il cap. 50 descrive in modo così vivo e concreto il sommo sacerdote Simone, figlio di Onia, che tutti si è concordi nel ritenerlo contemporaneo dell'autore. Ci furono due sommi sacerdoti con tal nome, uno verso il 300, l'altro dal 218 al 198 a. C.; il passo 50, 1-5 quasi esclusivamente si adatta al pontificato di Simone II (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, 12, 4), che coincise con la gioventù del Siracide, il quale lo vide officiare nel Tempio; *b)* nel prologo, il nipote dice d'esser venuto in Egitto nel 38º anno del re Evergete, cioè Tolomeo II (170-116 a. C.); ché il 1º Tolomeo Evergete regnò solo 25 anni (247-222). Siamo pertanto al 132 a. C. e poco dopo iniziò la versione greca dell'*E.* Il nonno visse dunque tra il sec. III e il II, a distanza di due generazioni, cioè di ca. 60 anni; è il tempo di Simone II. Probabilmente ca. il 180 il Siracide terminò il suo libro.

Lo scrisse in ebraico; non di getto, ma secondo le circostanze ne compose le diverse parti. Il Siracide persegue lo stesso fine dei profeti e dei « sapienti »: la formazione morale e religiosa del « resto » ritornato in Giudea, del nuovo Israele; con un particolare riguardo (come scrive il nipote nel prologo) ai Giudei della diaspora, per preservarli dall'influsso dell'ellenismo. Il Siracide medita e riprende tutta la Rivelazione precedente e la espone nel suo genere letterario sfruttando l'esperienza e il lavoro della ragione umana (A. Robert, in *Rev. bibl.*, 44 [1935], pp. 504-506; A. Drubbel, in *Biblica*, 17 [1936], pp. 414-28).

Considerata inizialmente in senso universalistico (1, 10. 25), la Sapienza è identificata con il jahwismo; per l'*E.*, come per la *Sapienza*, la salvezza o la sapienza è privilegio d'Israele. Per le stesse circostanze d'ambiente politico e culturale (predominio dei Seleucidi e invasione dell'ellenismo: Spicq, p. 552 sg.), l'*E.* insegna esplicitamente quanto è implicito e accennato qua e là nei *Proverbi*, circa l'elezione d'Israele, il patto del Sinai, il rapporto particolare Jahweh-Israele. La sapienza è il monoteismo jahwista; le sue regole sono contenute nei libri sacri, specialmente nella *Tôrāh*. Israele ha la missione d'illuminare le genti, le quali possono partecipare della sapienza, aderendo al jahwismo (cf. 17, 1-17; 24; 36, 1-17; ecc.: Spicq, pp. 653, 684-86, 746 sg.; A. Vaccari, in DFC, IV, col. 1204 sg.). Inoltre il vero culto è a Gerusalemme (32, 14 sgg.; 50); si fa l'elogio dei pii jahwisti (44-50); sono maledetti i Filistei e i Samaritani (50, 25 sg.). Il nuovo Israele è l'erede della teocrazia mosaica (50, 13 sg. greco); è viene accennato il suo passaggio nel Regno del Messia (36, 14-17). Altri elementi della speranza messianica: la perpetuità d'Israele (37, 25; 44, 13); la discendenza davidica (47, 11); il precursore del Messia (48, 10 sg.) tipicamente annunziato nel profeta Elia (v.).

Jahweh, che governa con sapienza l'universo (cf. 39, 12-40, 27), scruta le coscienze (42, 18 sg.), discerne i suoi cultori (cf. 16, 16-23; 33, 11 sg.), li

aiuta a restar fedeli (2, 17 sg.; 22, 27-23, 6, ecc.). Il timor di Dio provoca le benedizioni celesti (23, 1; 40, 26) e forma la felicità della vita (23, 27). Non bisogna lasciarsi influenzare dal prestigio degli empi (4, 27 sg.; 7, 14 sgg.; ecc.), né cercare la loro amicizia (9, 16). Dio perdona gli sviati che fan penitenza (17, 24 sgg.; 18, 13), ma punirà gli empi e avrà gloria difendendo il suo popolo (35, 19-36, 17; 50, 23 sg.).

Il cap. 24, culmine e sintesi dottrinale di tutto il libro, presenta la Sapienza come una realtà che è sempre stata con Dio creatore e supremo legislatore; e che Dio comunicò ad Israele sua eredità. Realtà che parla, quasi fosse una persona; abita stabilmente tra gli Israeliti, e produce in essi i suoi effetti salutari.

I Giudei, per nulla speculativi, rappresentano, personificandoli, anche la Legge, la Parola, lo Spirito di Jahweh, entità non vedute come semplici astrazioni, ma come realtà concrete, cui mai però è attribuita una esistenza personale, cioè effettivamente distinta ed indipendente da quella del soggetto che le possiede. Si tratta di personificazione poetica d'un attributo divino o della sapienza essenziale divina; che tuttavia orienta lo spirito verso l'idea di una persona autonoma (cf. *Prov.* 8; *Sap.* 7). Dopo la venuta del Cristo, Verbo eterno (*Io.* 1, 1-14; cf. *I Cor.* 1, 24 sg.; *Col.* 1, 15 sgg.), era facile riconoscerlo nelle caratteristiche della Sapienza eterna, descritte dal Siracide, nel senso pieno (*plenior*). Infine venne spontanea l'applicazione alla Vergine Maria « sede della sapienza » di quanto è detto della Sapienza partecipata dagli uomini, in senso spirituale allegorico.

Il testo ebraico dell'*E.* (cf. il prologo), conosciuto da s. Girolamo (*Praef. in lib. Salom.*: PL 28, 1242), citato nella sua forma ebraica ed in aramaico nella letteratura talmudica e rabbinica fino al sec. X, sembrava definitivamente perduto. Tra il 1896 e il 1900, nella *gĕnîzāh* o ripostiglio della vecchia sinagoga di Mosè al Cairo, furono ritrovati alcuni frammenti del testo ebraico, prima adoperati per il culto nella sinagoga ed ormai fuori uso.

I manoscritti ritrovati sono così classificati: ms. A (sec. XI), 6 ff.: 3, 6-16, 26; ms. B (sec. XII), 19 ff.: 30, 11-33, 3; 35, 11-38, 27; 39, 15-51, 30; ms. C (secc. X-XI), 4 ff.: un florilegio dei capp. 4-7, 18-20, 25-27; ms. D 1 f.: 36, 29-38, 1. Nel 1930 tra i manoscritti della collezione E. Adler, a Nuova York, nella Biblioteca del Seminario teologico giudaico, fu trovato un nuovo foglio, ms. dell'*E.*: 32, 16-33, 32; 34, 1. Così sono stati scoperti i tre quinti del testo originale: 40 capitoli su 51, esattamente 1090 versetti su i 1616 contenuti nella versione greca. L'edizione completa di tutti i suddetti frammenti è stata fatta da M. S. Segal (*Liber Sapientiae filii Sira*, Gerusalemme 1933). Il testo ebraico, offerto da questi manoscritti, è meno perfetto di quello degli altri libri sacri. « Scrivani e recensori si permisero con l'*E.* assai più libertà o negligenza che con le S. Scritture del canone ebraico » (Vaccari). L'ebraico, il greco, il siriaco offrono una triplice recensione indipendente del testo originale; per la cui ricostruzione sono testimoni preziosi e sostanzialmente sicuri.

La versione greca rende in genere felicemente l'ebraico, da un codice dall'ottima forma testuale. È pura nel cod. Vaticano B, in molti altri codici e recensioni; interpolata nel ms. 248 ed altri pochi. Nei manoscritti greci è comune, per un errore di trasposizione di fogli, lo spostamento di 30, 26-33, 16a dopo 36, 13. Gli editori (H. B. Swete, A. Rahlfs) rimettono l'ordine attestato dall'ebraico, nonché dal siriaco, dall'antica latina e dall'esame interno.

La versione siriaca, fatta direttamente dall'ebraico, ma con poca cura e intelligenza, suppone un testo meno perfetto del precedente; ha omissioni e parafrasi, armonizza lezioni con la forma meno pura del greco.

Nella Volgata è conservata l'antica versione latina, neppure ritoccata da s. Girolamo; deriva da un codice greco della seconda forma, abbastanza interpolato. Con il tempo subì aggiunte, duplicati, glosse. Emendata, però, ed a ciò aiutano le citazioni dei Padri, offre non di rado ottime lezioni (Vaccari).

L'*E.* è tra i deuterocanonici del Vecchio Testamento, cioè tra i pochi libri sacri sulla cui canonicità, in un dato momento, vi furono dubbi: ché mancava al riguardo una definizione da parte della Chiesa. Cagione di tali dubbi era l'esclusione dell'*E.* dal canone giudaico, fissato dai farisei verso la fine del sec. I d. C., perché posteriore agli uomini della « grande Sinagoga », dopo i quali, spentasi la profezia, non si sarebbero avuti più libri sacri. Motivo futile e arbitrario, ché l'*Ecclesiaste*, p. es., è del sec. III-II a. C., mentre si era convenzionalmente posta la cessazione della profezia nel sec. IV. Ingiustificato è quindi l'atteggiamento dei protestanti, che si fermano al canone giudaico. Lo stesso Siracide si presenta come profeta ed ispirato (cf. 24, 33; 39, 12; 51, 16; ecc.), e nel prologo il traduttore avvicina l'*E.* agli altri libri sacri e attesta l'uso che ne facevano i Giudei di Palestina.

Inoltre l'*E.* viene utilizzato come libro divino da *Enoch*, dai *Salmi di Salomone*, dalla liturgia giudaica (nelle *Diciotto benedizioni*, nell'*Inno* per la fine del sabato), e specialmente dal Talmud che lo cita anche con la formola solenne « sta scritto » (*Bĕrākhôth*, 48a). Qualcuno ha, ma senza fondamento, scoperto nell'*E.* una tinta sadducea (cf. Spicq, p. 536 sg.) e opina che i farisei l'esclusero anche per questo motivo.

Il Nuovo Testamento non cita esplicitamente l'*E.*, ma ad esso ha importanti riferimenti: cf. *Mt.* 11, 25-30 = *Eccli.* 51, 13 sgg.; *I Cor.* 15, 8-10 = *Eccli.* 33, 16 sg.; *I Cor.* 7, 36 = *Eccli.* 42, 9; ecc. (Spicq, p. 546); così ancora nella *Epistola Barnabae* e *Didaché* (cf. S.-M. Zarb, *De historia canonis*, Roma 1934, p. 130 sg.). I Padri pongono esplicitamente l'*E.* tra i Libri Sacri, eccettuati i pochi (s. Anatasio, s. Cirillo di Gerusalemme [sec. IV], s. Girolamo [sec. V]), che riconoscono il valore dottrinale e morale dell'*E.*, anzi lo citano come Scrittura Sacra (s. Atanasio, *Contra arianos*, 2, 79: PG 26, 313; s. Girolamo, *Epist. ad Iulian.*: PL 22, 961; *In Is.*, 3, 13: PL 24, 67), ma quando si tratta di dare ai catecumeni un elenco indiscusso dei libri sacri (o, per s. Girolamo, sotto l'influsso dei suoi rabbini), dànno la lista dei soli protocanonici, confermata dal canone giudaico. Questi dubbi, sorti al sec. IV nelle chiese più a contatto con i Giudei, presto svanirono.

I moderni son d'accordo sulla non ispirazione del prologo (fa eccezione lo Spicq).

BIBL.: Introduzioni: A. Vaccari, *Institutiones bibl. Vet. Test.*, II, 2ª ed., Roma 1935, pp. 44 sg., 54-65; H. Höpfl, *Intr. spec. in Vet. Test.*, 5ª ed., ivi 1946, pp. 371-81; C. Spicq, *L'Ecclésiastique* (*La S. Bible*, ed. L. Pirot-A. Clamer, 6), Parigi 1946, pp. 531-56. - Per il testo ebraico: N. Peters, *Liber Iesu filii Sirach, sive Ecclesiasticus hebraice*, Friburgo in Br. 1905; R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch*, Berlin 1906; I. Lévy, *Un nouveau fragment de Ben Sira*, in *Revue des études juives*, 95 (1932), pp. 136-45; G. R. Driver, *Hebrew notes of the wisdom of Jesus Ben-Sirach*, in *The journal of biblical literature*, 53 (1934), p. 273 sgg. - Versione greca: J. H. A. Hart, *Ecclesiasticus. The Greek text of Codex 248*, Cambridge 1909; A. Rahlfs, *Septuaginta*, II, Stoccarda 1935, pp. 377-471. - Versione latina: D. de Bruyne, *Etude sur le texte latin de l'Ecclésiastique*, in *Revue bénédictine*, 40 (1928), pp. 5-48. Ottima la versione italiana dall'originale: A. Vaccari, *I libri poetici...*, Roma 1925, pp. 327-408. - Tra i commenti: R. Smend, *op. cit.*; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, Münster 1912; G. H. Box e W. O. E. Oesterley, in R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, pp. 268-517; A. Eberharter, Bonn 1925; B. Alfrink, Brugge 1935; A. D. Power, Londra 1939; C. Spicq, *op. cit.*, pp. 557-841. - Per il cap. 24: A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell'Ant. Test.*, in *Gregorianum*,

1 (1920), pp. 219-51; B. Botte, *La Sagesse dans les livres sapientiaux*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 19 (1930), pp. 83-94; P. van Imschoot, *La Sagesse dans l'Ant. Test. est-elle une hypostase?*, in *Coll. Gandavenses*, 21 (1934), pp. 89-92; id., *Sagesse et esprit dans l'Ant. Test.*, in *Revue biblique*, 47 (1938), pp. 34-49; F. Ceuppens, *De conceptu « Sapientiae divinae » in libris didacticis Ant. Test.*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 332-34; H. Renard, *Le livre des Proverbes* (*S. Bible*, ed. L. Pirot-A. Clamer, 6), Parigi 1943, p. 78 sg. – Altri studi: W. Baumgarther, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*, in *Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft*, 34 (1914), pp. 161-98; S. Liebermann, *Ben-Sira à la lumière du Jerouchalmi*, in *Rev. des ét. juives*, 97 (1934), 1, pp. 50-57; T. Vargha, *De Psalmo hebraico Ecclesiastici*, in *Antonianum*, 10 (1935), pp. 1-10; P. Szczygiel, *Daniel et Iudith in libro Sirach*, in *Przeglad Bibl.*, 1 (1937), pp. 117-47; K. Fruhstorfer, *Des Weisen curriculum vitae nach Sirach* (39, 1-15), in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 94 (1941), pp. 140-42; T. Gallus, « *A muliere initium peccati et per illam omnes morimur* » (*Sir.* 25, 24-33), in *Verbum Domini*, 23 (1943), pp. 272-77; C. Selmer, *Traces of the « Sayings of the Seven Sages » in the Liber Ecclesiasticus*, in *The Catholic Bibl. Quarterly*, [illegible] (1943), pp. 264-74; id., *A study of Eccli.*, 12, 10-19, *ibid.*, 8 (1946), pp. 306-14; L. Santoro, *L'inno al Creatore di Gesù Ben Sirac*, in *Città di Vita*, 2 (1947), pp. 253-61.

Francesco Spadafora

ECHOS D'ORIENT. - Rivista mensile iniziata dagli Agostiniani dell'Assunzione nel 1897 come continuazione degli *Echos de Notre-Dame de France*. L'autorevole rivista si propose di illustrare le questioni dell'Oriente cristiano; essa ha preso sempre più un carattere strettamente scientifico e si è segnalata egregiamente nel campo degli studi bizantini. *E. d'O.* si è pubblicata a Parigi e ultimamente a Lione, mentre la redazione era a Bucarest. Sospesa con il 39° volume nel 1942 essa ha trovato una continuazione nella *Revue des études byzantines* che dal 1943 esce due volte all'anno e la cui redazione, prima a Bucarest, si trova ora a Parigi.

Ignazio Ortiz de Urbina

ECHTER, Julius. - Vescovo, n. a Mespelbrunn (Spessart) il 18 marzo 1545, m. a Würzburg il 13 sett. 1617. Studiò a Parigi, Angers, Pavia e altrove; licenziato in diritto, il 1° dic. 1573 fu nominato vescovo di Würzburg, dove era decano della cattedrale dal 1570; fu ordinato sacerdote e vescovo nel maggio del 1575).

Si dedicò con zelo all'applicazione della riforma tridentina, così da restituire stabilmente la sua diocesi al cattolicesimo. Dotato di spirito religioso, di volontà decisa e intelligenza acuta, fondò un seminario, eresse in Università il Collegio dei Gesuiti di Würzburg (1582), istituì tre convitti, costruì ca. 300 chiese e il celebre *Juliusspital* (1579). L'influenza della sua azione riformatrice si estese anche nei territori confinati di Fulda e Bamberga. Resse la diocesi per 43 anni, ed è ricordato come il vescovo più insigne della sua città.

Bibl.: J. N. Buchinger, *J. E. v. M. Bischof v. Würzburg u. Herzog v. Franken*, Würzburg 1843; v. scritti vari, in occasione del centenario, di T. Henner, Monaco 1918; Pastor, IX, pp. 537-44 e passim; X-XIII, passim; Eubel, III, p. 209.

Antonio Cistellini

ECK, Johann. - Teologo e polemista antiluterano, n. a Egg, nella Svevia, il 15 nov. 1486, m. a Ingolstadt il 10 febbr. 1543. Il suo cognome era Maier, però è meglio conosciuto con l'appellativo di E. da lui stesso scelto e derivato dal luogo di origine. Studiò in varie università (Heidelberg, Tubinga, Colonia, Friburgo) e si laureò in teologia nel 1510. Nel 1508 era divenuto sacerdote. Chiamato a insegnare teologia a Ingolstadt, tenne quella cattedra per 32 anni, e vi ebbe anche l'ufficio di decano e di rettore, dal 1512 di cancelliere, e infine anche di parroco accademico. Con l'attività sorprendente e la solida dottrina fu il principale sostegno del cattolicesimo in Baviera. Deciso e tenace avversario di Lutero ne sollecitò da Roma la condanna. Nel 1520 Leone X affidò la pubblicazione della bolla *Exurge* e Girolamo Aleandro (v.) e all'E., nominato per questo protonotario. L'E. venne accreditato presso molti vescovi e principi tedeschi. La sua missione fu quanto mai difficile e delicata; egli adoperò ogni mezzo per riuscire nell'intento, sopportando disagi, persecuzioni, ingiurie e calunnie. Nel marzo del 1523 era di nuovo a Roma per affari politico-ecclesiastici dei duchi di Baviera, ma non dimenticò la questione della riforma, che discusse minutamente con Adriano VI.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Eck, Johann - Epitaffio e ritratto di E. (a. 1543). Frauenkirche - Ingolstadt.

D'accordo con gli uomini più illustri del tempo e soprattutto con il Papa, esigeva vaste riforme a Roma stessa; nel suo memoriale, senza alcuna reticenza, mise a nudo gli abusi esistenti nella Curia e fece un vivo ritratto degli intrighi dei cacciatori di prebende. Nel 1626 si recò anche nella Svizzera per partecipare a una disputa contro Zuinglio. Per il suo ardore nel combattere, a ragione il card. Pole (v.) lo definì l'« Achille dei cattolici ».

Numerose le sue pubblicazioni, e tutte, se si eccettua l'affrettata traduzione della *Bibbia* in tedesco, s'impongono all'attenzione dello studioso. Le principali sono: *Chrysopassus praedestinationis* (Augusta 1514); *De primatu Petri* (Ingolstadt 1520); *De paenitentia et confessione secreta* (s. l. 1523); *De Purgatorio* (Roma 1523); *De Satisfactione* (ivi 1523); *De initio paenitentiae* (ivi 1523) e soprattutto l'*Enchiridion locorum communium* (Landshut 1525) e il *De Sacrificio Missae* (ivi 1527). Cf. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vers. it., I, Brescia 1949 (v. indice).

Bibl.: J. Greving, *J. E. als junger Gelehrter*, Münster 1906; id., *J. E. Pfarrbuch*, ivi 1908; J. P. Kirsch, s. v. in *Cath. Enc.*, V (1909), pp. 271-73; A. Humbert, s. v. in DThC, IV, II (1911), coll. 2056-57; J. Metzler, s. v. in LThK, III (1931), coll. 323-26 (con scelta bibl.). Il Greving ha iniziato l'edizione critica delle opere di E.

Francesco Spedalieri

ECKART : v. ECCARDO.

ECKSTEIN, FERDINAND von. - Uomo politico e scrittore, n. ad Altona (Amburgo) nel sett. del 1790, m. a Parigi il 25 nov. 1861.

Trovatosi a Roma nel 1809, si commosse vivamente alla deportazione di Pio VII ed abbracciò la fede cattolica. Avverso a Napoleone, si arruolò nel 1812 nel corpo franco di Lützow e partecipò alla battaglia di Lipsia. Alla caduta del Bonaparte, prestò servizio ai ministeri della guerra e degli esteri francese. Convinto che non vi fosse antitesi fra cattolicesimo e libertà, sostenne per tutta la vita tale assioma con una azione pubblicistica inesauribile. Fondò e diresse dal 1826 al 1829 il *Catholique* e fu collaboratore di *Le correspondent*.

BIBL.: T. Foisset, *Le baron d'E.*, in *Le correspondent*, 55 (1862), pp. 118-28; W. Koch, s. v. in LThK, III, coll. 531-32.
Silvio Furlani

ECLETTISMO. - Da ἐκλέγω (*trascelgo*). È, in genere, ogni indirizzo filosofico e scientifico che sceglie, da vari e opposti sistemi, dottrine diverse, coordinandole in una nuova sintesi. Fu talvolta confuso con *sincretismo* (da συγκεράννυμι, " mescolo " che ne è, se mai, la forma deteriore.

Il termine è accolto anche dalla storia delle religioni; ma ha uso più comune e più proprio in filosofia. Raro presso i Greci, e, negli scritti rimastici, solo in forma aggettivale o avverbiale. Riferito alla filosofia, si trova in un unico testo di Diogene Laerzio (sec. III d. C.), che accenna (*Vitae, Prooemium*, 21) a una ἐκλεκτικὴ αἵρεσις (scuola eclettica) fondata da Potamone Alessandrino, contemporaneo, secondo la Suda, di Augusto. Una scuola eclettica di medicina è nominata in un testo attribuito a Galeno. Completamente ignoti tanto e. che eclettico presso i Latini (cf. il *Thesaurus linguae latinae*, Lipsia 1900 sgg.). Riappare dal sec. XVI in poi, tuttavia sporadicamente e senza raggiungere un significato tecnico ben preciso. Il Reinhold (1758-1829) critica « una presunta filosofia che dai suoi seguaci è chiamata *eclettica*, perché lascia la più completa libertà... di scegliere da tutti i possibili sistemi ciò che ogni singolo scrittore crede possa accordarsi con l'ordinaria intelligenza umana » (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*; Jena 1791).

Maggior concretezza acquista l'e. col Cousin (v.). Egli lanciò il suo e. nella lezione di apertura del corso del 1818 (tenuta nel dic. del 1817); il termine l'aveva trovato probabilmente presso i Tedeschi; il primo germe dell'idea forse l'ebbe dal Leibniz. Dell'e. di V. Cousin sono da distinguere due periodi: nel primo, che va fino almeno al 1839, è non soltanto un metodo di ricerca, ma anche un sistema; nel secondo, attestato chiaramente dal 1853, è negato come sistema e sussiste solo come metodo. Dopo il Cousin il termine e., meno usato dai suoi seguaci, è frequente negli avversari, che ne fanno un equivalente e quasi di sincretismo, oppure semplicemente un sinonimo di spiritualismo. Passò invece stabilmente nella storia generale della filosofia a designare un pensiero filosofico non originale, che, senza la guida di profondi e fermi principi metafisici, crede poter discernere col solo criterio del buon senso quanto v'è di vero nei contrastanti sistemi.

Quando è tale, l'e., sia come sistema sia come metodo, cade inevitabilmente nel sincretismo: « Io stimo, – scriveva non a torto il Rosmini nel 1837 – che sarebbe troppo difficile al signor Cousin evitare la taccia di quel *sincretismo*, che è certamente diverso dall'e., sebbene da questo non sia difficile lo sdrucciolo a quello » (*Lettera al dr. Luigi Gentili*, in *Opere*, ed. naz., II, Roma 1934, p. 380). Quando invece la scelta e coordinamento di elementi vari tratti da sistemi diversi è fatto in base a solidi e approfonditi principi che valgono come norma direttiva per una nuova sintesi, può dirsi che in sostanza si supera l'e. Infatti se e. dovesse dirsi la ricerca e assimilazione, nella misura in cui si è riconosciuto giusto, del pensiero altrui, nessuno dei più vigorosi filosofi potrebbe non dirsi eclettico. Nel primo caso, dunque, si fa e. ma non genuina filosofia; nel secondo caso, genuina filosofia ma non e.

BIBL.: A. Fresneau, *L'éclectisme*, Parigi 1847; P. Janet, *Victor Cousin et son oeuvre*, ivi 1889; A. Lalande, s. v. in *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., ivi 1947, pp. 248-50 e 12, 17-18 (appendice).
Felice Cenci

E. IN ARTE. – In arte e. designa un concetto riguardante periodi e personalità diversi. Impropriamente infatti si è parlato di e. a proposito dei Carracci (v.), per indicare un movimento figurativo storicamente determinato.

Intanto, il famoso sonetto di Agostino Carracci, in lode di Niccolò dell'Abate, è probabilmente un falso del Malvasia; né i Carracci stessi muovevano da una linea programmatica altrettanto precisa quanto artisticamente inattuabile, quale è quella indicata nel sonetto: « chi farsi buon pittor cerca e desia – il disegno di Roma abbia alla mano – la mossa, coll'ombrar Veneziano – e il degno colorir di Lombardia – di Michelangiol la terribil via – il vero natural di Tiziano, – del Correggio lo stil puro e sovrano – e di un Rafael la giusta simetria – del Tibaldi il decoro e il fondamento – del dotto Primaticcio l'inventare – e un po' di grazia del Parmigianino... ». Dal punto di vista teorico, la posizione dei Carracci è solamente critica e non artistica e così il loro e. non ha un fondamento particolare. In realtà può definirsi eclettico in generale l'artista che subisce ed assimila rapidamente l'influsso figurativo, pur senza esser privo di personalità. Sotto questo aspetto, anche un grande pittore come Raffaello è stato un eclettico.

D'altra parte, la esigenza di una posizione eclettica per l'artista appare già un fatto chiaro nella teoria artistica del manierismo, segnatamente presso l'Armenino (*Veri precetti della pittura*, I, Milano 1820, p. 74), là dove tratta della dotta maniera, che consiste nel « conoscere ed imitare il buono per le fatiche dei più eccellenti », ossia la possibilità di raggiungere il grado dell'arte ricavando il meglio dall'utile dei grandi del Rinascimento.

BIBL.: L. Venturi, *Storia della critica d'arte*, Roma-Firenze-Milano 1945, p. 181 sgg.
Luigi Grassi

ECLOGA ISAURICA (Ἐκλογὴ τῶν νόμων). - Compilazione, eseguita con materiale tratto soprattutto dalle quattro parti del *Corpus iuris civilis* (v.), per ordine dell'imperatore Leone III Isaurico e del figlio di lui Costantino V Coprònimo e promulgata nel 739-740.

È divisa in 18 titoli o libri e tratta quasi esclusivamente materie di diritto civile; doveva servire essenzialmente per la pratica giudiziaria. Nell'*E.* profonde modificazioni sono state introdotte, specialmente nella materia del diritto di famiglia e del matrimonio, rispetto a quella che era la disciplina giustinianea; p. es., accogliendo una decisione del III Concilio di Costantinopoli (Trullano), viene considerato adulterio il matrimonio con la fidanzata altrui; e inoltre è vietato il matrimonio fra cattolici ed eretici (decisione del Concilio di Laodicea). Per quanto successivamente ripudiata – perché opera degli imperatori iconoclasti – l'*E.* fu usata largamente nella pratica e servì di base ad altre compilazioni, quali l'*Ecloga privata*, l'*Ecloga privata aucta* e l'*Ecloga ad Prochiron mutata*, queste due ultime molto importanti per la storia del diritto italiano, perché furono composte nel sec. XII, nell'Italia meridionale, durante la dominazione normanna.

L'edizione principe dell'*E.* è quella dello Zachariae von Lingenthal nella *Collectio librorum iuris Graeco-romani ineditorum* (Lipsia 1852, pp. 9-52); la ristampa più recente, con traduzione francese, è quella di C. A. Spulber.

BIBL.: C. E. Zachariae von Lingenthal, *Geschichte des Griech.-Röm. Rechts*, 3ª ed., Berlino 1892, p. 16 e passim; C. A. Spulber, *L'Eclogue des Isauriens (Texte, traduction, histoire)*, Cernăuţi 1929; V. Grumel, *La date de promulgation de l'Ecloge de Léon III*, in *Echos d'Orient*, 34 (1935), pp. 327-31; A. d'Emilia, *Appunti di diritto bizantino. Le fonti*, Roma 1945, p. 35 sgg.
Rodolfo Danieli

ECO DI BERGAMO, L'. - Quotidiano cattolico, fondato come una delle espressioni del movimento sociale dei cattolici italiani, che aveva in Bergamo uno dei centri principali, da un gruppo facente capo a Niccolò Rezzara e ■ Stanislao Medolago Albani. Il primo numero uscì il 1º maggio 1880; il primo direttore fu G. B. Caironi, che era stato direttore del « Cittadino di Brescia ».

Il giornale ebbe subito l'atteggiamento assai vivace che ha sempre conservato, ma il suo periodo più florido cominciò col 1888 e la sua importanza, benché locale, è andata sempre aumentando. Ora è diretto da don Andrea Spada ed è il giornale più diffuso in Bergamo ■ nella diocesi; è collegato, con gli altri quotidiani cattolici italiani, nel S.I.R. (Servizio informazioni romano) dal quale ha il notiziario romano e vaticano.

BIBL.: anon., *L'E. di B.*, in *Ragguaglio dell'attività culturale e letteraria dei cattolici in Italia*, Firenze 1930, pp. 245-48.
Enrico Lucatello

ECOLAMPADIO (OEKOLAMPAD, HEUSZGEN), JOHANN. - Uno dei riformatori minori, n. a Weinsberg (Württemberg), allora nel Palatinato, nel 1482, m. a Basilea in Svizzera il 24 nov. 1531. Fatti gli studi umanistici a Heilbronn, Bologna, Heidelberg, Tubinga ■ Stoccarda, ed ordinato sacerdote, E. ebbe l'ufficio di precettore dei figli dell'elettore palatino, e con la sua egregia conoscenza del greco e dell'ebraico collaborò con Erasmo di Rotterdam alla nuova versione latina del Nuovo Testamento dal greco (1515-16). Nel 1521 passò tra i riformatori dopo aver subito in un primo tempo l'influsso delle dottrine di Lutero. Divenuto pastore a Basilea, vi si distinse per il vigore della predicazione, specialmente nella chiesa di S. Martino, con grande proselitismo, finché nel 1529 ottenne, dopo grandi lotte, il trionfo della Riforma sul cattolicesimo e favorì una costituzione oligo-democratica della Chiesa (assemblea mista di pastori e laici). A lui si appoggiarono i valdesi (1530) e molti altri riformatori, ad Ulma, Memmingen e Biberach. Nel 1528 prese moglie, e il 24 nov. 1531, poco dopo la conclusione della lega Smalcaldica, morì a Basilea. La vedova passò tosto a seconde e terze nozze con Capitone ■ Bucer.

Nella dottrina E. abbracciò le idee antipapali della Riforma, la libera interpretazione della S. Scrittura, oscillando tra Lutero, di cui divenne in seguito un oppositore, ■ Zwingli, con il quale entrò in amicizia e condivise gran parte della ideologia. E. fu un sacramentario, e nella celebre questione del significato delle parole di Gesù all'istituzione della S.ma Eucaristia, attribuì ad esse un puro valore di rappresentazione. Invece di « Questo è il mio corpo » (*Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *Lc.* 22, 19) le parole dovevano intendersi: « questa è l'immagine (o figura) del mio corpo » (*De genuina verborum Domini « hoc est Corpus meum »... expositione*, 1525). E. inculcò la Comunione sotto entrambe le specie ed impose nella liturgia la lingua tedesca.

Nella questione circa la dichiarazione di annullamento del matrimonio tra Enrico VIII d'Inghilterra e Caterina d'Aragona egli fu contro la sentenza papale ed in favore dello scioglimento.

Temperamento combattivo, E. lottò non solo contro i cattolici, ma contro Lutero, Brenz, Serveto e gli anabattisti, conservandosi tuttavia in una linea abbastanza moderata, in confronto d'altri riformatori.

Il suo influsso si esercitò soprattutto a Basilea e nella Germania meridionale.

BIBL.: W. Hadorn, s. v. in *Realencykl. f. protest. Theol. und Kirche*, 3ª ed., XIV, ■. 286 sgg.; E. Staehelin, *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, 2 voll., Lipsia 1927-34; id., *Das Buch der Basler Reformation zu ihrem 400 jährigen Jubilaeum*, Basilea 1929; id., *Das Reformationswerk des J. Oekolampad*, Berna-Lipsia 1932; H. Grisar, *Lutero*, vers. it., Torino 1934, v. indice; E. Staehelin, *Das theologische Lebenswerk J. Oekolampads*, Lipsia 1939.
Arnaldo M. Lanz

ECOLE BIBLIQUE. - Primo centro cattolico di studi scientifici biblici, fondato dal domenicano M.-J. Lagrange ■ Gerusalemme nel 1890, per suggerimento di Leone XIII al p. M. Lecomte, che acquistò il terreno ed eresse il convento accanto alle rovine dell'antica basilica di S. Stefano. Sotto la direzione geniale ed infaticabile del Lagrange, il 15 nov. 1890 ebbero inizio i corsi di esegesi, introduzione, ■ di tutte le materie sussidiarie (lingue, storia, geografia, archeologia, storia delle religioni, ecc.) riguardanti la Bibbia e le antiche culture in relazione con essa. Il Lagrange era coadiuvato da scelti confratelli delle tre province francesi dell'Ordine. Conferenze di studi palestinesi ed orientali fin dall'inizio accompagnarono i corsi suddetti; una grande biblioteca s'arricchì rapidamente delle opere più preziose antiche e moderne; un museo archeologico accolse i frutti delle importanti scoperte operate. All'E. b. accorsero alunni di tutti gli ordini, sacerdoti e laici d'ogni nazione.

Nel 1892 s'iniziò la pubblicazione della *Revue Biblique*, per la diffusione delle ricerche e degli studi dei professori dell'E. b. Rigorosamente scientifica, abbraccia tutte le specialità del campo biblico (cf. lettera di Leone XIII al p. Lagrange: *Hierosolymae in coenobio*, del 17 sett. 1892, in *Revue Biblique*, 2 [1893], pp. 1-3). Nel 1902 si aprì la collezione esegetica *Etudes Bibliques*, annunziata in *Revue Biblique*, 9 (1900), pp. 414-22: « Abbiamo bisogno di commenti cattolici fondati su di una buona traduzione degli originali da un testo critico accuratamente ricostruito, con applicazione speciale alla critica letteraria... Sarà soprattutto la spiegazione del testo... » (*ibid.*, p. 422). Tale programma è anche quello dell'E. b.: « la conoscenza esatta del testo, il culto del senso letterale, la ricerca del pensiero integrale e nelle sfumature degli autori sacri » (Spicq), sfruttando tutti i risultati e il metodo delle ricerche scientifiche (cf. encicliche *Providentissimus* [1893] e *Divino afflante Spiritu* [1943]).

Particolare importanza l'E. attribuì a esplorazioni archeologiche in Palestina ■ regioni limitrofe, in Siria, Mesopotamia ed Egitto. Notevole è il suo contributo in materia, come riconobbe l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, affidandole nel 1920 l'Ecole française archéologique di Gerusalemme. Il frutto di tanto lavoro appare principalmente nella formazione di ottimi esegeti e di specialisti nei vari rami, nell'importanza indiscussa della *Revue Biblique*, nelle opere grandiose della inestimabile collezione *Etudes Bibliques* (volumi dei pp. Lagrange, Dhorme, Abel, Allo, ecc.), negli studi archeologici dei pp. Vincent, Abel, Jaussen, Savignac. L'E. b. ha pienamente risposto alla sua missione, operando come fermento nel movimento dello studio scientifico della Bibbia nella prima metà del nostro secolo.

BIBL.: R. Tonneau, *L'E. b. de Jérusalem*, Parigi 1928; K. S. J. Archutowski, *Szkola Biblijna*, Gerusalemme 1930; C. Spicq, *E. b. de Jérusalem*, in DBs, II, coll. 451-57; J. Chaine ■ altri, *L'oeuvre exégétique du r. p. Lagrange* (*Cahiers de la nouvelle Journée*, 28), Parigi 1935; L.-H. Vincent, *Le père Lagrange*, in *Revue Biblique*, 47 (1938), pp. 330-35; W. S. Reilly, *A biblical jubilee* (*St. Stephen's Biblical School of Jerusalem*), in *Catholic Historical Review*, 1 (1939), pp. 201-203; F. Braun, *L'oeuvre du p. Lagrange*, Friburgo 1943.
Francesco Spadafora

ECONOMATO DEI DICASTERI ECCLESIASTICI. - Fu istituito da Pio X (*circolare della Segreteria di Stato*, 3 apr. 1909) come E. generale dei d. e. ed era amministrato da una Commissione, scelta

dal S. Padre, composta di un presidente, di un economo e di un segretario ed ispettore.

Primo compito dell'E. dei d. e. fu quello di redigere un esatto inventario del mobilio e degli altri oggetti esistenti nei vari dicasteri, a cui poi provvide, come provvede tuttora, quanto poteva loro occorrere (articoli di cancelleria e affini, ecc.). Le SS. Congregazioni de Propaganda Fide e del S. Offizio sono indipendenti da tale E. dei d. e.

Attualmente l'E. dei d. e. è composto di un cardinale presidente (carica che è attribuita al Segretario di Stato, presidente della commissione cardinalizia per l'amministrazione dei beni della S. Sede), di un vice-presidente (che è mons. segretario di detta amministrazione), di un cassiere e di un verificatore. Guglielmo Felici

ECONOMIA. - Amministrazione retta e prudente dei beni. Etimologicamente (dal greco οἰκονομία; οἶκος = casa; νέμειν = amministrare) e. vorrebbe significare amministrazione della casa, cioè dei beni, del patrimonio e delle risorse familiari. Ma il significato andò ampliandosi e accolse anche, oltre alla nozione di società domestica, anche la nozione di città e di Stato. Anzi, fino a non molto tempo fa, l'e. era considerata soltanto in rapporto con lo Stato e la ricchezza pubblica (*e. politica*); ora invece la si considera anche in rapporto alla società e alle classi sociali (*e. sociale*) e ai vari campi, in cui viene esercitata (*e. rurale*, *industriale*, ecc.) e finalmente in rapporto alla famiglia (*e. domestica*).

L'e., pertanto, abbraccia il complesso dei beni utili e adatti a soddisfare alle nostre necessità, allo scopo di conservare e migliorare la nostra esistenza; e si attua con l'esercizio volontario delle forze fisiche e intellettuali per la conquista di essi. Ora, questi beni (chiamati con termine generale: ricchezza) non solo si producono; ma, una volta prodotti, circolano e si distribuiscono nella massa sociale e vengono applicati a soddisfare alle nostre necessità (consumo); donde quattro fenomeni economici primordiali: produzione, circolazione, distribuzione, consumo.

E. sarà, perciò, il complesso sistematico delle cognizioni sicure riguardanti l'ordine, l'attività, i fenomeni economici; e può considerarsi come *scienza* (esposizione, riscontro, sistemazione delle leggi generali della produzione e del consumo dei beni) e come *arte* (applicazione delle leggi alla vita individuale, familiare, sociale e nazionale).

In quanto attività umana, l'e. non può pretendere di essere autonoma, ma deve necessariamente sottostare alle leggi morali che regolano la vita e le relazioni degli uomini, sotto pena di produrre tristi e deplorevoli conseguenze.

E. E MORALE. – La scienza economica nacque amorale con Adamo Smith (*An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776). In seguito – per merito di altri illustri maestri – sempre sul piano dell'assoluta libertà, ebbe sviluppi fiorentissimi. Scesa quindi dalle sfere della speculazione sul campo pratico, anche qui, potenziata dalla tecnica perfezionata e senza freni etici, dominò libera, fino a degenerare in tirannia. L'e. pubblica, specie in Gran Bretagna e, un po' dovunque, anche l'e. privata, soprattutto nel settore industriale, favorì immensamente lo sviluppo del capitale; ai danni però del lavoro umano. Il quale, non considerato affatto come fattore di produzione al fianco del capitale ingigantito, da questo fu ridotto a misera schiavitù. Nella fase di produzione fu sfruttato con il massimo di 14 e fino di 16 ore giornaliere; nella fase di distribuzione delle ricchezze prodotte fu tacitato con il compenso minimo del salario di fame.

Questi eccessi, un po' generalizzati ed anche giustificati dalla dottrina liberistica, esasperarono i proletari, i quali, forti della sola forza del numero, si unirono per scattare alla rivolta. La lotta fu aperta con il celebre manifesto di C. Marx del 1848; fu proseguita abilmente al comando del socialismo; oggi è insidiosa ed aspra più che mai. Nonostante le molte rivendicazioni assicurate, il lavoro umano si batte ancora ad oltranza e non più soltanto contro il capitale. Molti altri oscuri elementi si sono insinuati nella lotta. La forza numerica dei lavoratori è sostenuta dalla poderosa macchina politica del comunismo russo, al quale però essi devono pagare il tributo di un'altra forma di schiavitù.

I cattolici, mentre sempre ed in tutti i modi si sono adoperati di riportare capitale e lavoro sulla loro posizione naturale di collaborazione, in sede scientifica hanno presto riconosciuto all'e. il carattere di scienza propria, pur sostenendo insieme la sua subordinazione alla morale.

Solo pochi autori della seconda metà del secolo scorso, p. es., il p. M. Liberatore, spinsero agli estremi questa subordinazione, riducendo l'e. ad un semplice capitolo dell'etica. Fu forse la spontanea reazione alla tirannide capitalistica, figlia del liberalismo dilagante, combattuto in tutti i settori con la intransigenza dei primi fervori dalla rinascente scolastica. Oggi, la costante tesi cattolica è espressa in termini limpidi e sancita dalla suprema autorità nella *Quadragesimo anno*: « Sebbene l'e. e la disciplina morale, ciascuna nel suo ambito, si appoggino su principi propri, sarebbe errore affermare che l'ordine economico e l'ordine morale siano così disparati ed estranei l'uno dall'altro, che il primo in niun modo dipenda dall'altro ».

Sulla sponda opposta non si difende più l'assoluta libertà economica, ma neppure ci si rinunzia del tutto. Si accetta generalmente una posizione, che, nell'età d'oro del liberalismo, sapeva di compromesso. Si distingue cioè tra e. speculativa ed e. pratica, e si ammette che questa debba sottostare ai precetti etici, quella no. E così la prova di grandi disordini, da esso stesso provocati, ha costretto il liberalismo economico a battere ritirata sul campo pratico e difendersi almeno sulle alte vette della speculazione. Ma anche qui è impossibile la sua resistenza. Apparirà chiaro da quanto sarà detto in giustificazione della tesi cattolica.

Come l'e. provvede ai bisogni materiali, così l'etica ai bisogni spirituali dell'uomo, in quanto persona cosciente e libera e quindi responsabile dei suoi atti. Nell'evidente distinzione e differenza delle loro finalità si giustifica la distinzione e la differenza delle due discipline e dei loro relativi principi e procedimenti. Ma tale differenza non riesce a rompere il loro contatto su un punto comune.

I bisogni, cui rispettivamente provvedono, benché differenti nel loro contenuto, sono pure egualmente bisogni umani. È evidente. E questo carattere umano è essenziale all'etica non solo, ma anche alla scienza economica. È tanto vero che essa è scienza esclusivamente umana; né esiste una scienza economica per le bestie o per le energie naturali. Queste hanno un loro posto nell'e.; ma, senza prendere parte nella sua fase finale, esauriscono il loro compito nella sua fase strumentale. Tutt'altra cosa è per l'uomo. Anche le forze fisiche e psichiche dell'uomo, secondo le leggi proprie del loro rendimento, sono impegnate alla produzione delle ricchezze; e, fin qui, l'uomo è sullo stesso piano strumentale delle forze fisiche ed animali. Ma l'e. non è tutta nella produzione, la quale ne rappresenta solo una delle fasi e neppure la più importante. Le è essenziale anche l'altra fase della circolazione e distribuzione delle ricchezze, in vista del loro consumo. Questa seconda fase costituisce il fine dell'e., mentre la prima ne è solo il mezzo. E si sa che i mezzi debbono proporzionarsi al fine. Nell'e. dunque la fase di-

stributiva, non solo è essenziale, ma anche la principale, perché è la fase finale, dalla quale deriva alla fase strumentale della produzione e la ragion d'essere e la natura e i limiti.

Ora è proprio in questa fase finale della distribuzione che l'e. si afferma come scienza esclusivamente umana, perché in essa prende parte solo l'uomo; macchine, bestie no. Certo anche le macchine sono riparate e le bestie nutrite; ma a quale titolo? Non a titolo di retribuzione e distribuzione delle ricchezze realizzate nel ciclo produttivo precedente; ma soltanto per conservarle, quali mezzi efficenti, per un successivo ciclo di produzione. Per l'uomo non è così. Egli prende parte alla distribuzione delle ricchezze, in vista delle quali si aprì il ciclo produttivo precedente, il quale ora, in essa, raggiunge la sua finalità, cioè: procurare all'uomo i mezzi necessari al suo sviluppo, secondo le esigenze della sua natura. Anche l'uomo ripara la macchina del suo corpo, più o meno logorata in un ciclo produttivo; ma ciò non fa solo per conservarsi come valido strumento di produzioni ulteriori. Per lui, conservare le forze fisiche è, nella scala dei suoi umani bisogni, il meno nobile, ma il più necessario. Quindi con i beni prodotti e divenuti propri con la distribuzione egli immediatamente ripara le forze fisiche; onde procedere poi a soddisfare i suoi bisogni superiori, fino a raggiungere, per quanto gli sarà possibile, la perfezione completa della sua natura, cosciente e libera.

Chi non vede così che l'e. è essenzialmente ed esclusivamente scienza dell'uomo, in quanto egli si distingue e si eleva al di sopra degli altri esseri?

Seguono tre conclusioni evidenti:

1) Poiché l'uomo è un ente unitario, nonostante la dualità delle sue parti integranti, corpo e spirito, è chiaro che le esigenze del corpo vanno soddisfatte senza contrasto, anzi in armonia positiva con le esigenze dello spirito. Conseguentemente la scienza economica, che provvede ai bisogni materiali, è inferiore e subordinata alla morale, che provvede invece ai bisogni superiori dello spirito. Perciò essa in senso negativo ne deve accettare i limiti; in senso positivo ne deve adottare le direttive.

2) Non può ammettersi la distinzione tra e. speculativa e pratica. Quella sarebbe il complesso dei rapporti di causa-effetto, relativi alla produzione, circolazione, distribuzione e consumo delle ricchezze; tali rapporti però sarebbero considerati nel loro valore assoluto, indipendentemente da ogni relazione con l'uomo. Gli stessi rapporti invece, visti operanti nella vita umana, costituirebbero l'e. pratica, la sola soggetta alla morale.

Ma – è stato constatato sopra – tutta l'e. è scienza umana, cioè in relazione con l'uomo e quindi dipendente dalla morale. Sì, ci sono nell'e. delle parti, le quali, staccate dalle altre e considerate isolatamente, possono prescindere da ogni relazione con l'uomo: p. es., i rapporti di produzione e circolazione come tali. Ma così considerati sono solo rapporti matematici o meccanici o tecnici, sfruttabili dell'e. senza essere ancora rapporti formalmente economici. La scienza economica non è nella somma delle sue parti, ma nell'armonia di tutte quelle; e tale armonia le deriva dalla sua finalità ultima, che è certamente nel provvedere all'uomo i mezzi materiali per il suo sviluppo completo, materiale e spirituale.

Quindi ogni parte dell'e., come ogni somma delle sue parti, o la si considera avulsa da questa finalità ed allora non è l'e., ma solo elemento pre-economico; o la si considera in funzione di questa finalità, ed allora essa diviene nello stesso tempo scienza economica, umana, e in quanto tale, subordinata alla morale.

3) La morale, cui l'e. deve subordinarsi, non può essere una morale qualsiasi, ma deve essere la vera morale. Ora l'unica vera morale – dopo la redenzione di Gesù Cristo – è quella che si eleva alle altezze della teologia ed in essa si trasfigura. Oggi l'e. deve procurare i mezzi materiali, con i quali l'uomo possa soddisfare ai bisogni del corpo e dello spirito, naturali ed anche soprannaturali. E poiché i valori soprannaturali da Gesù Cristo furono affidati alla custodia infallibile della Chiesa Cattolica romana l'e. – per essere davvero tale – la deve interpellare ed ascoltare. Per la storia e lo sviluppo dell'e., v. SISTEMI ECONOMICI.

BIBL.: Encicl. *Rerum novarum* (15 maggio 1891); *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931); *Nova impendet* (2 ott. 1931); *Caritate Christi compulsi* (3 maggio 1932); C. Antoine, *Corso di e. sociale*, trad. it., Siena 1901; S. Deploige, *Le conflict de la morale et de la sociologie*, Parigi 1923; H. Weber-P. Tischleder, *Handbuch der Sozialethik. I. Wirtschaftsethik*, Essen 1931; M. Marsili Libelli, *La moralità nelle azioni economiche*, in *La moralità e le professioni*, Firenze 1934, pp. 115-42; G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935; F. Vito *La concezione biologica dell'e.*, Milano 1935; I. Aspiazu, *Moral professional economica*, Madrid 1940; G. Dougherty, *The moral basis of social order*, Washington 1941; A. Fanfani, *Per l'orientamento cristiano della vita economica*, in *Riv. internazionale di scienze sociali*, 51 (1943), pp. 27-31; F. Vito, *Di alcuni concetti basilari della teoria economica*, *ibid.*, 51 (1943), pp. 338-48; G. Stammati, *A proposito dei rapporti tra etica, politica ed e.*, *ibid.*, 51 (1943), pp. 288-92; G. Gonella, *Principi di un ordine sociale*, Città del Vaticano 1944, pp. 147-58; J. Aspiazu, *La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944; A. De Marco, *L'aspetto morale dei piani economici*, in *Civ. Catt.*, 1945, II, pp. 11-21; G. Toniolo, *L'odierno problema sociologico*, Città del Vaticano 1947, passim; I. Dermine, *Jugement moral sur le capitalisme*, in *Revue diocés. de Tournai*, 2 (1947), pp. 229-34; R. Goor, *Economie et humanisme*, *ibid.*, pp. 437-45.

Leonardo Azzollini

ECONOMIA POLITICA. - Dell'e. p. si sono date tante definizioni quante sono state le sue fasi di sviluppo dottrinario; infatti la natura di ogni definizione deriva dall'intera concezione che in un dato momento prevale in merito all'e. p. Le prime definizioni sistematiche si sono dimostrate tutte insoddisfacenti o perché non a sufficenza comprensive o per il loro errato fondamento. Un passo decisivo si è compiuto quando si è riusciti ad esprimere le complesse caratteristiche dell'e. p. nei termini di « scienza che studia l'adeguamento di mezzi limitati a fini umani ». Tale formolazione è molto più vasta e precisa di quanto non sembri a prima vista, in quanto da essa vengono messi a fuoco gli elementi costitutivi stessi del problema economico: da una parte l'esistenza di fini diversi che i soggetti economici, individui e gruppi sociali, si propongono di raggiungere e, dall'altra, la limitatezza dei mezzi a disposizione per conseguire i fini medesimi.

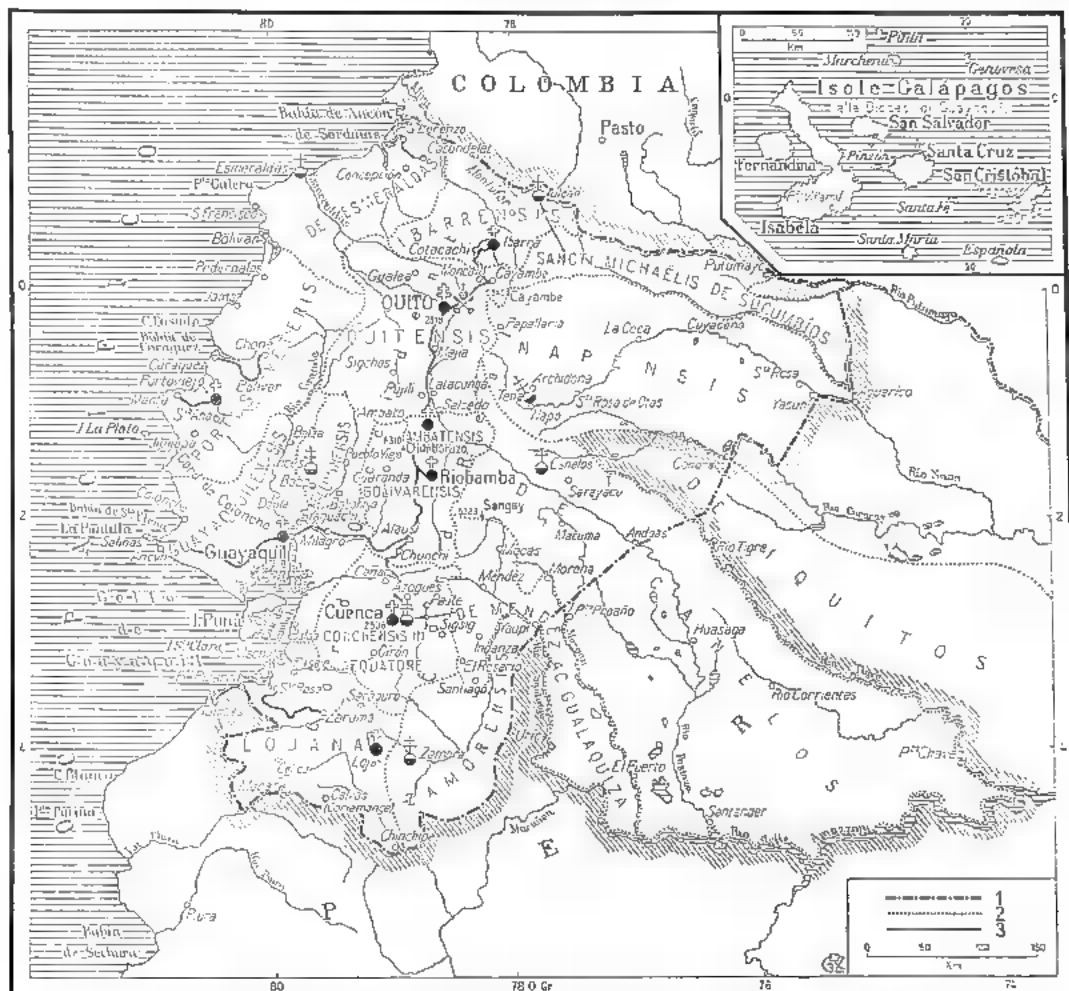
Fondamentale importanza ha agli affetti della formolazione dell'e. p. la valutazione dei *fini*. Assumendo fra i termini del problema economico quello del conseguimento di fini umani, e data la natura essenzialmente etica di questi, ne deriva che l'e. p. si trova indubbiamente collegata all'etica e, in particolare, secondo un rapporto di subordinazione a quest'ultima (Vito). Tale concezione rappresenta la fase più moderna dello sviluppo dottrinario dell'e. p. Infatti l'opinione prevalente fino a pochi decenni fa sosteneva l'assoluta separazione dell'e. dall'etica o, quanto meno, la neutralità di quella rispetto a questa. Sotto il primo punto di vista si distingueva fra « e. pura » o « scienza economica », di carattere teorico ed avente lo scopo esclusivo di studiare i fenomeni, ed « e. applicata » e « politica economica », di carattere normativo ed avente il compito di indirizzare l'attività economica pratica; l'e. pura sarebbe completamente indipendente dall'etica, dato che si limita a ricostruire la fenomenologia economica così come si realizza, mentre se ne ammette la dipendenza per l'e. applicata, in quanto l'esplicazione dell'attività economica non può mai essere contraria ai dettami morali. Ciò sarebbe giusto tuttavia solo se la presunta distinzione fra scienza e politica economica avesse una giustificazione concettuale e non derivasse dalla semplice opportunità di una specializzazione scientifica (in base alla quale si distinguono anche una

statistica e una storia economica e la scienza delle finanze). A sostegno della tesi che propugna la neutralità dell'e. rispetto all'etica si osserva che per il carattere di astrattezza della scienza economica è indifferente che le ipotesi da cui prende le mosse il processo logico deduttivo siano o meno in accordo con i principi etici; ciò che conta è che il processo sia esatto (Pantaleoni). Ma non si può in questo caso che condividere l'opinione di chi obietta che vi sono dei limiti da rispettare anche nell'assunzione delle ipotesi (Vito). Bisogna concludere che effettivamente fra e. ed etica vi è un rapporto di dipendenza della prima di fronte alla seconda, senza che si sia costretti a negare la possibilità di autonomia dell'e. nei riguardi dell'etica. Basta che si attribuisca all'etica il significato di « scienza dei fini » ed all'e. quello di « scienza dei mezzi »; nel proprio ambito ciascuna resta autonoma, avendo uno specifico oggetto di ricerca (Toniolo, Vito).

Non tutti i fini hanno rilevanza economica; vanno considerati come tali solo quelli che vengono più precisamente definiti con il nome di « bisogni », per il cui conseguimento siano disponibili mezzi limitati e capaci di impiego alternativo. In altre parole sono bisogni unicamente quei fini di fronte ai quali sorge un problema di scelta; se i mezzi infatti esistessero in misura illimitata e fossero suscettibili di un unico impiego non vi potrebbe addirittura essere alcun problema. Analogamente non tutti i mezzi hanno rilevanza economica, ma solo quelli che si trovano in quantità limitata e sono capaci di impiego alternativo, ossia quei mezzi a proposito dei quali si impone ancora un problema di scelta. A questi si dà il nome generale di « beni », che compete in senso stretto ai mezzi di natura materiale, mentre a quelli che, pur essendo di natura immateriale come le prestazioni individuali ecc., servono con le stesse modalità al soddisfacimento dei bisogni, si dà il nome di « servizi ».

Nella ripartizione di tutte le scienze fra scienze fisiche o naturali e scienze sociali è fuori discussione che l'e. p. appartenga a queste ultime, le quali a loro volta possono essere distinte in storiche o teoriche. L'e. p. ha tutti i caratteri di quelle teoriche; le sue leggi hanno perciò in generale quelle medesime caratteristiche che qualificano le leggi naturali. Le differenze principali risiedono nel fatto che, essendo i fenomeni economici essenzialmente fenomeni umani, le leggi economiche tendono a non avere quel grado di assoluta determinatezza che hanno le altre, e inoltre non sono suscettibili di una precisa riprova induttiva, dato che i fenomeni economici non sono riproducibili sperimentalmente.

Lo sviluppo scientifico dell'e. p. è molto recente e coincide con l'aprirsi dell'età moderna. Fino a questo periodo si sono avute solo delle trattazioni frammentarie; è soltanto nel medioevo che lo studio di argomenti economici si presenta con qualche frequenza, in quanto la concezione cristiana della vita che ne dominava tutti i settori portava naturalmente a discuterne anche gli aspetti esclusivamente economici; temi di notevole interesse pratico, oltre che dottrinario, come il giusto prezzo, il giusto salario e l'usura, erano l'oggetto di larghe analisi e discussioni. La prima trattazione autonoma che va appunto dall'inizio dell'età moderna alla prima metà del sec. XVIII è stata svolta dalla scuola mercantilista, la cui preoccupazione tuttavia si limitava a fornire delle norme empiriche di buon governo economico. La sua posizione era sintetizzata dalla massima « pecunia nerbus rei publicae », con la quale si intendeva stabilire che tutta l'attività degli organi responsabili dovrebbe esser rivolta all'aumento della massa di moneta, in quanto questa misurerebbe la ricchezza di un paese. La critica a questa concezione è stata mossa innanzitutto dalla fisiocrazia, che realizza il primo tentativo di trattare l'e. in base ad un criterio razionale, anche se tale criterio si palesi del tutto inconsistente. Infatti i fisiocratici subordinano all'osservanza di un ordine naturale immanente alla società il buon andamento della vita economica e, poiché l'attività economica conforme a natura è l'agricoltura, tutto il sistema andrebbe costruito su di essa. Spetta ai fisiocratici il merito di aver per primi cercato di riconnettere tutti gli elementi particolari del sistema economico ad un unico fattore ordinatore, e di aver così aperto la strada della trattazione scientifica sulla quale si avviano decisamente gli studiosi inglesi della scuola classica. Con questa l'e. p. entra nella fase dell'analisi sistematica. I classici (Smith, Malthus, Ricardo, Stuart Mill ecc.) cominciarono ad individuare alcune fondamentali connessioni tra i fenomeni economici; arrivarono alla formolazione di diverse proposizioni di carattere generale aventi il valore di leggi, e colsero infine l'importanza della funzione del prezzo quale elemento centrale del sistema economico. Il loro massimo interesse fu rivolto infatti alla risoluzione del problema della formazione del valore e del prezzo, che costituirà anche in seguito il problema fondamentale della scienza economica. Il valore dei beni viene interpretato come costituito dal costo di produzione, che a sua volta rappresenterebbe il lavoro incorporato nei beni stessi (da questa enunciazione prenderà le mosse la teoria marxistica). Per il suo ricorso a fattori oggettivi, come il costo di produzione e il lavoro incorporato, la scuola classica è anche definita « ad indirizzo oggettivistico ». Fanno parte delle sue premesse le tipiche concezioni fondate sull'utilitarismo, sull'individualismo e sul liberismo. La « scuola storica », ad opera soprattutto di studiosi tedeschi (List, Bücher, Schmoller, ecc.), si propone invece di negare la possibilità di leggi economiche in nome dell'affermato carattere di contingenza di ogni fenomeno e di ogni sistema economico; il loro tentativo risulta però infecondo. Con la « scuola austriaca » si venne a riconfermare il carattere scientifico dell'e. e da allora in poi le indagini si orientarono sempre in questo senso; questa scuola è chiamata « psicologica » perché i suoi seguaci (Menger, Böhm-Bawerk, von Wieser, ecc.) spiegarono il valore dei beni in base al valore attribuito ad essi dai soggetti (criterio soggettivistico). Con tale formolazione è stata resa possibile alla più moderna scienza economica la definitiva spiegazione del valore, in quanto oggi lo si ritiene formato dalla sintesi dell'elemento oggettivo e di quello soggettivo. L'ultima scuola che si possa classificare da un punto di vista sistematico è quella « matematica », che si distingue dalle precedenti, oltre che per aver adottato sul terreno metodologico l'indirizzo matematico, soprattutto per aver sostituito alla ricerca causale dei fenomeni economici l'indagine funzionale. Spetta agli economisti matematici (Cournot, Walras e sopra tutti Pareto) di aver enunciato il principio dell'interdipendenza dei fenomeni economici e la nozione di « equilibrio generale » del sistema, a realizzare il quale concorrono simultaneamente tutti i dati economici. Sarebbe piuttosto difficile cercar di dare un giudizio intorno alle correnti contemporanee; quanto è certo è però che tutte differiscono dalle precedenti nel riconoscere che alla base delle vita economica non è possibile ammettere moventi utilitaristici o edonistici, ai quali va invece sostituita la concezione delle finalità sociali di natura etica, mentre dal punto di vista delle premesse vengono assunti i postulati della preminenza del lavoro rispetto agli altri fattori della produzione, della necessarietà dell'intervento dello Stato nella vita economica, e l'obbligo della salvaguardia della personalità umana al di sopra di ogni altra considerazione economica.

BIBL.: C. Antoine, *Cours d'écon. sociale*, Parigi 1921; H. Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Friburgo 1922; Ch. Bodin, *Principes de science économique*, Parigi 1926; M. Pantaleoni, *Erotemi di e.*, Bari 1926; F. Vito, *E. ed etica*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 44 (1936), pp. 244-71; L. Robbins, *An essay on the nature and significance of economic science*, Londra 1938; F. Vito, *L'oggetto della scienza economica*, in *Giornale degli economisti*, 13 (1938), pp. 89-103; G. Pirou, *Introduction à l'étude de l'écon. politique*, Parigi 1944; V. Pareto, *Corso di e. politica*, Torino 1944; F. Vito, *Introduzione all'e. politica*, Milano 1948;

ECUADOR - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

G. Toniolo, *Scritti di e. statistica* (2ª serie dell'*Opera Omnia*), Roma 1949; autori vari, *Etudes d'économie politique et sociale à la mémoire de Eugène Duthoit*, Parigi 1949; W. Röpke, *Spiegazione economica del mondo moderno*, Milano 1949. Ercole Calcaterra

ECTENIA. - In greco Ἐκτενής (sottointeso εὐχή), in slavo *ektenijà*. È una delle litanie recitate dal diacono nella liturgia e in altri offici. È chiamata *estesa* (orazione), perché contiene suppliche estese a tutte le persone e a tutti i bisogni spirituali della comunità cristiana.

Sono commemorati i capi gerarchici della Chiesa, i principi regnanti, i membri del clero e del monacato, i fedeli, i catecumeni, i vivi ed i morti secondo l'oggetto principale della preghiera. Per ciò si distingue una formola prolissa ed una più breve. Ogni supplica comincia con le parole: *Ancora preghiamo per...* e il popolo risponde con *Kyrie eleison* una volta o più volte ripetuto. Durante questa litania il sacerdote recita segretamente una breve orazione detta εὐχὴ τῆς ἐκτενοῦς e conclude con l'ecfonesi o dossologia ad onore della S.ma Trinità.

Placido de Meester

ECUADOR. - I. GEOGRAFIA. - Il più piccolo degli Stati andini, cosiddetto perché attraversato dall'Equatore. La sua superfice, dopo che fu chiusa con il trattato del 28 genn. 1942 la lunga contesa con il Perù, che interessava oltre 400 mila kmq. di territorio, si è ridotta a 256.074 kmq. Essa comprende un tratto delle Ande con inclusa una serie di elevati bacini, e fra questi l'altopiano di Quito ($1/6$ ca. del paese), una zona costiera ($1/5$ del paese), in parte bassa e malsana, ed un lembo della pianura orientale, solcata da grandi affluenti dell'Amazzoni e rivestita da imponenti foreste. Appartiene all'E. l'arcipelago della Galápagos.

La popolazione ammontava nel 1948 a 3,4 milioni di ab. (13 per kmq.), costituita in maggioranza di indiani (48 %) e di meticci (30 %). Europei e creoli ne rappresentano appena l'8 %, e altrettanto i negri; i mulatti il 6 %. Gli Italiani sono ca. 2000.

L'E. è potenzialmente assai ricco, ma ancora poco valorizzato. I prodotti principali sono il cacao (di cui il paese è uno dei maggiori esportatori mondiali), il caffè, la canna da zucchero e il cotone; tra i minerali il primo posto è tenuto dal petrolio, anch'esso esportato.

Tolte poche tribù pagane viventi nel bassopiano ama-

zonico, la stragrande maggioranza della popolazione è cattolica. La lingua ufficiale è lo spagnolo.

L'E. è una repubblica parlamentare (bicamerale) unitaria; amministrativamente divisa in 16 province ed 1 territorio (regione orientale). Due sole le città importanti; la capitale Quito (260 mila ab.), che sorge sull'altipiano a 2850 m. s. m. e Guayaquil (216 mila ab.), che ne costituisce lo sbocco sul Pacifico.

Bibl.: T. Wolf, *Geografía y geología del E.*, Lipsia 1892; R. Riccardi, *E. Condizioni naturali ed economiche*, Roma 1924; S. E. Izurieta - Merchán, *Die wirtschaftliche Entwicklung. E.'s von 1900 bis zur Gegenwart*, Lipsia 1939; A. B. Franklin, *E.: Portrait of a people*, Nuova York 1943. Giuseppe Caraci

(fot. Dipartimento del Turismo - Ecuador)
Ecuador - Monte Turgurahua (m. 5087).

II. Evangelizzazione. – Con Sebastiano de Belalcazar Francescani e Domenicani arrivarono in Quito. Le tribù indiane del paese dal sec. xv avevano fatto parte del regno degli Incas. Sotto il dominio spagnolo Quito formò dal 1563 una *audiencia* (provincia) del viceregno del Perù e dal 1739 del viceregno della Nuova Granada. Già nel 1545 fu eretta la diocesi di Quito. I Francescani e Domenicani eressero *doctrinas* tra gli indiani della Sierra. Nel sec. xvii l'azione missionaria si estese verso l'est dell'*audiencia*. Gli Jivaros del sud-est, che avevano distrutto verso la fine del sec. xvi le colonie spagnole di Zamora, rimasero refrattari alla religione cristiana. I Domenicani però riuscirono a stabilirsi in Canelos e i Francescani dal 1632 intrapresero parecchie spedizioni missionarie verso est. I Gesuiti, andati nel 1586 a Quito, dal 1637 fondarono la missione dei Mainas lungo i fiumi Napo, Pastaza e Marañon e riunirono in 35 riduzioni 14.236 indiani cristiani (a. 1762). Dopo la loro espulsione i Francescani e Domenicani li sostituirono in parte. Purtroppo le missioni dell'est di Quito verso la fine del sec. xviii cominciarono a declinare, per sparire, poi, quasi completamente durante le lotte d'indipendenza, ad eccezione della missione di Canelos.

Costituitasi la Repubblica dell'E., i governi impedirono lo sviluppo della Chiesa. Nel 1848 Quito fu elevata ad arcidiocesi con le suffraganee di Cuenca, eretta nel 1786, e Guayaquil, eretta nel 1838. Sotto il presidente Garcia Moreno (1861-65, 1869-75) nuove diocesi furono erette, nel 1862 Ibarra, nel 1863 Riobamba, nel 1866 Loja, nel 1871 Puerto Viejo. Nel 1863 fu conchiuso un concordato con la S. Sede. Nel 1869 i Gesuiti furono invitati a riprendere la loro attività missionaria nell'est dell'E. e nel 1871 fu eretto il vicariato apostolico di Napo. Furono ricondotti alla fede cattolica ca. 10.000 indiani. Nel 1886 la missione di Canelos fu riaffidata ai Domenicani dalla quale erano stati cacciati nel 1867. Trattative con la S. Sede condussero nel 1893 all'erezione dei vicariati di Napo per i Gesuiti, di Zamora per i Francescani, di Mendez y Gualaquiza per i Salesiani e della prefettura di Canelos y Macas per i Domenicani. Ma nel 1896 Gesuiti e Francescani furono di nuovo espulsi dalle loro missioni dal governo del presidente Alfaro. Nel 1904 fu proclamata la separazione tra Chiesa e Stato e dal 1906 la religione cattolica non è più riconosciuta come religione dello Stato. I Domenicani e Salesiani poterono rimanere nelle loro missioni di Canelos e Mendez y Gualaquiza e fondarono parecchi centri di missione; i Francescani invece riuscirono soltanto nel 1921 a riprendere la missione di Zamora e nel medesimo anno il vicariato apostolico di Napo fu affidato alla Pia società di s. Giuseppe di Torino. Nel 1924 la parte settentrionale di Napo fu eretta a prefettura apostolica di S. Miguel de Sucumbios e affidata ai Carmelitani Scalzi; a loro pure fu affidata la prefettura apostolica di Esmeraldas eretta nel 1945 lungo l'Oceano Pacifico. Nel 1948 si eresse la diocesi di Ambato e il vicariato apostolico di Los Rios, affidato all'istituto spagnolo di S. Francesco Saverio per le missioni estere.

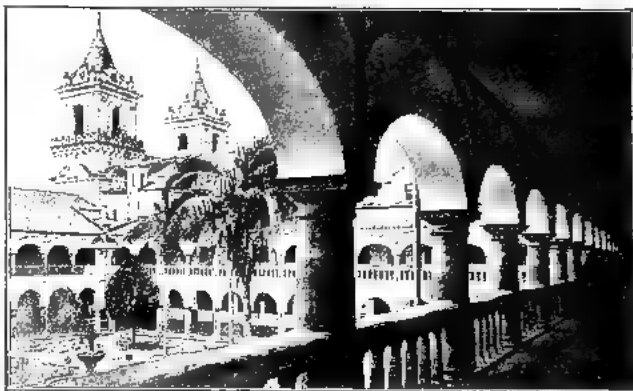
Bibl.: J. Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español 1637-1767*, Madrid 1901; J. M. Vargas, *Historia de la provincia de S. Catalina virgen y martir de Quito de la Orden de Predicadores*, Quito 1942; J. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1774*, 2 voll., ivi 1941-1943; G. Arcila Robledo, *La Orden franciscana en la América meridional*, Roma 1948, pp. 71-108. Giovanni Rommerskirchen

III. Storia moderna. – Gli indiani di Quito, che avevano la loro sede nelle vicinanze dell'odierna capitale, vennero sottomessi verso il sec. x da una popolazione guerriera, i cui capi avevano il nome di *Scyris*. Questi ultimi a loro volta dovettero riconoscere la sovranità degli Incas. Diviso alla morte dell'Inca Huayna-Capac l'impero tra i figli Atahualpa e Huascar, di cui il primo ottenne il regno di Quito ed il secondo Cuzco e l'impero meridionale, si ebbe ben presto un conflitto tra i fratelli, conflitto scoppiato nell'imminenza dell'arrivo degli Spagnoli di Francesco Pizarro.

La guerra fratricida facilitò grandemente la conquista spagnola e Quito cadde nelle mani di un luogotenente del Pizarro, il capitano Belalcázar. Nel 1563, a richiesta del consiglio municipale il quale lamentava la debolezza del governo reale in quella lontana provincia e gli abusi di giustizia ai quali questa circostanza dava luogo, fu creata l'*audiencia* di Quito: dal punto di vista amministrativo essa dipendeva dal viceré del Perù. L'estensione territoriale dell'*audiencia* era ben superiore a quella dell'E. odierno. Nel 1718 essa fu soppressa ed annessa al vicereame della Nuova Granata, ma, ricostituita quattro anni dopo, fu nuovamente posta alle dipendenze di Lima, finché nel 1740 ritornò sotto la giurisdizione della Nuova Granata, e tale rimase fino alla proclamazione dell'indipendenza.

Bibl.: F. González Suárez, *Hist. general de la República del E.*, 7 voll., Quito 1890-93; C. Pereyra, *Hist. de la América española*, VI, Madrid 1927, passim; C. Alcázar Molina, *Los virreinatos en el siglo XVIII*, Barcellona-Buenos Aires 1945, passim; C. H. Harring, *The Spanish Empire in America*, Nuova York 1947, passim.

IV. Storia contemporanea. – Tra la Nuova Granata e l'E. si iniziò subito, per questioni territoriali, una guerra che terminò con la sconfitta dell'E. e con l'annes-

sione alla Nuova Granata dei territori contestati. Primo presidente dell'E. fu il generale Flores. Nel 1835 gli successe Rocafuerte. Durante il mandato quadriennale di quest'ultimo, furono fatti approcci presso la S. Sede per il riconoscimento del nuovo Stato. Sebbene già nel 1827, con la provvista *motu proprio* alle sedi episcopali di Quito e di Cuenca, vi fosse stato un riconoscimento *de facto* del tramonto della sovranità spagnola in quelle terre, mancava tuttavia un riconoscimento ufficiale dell'indipendenza ecuadoriana; esso fu notificato nell'ag. 1838 dal card. Lambruschini, segretario di stato di Gregorio XVI, al ministro degli Esteri ecuadoriano. Nella politica interna della repubblica predominò la corrente radicale ed anticattolica fino alla presidenza di García Moreno. Salito quest'ultimo al potere, la religione cattolica godette di una posizione di privilegio. Furono fondate scuole, ospedali, ed altre opere assistenziali ed educative, che furono affidate ai Gesuiti, alle Dame del S. Cuore, alle Suore della Carità. In seguito il nuovo presidente inviò a Roma un plenipotenziario per trattare la conclusione di un concordato che fu firmato il 26 sett. 1862. La religione cattolica fu dichiarata religione dello Stato, l'istruzione e l'insegnamento dovevano essere conformi alle dottrine cattoliche, i vescovi potevano liberamente comunicare con Roma e non dovevano incontrare alcun ostacolo nell'amministrazione delle loro diocesi. Nel 1865 García Moreno dovette lasciare la presidenza, e gli avversari ne approfittarono per dichiarare decaduto il concordato e per confiscare i beni ecclesiastici. Ritornato 4 anni dopo al potere, la Chiesa cattolica fu restituita nella sua posizione di privilegio, e l'E. per opera del suo presidente fu l'unico paese che protestò vivamente contro l'occupazione di Roma nel 1870, e contro l'illegittima situazione così imposta alla S. Sede. Neppure dopo l'assassinio di García Moreno (1875) la Chiesa ebbe troppo a soffrire, sebbene le correnti anticattoliche di tanto in tanto riuscissero ad avere il sopravvento.

(fot. Dipartimento del Turismo - Ecuador)
ECUADOR - Convento di S. Francesco - chiostro (sec. XVII) - Quito.

(fot. Dipartimento del Turismo - Ecuador)
ECUADOR - Facciata della chiesa detta « La Compagnia » (sec. XVII) - Quito.

Il 2 maggio 1881, sotto la presidenza del generale Veintemilla, si procedette a Quito, da parte del delegato apostolico Mocenni e del ministro degli Esteri Vernaza, alla firma di un nuovo concordato, in complesso quasi identico a quello del 1862, salvo modificazioni introdotte all'articolo riguardante il foro ecclesiastico sul trasferimento ai tribunali civili delle cause non canoniche. L'8 nov. 1890 fu concluso un trattato sulla sostituzione delle decime. All'inizio del nuovo secolo le correnti radicali ottennero nel 1904 la denuncia del concordato e la separazione della Chiesa dallo Stato. La religione cattolica non è più considerata religione dello Stato, ed è semplicemente riconosciuta e tollerata alla pari di qualsiasi altro culto. Nel 1927 furono emanati alcuni decreti con cui si vieta a qualsiasi ecclesiastico straniero il soggiorno nella repubblica. Nel 1942, dopo una controversia durata oltre un secolo, l'E. ha definito i suoi confini con il Perù.

BIBL.: Una particolareggiata storia dell'E. è quella in 8 voll. di F. Gonzáles Suárez, *Historia general de la república del E.*, 2 voll., Quito 1890-1904. Sulle relazioni con la S. Sede e sulle condizioni della Chiesa cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 4 voll., Monaco di Baviera 1933-39, passim. Sul riconoscimento della repubblica da parte di Gregorio XVI cf. P. Leturia, *Gregorio XVI y la emancipación de la América española*, in *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa*, II, Roma 1948, pp. 205-352. Su García Moreno un breve profilo in F. Meda, *Statisti cattolici*, Napoli 1926, pp. 47-80, e la relativa voce. Il testo dei concordati trovasi nella *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, a cura di Angelo Mercati, Roma 1919, pp. 983-99, 1001-13, 1079-88.

Silvio Furlani

V. ORDINAMENTO SCOLASTICO DELL'E. – Dal 1914 si cominciarono da parte delle autorità scolastiche dei tentativi di dare alla scuola dell'E. la caratteristica di una educazione moderna secondo gli esempi all'estero. Dal 1914 al 1919 e dal 1921 al 1924 si segue l'istruzione tedesca e si formano *escuelas del trabajo*, pur risentendo anche l'influsso francese che si mescola alle tradizioni spagnole.

La fondazione dell'Istituto superiore di Pedagogia e Lettere a Guayaquil ha aperto le porte alle dottrine pedagogiche di Dewey, Kilpatrick, Washburn e Kandel che hanno contribuito alla riforma della istruzione del 1947 che ha per scopo un rinnovamento culturale morale e sociale dei gruppi etnici del paese e degli Indii principalmente. Particolare importanza nella riforma come nella

vita del paese assumono il *Colegio Bolívar* a Tulcán, l'*Instituto Mejía* a Quito e la *Escuela de Artes y Oficios* a Quito. Il sistema scolastico comprende giardini d'infanzia, 3114 scuole primarie, di cui 302 scuole private, e 35 scuole secondarie divise in *Escuelas de Enseñanza media* e *Colegios de Segunda Enseñanza*. Gli studi secondari si dividono in umanistici classici, in scienze d'educazione e studi umanistici moderni. L'istruzione superiore viene impartita nella *Universidad Central* a Quito, nella *Universidad del Azuay* (Cuenca) e nella *Universidad de Guayas* (Guayaquil). Esistono 30 scuole di catechismo e preghiera, 26 scuole primarie e 7 scuole professionali che dipendono dalle missioni cattoliche. L'educazione del clero cattolico viene impartita in 3 seminari minori, in 2 collegi-seminari e in 3 seminari maggiori. - Vedi tav. III.

BIBL.: J. C. Larrea, *Problemas de la Educación Ecuatoriana*, Quito 1939; *Bollettino di Legislazione scolastica comparata*, a cura del Ministero della Pubblica Istruzione, 6 (1948), pp. 23 sgg., e 263 sgg. Miroslav Stumpf

ECUMENICO. - Dal greco γῆ οἰκουμένη (« terra abitata »), e vuol dire « universale ». Il titolo di « patriarca e. » lo diede a se stesso il patriarca bizantino prima ancora di separarsi dal Pontefice romano, il quale dopo qualche tempo protestò contro un tale uso (v. COSTANTINOPOLI, PATRIARCATO di). Il titolo sembra che in principio volesse alludere al primato del patriarcato bizantino, non sopra tutto il mondo, ma soltanto entro l'impero d'Oriente. Finora « e. » è il titolo del patriarcato dissidente di Costantinopoli.

Si parla anche di concili « e. », ossia universali, per contraddistinguerli dai sinodi provinciali o nazionali (v. CONCILIO). *

ECUMENIO. - Comes di Isauria nella prima metà del sec. VI, corrispondente ed aderente del monofisita Severo. Autore di un commentario sull'*Apocalisse*, pubblicato da C. H. Hoskier (*The complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse* [*University of Michigan Studies, Humanistic series*, 23], Ann Arbor 1928). Fra le sue autorità teologiche nomina: Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Metodio, Cirillo ed il commentario di Ippolito, su Daniele. Inoltre ha conosciuto Eusebio di Cesarea, Evagrio Pontico, Clemente Alessandrino ed Ireneo.

Il suo commentario fu usato da Areta e da Andrea di Cesarea. I commentari sugli *Atti degli Apostoli* e sulle *Epistole* di Paolo e le lettere cattoliche (PG 118, 119), di epoca più recente, sono a torto attribuiti ad E., ma contengono alcuni frammenti, che sono glosse marginali di E. sulle omelie di s. Giovanni Crisostomo (i frammenti sulle *Epistole* paoline presso Karl Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* [*Neutestamentliche Abhandlungen*, 15], Münster 1933, p. 423 sg. e p. XXXVII sg. dell'introduzione). Questo E. è da distinguere dal vescovo E. di Fotica, che visse nel sec. X.

BIBL.: F. Diekamp, *Mitteilungen über neuaufgefund Kommentar des Oekumenius zur Apok.*, in *Sitzungsberichte Berliner Akademie*, Berlino 1901, p. 1046 sg.; id., *Neus über die Handschriften des Oekumen. Kommentar zur Apok.*, in *Biblica*, 10 (1929), p. 84 sg.; I. Schmid, *Die griechischen Apocalypse-Kommentare*, in *Biblische Zeitschrift*, 26 (1932), pp. 228 sg., 236 sg.; A. Spitaler e I. Schmid, *Zur Klärung des Oecumenius-Problems* in *Oriens Christianus*, Lipsia 1934, pp. 208-18. Erik Peterson

ECUMENISMO, TEORIA dell'. - Parola derivanta da « ecumenico », ossia universale, che viene adoperata nei tempi moderni per indicare ogni sorta di attività religiosa che non si limiti ai problemi interni di una Chiesa cristiana. Nel senso proprio e. è la teoria più recente escogitata dai movimenti interconfessionali, specialmente protestanti, per raggiungere l'unione delle Chiese cristiane. Qui si parla dell'e. in senso stretto.

I. NOZIONE DELL'E. - L'e. presuppone come sua base l'eguaglianza di tutte e Chiese dinanzi al problema dell'unione.

Ciò sotto il triplice aspetto psicologico, storico e escatologico: *a*) *psicologicamente* tutte le Chiese devono riconoscersi ugualmente colpevoli della separazione, cosicché, invece di incolparsi l'una l'altra, ognuna ha da chiedere perdono; *b*) *storicamente* nessuna Chiesa, dopo la separazione, può credersi la Chiesa unica e totale di Cristo, ma soltanto parte di quest'unica Chiesa: conseguentemente, nessuna può arrogarsi il diritto di obbligare le altre a ritornare a lei, bensì tutte debbono sentire l'obbligo di riunirsi tra loro, per ricostituire la Chiesa Una e Santa fondata dal Salvatore; *c*) *escatologicamente* la Chiesa futura, risultante dall'unione, non potrà essere identica a nessuna delle Chiese ora esistenti. La S. Chiesa ecumenica, che sorgerà in questa nuova Pentecoste, sorpasserà ugualmente tutte le singole confessioni cristiane. Si vede subito che tali teorie sono in contrasto con la fede cattolica. Esse tuttavia offrono un certo vantaggio di ordine pratico, togliendo tra le varie Chiese ogni rivalità, e prospettando tutto l'arduo problema dell'unione in un piano senza ortodossi ed eretici, senza vincitori e senza vinti. Perciò si sono moltiplicate le riviste unionistiche con il titolo di *Oecumenica*; perfino le due più importanti associazioni internazionali unionistiche, *Life and Work* e *Faith and Order*, si sono fuse nel 1946 in una sola con il titolo « Concilio ecumenico », il cui primo congresso venne celebrato ad Amsterdam dal 22 ag. al 5 sett. 1948.

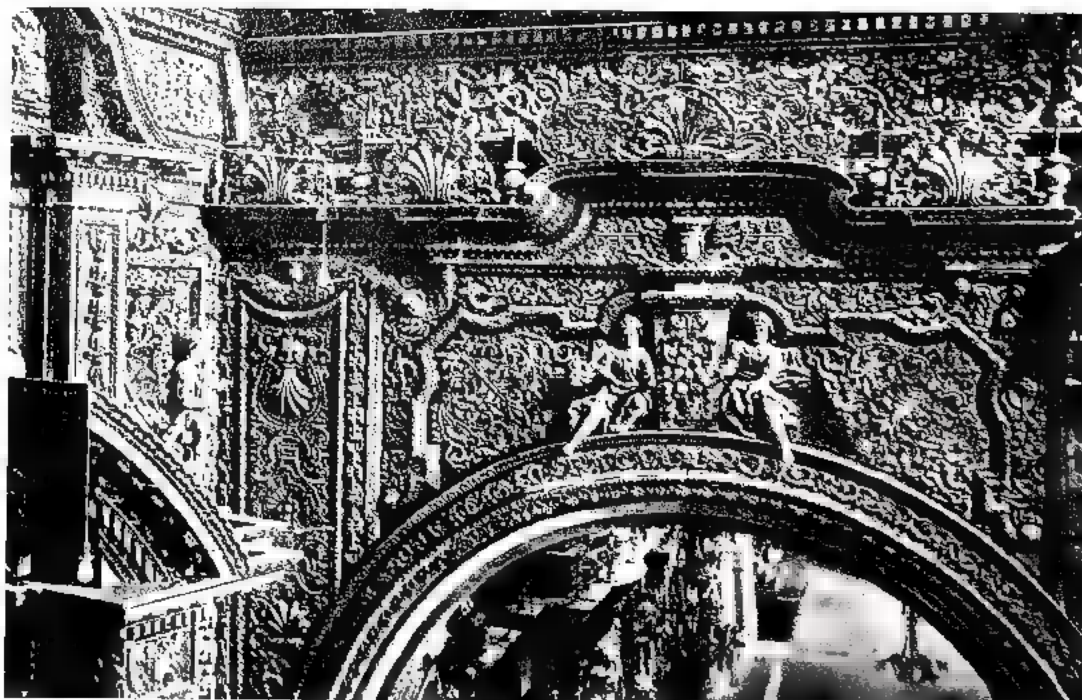
II. E. PROTESTANTE. - Data l'origine dell'e., esso trovò larga accoglienza nel campo protestante. Luterani, calvinisti, anglicani e le altre sètte minori costituiscono l'elemento più numeroso dell'e., il quale trovò anche nei protestanti i suoi principali autori; e ciò benché non regni tra di loro un accordo perfetto (v. più sotto).

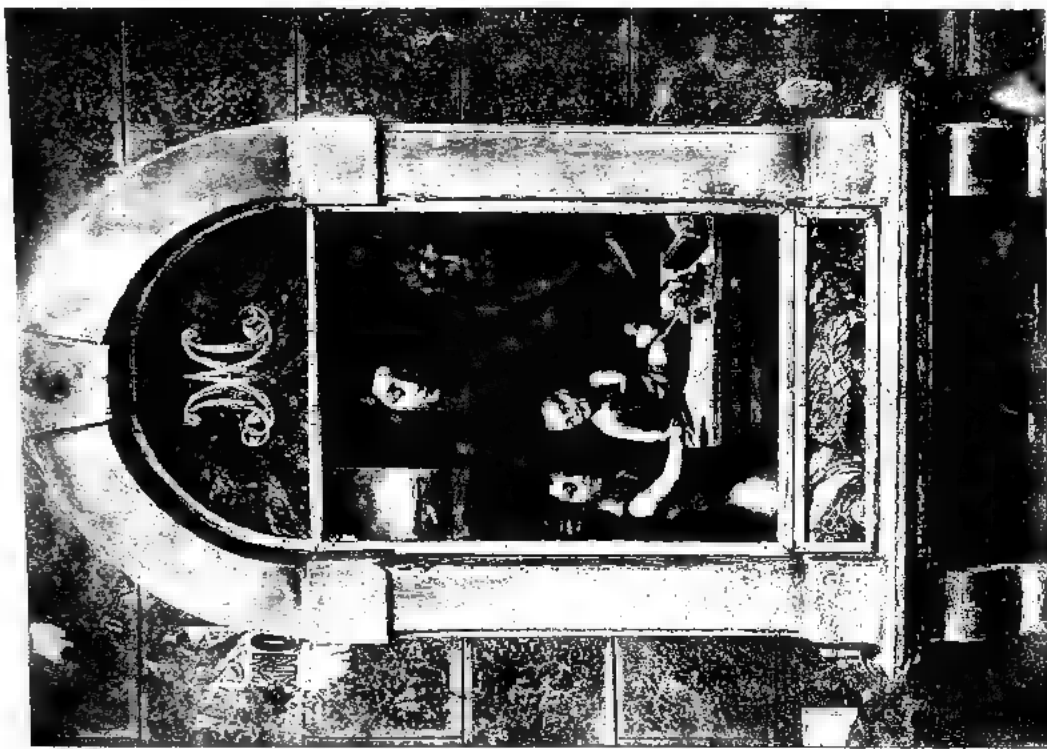
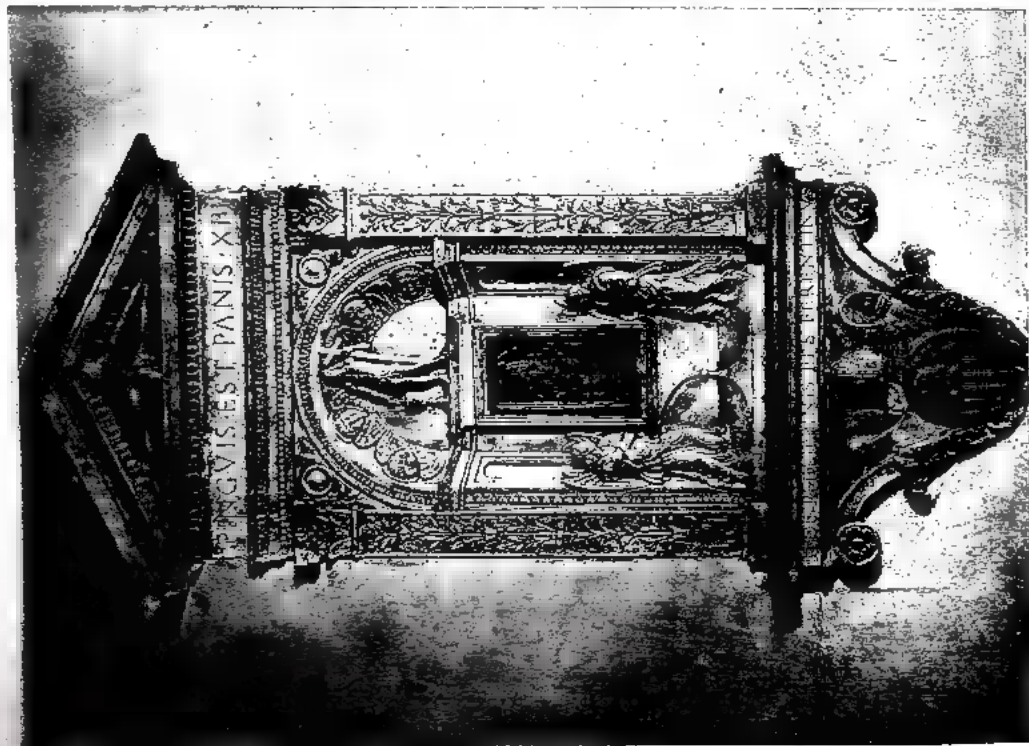
III. E. ORIENTALE. - Gli orientali separati logicamente dovrebbero prendere posizione contro l'e., giacché essi, al pari dei cattolici, si proclamano l'unica vera Chiesa di Cristo. Nondimeno i principali esponenti delle Chiese orientali e gli autori più rinomati si dimostrano pronti a schierarsi accanto agli ecumenisti protestanti.

Il pensiero degli orientali è stato raccolto nel volume *Il problema ecumenico nella coscienza ortodossa*, pubblicato dall'YMCA (s. d.) di Parigi. In generale si può dire che gli ecumenisti orientali, principalmente russi, si riallacciano al concetto della « Chiesa universale », tanto frequente tra i pensatori russi del sec. XIX. Alcuni distinguono tra l'essenza e natura e la forma della Chiesa (nel linguaggio della teologia cattolica questi concetti rispondono al corpo ed all'anima, ovvero alla materia ed alla forma della Chiesa), per dire che la Chiesa ecumenica futura conserverà la forma della Chiesa loro, ma in un corpo nuovo, più universale, attraverso il quale essa possa sviluppare tutte le sue pienezze di vita e di santità. Altri più radicali e senza scrupoli teologici, come Nicolao Berdjaev, distinguono lo spirito e la confessione, troppo angusta nelle formole dogmatiche. Tutte queste impalcature della Chiesa orientale, al pari di quelle delle altre Chiese cristiane, sono destinate a scomparire nella Chiesa futura; lo spirito invece rimarrà intatto nella fusione con le altre Chiese cristiane.

IV. E. CATTOLICO. - Per i cattolici sono precluse le vie dell'e. nel senso originario del termine, principalmente dopo che il papa Pio XI nella sua encicl. *Mortalium animos* (6 genn. 1928) e Pio XII nella *Orientalis Ecclesiae* (1944) hanno ribadito il genuino concetto dell'unità della Chiesa, e hanno tracciato il metodo da seguire per promuovere il ritorno dei dissidenti.

Scrive Pio XII (*Orientalis Ecclesiae*): « Non conduce al desideratissimo ritorno degli erranti figli alla sincera e giusta unità in Cristo, quella teoria che ponga a fondamento del concorde consenso dei fedeli solo quei capi di dottrina, sui quali e tutte o la maggior parte delle comunità, che si gloriano del nome cristiano, si trovino d'ac-

(fot. Dipartimento del turismo - Ecuador)

(fot. Dipartimento del turismo - Ecuador)

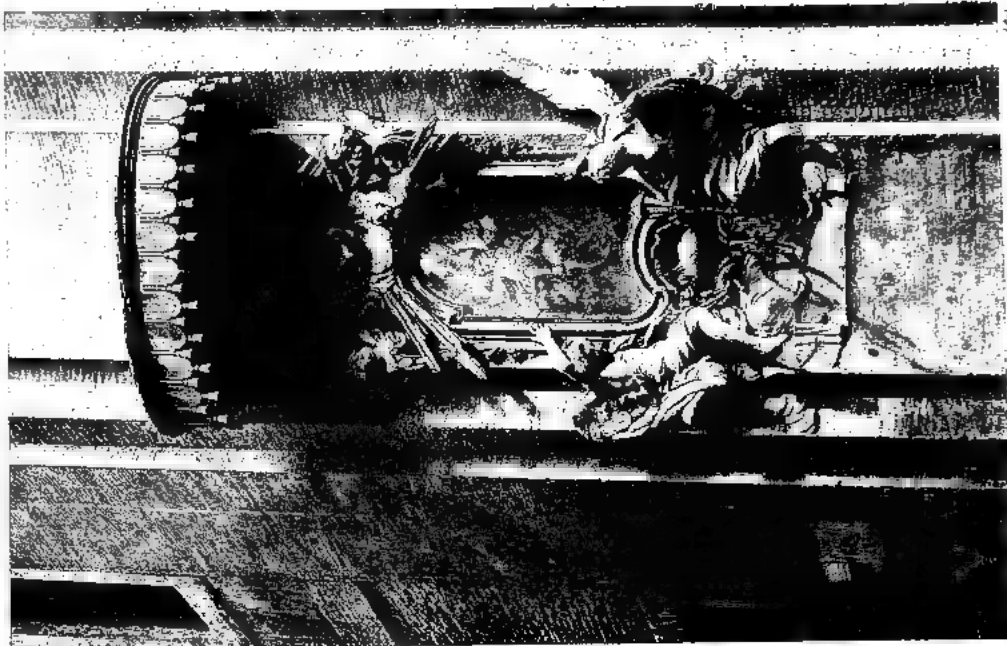
In alto: CORO IN LEGNO SCOLPITO (sec. XVIII) - Quito, Cattedrale.
In basso: DECORAZIONE DELLA CAPPELLA MAGGIORE (sec. XVIII) - Quito, Cattedrale.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

(fot. Alinari)

A sinistra: TABERNACOLO EUCARISTICO A FORMA DI EDICOLA (inizio sec. XVI) - Ferentino, Cattedrale.
A destra: EDICOLA CON UN DIPINTO RAFFIGURANTE LA SACRA FAMIGLIA (sec. XVI) - Firenze, Angolo di Borgo Allegri e Via Ghibellina.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

A sinistra: EDICOLA CON LA VERGINE E IL BIMBO, scultura in marmo della bottega di J. Sansovino (sec. XVI) - Roma, Salita di S. Sebastianello.
A destra: EDICOLA CON LA VERGINE E IL BAMBINO, dipinto ad affresco del sec. XVII - Roma, Piazza dell'Orologio, sull'angolo dell'Oratorio dei Filippini.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

(fot. Gall. Musei Vaticani)

In alto: LA IUVENTUS BONA CHE DOMA I VIZI, EFFETTO DELLA BUONA EDUCAZIONE. Affresco del sec. XVI - Vaticano, Terza Loggia. *In basso:* LA IUVENTUS MALA CHE ACCAREZZA I VIZI, EFFETTO DELLA CATTIVA EDUCAZIONE. Affresco del sec. XVI - Vaticano, Terza Loggia.

cordo, bensì l'altra che, senza eccettuarne né sminuirne alcuna, integralmente accoglie qualsiasi verità da Dio rivelata ».

Si aggiunga che la Congregazione del S. Uffizio, in data 5 giugno 1948, nel richiamare le prescrizioni canoniche che vietano le riunioni miste, dice che esse prescrizioni « maggiormente si devono osservare, quando si tratta dei cosiddetti convegni *ecumenici* a cui i cattolici, laici e chierici, non possono prender parte veruna senza previo consenso della S. Sede ». Queste direttive sono state confermate nell'*Istruzione del S. Uffizio*, del 20 dic. 1949 sul « movimento ecumenico ». Tuttavia alcuni cattolici fautori del movimento unionista favoreggiano l'e., non inteso alla maniera dei protestanti, ma come tattica che cerca i punti di contatto con i cristiani dissidenti, dai quali, secondo alcuni, i cattolici avrebbero diverse lezioni da imparare. Tutto questo sembra per lo meno inopportuno, poiché si presta a confusioni l'uso di un termine che, nel senso corrente, involge teorie anticattoliche.

Nel 1934 lo ieromonaco Alessio van der Mensch-brugghe, nell'articolo *Danger du formalisme*, in *Oecumenica*, 1 (1934), pp. 312-28, e Oscar Bauhofer nel libro *Einheit u. Glauben*, Einsiedeln 1935, mostrano aperta inclinazione in favore dell'e. Ad esso aderiscono l'abate P. Couturier nei suoi articoli della *Revue apologétique* (1937) ed il p. M. J. Congar nel libro pubblicato nel 1937 a Parigi: *Chrétiens désunis. Principes d'un « oecuménisme » catholique*.

Ma questo tentativo è di natura da sollevare delle gravi riserve. Infatti, se per i cattolici e. significa ciò che i dissidenti intesero nel coniare la parola, esso comporta l'ammissione delle Chiese separate e protestanti come parti della vera Chiesa, nonché l'affermazione che la Chiesa cattolica non possiede in se stessa attualmente la pienezza essenziale. Il p. Congar difficilmente può sottrarsi alla necessità di ammettere almeno in parte questi postulati assegnati all'e.: non solo i singoli separati di buona fede sono membri della Chiesa vera ed unica; ma anche le loro Chiese possiedono tali e tanti elementi della vera Chiesa, che i dissidenti si salvano nelle loro Chiese, le quali possono per il fatto stesso considerarsi non totalmente distaccate dall'unica Chiesa fondata da Cristo per la salvezza delle anime. In quanto alla Chiesa cattolica, ad essa, è chiaro, non manca nulla di essenziale, ma sì un certo grado di perfezione. Così si ristabilisce un certo equilibrio ed uguaglianza: benché in maniera ed in grado diverso, tutti senza distinzione andiamo verso l'unione per integrare ciò che ci difetta nelle singole Chiese.

Bisogna confessare che anche questo uso dell'e. ha urtato fra i cattolici contro una diffidenza pressoché generale. Essi lo trovano troppo ardito e pericoloso; gli ecumenisti acattolici come P. G. Habert (*Un « Oecuménisme » catholique*, in *Oecumenica*, 5 [1938], pp. 10-23) e domandano se questo e. non si riduca piuttosto ad un complesso artificiale di formole ecumeniste vuote di senso reale.

BIBL.: W. A. Vasier-T. Hooft, *Le protestantisme et le problème oecuménique*, in *Oecumenica*, 2 (1925), pp. 231-44; N. von Arseniev, *Die Ostkirche und die ökumenische Bewegung*, in *Intern. Kirchl. Zeitschrift*, 20 (1930), pp. 176-80; N. Berdjaev, *L'oecuménisme et le confessionalisme; foi et vie*, Parigi 1931; C. Barth, *L'Eglise et les Eglises*, in *Oecumenica*, 3 (1936), pp. 137-155; M. J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « oecuménisme » catholique*, Parigi 1937; P. Coutourier, *L'universelle prière pour l'unité chrétienne*, in *Revue apologétique*, 65 (1937), pp. 411-27, 562-78; S. Bulgakov, *Una Sancta. Fondamenti dell'e.*, in *Put*, 58 (1938), pp. 3-14 (in russo); C. Boyer, *Le problème de la réunion des chrétiens*, in *Unitas*, 2 (1947), pp. 310-338; anon., *Il problema ecumenico nella coscienza pravolava* (in russo), Parigi s. d.

Maurizio Gordillo

ECUMENISMO PROTESTANTE. – I. TENDENZE. – La pseudoriforma del sec. XVI diede origine tra i protestanti a due tendenze divergenti e opposte che durano ancora ai dì nostri: una apertamente anticattolica, fondata sul principio del libero esame, che trascina alla divisione e allo spezzettamento; l'altra procattolica, fondata sulla preghiera di Nostro Signore al Padre suo « Ut unum sint » (*Io.* 17, 21), che li attrae e spinge all'unione antica ed ecumenica. Della prima tendenza sono testimoni le molteplici sètte nelle quali si è diviso il protestantesimo, tanto numerose che oggi (1949) nella sola Africa del sud se ne contano ca. 800. Della seconda tendenza testimoniano non solo gli scritti unionistici di valenti autori protestanti come H. Grotius (1642), R. Baxter (1680), S. Werenfels (1720), ma i continui sforzi che le sètte hanno fatto per unirsi sia parzialmente, p. es., zuingliani e calvinisti (1546), anglicani ed orientali (1716-25), sia totalmente come protestanti e cattolici (1661-97). Talora si ebbe anche l'intervento del governo civile per imporre tali unioni, come, p. es., fece il re di Prussia nel 1817 con i luterani ed i riformati del suo Regno. Questi tentativi sono venuti aumentando di numero e di importanza fino ai giorni nostri.

II. SOCIETÀ INTERSETTARIE. – Un passo in avanti, o se si vuole un aspetto nuovo, diedero al movimento ecumenico nei secc. XVIII e XIX le società intersettarie o interdenominazionali. Era un movimento *sui generis*, che appena merita il nome di ecumenico.

Tali società accoglievano qualsiasi individuo di qualsiasi setta senza badare alle dottrine che i singoli individui o candidati professassero: bastava che volessero lavorare direttamente e indirettamente per lo scopo che la società perseguiva. Così, con il solo fine di evangelizzare i pagani, sorsero la London Missionary Society in Inghilterra (1799) e l'American Board negli Stati Uniti (1810). Con lo scopo di tradurre in tutte le lingue, stampare e diffondere la Bibbia, nacquero in Inghilterra nel 1801 la British and Foreign Bible Society e in America del nord la American Bible Society (1825). L'inglese Religious Tract Society (1799) e l'American Tract Society (1825) non ebbero altro fine che di pubblicare ogni sorta di stampati religiosi e morali. Per unire tutte le Chiese, meno la cattolica, si fondò nel 1846 la World Evangelical Alliance. Nello stesso anno si organizzava a Parigi la Young Men Christian Association per procurare il benessere religioso, fisico e intellettuale dei giovani, seguita più tardi (1895) dalla Confederazione mondiale o ecumenica degli studenti cristiani, che si dedicava specialmente agli studenti.

Tutte queste società, che ancora perdurano, per il loro carattere universale o quasi universale (alcune escludevano chiaramente o velatamente i cattolici) avevano una certa parvenza di ecumenicità, giacché implicavano una qualche forma di governo universale sui soci, esercitato da uno o da parecchi dirigenti; ma mostrandosi indifferenti o prescindendo dalla fede e religione dei singoli soci, toglievano all'ecumenicità il perno principale, la unità di fede; nella pratica però hanno avuto buon esito quanto allo scopo che pretendevano raggiungere.

III. UNIONI FEDERALI. – Nel sec. XIX e specialmente al principio del XX le sètte protestanti, mosse oltre che dall'assillo del « Ut unum sint » anche dalle continue divisioni che in questo tempo sgretolavano sempre più il protestantesimo, idearono una nuova specie di unione, non già di individui isolati, come nelle società intersettarie sopra menzionate, ma di sètte o Chiese intere, formandosi le cosiddette unioni federali o federative. In tali unioni possono entrare tutte le sètte, conservando le proprie dottrine, il proprio regime e il proprio culto.

Vi è un *board* o segretariato comune che non può promulgare leggi, ma solo dare norme e suggerimenti per proteggere e fomentare gli interessi comuni, ma le

singole sètte sono libere di ammetterli o respingerli. A questo *board* ogni setta manda due suoi delegati, che insieme a quelli delle altre sètte formano il consiglio superiore; vi manda pure altri deputati, più o meno numerosi secondo il maggiore o minore numero di affiliati alla setta. Ca. 30 sètte americane si unirono nel 1908 in questa maniera per formare il Federal Council of the Churches of Christ in America; ma queste unioni ebbero esito migliore tra le sètte di una stessa origine e separate tra di loro piuttosto per questioni di disciplina o regime. Gli anglicani ed episcopaliani celebrano ogni 10 anni le Conferenze di Lambeth (v. LAMBETH CONFERENCES) fin dal 1867; i presbiteriani nel 1877 fondarono l'« Alleanza delle Chiese riformate che nel mondo si reggono con il sistema presbiteriano »; i metodisti assunsero addirittura l'epiteto « ecumenico » quando nel 1881 stabilirono l'Ecumenical Methodist Conference; nel 1905 si formò tra i battisti la Baptist World Alliance, e finalmente tra i luterani, nel 1923, la Lutheran World Convention. La unione federativa, rispettando praticamente l'indipendenza delle singole sètte solo unite con un debole vincolo, fu abbastanza in uso tra molte sètte anche di origine differente.

Il sec. XX si può chiamare il secolo dell'e. p. Difatti questa aspirazione dell'e. si ricava dalle pubblicazioni, dalla nuova teoria dell'unione organica o corporativa, dalle conferenze pancristiane che culminano nel grande Congresso ecumenico di Amsterdam nel 1948. In tutto questo movimento ecumenico spiccano ancora le due tendenze primitive: tendenza all'unione, ostacolata sempre e ovunque dalla tendenza al libero esame.

La nuova teoria dell'unione organica o corporativa riconosce la Chiesa di Cristo in una società in cui tutti abbiano la stessa fede nello stesso Signore, gli stessi Sacramenti, gli stessi ministri. Questa unione non sarebbe ottenibile nel presente stato del protestantesimo ma forse nel futuro: e perciò aggiungono che la Chiesa risultante da questa unione rappresenterebbe nel futuro ciò che vi era al principio; l'unità organica e visibile del genere umano redento (cf. K. Mackenzie, *Union of Christendom*, Londra 1938). Quando si presentò, questa teoria subito trovò seri oppositori: alcuni volevano assolutamente escludere i cattolici o i quaccheri o gli antitrinitari (i quali di fatto furono esclusi dal Congresso ecumenico di Amsterdam) o le Chiese composte da negri. Non mancò chi volesse fare l'esperienza almeno tra alcune sètte e così si formarono le cosiddette Chiese unite. Nel Canadà sorse la Chiesa unita del Canadà tra presbiteriani, metodisti e congregazionalisti, ma le lunghe trattative (1908-25) che ebbero luogo ne manifestarono le difficoltà. Nella Cina si riunirono nel 1927 battisti, congregazionalisti, presbiteriani, riformati, « fratelli uniti » e alcuni altri. Le dottrine nelle quali tutti devono convenire sono: fede in Cristo come Redentore; fede nel suo Regno; ispirazione e autorità della S. Scrittura; il Credo apostolico come espressione fondamentale della fede. Questa nuova Chiesa inciampa ancora in varie difficoltà e non può essere considerata come modello di unione corporativa. Presbiteriani, congregazionalisti, wesleiani e alcune diocesi anglicane dell'India del sud dovevano fare l'esperimento di unirsi dal 1929 al 1959; l'indipendenza dell'India fu l'occasione per cui, invece di terminare l'esperimento nel 1959, lo terminarono nel 1947: ma ancora rimangono tra loro serie difficoltà e non si sono osservate tutte le condizioni per una solida e vera unione organica.

Tutti questi ostacoli previsti e sperimentati hanno indotto alcuni ad una soluzione originale; supporre che l'unione organica già esista, ma occulta, con la ferma convinzione che a suo tempo si manifesterà. Gli anglo-cattolici suppongono la Chiesa di Cristo formata dalle tre grandi Chiese che hanno conservato l'episcopato, cioè la cattolica, l'orientale e l'anglicana. Tale unione non è accettata dalla Chiesa cattolica, né dall'Oriente, né dalla maggior parte dell'anglicana, ma è considerata come esistente dagli anglo-cattolici, che senz'altro si chiamano cattolici e dànno alla loro Chiesa suppositizia il nome di Chiesa cattolica ed anche ecumenica. I pancristiani, allargando il campo degli anglo-cattolici, racchiudono nella loro « Santa Chiesa cattolica », che dicono esistere benché occulta, tutte le Chiese cristiane, cioè quei cristiani che professano le verità fondamentali (Incarnazione, ecc.), credono libere le verità secondarie (se i Sacramenti siano 7 o solo 2) e respingono le verità laterali (l'Immacolata Concezione, l'infallibilità pontificia). Tale teoria è stata condannata dal sommo pontefice Pio XI con l'encicl. *Mortalium animos* del 6 genn. 1928. Una tale concezione, che suppone già esistente l'unione di tutte le Chiese cristiane, sembra essere assunta dalle conferenze pancristiane, che partono dal principio che le sètte riunitesi nelle conferenze rappresentino l'*Una Sancta*, ed in nome di questa Chiesa parlano nei loro manifesti a tutti i cristiani (v. CONFERENZE PANCRISTIANE).

Trovare l'unione organica tra le sètte protestanti è una impresa impossibile finché esse non rinunzino al loro principio fondamentale del libero esame. Altre ragioni rendono il problema arduo. Molte sètte, p. es., pur vivendo forse di una vita languida, comunicano però ai loro membri ciò che hanno: dottrina, pietà, amore a Gesù Cristo, stima della Bibbia, direzione, aiuti esterni ed interni così che i fedeli si sentono offesi se si parla loro di un cambio in campo religioso. Non poche sètte inoltre sono persuase che Dio stesso vuole diversità di dottrine nella sua Chiesa, affinché ciascuna setta faccia spiccare in sé qualche speciale verità rivelata che è invece trascurata o dimenticata dalle altre, e credono che ognuna ha almeno una parte delle verità rivelate ed a queste si attacca con tutte le sue forze. Di più molti protestanti credono di essere giustificati e che questa giustificazione si manifesti in una vita buona e morale che li inonda di un gaudio e d'una libertà, la quale li rende indipendenti da tutto ciò che è contingenza storica ed esteriore. Quindi temono che l'unione organica abbia a turbare l'interna e tranquilla unione che dicono di sentire con Dio, e rigettano l'idea di dover sottoporre tale intima unione alle leggi d'una rigorosa unità di dottrina e di governo. Aggiungansi a tutto questo l'inerzia naturale che si oppone a qualunque cambiamento, soprattutto in materia religiosa; l'ignoranza che le singole sètte hanno della dottrina, della storia e della vita delle altre; lo strascico inevitabile delle polemiche e dei pregiudizi, sistematicamente conservati e periodicamente ravvivati, di una setta contro l'altra e di tutte contro la Chiesa cattolica; i molteplici schemi di unione e il linguaggio ambiguo in essi adoperato, che molti non hanno il tempo di esaminare e sul quale non arrivano ad intendersi: tutto questo costituisce un ostacolo per l'unione organica tra i protestanti.

Le conferenze pancristiane (v.) furono i frutti più importanti di tutto il movimento unionistico del sec. XX. Previdero i protestanti non essere prudente trattare subito nelle loro prime riunioni generali delle questioni dottrinali, che avrebbero destato un vespaio; perciò nella prima conferenza d'Edimburgo del 1910 si occuparono solo delle missioni « conferenze mondiali missionarie »; nel 1925 si riunirono di nuovo a Stoccolma, chiamando questa unione « Conferenza di vita e azione », e discussero solo questioni sociali; quindi, animati dal relativo buon esito delle due conferenze anteriori, decisero di riunirsi a Losanna (1927) per affrontare le questioni dottrinali « conferenze di fede e disciplina ». Con prudente accordo, frutto dell'esperienza nelle due ultime conferenze di Oxford « Vita e azione » e di Edimburgo « Fede e disciplina », celebrate quasi a continuazione l'una dopo l'altra (1937), fu determinato di unire i due movimenti nel Concilio mondiale delle Chiese (World Council of Churches), del quale si dà più ampia notizia.

IV. ASSEMBLEA DI AMSTERDAM. – L'Assemblea pancristiana celebrata ad Amsterdam (22 ag.-4 sett. 1948) è conosciuta con il nome di Concilio ecumenico; ma il suo titolo ufficiale è World Council of Churches (W.C.C.) o Concilio mondiale (ecumenico) delle chiese. Benché detto « mondiale », di fatto non fu tale. Vi mancarono infatti le sètte antitrinitarie, escluse espressamente, e alcuni gruppi importanti, come i battisti del sud degli Stati Uniti, i luterani

del Missouri ecc. La Chiesa russa si rifiutò ufficialmente di prendervi parte e la Chiesa cattolica si astenne completamente.

Nelle due precedenti conferenze pancristiane del 1937 (Oxford ed Edimburgo), celebrate separatamente, apparve chiara la convenienza di unire i due movimenti detti « Vita e azione » e « Fede ed ordine » per non distaccare religione e pratica, Credo e Comandamenti.

Difatti « Vita e azione » correva il pericolo di ridursi ad attuazioni pratiche e sociali con discapito della religione; « Fede ed ordine » a limitarsi a sole discussioni dottrinali senza badare alla pratica. Ma poiché con questi due movimenti era intimamente legato quello delle missioni, si incluse nel concilio delle chiese l'International Missionary Council (I.M.C.), dal quale, benché non fosse « Chiesa » ma semplice « società », dipendeva praticamente quasi tutto il movimento missionario protestante nel mondo.

Il Concilio ecumenico doveva riunirsi nel 1941, ma per la guerra che scoppiò nel 1939 si dovette rimandare fino al 1948. Durante l'intervallo il comitato provvisorio sviluppò grande attività in opere di soccorsi e preparò accuratamente ciò che poteva servire al buon esito dell'impresa commessagli.

Lo scopo era di trovare la Chiesa (l'« Una Sancta ») tra le Chiese, cioè di trovare tra tutte le dottrine professate dalle Chiese convocate quelle che dovevano tenersi dall'« Una Sancta ».

Gravissime difficoltà non sfuggirono all'intelligente ed equanime segretario del Concilio, W. A. Wisser't Hooft: « Noi tutti crediamo – egli scriveva – che esiste una Chiesa nelle Chiese, ma non conveniamo come e dove esista, come e dove essa si attui »; e in un'altra occasione scriveva: « Il Concilio ecumenico non deve pretendere di rappresentare l'" Una Sancta ", ma può e deve proclamare che è un corpo nel quale e per il quale, quando piaccia a Dio, l'" Una Sancta " si manifesterà ».

Il tema generale delle discussioni fu compendiato in questo motto: disordine dell'uomo e disegno di Dio. Questa ampia materia fu divisa in quattro punti principali, da studiarsi da uomini competenti e poi da esaminarsi da quattro commissioni: 1) la Chiesa universale nel disegno di Dio; 2) disegno di Dio e testimonianza dell'uomo; 3) la Chiesa e il disordine della società; 4) la Chiesa e le questioni internazionali. Sui quattro argomenti furono presentati studi profondi e accurati; anche sulla Chiesa cattolica ve ne furono alcuni abbastanza favorevoli (K. E. Skydsgaard e F. H. Villain); essi furono tutti diligentemente esaminati dalle quattro commissioni alle quali appartenevano, e se ne ricavarono le conclusioni che poi furono presentate alle discussioni dell'assemblea generale. Il Concilio si inaugurò con grande solennità il giorno prestabilito (22 ag.), e vi assistettero, insieme con i 400 delegati ufficiali di 150 Chiese, ca. 3000 persone, tante quante poterono entrare nella Niewe Kerk di Amsterdam. Tutto procedette con ordine e pace, solo turbata leggermente dal dibattito tra l'americano G. Foster Dulles, che attaccò il comunismo, ed il cecoslovacco Hromadka, che dissertò sui benefici derivati alla religione dal medesimo, e dagli scatti del Barth, dentro e fuori delle riunioni, contro la Chiesa cattolica. Alcune parole sul capitalismo lasciarono una impressione poco gradita ad alcuni. Si concluse il Concilio tranquillamente e, cosa notata e deplorata da tutti, le Chiese adunate per unirsi non poterono celebrare insieme la Cena del Signore.

Dai rapporti e dalle conclusioni del Concilio si ricava che si è formato il Concilio ecumenico delle Chiese, cioè un organismo di collaborazione fra le Chiese convenute, collaborazione che si estende alle missioni, alle varie opere filantropiche e a fomentare la vita cristiana. Le Chiese proclamarono bensì la loro unità nel Cristo, ma confessarono che l'unità di dottrina non l'hanno nel sacerdozio, nei Sacramenti, nella Chiesa e nel suo Capo visibile. Tutto l'insieme ha causato ottimismo in alcuni, scoraggiamento in altri: ottimismo per l'amore e la sottomissione che vennero manifestati verso il Cristo, per l'umile confessione delle molte divisioni, per il desiderio di cercare l'« Una Sancta ». Scoraggiamento perché si previde purtroppo, che questa non si troverà che nei cieli.

Il Concilio nel suo messaggio finale, tra le altre cose, augura che la Chiesa che esso vagheggia e che spera di veder nascere dalla Conferenza di Amsterdam sia la casa nella quale tutti trovino la *loro* casa. Per noi cattolici tale casa già esiste, è aperta a tutti, è quella di Gesù Cristo, è la *sua* Chiesa fondata sulla roccia di Pietro.

BIBL.: M. Barbera, *Il vero significato di alcune correnti protestanti a proposito della Unità religiosa*, Milano 1928; G. Jackson Slosser, *Christian Unity*, Londra 1929; M. Pribilla, *Um Kirchliche Einheit*, Friburgo in Br. 1929; Ch. [illegible]. Macfarland, *Christian Unity in Practice and Prophecy*, Nuova York 1933, pp. 178-328; H. [illegible]. Douglass, *Church Unity Movements*, ivi 1934; M. J. Congar, *Chrétiens désunis*, Parigi 1937; C. Boyer, *Le problème de la réunion des chrétiens*, in *Unitas*, 2 (1947), pp. 319-338; J. C. Bennet, *Man's Disorder and God's Design. Outline of Preparation for the First General Assembly*, Londra 1947; J. W. Kennedy, *Venture of Faith*, Nuova York 1948; anon., *The Message and Reports of the First Assembly of the W. C. C.*, Londra 1948; C. Crivelli, *Sguardi sul mondo protestante*, I, Roma 1949 (*Manuali del pensiero cattolico*, 35 B); G. Corti, *L'Assemblea di Amsterdam*, in *La Scuola Cattolica*, 77 (1949), pp. 265-85.

Camillo Crivelli

EDDA. - È il titolo, dei due più famosi monumenti dell'antica letteratura nordica, il cui significato più probabile è quello di « arte poetica » oppure di « avola », di cui l'uno, in versi, più antico ma scoperto più tardi, tra il 1639 e il 1643, ebbe, per l'affinità del contenuto, il nome dall'altro più recente, ma già noto fin dal 1628, e che porta a buon diritto il titolo di *E.*

Il primo, detto *E. poetica* o *E. antica*, è una raccolta anonima, non omogenea né organica, di una trentina di canzoni mitiche ed eroiche, redatte per la maggior parte in Islanda tra il IX e il XIII sec., la più importante delle quali è la *Völuspa o profezia della veggente*, che narra l'origine del mondo e degli uomini e la fine di tutte le cose nel cosiddetto « crepuscolo degli dèi », ed è pertanto, in un certo senso, una specie di *Genesi* e di *Apocalisse* del paganesimo germanico.

Notevoli, tra le canzoni eroiche, anche per pregio artistico, sono quelle che ci conservano la forma autentica della saga nibelungica.

Il secondo, detto *E. prosastica* o *Snorra E.* per essere stato composto dall'islandese Snorri Sturluson intorno al 1230, consta di tre parti, di cui basti qui citare la *Gylfaginning* o « delusione di Gylfi », che contiene una rappresentazione evemeristica della cosmologia e della mitologia nordiche, con frequenti riferimenti alle canzoni dell'*E. antica*.

Circa l'autenticità e la purezza dei miti tramandati da quest'ultima, già ammesse universalmente allorché si ritenevano quei carmi di data remotissima, si è ora concordi nel riconoscere in più luoghi non poche infiltrazioni di elementi stranieri, classici, celtici e specialmente cristiani, pervenuti nel settentrione al tempo delle scorrerie dei Vichinghi. I quali elementi, facilmente isolabili, non scemano, d'altra parte, il valore incomparabile della raccolta come fonte delle antiche credenze e tradizioni nordiche, né il pregio della particolare poesia, spesso alta e solenne, che riveste il complesso delle rappresentazioni originarie; che sono quelle di un mondo di passioni e di destini implacabili, cupo e fosco, come tutto ciò che è senza trascendenza e perciò senza gioia.

BIBL.: Testo originario: G. Neckel, *E.*, vers. ted., Heidelberg 1936 (con glossario); F. Genzmer, *E.*, 2 voll., Jena 1921-22; buona trad. it. di passi scelti: O. Gogala, *Canti dell'E.*, Torino 1939. Studi: una bibliografia dell'*E.* è stata curata da H. Hermannsson, Ithaca (Nuova York) 1920. Cf. inoltre: G. Manacorda, *L'E. ovvero del pessimismo*, in *La Selva e il Tempio*, Firenze 1933, pp. 9-27.

Bruno Vignola

EDEN. - Luogo in cui trovavasi il paradiso terrestre (*Gen.* 2, 8. 15). L'ebraico *'ēdhen*, secondo gli antichi, significa « delizia, piacere » (*II Sam.*, 1, 24; *Ps.* 35 [36], 9); per i moderni, « steppa », « pianura incolta », come l'accadico *edinu*, o « campo fecondo », come il sumerico *edin*. Nei Libri Sacri indica anche:

1) una regione sull'Eufrate, ad est di Aleppo (*II Reg.* 19, 12; *Is.* 37, 12: *Ez.* 27, 23; *Am.* 1, 5): è la *Bīt-Adini* dei monumenti assiri; 2) un levita discendente di Gerson, del tempo del re Ezechia (*II Par.* 29, 12; 31, 15).

Sull'ubicazione dell'E. potrebbe giovare l'indicazione di 4 fiumi: « Ad iniziare il giardino esce da E. un fiume, che di là dividesi in quattro capi (Phison, Gehon, Tigri, Eufrate) » (*Gen.* 2, 10-14). Ma si ignora l'identificazione del Phison e del Gehon. Altre difficoltà sorgono per Hevila e Chus, le terre bagnate: *Gen.* conosce due Hevila: una asiatica (10, 29) e una africana (10,7), e due Chus (10, 6-8). È poi verosimile che, con le migrazioni dei popoli, i nomi dei fiumi siano passati da una regione a un'altra.

Le innumerevoli opinioni sul luogo dell'E. possono ridursi a quattro gruppi: 1) presso il corso del Tigri e dell'Eufrate, e precisamente: *a*) sull'altipiano dell'Armenia (tra gli altri Hoberg, Hetzenauer, Strack, Kalt, Šanda): il Chus s'identifica con l'Arasse, e il Phison, che circonda la terra di Hevila, in cui trovansi oro, bdellio, gemme (regione della Colchide, di cui tratta il mito degli Argonauti), con il Fasi: si suppone il cambiamento della conformazione del suolo; *b*) sul corso medio dell'Eufrate, dove confluiscono il Belich e il Ḥābū (P. Riessler); *c*) sul basso corso del medesimo Eufrate, presso Babilonia, dove esso si congiunge con il Tigri, mentre poi di nuovo i due fiumi si separano mediante canali, di cui due sarebbero appunto il Phison e il Gehon: cf. *nĕhar kĕbhār* di *Ez.* 1, 1 (F. Delitzsch e S. Theis). 2) Staccandosi dal bacino mesopotamico, gli antichi, poco conoscitori di geografia, parlavano di Eufrate, Tigri, Gange e Nilo (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, I, 13). All'Arabia pensano F. Hommel, J. Feldmann; ai pressi di Damasco Niebuhr, Engel. 3) A. Ungnad pone E. nel firmamento, che i Sumeri chiamavano *gú-edin-na*. 4) Filone e la scuola alessandrina pongono E. nel mondo delle idee e i moderni mitologi e folkloristi tra i prati della fantasia. Sono da scartarsi le due ultime interpretazioni, poiché in *Gen.* 2 si descrive un vero luogo. Tra le varie ubicazioni proposte, quella del Delitzsch presenta le minori difficoltà. « Probabilmente l'autore non volle determinare un luogo preciso, ma solo attribuire a quattro rivi del giardino paradisiaco i nomi e la benefica fecondità delle acque (non il corso) dei quattro più grandi fiumi allora conosciuti. In tale interpretazione nulla osta che con gli antichi per Fison s'intenda il Gange (o meglio l'Indo come più vicino agli Ebrei) e per Gehon il Nilo » (A. Vaccari).

(*fot. Enc. Catt.*)
EDEN – L'E. con i quattro fiumi del Paradiso terrestre. Miniatura del Pontificale di Landolfo I di Benevento (957-84). Roma, Biblioteca Casanatense, 724, B I 13.

BIBL.: Ferd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, Lipsia 1881; O. Zöcker, *E.-Ophir-Ephraim*, Monaco 1893; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster 1913; A. Deimel, *Wo lag das Paradies*, in *Orientalia*, 15 (1925), pp. 44-45; S. Theis, *Das Land des Paradieses*, Treviri 1928; A. Bea, *Institutiones biblicae*, II, 1, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, pp. 149-52; A. Vaccari, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 456 sg.
Vincenzo M. Iacono

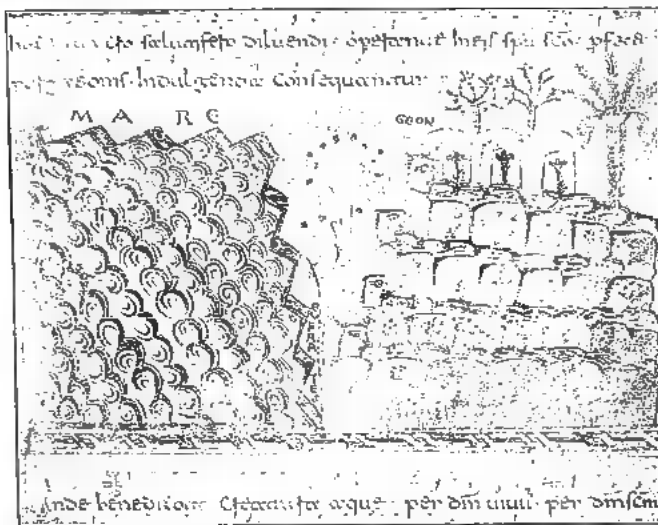
EDERA: v. INTERPUNZIONE.

EDESIO, santo, martire. - La storia di questo martire ci è nota da Eusebio; n. ad Araxa nella Licia verso la metà del sec. III da nobile e ricca famiglia, ma pagana. Studiò filosofia insieme con il fratello Affiano a Berito dove probabilmente abbracciò la fede cristiana. Per essa sostenne il carcere durante la persecuzione di Diocleziano e fu anche condannato alle miniere in Palestina. Liberato, si trovava ad Alessandria quando nel 306 Massimino riprese la persecuzione. Assistendo ai processi contro i cristiani, santamente indignato per le crudeltà del giudice lo affrontò apertamente rimproverandogli la sua ferocia. Fu perciò preso, sottoposto ad acerbi tormenti e quindi gettato in mare. È commemorato l'8 apr.

BIBL.: Eusebio, *De martyribus Palaestinae*, 5, cf. anche cap. 4: PG 20, coll. 1478-80; *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1866, p. 743; *Martyr. Romanum*, p. 130.
Agostino Amore

EDESSA (Ἔδεσσα). - In origine Orhai, donde il nome Osroene alla regione di cui fu capitale, era situata a nord-ovest della Mesopotamia sul fiume Scirtus; dagli Arabi fu chiamata ar-Ruhā, oggi Urfa. Fu fondata dal re Seleuco I che le dette il nome dell'omonima città macedone; Antioco IV la chiamò Antiochia « presso Callirroe ». Fu capitale dell'Osroene dal 137 a. C. al 216 d. C. Divenuta romana sotto Pompeo, fu poi contesa nelle guerre romano-partiche finché nel 217 divenne colonia romana. Caracalla vi fu ucciso nel 217. Distrutta da un terremoto, fu riedificata dall'imperatore Giustino I che la chiamò Giustinopoli. Nel 609 fu espugnata dai Persiani. Nel 1097 Goffredo di Buglione la elevò a contea e i conti vi si succedettero fino al 1144. Dopo esser passata dai Mongoli di Hūlāgū ai musulmani d'Egitto, fu conquistata dai Turchi ottomani nel 1637. Tra i suoi 15 sovrani, che avevano il titolo di *abgar*, è noto quello dell'*abgar* Ukkāmā per la leggenda cristiana che lo riguarda (v. ADDAI, DOTTRINA di).
Nicola Turchi

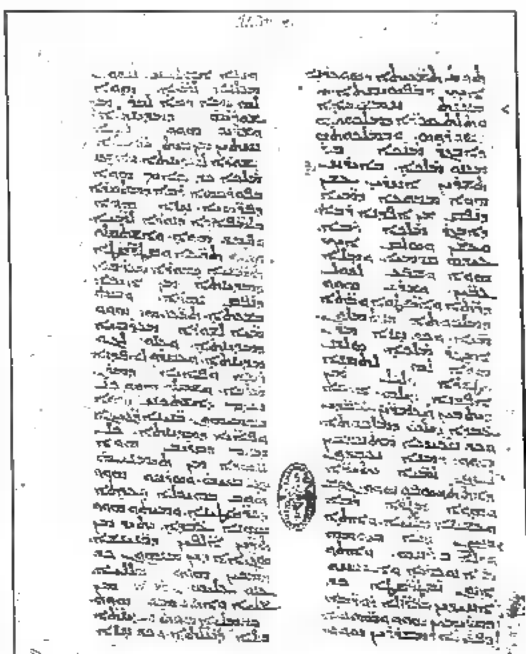
I. IL CRISTIANESIMO IN E. – Lasciando da parte le leggende di Abgar (v.) e di Addai, si deve ritenere che il cristianesimo, introdotto probabilmente nel tempo apostolico, fosse già organizzato in E. nella metà del sec. II. Oltre alla testimonianza dell'epitaffio di Abercio, Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 23) ci dà notizia di un Sinodo dell'Osroene verso il 197, che inviò una lettera sulla controversia della Pasqua. Non è fondata l'opinione che il re Abgar IX (179-216) e la corte si facessero cristiani. Certo è che verso quel tempo E. ricevette da Serapione d'An-

tiochia il primo vescovo cattolico, Palût. Con questa consacrazione la Chiesa di E. entra nell'orbita delle Chiese greche, essa che probabilmente fino allora aveva fatto parte della corrente giudeo-cristiana.

E. divenne il centro di irradiazione del cristianesimo nella Siria orientale e quindi anche in Persia durante il sec. III. Il suo dialetto aramaico, cioè il siriaco letterario, servì per la versione diretta siriaca del Vecchio Testamento chiamata *pĕšiṭtā*, che ivi probabilmente vide la luce verso l'inizio dell'èra cristiana. Più tardi Taziano componeva in siriaco, forse ivi stesso, il suo *Diatessaron*. Le persecuzioni di Decio e di Diocleziano fecero in E. dei martiri fra cui vanno ricordati: Šarbīl, Gūrjā, Šĕmōnā, e Ḥabbīb. Al Concilio di Nicea partecipò Ajtallāhā (*Ethilaus*), vescovo di E. Durante il sec. IV la Chiesa edessena fu illustrata dall'opera di s. Efrem (v.). Le controversie cristologiche portarono gravi turbamenti nella Chiesa di E.: a Rabbūlā (412-35), strenuo difensore dell'ortodossia, successe Hībā (435-57), assolto dal Concilio di Calcedonia, ma autore della lettera a Mārī condannata nel V Concilio ecumenico. Con Giacobbe Baradeo però (541-78) vi si stabilì il monofisismo e da allora si ebbe quasi sempre in E. una doppia gerarchia (monofisita ed ortodossa). Della gerarchia latina ivi costituita al tempo delle Crociate resta come ricordo l'attuale sede titolare metropolitana di E. di Osroene. Analoga sede, sempre titolare, vi è per i Siri cattolici. Pochi i Latini (curati dai Cappuccini) e pochi anche i maroniti, caldei e armeni cattolici.

Per i monumenti cristiani di E., v. OSROENE.

BIBL.: R. Duval, *Histoire politique, religieuse, et littéraire d'E., jusqu'à la première Croisade*, Parigi 1892; A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Lipsia 1924, pp. 480, 613-15, 626, 670, 678-83; I. Ortiz de Urbina, *Le origini del cristianesimo in E.*, in *Gregorianum*, 15 (1934), pp. 82-91.

II. SCUOLA DI E. – È la figlia diretta dell'antica scuola di Nisibi (v.) e madre della nuova scuola nisibena. Quando nel 363 Gioviano cedette Nisibi ai Persiani, una parte della popolazione cristiana andò verso Oriente; così la scuola fondata da

(*fot. Biblioteca Vaticana*)
EDEN - L'E. con i quattro fiumi. Miniatura dell'*Ottateuco*, contenuto nel cod. Vat. grec. 746, f. 35ᵛ (sec. XII) - Biblioteca Vaticana.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)
EDESSA - Incipit della cronaca di E., contenente gli avvenimenti fino all'anno 525 - Biblioteca Vaticana, Vat. siriaco 163, f. 1ʳ. (sec. VII).

Giacomo di Nisibi sotto la direzione di s. Efrem si recò ad E., ove, dalla sua origine, fu detta scuola dei Persiani, o d'E. S. Efrem la diresse dal 363 al 373; a lui successe Qijōrē « direttore e interprete », che la governò fino al 437; dopo la sua morte tutta l'assemblea chiese Narsaj, perché non v'era nessuno che potesse con lui competere in perizia e dottrina (PO 4, 382-83). La scuola di E. prese attivissima parte alle controversie cristologiche del sec. V, e sotto l'episcopato di Hībā (453-57) divenne un focolaio del nestorianesimo.

Nel 457, sotto l'episcopato di Nomo, i monofisiti si ripresero e i nestoriani, in prevalenza d'origine persiana, ritornarono a Nisibi e ricostituirono la loro antica scuola. Nel 489, dietro istigazione del vescovo Ciro, la scuola fu distrutta per ordine dell'imperatore Zenone.

A noi sono rimaste le regole della neo-scuola di Nisibi (496), che probabilmente rispecchiano fedelmente quelle della scuola di E. Vi si conduceva una vita monastica diretta da un superiore e da un maggiordomo. Le discipline che vi si insegnavano erano: la letteratura, la scrittura, il canto e il commento alla S. Scrittura; la Bibbia formava base essenziale dell'insegnamento.

Numerosi e minuziosi articoli trattano della condotta degli allievi (v. NISIBI, SCUOLA di.). È esagerato riportare alla sola scuola di E. tutto il movimento letterario dei secc. IV, V e VI intorno a questa città. Essa forse è la più bella manifestazione di questo movimento, però il grande merito che le si attribuisce è forse dovuto al fatto che alla epoca del fiorire di questa scuola e alla città di E. si riferiscono i più antichi manoscritti siriaci a noi conservati nel bellissimo carattere *estrangĕlā*. Fra le opere originali della letteratura siriaca possono riferirsi alla edessena una parte delle poesie di s. Efrem e Narsaj (quelle scritte in E.), le opere dei discepoli di Efrem (Cirillona, Isacco d'Amida, Isacco d'E.), quelle degli edesseni contemporanei

(fot. Alinari)
EDICOLA - E. funeraria proveniente dalla necropoli di Sulcis (arte punica) - Cagliari, Museo archeologico.

(Giacobbe di Sĕrūg, Filosseno, Stefano bar Ṣudajlē, ecc.), numerosi scritti sulle controversie teologiche (Rabbūlā, Hībā), e numerosi documenti agiografici (ss. Alessio, Giovanni e Paolo, Šarbīl, Gūrjā, Šĕmōnā, Ḥabbīb, Eufemio, ecc.) e di carattere apocrifo (leggenda d'Addaj) e in generale tutto il movimento letterario siriaco dal sec. V al VI.

Sembra che la scuola di E. abbia creato un movimento in favore degli studi greci, come ne fanno fede le numerose traduzioni di opere ecclesiastiche dal greco; tra esse le seguenti: *Ricognizioni*, traduzione siriaca in un manoscritto di Londra, scritto ad E. nel 411; *Discorsi di Tito di Bostra contro i manichei*, *ibid.*; *Teofania* di Eusebio, *ibid.*; *Storia ecclesiastica* di Eusebio, in un manoscritto di E. del 462 a Pietroburgo. Rabbūlā, vescovo di E., tradusse il *De recta fide* di Cirillo; Hībā le opere di Teodoro di Mopsuestia e Diodoro di Tarso.

In sostanza la scuola di E. ha avuto il merito di trasmettere ai Siri nella loro lingua le teorie delle scuole di Alessandria e di Antiochia, conservando a noi numerose opere il cui originale greco è andato perduto.

BIBL.: Barḥadbĕšabbā, vescovo di Ḥalwān (sec. [illegible]), *La causa della fondazione delle scuole*: PO 4, 380. 386; R. Duval, *Histoire d'Edesse*, Parigi 1892, pp. 145, 161, 176, 181; F. Nau, *Hagiographie syriaque: st Alexis, Jean et Paul, Daniel de Galaš, Hanninā, Euphémie, Sahdā, etc.*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 15 (1910), pp. 53. 72, 173. 197; I. Guidi, *Gli statuti della scuola di Nisibi*, in *Giornale della Società asiatica italiana*, 4 (1890), pp. 165, 195; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3ª ed., Parigi 1907, passim.
Saverio Pericoli Ridolfini

III. CRONACA DI E. - Si tratta di una cronaca scritta da un anonimo, molto probabilmente chierico ortodosso, ca. la metà del sec. VI e conservata in un codice del sec. VII (Vaticano syr. 163). L'autore descrive la storia della città dal 133 al 540 e attinge spesso a documenti ufficiali, come il resoconto notarile dell'inondazione del 210 nel quale si parla della « chiesa dei cristiani ».

BIBL.: La cronaca di E., pubblicata prima da Assemani, è stata nuovamente edita e tradotta in latino da I. Guidi in *Corpus script. eccl. orient.*, 3ª serie, IV, Parigi 1903, pp. 1-32.
Ignazio Ortiz de Urbina

EDESSENI ATTI, v.: ATTI DEI MARTIRI ORIENTALI.

EDICOLA. - La parola, derivata dal latino « aedicula », diminutivo di « aedes » = tempio, significa propriamente tempietto, piccola cappella, per lo più soltanto come nicchia nelle pareti dei templi e delle case o negli angoli degli edifici. Come termine architettonico indica quindi un organismo nel quale siano presenti i caratteri del prospetto di un tempio, ossia un frontone sostenuto da colonne o pilastri. Una specie di e. è il tabernacolo, sia che racchiuda un'immagine, sia che in forma di tempietto collocato sull'altare conservi le S. Specie.

Più genericamente si chiama e. ogni composizione architettonica che inquadra oggetti di particolare significato religioso, come immagini e reliquie. L'organismo architettonico può anche ridursi a una semplice cornice: questo significato più esteso della parola e. è quello in cui più generalmente essa è oggi usata nell'arte sacra.

I. LITURGIA E DIRITTO CANONICO. — Edificare un'e. sacra nella propria casa o fuori, in luogo proprio per atto di devozione o di pietà ciascuno lo può fare, senza contravvenire a speciali norme di diritto canonico, salva la proibizione per l'ostensione di immagini (v.) non ammesse al culto.

Per diritto civile sono da osservarsi naturalmente le leggi dell'edilizia (Cod. civ. ital., aa. 871-72).

Non esiste nel Rituale romano una benedizione speciale per le e., né si può applicare ad esse la benedizione propria degli oratòri privati (v.), non essendo tali per sé le e.; ma solo la benedizione [illegible] delle immagini, che, se solenne, è riservata all'Ordinario, se privata, può essere data da qualsiasi sacerdote (*Rit. Rom.*, tit. VIII, cap. 25) oppure la benedizione « omnis rei seu ad omnia » (*ibid.*, *Appendix*, n. 70).

Un aspetto particolare può presentare l'e. agli effetti delle leggi canoniche e liturgiche, se vi è annesso l'altare (v.). L'altare, così annesso, deve considerarsi agli effetti della celebrazione della S. Messa, come altare portatile, se coperto dall'e. oppure « sub dio »: e richiede quindi la licenza dell'Ordinario del luogo (nel primo caso la può dare per i suoi sudditi anche il Superiore di una Congregazione clericale esente); con le solite condizioni e cioè: ci sia un giusto e ragionevole motivo, si tratti di un caso straordinario, il permesso sia concesso « per modum actus »; ci sia la pietra sacra (can. 822 § 4).

Il luogo, trattandosi di un'e., si suppone che sia decente, e, a pari condizione, è da preferirsi ad ogni altro per la celebrazione della Messa « sub dio ». La consuetudine legittima, qualora esistesse, può legittimare la celebrazione del sacrificio della S. Messa in un altare innanzi all'e., anche fuori delle predette condizioni; ma spesso più che di consuetudini legittime, si tratta di abusi.

Riguardo alla custodia delle e., si possono per una certa analogia applicare le norme, che regolano la custodia degli oratòri domestici: sia per quanto riguarda la decenza, sia per quanto riguarda la riserva al culto con esclusione di altri usi profani (can. 1196). In alcuni luoghi, come a Roma, la custodia delle e. è affidata a pie associazioni, che ne curano la manutenzione, la venerazione ed il lato estetico. Pietro Palazzini

In diritto canonico sotto il nome di e. vengono anche le e. funerarie erette nei cimiteri da famiglie e persone private per la propria sepoltura: ma queste sono considerate in diritto canonico oratòri privati (can. 1190; v. ORATORIO); in esse (a differenza degli altri oratòri privati) l'Ordinario può permettere la celebrazione, anche abituale, di più Messe (can. 1194), a condizione però che le salme non si trovino al disotto dell'altare, bensì di lato e a distanza (misurata orizzontalmente dalla superfice

di proiezione dell'altare) non minore di un metro (altrimenti la celebrazione della Messa è vietata: can. 1202 § 2).

Nel caso che l'e. funeraria venga colpita da interdetto (v.), non resta con ciò interdetto il cimitero; mentre se viene interdetto il cimitero, ne restano colpite tutte le e. funerarie in esso esistenti.

BIBL.: F. M. Cappello, *De Sacramentis*, I, Roma 1947, nn. 709-11. Pio Ciprotti

II. ARTE. – Nell'arte classica vanno ricordate le e. nell'interno del Pantheon, con fronti triangolari o curvilinei, che si alternano alle nicchie, e quelle che come costruzioni indipendenti sorgevano in gran numero agli incroci delle vie e accoglievano le immagini dei Lari. E. con le immagini dei Lari o scolpite o dipinte erano anche nelle case private, come si vedono a Pompei e ad Ostia. Anche nell'arte funeraria sono assai comuni le e. a forma di piccole nicchie con l'immagine scolpita del defunto o a figura intera di dimensioni ridotte o a mezzo busto, o limitata soltanto alla testa.

Nel medioevo, specialmente nel periodo dell'arte romanica e poi gotica, le e. vengono adoperate nell'interno e nell'esterno degli edifici, dei quali costituiscono una caratteristica particolare. In Roma sulla facciata della chiesa di S. Tommaso in Formis una e. incornicia un musaico cosmatesco raffigurante Gesù tra due schiavi; sul campanile romanico di S. Croce in Gerusalemme nella zona inferiore a monofore un'e. pensile ripara la croce patriarcale, anticamente adorna di decorazione cosmatesca conservata solo in piccola parte, e all'ultimo piano si vede un'altra e. pensile, forse aggiunta nel sec. XIV; altre e. si trovano sui campanili di S. Maria Nova e dei SS. Giovanni e Paolo; anche nel campanile di S. Maria in Trastevere all'ultimo piano c'è un'e. che custodisce un musaico raffigurante la Madonna con il Bambino.

Nel Rinascimento possono considerarsi e. le terrecotte robbiane, che adornavano in forma di tabernacoli, racchiudenti immagini sacre, gli edifici nelle città della Toscana. Così tra le e. possono annoverarsi il tabernacolo che racchiude l'immagine della Madonna della Febbre nella sacrestia di S. Pietro in Vaticano, quello che contiene l'Annunciazione nella chiesa fiorentina di S. Croce e l'altra, ora nel Kaiser Friedrich Museum di Berlino, con l'immagine della Vergine con il Bambino in stucco dipinto, opere tutte di Donatello.

(fot. Alinari)
EDICOLA - E. sul fianco di S. Maria in Trastevere (sec. XII). Roma.

Così possono anche considerarsi e. i sepolcri quattrocenteschi formati da una incorniciatura a rilievo che inquadra un vano ricavato nel muro e ove trovasi il sarcofago. Tali la tomba di Leonardo Bruni, opera di Bernardo Rossellino, e quella di Carlo Marsuppini, lavoro di Desiderio da Settignano, in S. Croce a Firenze.

Roma dal Rinascimento fino ai giorni nostri ha visto sorgere una fioritura di e. sulle facciate e sugli angoli delle sue case: opere per lo più modeste, mostrano tuttavia il fervore religioso del popolo e animano le vecchie strade con l'esuberanza barocca delle loro ricche cornici di stucco adorne di angeli e di putti più che con le immagini dipinte spesso offuscate e scarsamente visibili. Molte sono scomparse, anche in seguito alle demolizioni, ma molte restano ancora; specialmente nei vecchi rioni; né la pia costumanza di collocare immagini della Vergine nelle pubbliche vie e piazze è ora dimenticata, ché nuove e. si pongono anche nei quartieri moderni.

La più artisticamente notevole di queste e. romane è quella che contiene l'immagine di Ponte, architettata da Antonio da S. Gallo, che sorge sull'angolo di via dei Coronari con il Vicolo Domizio e racchiude una pittura, purtroppo rovinata, di Perino del Vaga, raffigurante l'Incoronazione della Vergine.

Tra le e. barocche, che sono la maggior parte, vanno ricordate quella in Via dell'Anima nel tergo della chiesa di S. Agnese che contiene un frammento d'affresco con una immagine cavalliniana, l'altra sull'angolo della Piazza dell'Orologio con Via del Governo Vecchio, quelle in Via del Pellegrino, in Via Mario de' Fiori, in Via di Tor Sanguigna, in Via del Plebiscito sulla facciata del Palazzo Doria. - Vedi tavv. IV-V.

BIBL.: P. Parsi, *E. di fede e di pietà nelle Vie di Roma*, Milano-Roma 1939. Vincenzo Golzio

EDICTUM THEODORICI: v. TEODORICO I, re degli OSTROGOTI.

EDIFICI SACRI: v. BASILICA.

EDIMBURGO, DIOCESI di: v. SANT'ANDREA ed EDIMBURGO, DIOCESI di.

EDITTO. - Etimologicamente (dal latino *edicere*) significa ciò che è reso noto al pubblico mediante comunicazione orale.

I. NEL DIRITTO ROMANO. – In diritto romano ebbero il nome di e. (*edicta* o *leges edictales*) le ordinanze dei magistrati con cui si promulgavano taluni provvedimenti o si comunivavano al popolo le norme relative all'esercizio di una determinata magistratura.

Il diritto di emanare e. (*ius edicendi*) competeva propriamente ai magistrati forniti d'*imperium*, cioè al console, al pretore e, in provincia, al governatore; era esteso pure ai censori, agli edili curuli, ai tribuni e al pontefice massimo; più tardi spettò in particolare all'imperatore.

Originariamente la pubblicazione avveniva per comunicazione orale (*edictio*) fatta dal magistrato in pubblica assemblea di popolo (*contio*); al che ben presto si usò far seguire, fin da epoca remota, la pubblica affissione del testo relativo scritto in lettere nere su apposite tavolette bianche (*proponere in albo*).

Fra tutti gli e. dei vari magistrati, quello del pretore urbano, al quale è dato per antonomasia il nome di *edictum*, è rimasto famoso e molto importante, per la storia del diritto romano, come base e fonte principale del cosiddetto *ius honorarium* o *praetorium*. Veniva emanato dal singolo magistrato all'inizio dell'ufficio ed era detto *edictum perpetuum* in quanto restava in vigore per tutta la durata della magistratura. Constava di un complesso di principi relativi al diritto processuale (ma che

in realtà si risolvevano praticamente in norme di diritto sostanziale), che il pretore avrebbe seguito nel concedere le azioni e le eccezioni processuali. Mentre nell'e. generale o perpetuo si provvedeva ai casi ordinari espressamente in esso elencati, con gli *edicta repentina* veniva provvisto ai casi di emergenza (*prout res incidit*) in quello non contemplati. Il nucleo centrale dell'e. perpetuo che, collaudato ormai dall'esperienza, solevasi tramandare intatto da pretore a pretore, ebbe il nome di *edictum tralaticium* o *vetus*.

L'imperatore Adriano, ca. il 130 d. C., avvalendosi dell'opera del giurista Salvio Giuliano, codificò definitivamente l'e. che da allora fu detto *perpetuo* nello stretto senso della parola (*edictum perpetuum*).

BIBL.: P. Bonfante, *Storia del diritto romano*, 3ª ed., I, Milano 1923, pp. 258 sgg., 359 sgg.; II, pp. 25, 265 sgg.; P. De Francisci, *Storia del diritto romano*, II, parte 1ª, Roma 1929, pp. 204 sgg., 328 sgg. Zaccaria da San Mauro

II. E. IMPERIALE. – L'imperatore poteva emanare editti in forza dell'« imperium proconsulare » che gli veniva conferito, e poiché il suo era un « imperium maius », i suoi e. avevano valore non per le sole province delle quali egli era proconsole (le cosiddette province imperiali, cioè le « non pacatae »), ma anche per le province lasciate al governo dal Senato, e per l'Italia. La prova che fin dagli inizi dell'età imperiale sia stato così, è data dalla celebre iscrizione di Cirene, contenente cinque e. di Augusto riferentisi a questioni locali, valevoli cioè anche per la provincia senatoria della Cirenaica. Col tempo naturalmente, affermandosi sempre più il carattere di monarchia assoluta dell'Impero, le fonti del diritto non furono più « leges, plebis scita, senatus consulta », ma le « constitutiones principis ». Il valore legislativo di ogni deliberazione dell'imperatore era anche teoricamente indiscusso nell'età dei Severi, ma in pratica già da prima le norme, le istruzioni del principe furono considerate come aventi valore ed efficacia giuridica equivalente, se non identica, a quella delle leggi (cf. Ulpiano in *Dig.*, 1,4: « ...Quodcumque imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit, vel de plano interlocutus est, vel edicto praecepit legem esse constat »).

Le forme in cui queste deliberazioni erano rese, portavano i nomi di « edicta, decreta, rescripta, epistolae, mandata, allocutiones », tra le quali gli « edicta » erano al primo posto. La formola era come per gli e. dei magistrati repubblicani: « Imperator ille... dicit »; la pubblicazione veniva mediante l'affissione « in albo » e copie venivano inviate ai magistrati e ai funzionari che dovevano prenderne conoscenza e curarne l'attuazione.

Data la estensione nello spazio e nel tempo dei poteri del principe, gli e. imperiali, a differenza di quelli dei magistrati repubblicani, hanno valore continuo, senza che sia necessario un atto di conferma del successore, e valgono non solo per attuare misure amministrative contingenti e provvisorie, ma anche per introdurre principi generali e durevoli. Come esemplari si possono prendere gli e. di Augusto ai Cirenei o, se si vuole una forma più genuina (perché degli e. ai Cirenei rimane solo la versione greca), l'e. di Claudio « de civitate Anaunorum » (cf. *Fontes iuris Romani anteiustiniani*, ed. S. Riccobono, I, Firenze 1941, pp. 404 e 417).

S'intende, pertanto, che le relazioni dell'Impero con il cristianesimo furono per gran parte regolate mediante e. Non è sicuro che l'iscrizione greca intitolata Διάταγμα Καίσαρος probabilmente trovata a Nazareth, abbia relazione con la Risurrezione di Gesù. Minaccia, quell'editto di un imperatore non nominato, pene ai violatori di sepolture, e qualche studioso propose, che l'intervento imperiale fosse stato provocato dal clamore fattosi per il sepolcro di Cristo trovato vuoto (abbondante letteratura, lavoro riassuntivo recente di M. Guarducci, in *Rendic. della Pont. Accademia romana d'archeologia*, 18 [1941-42], pp. 85-98). Così pure è dubbio, se si riferisca alla prima predicazione cristiana e alle agitazioni che ne seguivano, una *Lettera di Claudio agli Alessandrini*, nella quale l'imperatore ammonisce gli Ebrei di quella città a non chiamarvi altri Giudei dalla Siria o dall'Egitto per suscitare una comune pestilenza nel mondo (pubblicazione recente con la bibliografia anteriore: H. Janne, *Lettre de Claude aux Alexandrins*, in *Mélanges Cumont*, I, Bruxelles 1936, pp. 273-95).

Il grande giureconsulto Ulpiano aveva raccolto gli atti di governo relativi al cristianesimo, evidentemente rendendosi conto, anche dal punto di vista dell'interesse scientifico, dell'importanza delle questioni di nuovo aspetto che la predicazione cristiana e la reazione imperiale avevano fatto sorgere. La notizia è data da Lattanzio (*Divin. Institutionum*, V, 11), ma la raccolta che, se fosse stata conservata, avrebbe risparmiato tante discussioni sul fondamento giuridico delle persecuzioni, è perduta. Qualche cosa in ogni modo di questi atti di governo relativi alle questioni cristiane è rimasta, per lo più però non nella forma precisa di e. Prima in ordine di tempo e di importanza è la *Lettera di Plinio a Traiano*, e la risposta di detto imperatore che mostra, come ancora una soluzione chiara e rettilinea non era stata trovata (v. TRAIANO). Si ha poi il *Rescritto di Adriano a Minucio Fundano*, proconsole d'Asia, sulla traccia segnata da Traiano. Perdute son tutte le costituzioni che ordinavano le persecuzioni, conservata invece una epistola dell'imperatore Galliano ad alcuni vescovi di Asia per disporre la restituzione di beni confiscati nella persecuzione di Valeriano, e la notizia di un *Decretum* di Aureliano in una questione tra Paolo di Samosata e Domino per il possesso della casa episcopale di Antiochia e altre documentazioni varie (non però i testi degli e.).

Rimane intero l'e. di tolleranza di Galerio del 311, conservato nel testo greco da Eusebio (*Hist. eccl.*, VIII, 17), nel testo latino da Lattanzio (*De mort. persecut.*, 34) con variazioni insignificanti, né vi sono ragioni valide per dubitare della autenticità di esso. Da questo e. dipendono lettere ed atti di Massimino Daia che accetta, ma di mala voglia, le disposizioni di tolleranza. Del cosiddetto e. famoso di Milano (v. EDITTO DI MILANO) non si ha il testo, ma l'epistola che Licinio e Costantino inviano ai magistrati per far note le disposizioni dell'e.

Divenuto cristiano l'Impero, e. ed altri atti di governo sono rivolti a consolidare le conquiste del cristianesimo, a limitare e finalmente a vietare affatto la professione di culti pagani, a regolare questioni disciplinari, a intervenire nelle polemiche tra la Chiesa e le sètte eretiche. Un discreto numero di queste costituzioni si trova raccolto nel *Codex Theodosianus* e nelle raccolte giustinianee. P. es., con la costituzione conservata nel *Cod. Theod.*, XVI, II, 3, 6, Costantino esonera dal peso gravissimo dei « munera », ossia dall'obbligo di esercitare gratuite e costose funzioni pubbliche, gli appartenenti al clero cristiano, e definisce e riconosce quali siano le persone alle quali il privilegio si estende. Atti diversi di Costantino furono richiesti dalle contese dei donatisti e dalla questione ariana, e certo per un atto imperiale fu convocato il Concilio ecumenico di Nicea che doveva definire quale dovesse essere la genuina fede dei cristiani. Come degne di nota sono le costituzioni di Costanzo II degli aa. 340 e 346 con le quali sono vietate le pubbliche manifestazioni di culto pagano (*Cod. Theod.*, XVI, I, 2 e 4) e quelle di Graziano che rinnova le proibizioni di culto pubblico, ordina la chiusura dei templi, ne confisca i beni, e proibisce lasciti in loro favore. Vivace fu l'attività legislativa di Giuliano l'Apostata che per quanto riguardava la politica religiosa agì in senso del tutto contrario al cristianesimo, ma di essa

quasi nulla è rimasto nelle raccolte ordinate da Teodosio II e da Giustiniano.

Bibl.: Oltre alla bibl. antecedente, v. R. Orestano, *Gli e. imperiali*, in *Bollettino dell'Istituto di diritto romano*, nuova serie, 3 (1937), p. 219 sgg. Roberto Paribeni

III. Nel diritto canonico. – In diritto canonico ebbero e conservano tuttora l'appellativo di e. le citazioni giudiziali fatte per pubblica affissione e per inserzione nel commentario ufficiale della S. Sede (*citationes edictales* o *per edictum*: cf. cann. 1720, 1721 § 3), talvolta pure, nella prassi, le citazioni estragiudiziali, fatte in comune a più interessati, per la trattazione di un affare o per la risoluzione di una vertenza in sede amministrativa.

Anticamente ebbero questo nome alcuni atti legislativi dei sommi pontefici relativi al governo del loro dominio temporale e, in genere, le pubbliche proclamazioni fatte al popolo dai papi e dai vescovi circa avvenimenti, indulti e deliberazioni interessanti la collettività. Zaccaria da San Mauro

EDITTO DI MILANO. - Dopo la vittoria su Massenzio del 312, gli imperatori Costantino e Licinio si incontrarono a Milano nei primi mesi del 313. Il loro buon accordo fu rinsaldato anche con vincoli di parentela, ché Licinio sposò Costanza sorella di Costantino. E tra i provvedimenti liberali e munifici presi in quel convegno ve ne furono certamente anche di relativi al problema cristiano. Eusebio (*Hist. eccl.*, X, 5) e Lattanzio (*De mort. persec.*, 48) riportano con lievi varianti una lettera di Licinio ai governatori delle province da lui dipendenti, lettera scritta in nome dei due imperatori, e che molto impropriamente fu da scrittori moderni chiamata E. di M., mentre tutt'al più essa presuppone un atto legislativo, e lo spiega. I passi essenziali del documento sono questi: « Mentre io Costantino Augusto ed io Licinio Augusto eravamo felicemente riuniti a Milano e discutevamo insieme di tutto quello che riguarda l'interesse e la sicurezza dello Stato, fra le cose che ci parvero utili alla moltitudine credemmo dovere assegnare il primo posto a quanto concerne il culto della divinità, concedendo ai cristiani e a tutti la libertà di seguire la religione che vogliono, affinché tutto ciò che vi è di divino in cielo potesse esserci favorevole e propizio, sia a noi come a quanti sono soggetti alla nostra autorità... Inoltre, per quanto concerne i cristiani, abbiamo deciso che i luoghi dove solevano radunarsi – intorno ai quali già erano state indirizzate ai vostri uffici lettere di istruzione – se qualcuno li ha comprati dal nostro fisco o da chiunque altro, debba restituirli ai cristiani senza denaro né esigere prezzo, senza cercare pretesti o sollevare discussioni; quelli che li hanno ricevuti in dono li restituiscano pure quanto prima ai medesimi cristiani. Coloro, poi, che li hanno comprati o ricevuti in donazione, se desiderano ottenere qualche cosa dalla nostra benevolenza, si rivolgano al vicario (della diocesi) affinché si possa provvedere premurosamente alle loro domande dalla nostra clemenza. Avrete cura che tutto ciò sia restituito alla comunità dei cristiani (*corpori Christianorum*) e senza ritardo... » (Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 22).

Il documento pertanto non è una professione di fede cristiana, né crea ai cristiani una situazione di privilegio, ma ad essi come ai seguaci di qualunque altra religione riconosce libertà di culto. Lo Stato non ritiene più necessario un atto di ossequio alle divinità della religione ufficiale; la grande conquista della libertà del pensiero religioso è compiuta, e per conseguenza la precedente politica delle persecuzioni è sconfessata e condannata. È un grande progresso rispetto all'editto di tolleranza di Galerio del 311; mentre questi riprova e biasima coloro che hanno abbandonato la religione dei padri per seguire la dottrina di Cristo, e solo per ragioni di opportunità, e, come egli dice, di clemenza, fa cessare le persecuzioni, il documento di Milano rinnega tutta la politica persecutrice dei predecessori. Posto il principio che seguire la religione cristiana non è più colpa verso lo Stato, la restituzione dei beni confiscati ai cristiani ne deriva quale legittima conseguenza.

Notevole è in ogni modo, che le restituzioni sono fatte alle comunità (*conventiculis*, dice il testo di Lattanzio) sicché le comunità cristiane sono riconosciute come enti capaci di possedere.

Data la celebrità del documento imperiale, al quale scrittori cristiani attribuirono una maggior portata di quanto esso non abbia, lasciando nell'ombra così l'editto di Galerio come la partecipazione di Licinio per conferire al solo Costantino tutto il merito delle disposizioni favorevoli ai cristiani, si comprende come tra i critici degli ultimi cinquanta anni siano sorte delle reazioni. Alcuni hanno esagerato impugnando addirittura come falsificazione cristiana tutto il documento; il che non può essere perché i due scrittori che lo riportano sono contemporanei agli avvenimenti, e se avessero inventato un atto della cancelleria imperiale, avrebbero esposto i loro scritti a vittoriose smentite. Altri meno radicali sono più nel vero: O. Seeck ha dimostrato, che il testo conservatoci non può esser chiamato editto; H. Grégoire ha aggiunto la dimostrazione, che l'atto non è stato promulgato a Milano, ma a Nicomedia nel giugno e non nel febbr. del 313. E ha voluto trarne la conseguenza, che esso si debba non a Costantino, ma soltanto a Licinio al quale dovrebbe riconoscersi una priorità nelle disposizioni favorevoli al cristianesimo. Il che forse è troppo, ed è stato ribattuto da J.-B. Palanque.

Bibl.: O. Seeck, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 12 (1891), p. 381 sgg.; G. Wittig, *Das Toleranzreskript von Mailand*, in *Römische Quartalschrift*, 1913, *Supplementheft*; H. Grégoire, *La conversion de Constantin*, in *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1930-31, p. 263 sgg. e in *Byzantion*, 7 (1932), p. 648 sgg.; A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Parigi 1932, p. 91 sgg.; J. B. Palanque, *A propos du prétendu Edit de Milan*, *ibid.*, 10 (1935), p. 607 sgg. Roberto Paribeni

EDMONDO, santo, martire, re d'Estanglia. - N. a Norimberga nell'840, m. il 20 nov. 870. Di antica stirpe reale sassone, fin da fanciullo professò il cristianesimo; a 15 anni cominciò a regnare nell'Estanglia, di cui fu l'ultimo re. Ca. l'a. 866-67 i Danesi invasero le province orientali inglesi e nessuno dei principi poté resistere. E. stesso, rifiutando di sottomettersi, fu catturato e, dopo il supplizio delle saette, decapitato.

Bibl.: J. B. Mackinlay, *St Edmund, king and martyr*, Londra 1893; F. Hervey, *The history of king Edmund the martyr and of the early years of his abbey*, Oxford 1929; H. Kjelleman, *La vie seint Edmund le rei*, Göteborg 1935. Ulderico Vicentini

EDMONDO RICH, santo. - Arcivescovo di Canterbury, n. ca. il 1180, m. il 16 nov. 1240. Detto anche E. di Abingdon per il luogo di sua nascita nella contea di Berks, o di Pontigny per quello della sua ultima dimora (mentre il nome R. sembra sia tardo e sospetto: cf. *Anal. Bolland.*, 46 [1928], p. 437), era figlio di un mercante di nome Edoardo o Rinaldo, il quale più tardi, con il consenso della moglie Mabel, si ritirò a vita monastica nel monastero di Eynesham. Educato cristianamente dalla madre, giovanissimo (sui 15 anni) fu mandato con il fratello Roberto a studiare a Parigi, dove divenne maestro nelle arti che insegnò per ca. 6 anni, ritornando quindi in Inghilterra, a Oxford.

Tornò più tardi nuovamente a Parigi (le *Vite* vogliono che ciò avvenisse dietro una visione avuta della madre

defunta, che l'incitò a dedicarsi allo studio delle cose sacre invece che alle scienze profane), dove studiò teologia e fu ordinato sacerdote. Sembra certo che egli abbia insegnato teologia a Parigi. Tornato a Oxford dopo essere stato cancelliere della Chiesa di York, nel 1222 fu fatto tesoriere di quella di Salisbury e più tardi da Gregorio IX fu incaricato di predicare la Crociata in Inghilterra. Per la difesa dei diritti della libertà ecclesiastica dovette sostenere lunghe lotte, specialmente contro il re Enrico III e i grandi del regno. In conseguenza di esse, negli ultimi anni della sua vita si trovò costretto ad abbandonare l'Inghilterra e passò nel continente, nell'abbazia cistercense di Pontigny, quindi a Soisy, dove santamente moriva.

Un intenso amore alla castità, difesa con aspre penitenze e mortificazioni fin dalla sua fanciullezza, caratterizza la sua vita, e a questo proposito si narra come egli consacrasse la sua verginità alla Madonna. Fu favorito in vita del dono dei miracoli ed ebbe frequenti comunicazioni con il mondo soprannaturale. L'11 genn. 1247 fu canonizzato da Innocenzo IV e alcuni mesi dopo (7 giugno) si fece la traslazione delle sue reliquie.

Lasciò anche qualche scritto: *Speculum Ecclesiae* (*Bibliotheca Patrum*, V, Parigi 1624, p. 765), testimonio della sua attività episcopale; ci restano pure le *Constitutiones Provinciales s. Edmundi Cantuariensis Archiepiscopi circa an. 1236* (Mansi, XXIII, 416-28), ed una *Summa Abendoniensis*, inedita. Altre opere, frutto specialmente degli anni d'insegnamento, sono andate perdute.

Bibl.: C. Wisch, *Biblioth. Script. Ord. Cisterc.*, Colonia 1656, p. 88; Padri Maurini, *Hist. littér. de la France*, XVIII, Parigi 1835, pp. 253-69; W. Wallace, *Life of St. Edmund of Canterbury*, Londra 1893; M. R. Newbolt, *E. R. archibischop and saint*, ivi 1928; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris en XIIIe siècle*, I, Parigi 1939, p. 261; cf. anche *Extraits du Diarium Itineris Romani de Papebroch*, in *Anal. Boll.*, 65 (1947), p. 94 sg. Alberto Ghinato

EDMONTON, arcidiocesi di. - Capitale della provincia di Alberta nel Canada, con suffraganee le diocesi di Calgary e di S. Paolo e i vicariati apostolici di Gronard e Mackenzie.

Nel 1948 contava 60.000 cattolici, su 325.000 ab., sotto la direzione di 96 sacerdoti diocesani e 53 regolari, con 178 chiese, 103 missioni, 75 stazioni, 1 seminario, 2 collegi, 16 scuole e accademie, 3 scuole per Indiani, 5 comunità religiose maschili (Francescani, Oblati di Maria Immacolata, Redentoristi, Fratelli delle Scuole cristiane e Francescani della Espiazione) e 22 comunità femminili.

La diocesi di E. deve la sua esistenza agli Oblati di Maria Immacolata, infaticabili organizzatori della Chiesa nel Canadà occidentale. Infatti il 22 sett. 1871 si distaccava dalla diocesi di S. Bonifacio che conteneva le attuali province civili del Manitoba, dell'Alberta e del Saskatchewan, un territorio di ca. 1.000.000 di kmq. e si creò una nuova diocesi con sede a S. Alberto e suffraganea della nuova provincia ecclesiastica di S. Bonifacio, eretta lo stesso giorno e affidata alle cure degli Oblati di Maria Immacolata; primo vescovo fu un santo e zelante oblato, il servo di Dio Vitale Grandin. Dalla nuova diocesi il 20 genn. 1891 veniva smembrato il vicariato apostolico di Saskatchewan (che a sua volta divenne nel 1907 la diocesi di Prince Albert), quindi il 30 nov. 1912 si formò la diocesi di Calgary, che le venne assegnata come suffraganea con i vicariati apostolici di Athabaska e di Mackenzie, in occasione della sua erezione in arcidiocesi metropolitana e del suo trasferimento a E., capitale lo stesso giorno della nuova provincia civile di Alberta (1905).

A causa delle forti immigrazioni avvenute in seguito, l'arcidiocesi conta molte parrocchie francesi, inglesi, tedesche, polacche e anche ucraine di rito greco.

La cattedrale è dedicata a s. Giuseppe.

(da L. Hamilton, Le Canada, Berlino [illegible])
Edmonton, arcidiocesi di - Veduta di E.

Bibl.: AAS, 5 (1913), p. 103; H. Leduc Saint-Albert, s. v. in *Cath. Enc.*, XIII, p. 329 e XVII, p. 275; A.-J. Morice, *Histoire de l'Eglise catholique dans l'ouest canadien*, 2a ed., 4 voll., St-Boniface 1921-23, passim; F. Thiry, *Le serviteur de Dieu Vital Grandin, 1er évêque de St-Albert, O.M.I.*, Roma 1935; *Le Canada ecclésiastique 1949*, Montréal 1949, pp. 565-75. Corrado Morin

EDMUNSTON, diocesi di. - Città e diocesi del Canadà eretta il 16 dic. 1944 da papa Pio XII con la cost. ap. *Ad animarum bonum*, per smembramento della diocesi di Bathurst, quale suffraganea di Moncton. Si estende per 4957 kmq. Ha una popolazione di 74.342 ab. dei quali 44.089 cattolici (1949).

Contiene le contee di Madawaska (con 16 parrocchie e 3 missioni), di Victoria (con 4 parrocchie e 3 missioni), di Restigouche (con 4 parrocchie), in totale 24 parrocchie e 13 missioni. Conta 46 sacerdoti diocesani e 28 regolari, un seminario, 4 comunità religiose maschili e 11 femminili. La Cattedrale è dedicata all'Immacolata Concezione.

Bibl.: AAS, 37 (1945), pp. 177-79; *Le Canada ecclésiastique, 1949*, Montréal 1949, pp. 495-99. Enrico Josi

EDOARDO d'Alençon. - Storiografo cappuccino, n. ad Alençon (Orne) il 10 apr. 1859, m. a Roma il 1 sett. 1928. Si fece religioso nella provincia di Parigi il 6 genn. 1879, e fu archivista generale a Roma (1892-1914), nonché definitore generale (1924-1926).

Fra i più noti cultori moderni di storia francescana, divenne apprezzato collaboratore delle principali riviste storiche francescane e pubblicò numerose monografie, che si distinguono per la ricerca documentaria e l'esattezza critica. Studiò con predilezione le origini del francescanesimo (pubblicò, l'opera di Tommaso da Celano, *S. Francisci ass. vita et miracula, additis opusculis liturgicis*, Roma 1906; *Sacrum commercium b. Francisci cum domina Paupertate*, estr. da *Anal. Ord. Min. Cap.*, 15 [1899]; *Spicilegium franciscanum*, *ibid.*, 14-17 [1898-1901]; *La légende de st François dite des Trois Compagnons*, Parigi 1903; *Frère Jacqueline... de Settesoli*, ivi 1899 e ivi-Roma 1927; *Les origines de la Portiuncule et ses diverses dénominations*, Parigi 1904, ecc.) e quelle della riforma cappuccina, che espose con una documentazione nuova (*De origine Min. Cap. Chronica Ioannis Romaei de Terranova*, Roma 1908; *Gian Pietro Carafa e la riforma nell'Ordine dei Min. dell'Osservanza*, Foligno 1912; *Tribulationes Ord. Min. Cap.* [1534-41], Roma 1914; *De primordiis Ord. Min. Cap. commentarium historicum* [1525-

1534], ivi 1921; *Primigeniae legislationis Ord. Min. Cap. textus originales*, ivi 1928; ecc.). Illustrò aspetti interessanti dell'attività e delle persone dell'Ordine (*Les premiers pompiers de Paris*, Parigi 1892; *S. Laurentii Brundusini de rebus Austriae et Bohemiae commentariolum autographum*, Roma 1910; *Collegii S. Fidelis pro missionibus Ordinis conspectus historicus*, ivi 1926; ecc.) e raccolse un ricco materiale bibliografico, tuttora compulsato, di cui pubblicò qualche saggio (*Bibliotheca Mariana Ord. Min. Cap.*, Roma 1910; *Essai de bibliographie capucino-congolaise*, in *Neerlandia Franc.*, 1 [1914], pp. 33-42, 251-65; 2 [1919], pp. 101-26). Sotto la voce *Frères Mineurs* del DThC, VI, coll. 809-63, dà un erudito compendio della produzione letteraria dei Francescani nelle discipline sacre. Il suo esempio e il suo metodo fomentarono l'indirizzo critico delle ricerche storiche francescane.

BIBL.: Jean de Dieu, *Le révérendissime p. E. d'A.*, in *Etudes Franc.*, 40 (1928), pp. 575-94; *Le p. E. d'A.*, in *Revue d'Hist. Franc.*, 5 (1928), pp. 412-18; P. Théobald, *Le p. E. d'A.*, Parigi 1928; *Reverendissimus p. Eduardus Alenconiensis*, in *Analecta Ord. Min. Cap.*, 45 (1929), pp. 21-26. Ilarino da Milano

(per cortesia del p. Ilarino da Milano)
EDOARDO d'ALENÇON - Ritratto.

EDOARDO [I] re d'INGHILTERRA. - Primogenito del re Alfredo il Grande, regnò dall'899 al 17 luglio 925, anno della morte. Sebbene non colto come il padre, fu uno dei migliori artefici dell'unità nazionale, per aver liberato gran parte dell'Inghilterra dai Danesi.

Quando ascese al trono, il regno era ristretto alla sola regione del Wessex. Ma dal 918 intraprese la campagna contro gli invasori, con l'aiuto della sorella Etelfleda, coraggiosa e audace, signora della Mercia inglese. Mentre costei conquistò Derby e Leicester, E. liberò Northampton, Huntington, Cambridge, l'Estanglia e, negli anni successivi, Stamford, Nottingham e Lincoln. Anche gli Scozzesi cercarono la sua amicizia e protezione.

Si rese anche benemerito per la riorganizzazione della Chiesa nella regione del Wessex.

BIBL.: L. M. Beaven, *The regnal dates of Alfred, Edward the Elder and Athelstan*, in *The english historical review*, 32 (1917), pp. 517-31; W. S. Angus, *The chronology of the reign of Edward the Elder*, *ibid.*, 53 (1938), pp. 194-210; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Parigi 1941, pp. 277-79. Ulderico Vicentini

EDOARDO [II] il Martire, re d'INGHILTERRA. - N. nel 961-63, m. il 18 marzo 978. Figlio primogenito del re Edgaro e della sua prima moglie Etelfleda, battezzato giovanissimo da Dunstano vescovo di Canterbury, ereditò il regno nel 975. Un forte partito di baroni si oppose alla sua coronazione, ma ebbe il sopravvento Dunstano.

Il suo regno fu agitato da lotte intestine tra i partigiani e gli avversari della riforma religiosa. Continuò con qualche successo la guerra contro gli invasori danesi. Amato dai sudditi, cadde nell'invidia della matrigna Elftrita che lo fece assassinare a Corffe in Dorsezia, nel 978, per assicurare il regno al proprio figlio Etelredo. Dal 1001 gode venerazione di santo martire, come fanno fede antichissimi martirologi.

BIBL.: *Acta SS. Martii*, II, Parigi 1865, pp. 637-46; B. Neuendorff, *Das Gedicht auf den Tod Eadweards des Märtyrers* ecc., in *Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Lit.*, 28 (1912), pp. 44-54; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Parigi 1941, p. 281. Ulderico Vicentini

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)
EDMONTON, ARCIDIOCESI di - Ospedale generale delle Suore Grigie fondato in E. nel 1895; parte moderna costruita nel 1940.

EDOARDO [III] il Confessore, santo, re d'INGHILTERRA. - N. a Islip (Oxfordshire) nel 1002, m. il 5 genn. 1066 a Westminster. Figlio del re Etelredo e di Emma di Normandia, per una nuova invasione di Danesi fu portato da bambino in casa della madre, ov'ebbe un'educazione completamente normanna. Nel 1042 ottenne la corona degli avi e, tornato dall'esilio, fu consacrato re (1043). Carattere mite, non ebbe l'energia necessaria per ricomporre e mantenere in pace l'Inghilterra. Scelse segretari e cappellani normanni, creò primate d'Inghilterra il normanno Roberto di Jumièges, e ai Normanni consegnò alcuni porti, per cui divennero padroni del commercio inglese e costituirono nel regno di E. un forte partito. Non tardò la reazione e Godwin, conte del Wessex, che gli aveva dato dapprima la figlia Editta in sposa,

si mise a capo del partito opposto nell'intento di usurpare per sé e per la propria casa la corona.

Il regno si divise in due parti: il nord, favorevole al re, il sud, a Godwin. Dopo un momentaneo insuccesso, il pretendente, che era stato esiliato con tutta la famiglia, nel 1051 ritornava vincitore, dettando condizioni al re.

Nel 1053 Godwin moriva, lasciando un forte partito e una potente famiglia che tuttavia il partito del re seppe bene equilibrare fino alla morte di E. Allora il regno toccò a Guglielmo il Bastardo, duca di Normandia.

Durante il regno E. rimise in vigore le leggi del suo avo Edgaro che da lui presero il nome di «leggi di s. E.» (*Edwardlaws*); molte erano leggi ecclesiastiche. Trasportò la capitale del regno da Winchester nel Wessex a Westminster nell'Estanglia, ove costruì il nuovo palazzo reale presso la chiesa di S. Pietro da lui iniziata. Dopo la morte fu venerato in Inghilterra come santo e Alessandro III lo canonizzò il 7 febbr. 1161 dandogli il titolo di Confessore; festa il 13 ott. in ricordo della traslazione.

Bibl.: *Acta SS. Ianuarii*, I, Parigi 1863, pp. 290-304; J. H. Round, *The Officers of Edward the Confessor*, in *The english historical review*, 19 (1904), pp. 90-92; P. Carlson-Britton, *Edward the Confessor and his coins*, in *The numismatice cronicle*, 1905, pp. 179-205; K. Pearson, *A myth about Edward the Confessor*, in *The english hist. rev.*, 25 (1910), pp. 517-20; G. E. Moore, *The middle English verse life of Edward the Confessor*, Filadelfia 1942; R. W. Soutern, *The first life of Edward the Confessor*, in *The english hist. rev.*, 58 (1943), pp. 385-400; E. R. Heningham, *The genuinesses of the vita Aeduardi regis*, in *Speculum*, 21 (1946), pp. 419-56; *Martyr. Romanum*, pp. 7-8, 451. Ulderico Vicentini

EDOARDO I, re d'Inghilterra. – Primogenito di Enrico III Plantageneto, n. a Westminster il 18 giugno 1239 e m. a Burgh (Scozia) il 7 luglio 1307. Partecipò negli aa. 1270-72 all'ultima Crociata e fu a Tunisi con Luigi IX di Francia, indi a S. Giovanni d'Acri.

Successo al padre nel 1272, iniziò importanti riforme, riordinando l'amministrazione economica e giuridica, e meritandosi il titolo di Giustiniano inglese. E. I promosse anche la formazione del Parlamento nella sua forma moderna, convocando (1295) i rappresentanti dei Comuni, perché collaborassero all'opera legislativa. Benché profondamente cattolico, E. I dalla sua politica centralizzatrice fu trascinato a conflitto con la Chiesa. Una lotta con Giovanni Peckam, arcivescovo di Canterbury, causata dallo statuto della «mort-main» (1279) che vietava la concessione di terreni ad enti religiosi senza previa licenza del re, si concluse con la limitazione della giurisdizione ecclesiastica alle cause puramente spirituali. Un nuovo contrasto si ebbe nel 1297, quando il successore di Peckam, l'arcivescovo Winchelsea, appoggiandosi alla recente bolla *Clericis laicos*, negò i contributi richiesti al clero da E. I per l'impresa di Guascogna. Il re, piegatosi in un primo momento, riuscì più tardi (1306) ad esiliare Winchelsea, rimasto isolato nella lotta. Un anno dopo E. I morì durante una spedizione contro la Scozia ribelle.

Bibl.: G. Stubbs, *Chronicles of the reigns of Edward I and Edward II* (*Rer. Britan. med. aevi scriptores*), 2 voll., Londra 1882-1883; T. F. Tout, *The First Edward*, ivi 1893 (importante la recensione fattane da A. Zimmermann, in *Zeitschrift für kath. Theologie*, 18 [1894], pp. 372-74); E. Jenks, *Edward Plantagenet*, ivi 1902; W. E. Lunt, *Papal taxation in England in the reign of Edward I*, in *The engl. histor. review*, 30 (1915), pp. 398-417; G. M. Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, trad. it. di M. Merlini, 3ª ed., Milano 1945, pp. 213-21. Stanislao Majarelli

EDOARDO II, re d'Inghilterra. – Primogenito di E. I, n. a Carnarvon il 25 apr. 1284, m. a Berkeley Castle (Gloucestershire) il 21 sett. 1327. Nel 1301 fu nominato principe di Galles, titolo divenuto usuale dal quel momento agli eredi del trono inglese; e nel luglio 1307 successe al padre. Carattere leggero e indolente, governò con estrema debolezza. Sotto di lui la Scozia, guidata da Roberto Bruce, si assicurò la libertà (battaglia di Bannckburn, 24 giugno 1314). La regina Isabella, con l'aiuto del fratello Carlo IV di Francia, riuscì a provocare una rivolta, in seguito alla quale il re E. II, costretto ad abdicare il 24 genn. 1327, qualche mese più tardi fu assassinato.

Bibl.: C. Dawis, *The baron. opposition to Edward II*, Cambridge 1919; T. F. Tout, *The place of the reign of Edward II in English history*, 2ª ed., Manchester 1937; R. Fawtier, *L'Europe occidentale de 1270 à 1380*, parte 1ª: *1270-1328*, Parigi 1940, pp. 337-46, 439-52. Stanislao Majarelli

EDOARDO III, re d'Inghilterra. – Figlio e successore di E. II, n. a Windsor il 13 nov. 1312 e m. in Sheen il 21 giugno 1377. Iniziò la guerra dei Cento Anni contro la Francia, sul cui trono vantava diritti. Nel 1340 assunse il titolo di re di Francia, occupandone vasti territori con una serie di imprese fortunate in cui ebbe gran parte il suo figlio omonimo, detto il «principe nero».

Per finanziare le sue imprese, E. III impose tributi gravissimi, che esaurirono l'Inghilterra, provocando forte malcontento. Verso la Chiesa E. III riprese la politica del suo antecessore Edoardo I, intesa a limitare in Inghilterra il potere del Papa; nel 1353, con il decreto *Praemunire*, proibì che si ricevessero benefici dalle mani del Papa. Tale atteggiamento, quantunque non mettesse in questione il compito spirituale della Chiesa e del papato, favorì l'opera rivoluzionaria di riforma promossa da Giovanni Wiclef, il quale trovò alla corte potenti sostenitori.

Bibl.: G. M. Trevelyan, *England in the age of Wycliffe*, Londra 1899; J. Mackinnon, *History of Edward III*, ivi 1900; B. Wilkinson, *The chancery under Edward III*, Manchester 1929. Stanislao Majarelli

EDOARDO IV, re d'Inghilterra. – N. a Rouen il 25 apr. 1442, m. nell'apr. del 1483. Iniziatore della dinastia della casa di York, come discendente più

(per cortesia del dott. B. Hegenhart)

Edoardo II – Giovanni di Mandeville prende congedo dal re d'Inghilterra E. II. Arte francese (principio del sec. XV) – Parigi, Biblioteca Nazionale, Nouv. acquis. franç. 4515.

prossimo di Edoardo III, avanzò pretese al trono contro il re Enrico VI e da Calais, dove era fuggito nel 1459, tornò in Inghilterra nel giugno 1460 per iniziare la lotta. Riuscì a farsi proclamare re il 4 marzo del 1461, vincendo definitivamente nel 1471 il suo avversario, che fece assassinare. Da questo momento poté regnare incontrastato, accentuando la sua tendenza al potere assoluto. Le sue pretese al trono di Francia furono mandate a vuoto da Luigi XI con il trattato di Picquigny (1475).

Bibl.: L. Stratford, *Edward the Fourth*, Londra 1910; C. L. Schofield, *The life and reign of Edward IV*, ivi 1923.

Stanislao Majarelli

EDOARDO V, re d'Inghilterra. - N. a Westminster il 3 nov. 1470, m. a Londra nel giugno 1483. Ereditò tredicenne il trono del padre Edoardo IV il 9 apr. 1483. Ma lo zio paterno Riccardo, duca di Gloucester, dopo aver eliminato i lord Rivers e Grey parenti di E. da parte della madre, prese il titolo di *protector* o tutore del nipote, e rinchiuse il piccolo re insieme al fratello di questi Riccardo, duca di York, nella torre di Londra, dove li fece trucidare entrambi.

Bibl.: C. Oman, *Political history of England, 1377-1485*, Londra 1906; G. M. Trevelyan, *Storia d'Inghilterra*, trad. it. di M. Merlini, 3ª ed., Milano 1945, p. 284. Stanislao Majarelli

EDOARDO VI, re d'Inghilterra. - N. il 12 ott. 1537, m. il 6 luglio 1553. Figlio di Enrico VIII e di Jane Seymour, salì al trono a 9 anni nel 1547. Nei primi due anni del suo regno il potere fu nelle mani di Edward Seymour, duca di Somerset, che il consiglio di reggenza nominò Lord protettore. Questi, con l'approvazione del giovanissimo re, fanciullo malaticcio, ma precoce, e dotato della particolare inclinazione dei Tudor per gli studi, promosse l'ulteriore penetrazione del protestantesimo nel paese, anche nella sua forma più fanatica di lotta contro l'« idolatria », cioè il culto delle immagini sacre e la Messa, voluta soprattutto dai fautori del calvinismo e particolarmente da Tommaso Cranmer, arcivescovo di Canterbury.

Destituito il Somerset che, in altro campo, non aveva saputo condurre con successo la sua politica di predominio sulla Scozia, osteggiata vittoriosamente dai Francesi, il consiglio firmò la pace con la Francia (1550); continuò invece più aspra la politica religiosa di lui per opera di John Dudley, conte di Warwick, poi duca di Northumberland. Si ebbero durante il regno di E. le due edizioni del *Common prayer book* (1549 e 1552) e la preparazione del nuovo ordinale di pretta marca calvinista.

Bibl.: C. H. Smyth, *Thomas Cranmer and the Reform under Edward VI*, Cambridge 1926; G. Constant, *La réforme en Angleterre*, II, *L'introduction de la réforme en Angleterre. Le règne de Edouard VI*, Parigi 1939. Ottavio Barié

EDOM (Idumea). - Nome con cui vengono chiamati: 1) Esaù adulto (*Gen.* 25, 30; 36, 19); 2) i suoi discendenti e la loro terra (*Ez.* 15, 15; *Num.* 20, 14 sgg.; *Iudc.* 5, 4; 11, 17 sg.; *II Sam.* 8, 14; *I Reg.* 9, 26; 11, 14 sgg.; *II Reg.*, 3, 8 sg.; 8, 20-22, ecc.). L'ebraico *'Ědhōm* (trascritto nei documenti assiri *Udumu*, in egiziano *Aduma*) è reso dai Settanta ora 'Εδώμ, ora 'Ιδουμαία.

E. e Seir si equivalgono. La dimora di E. è nella regione e montagna di Seir: qui viene Esaù dopo aver lasciato Giacobbe e la terra di Canaan, sì che « terra di E. » (*Gen.* 32, 4; 36, 8; *Iudc.* 5, 4) diventa sinonimo di « terra di Seir », nel sud palestinese. Una teoria antica, che conta ancora molti sostenitori, identifica il monte Seir con il Šera', a est della 'Arabah (v.) tra il Mar Morto e il Golfo Elanitico. È invece molto più sicuro considerare il centro del monte Seir nel Ğebel Maqrā, ad occidente della 'Arabah. I documenti egiziani, verso il 1300 a. C., presentano gli *Aduma* che passano la frontiera per pascolare i greggi nella terra del faraone. Non è dunque una tribù venuta da lontano, ma un popolo che vive vicino all'Egitto. Anche le lettere di el-Amārnah pongono il paese *Seeri* a sud della Palestina. Il confine nord dell'Idumea è la tribù di Giuda (*Ios.* 15, 1. 21), il cui limite meridionale è costituito dalla linea che parte dal Mar Morto, raggiunge Cadesbarne (= 'Ajn Qedejs) e arriva a Wādi el-'Ariš. Il deserto di Sin, a nord del deserto di Pharan (Badjet et-Tih), era « lungo il fianco di E. »; « occorrono undici giorni di cammino dall'Oreb fino a Cadesbarne per la via dei monti di Seir » (*Deut.* 1, 2). Ancora in questi paraggi ci porta la penetrazione dei simeoniti nel Seir, a spese di Amalec (*I Par.* 4, 42). Nei primi tempi, dunque, E. era situata ad ovest della 'Arabah. Questa zona è un pianoro calcareo, che un ciglio a sud di Hebron separa dall'altipiano della Giudea. Zona predesertica, serve di passaggio al deserto sinaitico.

(da E. Huntington, *Palestine and its transformation*, Londra 1911, p. 122)
Edom - Parte del teatro e tombe - Petra.

Ma il senso storico e geografico di E. cambia con il tempo. All'epoca dei re di Giuda è certa l'esistenza di un E. orientale, che comprendeva il tratto tra il Wādi el-Ḥesā e il golfo di 'Aqabah con i pendii del Ğebal (Eusebio e s. Girolamo ritengono Gebalene = Idumea) e del Šera': Bosra (v.) era la capitale (*Am.* 1, 12; *Is.* 34, 6; 63, 1; *Ier.* 49, 13. 22); *Ier.* e *Abd.* nelle loro invettive contro E. alludono ai buchi di Petra (Sela) e ai nidi di aquila, che formavano le sue creste dentellate. Alla regione di E. si riattaccano i Meoniti di *II Par.* 20, 1, il paese di Hus, la patria di Giobbe, e Theman (il paese di Eliphaz), a 15 miglia da Petra. E. nel Vecchio Testamento era diviso da Moab dal Wādi el-Ḥesā, dal *neghebh* e dal deserto di Sin, e si estendeva sino al Golfo elanitico e al deserto di Pharan. La parte orientale della 'Arabah era la più nobile. La Bibbia cita una diecina di città come Petra (v.) o Sela, Phunon (*Num.* 33, 42), Bosra, Thophel (*Deut.* 1, 1), Elath e Asiongaber, insieme ad altre la cui identificazione è incerta. Dopo l'esilio babilonese l'Idumea, sotto la pressione dei Nabatei, si estende a Hebron, Ador, Maresa, Azoto, sì da potersi stabilire come confine settentrionale la linea che da Azoto, per Eleuteropoli (= Bejt Ğibrīn), conduce a Hebron (v. edomiti). Vincenzo M. Jacono

EDOMITI. - Abitanti di Edom (v.), detti anche *Idumei* (Settanta: 'Ιδουμαῖοι). Esaù, abbandonata la

terra di Canaan, viene a stabilirsi nella montagna di Seir. I suoi discendenti dovettero cacciare dalla sede l'antica popolazione dei Hurriti (v. *Deut.* 2, 12. 22).

Gen. 36, 31-39 dà una lista di 8 re e., l'ultimo dei quali, Adad II, è probabilmente il contemporaneo di David e di Salomone, nel corso del sec. X, e di cui il primo potrebbe aver iniziato quest'èra regale nel sec. XII, o anche prima. Nessuno di questi re è presentato come figlio del precedente. Forse, arrivati al potere per qualche impresa notevole, i re e. conservarono poi l'autorità come capi militari. Edom si organizzò e arrivò al regime monarchico prima d'Israele: al tempo dell'esodo il re di Edom si oppose al passaggio degli Ebrei per quella regione (*Num.* 20, 12. 21: *Iudc.* 11, 17).

Sin dal principio della monarchia in Israele scoppiarono i conflitti tra E. ed Ebrei. Saul combatté contro gli Idumei, e aveva come servo l'idumeo Doeg (v.); David sottomise il paese di Edom e vi stabilì guarnigioni (*II Sam.* 8, 13 sg.): Esaù diveniva, secondo la profezia di Giacobbe (*Gen.* 27, 40), il servo del fratello. Salomone continuò a governare le regioni e allestì le flotte a Asiongaber e ad Elath sul Mar Rosso. Anche dopo lo scisma gli E. rimasero sotto Giuda. Essi si ribellarono sotto Ioram, spinti dall'esempio del re Mesa (*II Reg.* 3, 4-27 e stele di Mesa); riacquistarono l'indipendenza e stabilirono una monarchia nazionale (*II Reg.* 8, 20-22; *II Par.* 21, 8 sgg.). Vinti da Amasia, che occupò Sela o Petra (*ibid.* 16, 7-10), riconquistarono la libertà sotto Achaz. Nei monumenti assiri, Qausmalaka di Edom compare con Achaz tributario di Theglathphalasar III. Da Abdia e Malachia gli E. sono sferzati a sangue, come oggetto dell'ira divina per l'odio che portavano ai discendenti di Giacobbe: Dio destina gli E. a una distruzione eterna (*Mal.* 1, 4). Nemici implacabili d'Israele, si rallegrarono della distruzione di Gerusalemme e durante l'esilio occuparono la spopolata Giudea fino a Hebron (*Ez.* 36, 5; *I Mach.* 5, 65). Verso il 300 a. C. l'Idumea orientale, con la capitale Petra, fu conquistata dai Nabatei; l'occidentale, con Hebron, fu totalmente sottomessa da Giovanni Ircano (126 a. C.), che constrinse gli Idumei alla circoncisione.

Con Antipatro e il figlio Erode una dinastia idumea sale fin sul trono di Giudea. In *Mc.* 3, 8 l'Idumea è ricordata ancora una volta tra le contrade di quelli che seguivano Gesù. Gli Idumei accorrono in difesa di Gerusalemme assediata da Tito (Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, IV, 4, 1. 5); indi scompaiono dalla storia.

Sulla loro religione idolatrica (*II Par.* 25, 14 sgg.) non abbiamo indicazioni particolareggiate (v. PETRA).

BIBL.: F. Buhl, *Geschichte der Edomiter*, Lipsia 1893; A. Musil, *Arabia Petraea*, II. *Edom*, Vienna 1907-1908; G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 2ª ed., Londra 1931, pp. 555-76; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 281-85; A. Legendre, *Idumée*, in DB, III, coll. 830-37.

Vincenzo M. Jacono

EDONISMO. - Dal gr. ἡδονή, *piacere*, *godimento*, è, in senso generico, ogni dottrina che pone il piacere, comunque inteso, a norma e fine ultimo dell'attività umana, facendo in esso consistere il valore stesso del bene morale. L'e. è un derivato nel campo etico dell'empirismo gnoseologico: negata infatti alla conoscenza umana la possibilità di raggiungere, oltre i fatti d'esperienza, valori d'ordine spirituale assoluto (Dio, anima, bene, ecc.), ne consegue logicamente l'impossibilità, o, quanto meno, l'inopportunità di porre questi supposti valori a fondamento e norma della vita morale e della felicità; ed è facile sostituire ad essi il criterio immediato e concreto della soddisfazione, piacere, godimento che le singole azioni sono in grado di procurare all'individuo. E., questo, in senso proprio, distinto da altri sistemi etici affini come l'eudemonismo (v.) e l'utilitarismo (v.).

L'e. compare sistematicamente nella filosofia occidentale con Aristippo (435-360), il fondatore della scuola cirenaica. Concretando il concetto del bene rimasto alquanto indeterminato in Socrate, Aristippo lo polarizzò verso il godimento individuale, inteso ancora in senso abbastanza largo, come l'appagamento di ogni desiderio e tensione dell'animo: tutti i piaceri sono buoni, qualunque ne sia la fonte e l'oggetto; criterio di preferenza è solo il loro maggior grado di raffinatezza e intensità, quale è proprio, secondo Aristippo, dei piaceri del senso, nella immediata concretezza del momento presente. La virtù del sapiente non è che arte del godere, ossia di procurarsi il maggior godimento possibile, padroneggiando il piacere e pur seguendolo come unica e suprema norma dell'agire (cf. Diog. Laert., II, 86 sgg.): il piacere è desiderabile e bene per se stesso: ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν (*ibid.*, 88). I principi di Aristippo, svolti in vario senso dalla sua scuola, ricompaiono più tardi nell'epicureismo. Anche per Epicuro (v.), vale l'equazione bene = piacere, male = dolore: nella ricerca quindi del godimento e nella fuga del dolore consiste il fine supremo della vita e la norma della felicità: ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν (Diogene Laerzio, X, 128). Ma Epicuro fra i piaceri stima in sé migliori quelli d'ordine spirituale; comunque, nella ricerca di essi occorre procedere con discernimento, preferendo quelli che, anche in rapporto alle prossime e lontane conseguenze, sono atti a procurarci maggior somma di godimento (cf. *Epist. a Meneceo*, §§ 128-30). Anche un dolore va ricercato quando sia mezzo a un piacere maggiore. Il sistema etico di Epicuro appare così un'anticipazione dell'aritmetica morale del Bentham (v.).

L'indirizzo edonistico, ripreso da alcune tendenze del Rinascimento (Valla), rivive, seppure in forme diverse, nei sistemi empirico-materialistici della filosofia moderna. Principali rappresentanti: Gassendi, Helvétius, Diderot, Holbach, Feuerbach, e, con piega utilitaristica, Bentham, James e John Stuart Mill, Spencer. In queste ultime correnti sono talora introdotti (Stuart Mill), in disaccordo con i principi generali del sistema, criteri di discriminazione qualitativa fra le varie classi di piaceri (*Utilitarism*, cap. 2: 3ª ed., Londra 1867, pp. 11 sgg.). Da notare che l'e. è alla base del sistema sociale marxista, e, come metodo pratico di vita, largamente diffuso nella odierna società, in dipendenza anche dalla cultura filosofica moderna in gran parte orientata verso lo scetticismo metafisico e la negazione del trascendente.

L'etica edonistica, essenzialmente negativa, ha il torto fondamentale di misconoscere i valori più alti della vita umana che rappresentano la base insostituibile di una morale oggettiva. La totale riduzione del bene etico al piacere è in contrasto con le più immanenti esigenze dello spirito umano cui legge e norma, anteriormente all'utile e godimento immediato, è anzitutto il dovere, espressione dell'ordine etico assoluto, entro cui la sua azione, appunto perché personale e spirituale, deve inserirsi. Il piacere e l'utile, intesi nel loro senso più comprensivo, e che l'etica cristiana non intende rinnegare, rappresentano bensì un elemento concomitante e conseguente dell'azione morale, ma non ne costituiscono l'essenza, salvo a negare la moralità in quanto tale. Di fatto l'e., con la sua sostanziale negazione dei valori di onestà, obbligazione, legge, virtù, rende impossibile ogni norma oggettivamente valida del bene e del male, risolvendosi così in negazione della stessa moralità. Questa vien ridotta a puro calcolo d'egoismo in cui tutto è giudicato e accolto secondo l'immediato tornaconto, e anche le più nobili azioni imposte dal dovere, o suggerite da una volontà di bene e di perfezione, perdono, in quanto tali, ogni loro significato e valore (v. CIRENAICI; ETICA; EUDEMONISMO).

BIBL.: A. Wendt, *De philosophia Cirenaica*, Gottinga 1841; J. Stuart Mill, *Utilitarianism*, Londra 1863; F. H. Bradley, *Ethical Studies*, ivi 1876, saggi III e VII; T. H. Green, *Prole-*

gomena to Ethics, Oxford 1883; 2ª ed., ivi 1884; J. Martineau, *Types of ethical theories*, II, ivi 1886; J. B. Watson, *Hedonistic theories*, Nuova York 1895; H. Gomperz, *Kritik des Hedonismus*, Iena 1898; A. Tilgher, *Filosofia delle morali*, Roma 1937, pp. 96-104.
Ugo Viglino

EDRAI (ebr. *'Edhre'i*). - 1. Città della Transgiordania, residenza di Og, re di Basan (*Deut.* 1, 4; *Ios.* 12, 3; 13, 12). Occupata dagli Israeliti, E. fu assegnata alla tribù di Manasse (*Ios.* 13, 31). Ne parlano pure Tolomeo (V, 15, 23), Eusebio e s. Girolamo nell'*Onomasticon*; essa è indicata nella carta di Peutinger. Il suo nome è conservato nella moderna ed-Der'ā, città del Ḥawrān sita a 123 km. a sud di Damasco; vi si vedono notevoli resti dell'antichità.

2. Città della tribù di Nephthalì (*Ios.* 19, 37), situata fra Cedes (*Kedheš*) e Enhasor (*'Ên-Ḥāṣôr*). È identificata verosimilmente con l'odierna *Ja'ter*.
Angelo Penna

EDUCAZIONE. – L'arte di formare nel fanciullo l'uomo, in quanto tale: cioè con tutta la perfezione che la sua natura comporta.

I. CONCETTO DELL'E. — Etimologicamente il termine e. si fa da alcuni derivare dal latino *educare*, che in senso proprio significa « curare, allevare, alimentare » e per estensione: « formare, istruire »; e in questo senso è adoperato di preferenza dagli antichi, ad es., Quintiliano: « nec aliter quam si mihi tradatur educandus orator » (*De instit. or.*, I, 1); « de pueris, inter quos educabitur ille, huic spei destinatus » (*ibid.*, I, 1); altri, e meglio, lo fanno derivare da *educere*, « trar fuori, estrarre alla luce ciò che sta dentro, è occulto », perché più significativo del concetto caratteristico dell'azione educativa.

Donde derivano subito alcune conseguenze: 1) l'e. importa un dualismo di elementi: uno attivo, che forma, cioè l'educatore; l'altro passivo, che viene formato, cioè l'educando; 2) propriamente parlando, non si può trattare di e. se non tra uomo e uomo, tra uomo perfetto e uomo perfettibile. È vero che il termine e. si adopera anche parlando di piante e di animali (educare le rose, il cane, il cavallo); ma, applicato al regno vegetale, il termine e. equivale semplicemente a «coltivazione» che è l'opera con cui si pongono le condizioni necessarie e favorevoli perché il germe si svolga in fiori e frutti il più perfettamente possibile; e questa opera non si può denominare e. se non per riguardo alle cure che vi adopera un essere ragionevole, il coltivatore. Applicato al regno animale, il termine e. equivale ad « allevamento », se l'opera è rivolta a conservare e potenziare le energie fisiche; ad « addomesticamento », se è rivolta a frenare ed eliminare determinati atti psichici; ad « addestramento » se si mira a favorire ed accentuare lo sviluppo di particolari qualità (p. es., addestrare un cane da caccia, un cavallo da corsa). E anche in questi casi, in tanto si può parlare di e., in quanto le attenzioni e le cure adoperate provengono da un essere razionale, che conosce il fine a cui tende e la relazione dei mezzi al fine, cioè l'allevatore, l'addomesticatore, l'addestratore. Quando, invece, è razionale e spirito non solo il soggetto che adopera cure e premure, ma anche l'oggetto di queste, allora si ha la vera e., perché solo in questo caso l'educando partecipa attivamente all'opera dell'educatore con la sua coscienza, la sua volontà e la sua libertà. L'e., infatti, non tende né deve tendere a formare un essere che agisca o reagisca meccanicamente o istintivamente alle varie impressioni provenienti dall'esterno e dall'interno, ma una persona, la quale conosca il mondo esteriore ed interiore, sia cosciente di quello che conosce e fa; possa quindi giudicare le azioni, riconoscerle conformi o difformi dai dettami della coscienza; 3) se l'e. è un perfezionamento, non si può dire che ogni perfezionamento sia e., perché questa, come insegna l'esperienza quotidiana, richiede un'influsso che provenga da un agente, il quale lo eserciti di proposito, con metodo e continuità, razionalmente. Quindi occorre un ordine sistematico di azioni e di influssi per poter ottenere quel determinato effetto, che è lo sviluppo armonico, intellettuale, morale e fisico dell'uomo.

Di qui la definizione complessiva dell'e.: l'arte con cui un individuo umano adulto (maestro, educatore) esercita la sua azione su di un individuo adolescente o minore (scolaro, educando) per metterne in atto tutte le facoltà, sviluppando determinati abiti intellettuali (scienza) e pratici (moralità) in ordine al fine vero e completo della vita umana.

Con ciò si sono annoverati tutti gli elementi dell'e.: rapporto fra educando ed educatore; concetto degli abiti e delle facoltà umane spirituali da sviluppare e insieme dei mezzi adatti allo scopo; concetto di azione coordinata e metodica o influsso concretato in un metodo; concetto del fine a cui mirare, che non è poi se non il fine stesso integrale della vita umana.

II. RAPPORTO FRA EDUCANDO ED EDUCATORE. – Costituisce l'intima essenza della e. Si ha, infatti, nella e. da una parte il fattore soggettivo, colui che ne è il soggetto attivo, cioè l'educando con tutti i suoi istinti, facoltà, tendenze naturali ed ereditarie, indole, temperamento. Egli forma, sì, l'oggetto, intorno a cui si esplicano le norme dell'azione educativa; ma non ne è tanto oggetto, che non ne sia nello stesso tempo e prevalentemente il soggetto, perché per la legge della spontaneità egli viene a poco a poco educandosi da sé, organizzando in sé tutto il mondo delle sue esperienze, conquistando così se stesso e la personalità. Dall'altra parte si ha il fattore extrasoggettivo, che è l'azione dell'educatore, cosciente e voluta. Ma questa non sostituisce né deve sostituire l'azione dell'educando, bensì cooperare con essa. Un altro fattore extrasoggettivo è dato dall'ambiente fisico, in cui si nasce, dall'ambiente familiare e sociale, in cui si vive, con tutte le conquiste raggiunte, le sue tradizioni, la sua cultura.

Si ha perciò nella e. un'azione in cui entrano in gioco fattori fisici, spirituali e morali, che, influendo con una serie di atti coordinati, ne determina un'altra nell'educando, il quale, per così dire, reagisce sviluppandosi ed educandosi gradatamente. Non tutto fa l'educatore quasi dovesse versare nell'educando tutto quello che è scienza e virtù; alla sua azione non corrisponde una semplice passività o recezione; ma si esplicano due attività, di cui l'una aiuta l'altra, la controlla, la guida, la fa sviluppare.

Di qui deriva la soluzione della questione: « autoe. o eteroe.? ». Alcune teorie pedagogiche, fondate su idee filosofiche errate, vogliono insinuare o sostenere che nella e. l'opera dell'educatore è affatto secondaria e tutto il processo educativo consiste nel libero sviluppo delle attività dell'educando, o nell'adattamento di esse alla realtà esteriore (natura) che le circonda e preme su di esse (materialisti e positivisti). Altri vanno ancora più oltre e sopprimono senz'altro l'educatore, dichiarando che ogni e. è semplicemente « auto-educazione » (idealisti). L'alternativa accennata non ha riscontro nella realtà. Nel rapporto educativo si devono distinguere, come s'è detto, due fattori che si integrano a vicenda e così integrati concorrono a produrre un unico risultato, la formazione dell'uomo completo. Questo risultato è certo qualcosa di immanente nel soggetto educato (perfezionamento fisico, morale, intellettuale), non deriva nell'educando soltanto dall'esterno; ma d'altra parte è certo che non può attuarsi senza l'influsso del fattore educatore. Si avrà quindi autoe. ed eteroe. insieme. L'autoe. va intesa come serie di atti per mezzo dei quali l'educando realizza se stesso, attua il proprio perfezionamento, ma sotto l'influsso necessario della eteroe.; questa, a sua volta, va intesa come serie di atti, i quali non spengono, né si sostituiscono all'attività autosvilup-

patasi nell'educando, ma la risvegliano, la dirigono, la potenziano con l'uso di tutti i mezzi educativi.

III. Le facoltà umane da sviluppare. – Il concetto delle facoltà da sviluppare fino alla perfetta fioritura dell'uomo in quanto tale (sensi esterni, fantasia, memoria, intelligenza e volontà), dei metodi da seguire per raggiungiungere lo scopo e degli abiti da contrarre per la formazione del carattere, vengono forniti dalla psicologia razionale e sperimentale, e se ne tratta alle singole voci. Qui è soltanto da tenere una giusta via di mezzo fra il conservatorismo esagerato e l'eccessivo, indiscriminato amore alla novità per la novità. Non tutto l'antico e tradizionale è cattivo, né fra le novità e conquiste dei tempi moderni c'è solo del buono; vale perciò l'aureo avviso di s. Paolo: «provate tutto e tenete quello che è buono» (*I Thess.* 5, 1 sg.). Il buono nuovo deve amalgamarsi e accrescere il buono antico; non distruggerlo per ricominciare tutto da capo. Il che è dimostrazione di un genuino senso storico, perché la storia è maestra della vita e, più che non illuminarla, è dovere attingere la luce che da essa emana.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

Educazione - La *Juventus bona* che combatte i vizi. Affreschi simboleggianti la buona e la cattiva E. (sec. xvi) - Vaticano, Terza Loggia.

IV. Azione coordinata e metodica. – I metodi, con cui esercitare l' attività educativa, si possono ridurre a due: soggettivo-introspettivo e oggettivo.

1) L'introspezione che serve a indurre il soggetto educando a rivolgere la sua attenzione a cose o fatti, su cui generalmente non si sofferma da solo, può essere, per così dire, spontanea o provocata. Spontanea, quando uno, rientrando in se stesso, richiama le esperienze passate che riguardano il campo educativo, ne studia, alla luce del presente, gli elementi e i frutti (p. es., le *Confessioni* di s. Agostino, i vari diari e ricordi autobiografici). Molti pedagogisti fondano anzi le loro costruzioni sistematiche su questa introspezione, prendendo a regola ciò che hanno imparato dai loro educatori, vagliando più o meno le impressioni che ne subirono, e riproducendo gli elementi che loro appaiono buoni perché hanno dato buoni risultati. Queste costruzioni, per l'ampia parte che possono avere di soggettivo, possono però indurre in errori e valutazioni sbandate. Più utile perciò è la introspezione provocata nell'educando da convenienti artifici, che l'obbligano a esprimere quello che sente, aiutandolo ad osservarsi bene, dandogli idee direttive, fornendogli un filo conduttore, correggendo quello che è sviamento dal giusto sentiero.

2) Metodo oggettivo, che consiste nello studio dei fatti educativi, in quanto esaminati al di fuori di noi: continua osservazione sull'educando, su quanto dice e fa, sul suo comportamento nelle varie circostanze della giornata, sull'atteggiamento del corpo, sulle variazioni della fisionomia, sulle parole che sfuggono tra compagni, sul vario grado di intensità e di attenzione che egli esplica secondo i vari argomenti trattati. In questo modo si può raccogliere un vasto corredo di cognizioni, che servono ad adattare le norme generali della e. ai diversi individui.

V. Il fine dell'e. – I due metodi accennati ed altri che si potrebbero facilmente addurre, in tanto sono buoni e validamente efficaci, in quanto si adeguano al fine da raggiungere dalla e. Il che non è semplicemente questione di tecnica o di determinate concezioni filosofiche, ma di logica e di coerenza con la realtà viva della natura umana. Ora, per chi prende l'uomo qual'è, il fine della e. non può essere altro che avviare l'educando alla perfezione assoluta nella vita futura mediante il suo perfezionamento relativo nella vita presente.

Posto, infatti – e lo si dimostra in altra sede – che tutta la vita umana non è chiusa nell'ambito delle cose materiali e terrene, che ci sono valori più alti, i valori dello spirito, che l'uomo è dotato di anima spirituale e immortale, di volontà libera, di coscienza morale, e destinato alla felicità eterna; e che al di sopra degli esseri contingenti vi è un Essere necessario e assoluto da cui tutto procede e in cui tutto converge, Dio, la vera e piena e. non potrà prescindere da queste verità, ma dovrà conformarvisi. Maggiore rilievo ed efficacia acquistano queste considerazioni, quando vengano illuminate dalla luce della Rivelazione. La quale ci fa conoscere come l'uomo è stato elevato all'ordine soprannaturale di figlio adottivo di Dio, dotato di facoltà e di mezzi soprannaturali per raggiungere il suo fine soprannaturale, cioè il possesso di Dio mediante la visione beatifica. Con tanto maggior ragione, quindi, un'e., che voglia essere vera e completa, dovrà tener conto di questo complesso di verità superiori per condurre l'uomo a quella perfezione, che questo stato di sopraelevazione richiede.

Manchevole per conseguenza sarà ogni e. che miri a fini puramente naturalistici e consideri negativamente (trascurandoli) o positivamente (rinnegandoli o combattendoli) i più alti valori soprannaturali dell'uomo e della vita, qualunque poi sia il particolare e determinato aspetto che assume nei diversi sistemi, in quanto si rivolge unilateralmente alla cultura fisica (uomo animale) o all'intelligenza (uomo-sapere) o alla volontà (uomo-volontà di potenza) o all'aspetto civico (uomo-cittadino) o nazionale o razzistico (uomo-razziale) o economico (uomo-economico) o professionista (uomo-operaio), appunto perché partirebbe da considerazioni parziali, che non abbraccerebbero tutto l'uomo e perciò neanche tutto il fine della e. Questa infatti deve essere totalitaria.

VI. E. totalitaria. – La doppia finalità dell'uomo – della vita presente e futura – caratterizza uno dei requisiti fondamentali della e., la totalitarietà. E prima di tutto quanto all'educando. L'opera educativa dovrà estendersi a tutto il fanciullo e non ad una parte soltanto o ad una o qualcuna delle sue facoltà. Ora il fanciullo ha un corpo e un'anima, e questa pensa, ragiona, vuole ed è libera; l'e. dovrà dunque essere

(fot. Gall. Musei Vaticani)

(fot. Gall. Musei Vaticani)

In alto: PREMIO DELLA SENECTUS BONA. Affresco di F. Agricola (sec. XIX) - Vaticano, Terza Loggia. *In basso:* CASTIGO DELLA SENECTUS MALA. Affresco di F. Agricola (sec. XIX) - Vaticano, Terza Loggia.

(fot. Biblioteca Vaticana)

S. EFREM ORANTE. Miniatura di scuola fiorentina della seconda metà del sec. xv. Sermoni tradotti in latino da Ambrogio Traversari - Biblioteca Vaticana, Urb. lat. 481, f. 1 v.

fisica, morale e intellettuale. Il fanciullo, inoltre, è un essere destinato non ad una vita egoistica e solitaria, ma alla vita sociale, prima nella famiglia, poi nello Stato: è un essere essenzialmente religioso, che la religione deve praticare come individuo e come membro di una società, in cui vive: la Chiesa. L'e. dovrà dunque essere anche familiare, civile e religiosa (v. FAMIGLIA; ISTRUZIONE RELIGIOSA; SCUOLA; STATO).

Sotto un secondo aspetto ancora la e. deve essere totalitaria: quanto alla durata. « Essa non riguarda soltanto scuola e ragazzi. Non basta essere adulti per non abbisognare più di e. L'e. è un dovere, dal quale ci sottrae solo la morte. E come ogni altro dovere, anche questo comporta che noi pericoliamo continuamente, che ci troviamo sempre esposti al rischio di non soddisfarlo; giacché il dovere è un valore, che si propone ogni volta come qualcosa che deve essere e che la nostra libertà può proibire che si avveri » (F. Bongiovanni, *Lezioni di pedagogia*, I, Torino 1947, p. 10).

E poiché uno è lo spirito del fanciullo da educare, pure nelle forme e negli aspetti molteplici, che si sono accennati, così l'e. dovrà essere unitaria, possedere cioè un'unità che tutto componga armonicamente insieme ed eviti ogni eccesso di singole parti: altrimenti non si potrà avere una vera formazione degli spiriti umani. Un poema, infatti, non si crea semplicemente accostando e accatastando parole, rime e versi, gli uni accanto agli altri, ma permeando il tutto con il soffio ispiratore che sintetizzi la molteplicità in un complesso organico, né un canto, se deve essere armonioso, può prescindere dalla unità nella molteplicità delle sue note. Allo stesso modo il poema e il canto espresso dalla coscienza umana. L'armonia della vita non si attua, se non quando le idee, gli affetti, le nozioni, le volizioni, pur essendo molteplici, non sgorgano da una medesima sorgente e non possiedono un'anima vivificatrice.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

EDUCAZIONE - La *Virilitas mala* che accarezza i vizi. Affreschi simboleggianti la buona e la cattiva e. (sec. XVI) - Vaticano, terza loggia.

VII. E. RELIGIOSA. – Una considerazione tutta particolare merita l'e. religiosa, massime di fronte a teorie e sistemi, che la vorrebbero relegare in soffitta tra le cose indifferenti o inutili o addirittura nocive, come quella che non è possibile attuare senza la soppressione o menomazione delle facoltà naturali e senza rinuncia alle opere della vita terrena e quindi aliena dal vivere sociale e dalla prosperità temporale, contraria ad ogni progresso nelle lettere, nelle scienze, nelle arti e in ogni altra opera di civiltà. L'e. cristiana ha come fine proprio e immediato di cooperare con la Grazia divina a formare il vero e perfetto cristiano, per cui la vita è Cristo (*Col.* 3, 4) e tutte le operazioni sono manifestazioni in lui di Cristo (*II Cor.* 4, 11) e perciò comprende tutto l'ambito della vita umana, sensibile, spirituale, intellettuale, e morale, individuale, domestica e sociale, non per menomarla, ma per elevarla, regolarla e perfezionarla. Quindi il vero cristiano, non che rinunziare alle opere della vita terrena, o menomare le sue facoltà naturali, le svolge, anzi, e le perfeziona coordinandole alla vita soprannaturale per modo da nobilitare la vita stessa naturale e da procurarle più efficace giovamento, non solo di ordine soprannaturale ed eterno, ma anche materiale e temporale.

« Non siamo estranei alla vita, nessun frutto delle opere di Dio noi ripudiamo; soltanto ci moderiamo per non usarne smodatamente o malamente. E così non senza il fòro, i macelli, i bagni, le botteghe, le stalle, i mercati nostri e tutti gli altri traffici noi viviamo in questo mondo. Noi pure con voi navighiamo e militiamo, coltiviamo i campi e negoziamo e perciò scambiamo i lavori e mettiamo a vostra disposizione le opere nostre » (Tertulliano, *Apolog.*, 62).

L'e. religiosa, se ci fa tenere presente che l'uomo è decaduto per opera del peccato originale, e perciò è rimasto indebolito nella sua volontà e scosso da tendenze disordinate, sa però aggiungere l'antidoto necessario: perché ai mezzi naturali e ai motivi umani, che hanno la loro incontestabile utilità, sa aggiungere i mezzi soprannaturali di un'efficacia assai più intima e profonda: la vita e la dottrina di Gesù Cristo; la preghiera, il culto, i Sacramenti, tra cui la Penitenza e l'Eucaristia di altissimo valore pedagogico, i suoi riti, le sue feste e la sua arte. Del resto ne è mirabile testimonio la storia della Chiesa, che si identifica con la storia della vera civiltà e del genuino progresso fino ai nostri tempi. E i santi restano pur sempre i modelli più perfetti in ogni classe e professione, in ogni stato e condizione di vita, dal contadino, semplice e rusticano, allo scienziato e letterato, dall'umile artigiano al condottiero di eserciti, dal privato padre di famiglia al monarca reggitore di popoli, dalle semplici fanciulle e donne del recinto domestico alle regine e imperatrici.

Concludendo si deve dire che nella formazione del cristiano non si deve vedere la religione come una pratica o un abito aggiunto o indossato ad una vita, che si atteggi al vivere secondo il modello offerto dalla volubilità mondana; ma come principio coesivo ed unitario, che di sé impronta tutta la vita e le sue singole azioni e professioni.

VIII. IL DIRITTO DI EDUCARE. – Essendo l'opera dell'e. un'attività eminentemente sociale, in quanto non mira al perfezionamento dei singoli individui, considerandoli come esseri solitari, ma come elementi che formano e a loro volta potenziano il perfezionamento degli altri, con cui convivono, sorge spontanea la domanda a quale delle tre società distinte e necessarie (famiglia, Stato e Chiesa) in mezzo a cui nasce e vive l'uomo, spetti il diritto di educare.

La dottrina cattolica è chiara e precisa; il diritto di educare spetta a tutte e tre, ma in modo diverso; tutte e tre devono pertanto fondere in un complesso armonico le loro attività, operando in mutua comprensione delle proprie e altrui prerogative, non solo, ma anche dei propri limiti.

1. *Alla famiglia l'e. spetta di diritto naturale.* – Alla famiglia, infatti, Dio comunica immediatamente la fecondità, che è non solo principio di vita, ma anche di e. alla vita e di autorità. Il figlio è naturalmente qualcosa del padre e della madre, è come la loro estensione; è strettamente cosa loro tanto che nessuno ad essi può toglierlo. Essi hanno dunque il diritto non soltanto di allevarlo, ma anche di educarlo secondo i loro desideri e le loro preferenze.

È vero che la famiglia è una società imperfetta e non ha in sé tutti i mezzi necessari a formare compiutamente il cittadino, l'uomo colto, il professionista, ecc., secondo il fine e le esigenze proprie della vita sociale e perciò deve ricorrere alla competenza e all'aiuto dello Stato; ma ciò non le toglie il diritto primordiale e ingenito di iniziare questi diversi aspetti della e., di vigilare e di ricorrere a quelle istituzioni e persone particolari che essa pensa più conformi al proprio modo di pensare. Diritto, tuttavia, non dispotico, ma subordinato, come ogni altro diritto umano, alla legge naturale e divina e al fine ultimo, stabilito per tutti dal Creatore. Questa verità, che trova consenziente e concorde il senso comune del genere umano, è confermata e sanzionata dal CIC (can. 1113), secondo il quale i genitori sono gravemente obbligati a curare a tutto potere l'e. sia religiosa e morale, sia fisica e civile della prole, e fu sempre apertamente difesa dalla Chiesa.

(fot. Gall. Musei Vaticani)
EDUCAZIONE – La *Senectus mala* che accarezza i vizi. Affreschi simboleggianti la buona e la cattiva e. (sec. XVI) – Vaticano, terza loggia.

2. *Alla Chiesa l'e. spetta di diritto positivo divino.* – Essa, infatti, è stata costituita dal suo Divin Fondatore maestra di tutte le nazioni (*Mt.* 28, 18-20); possiede inoltre una maternità spirituale, perché genera a Cristo, nutre ed educa le anime nella vita divina della Grazia per mezzo dei Sacramenti e della sua dottrina. Donde il diritto di compiere la sua missione, indipendente da ogni autorità terrena, sia riguardo al suo oggetto proprio (fede e costumi), sia riguardo ai mezzi necessari e convenienti per raggiungere il suo scopo, tra i quali la cultura e l'insegnamento. Di pieno diritto, pertanto, essa promuove la scienza, le lettere e le arti; fonda scuole e istituzioni proprie in ogni disciplina e in ogni grado di cultura; si occupa anche di e. fisica, di sport, perché tutti questi sono altrettanti mezzi, che possono giovare o nuocere alla e. cristiana; e di pieno diritto vigila, in ogni istituzione pubblica o privata, non solo riguardo all'insegnamento religioso, ma anche ad ogni altra disciplina ed orientamento (CIC, cann. 1381-82).

Potrebbe parere che tale vigilanza sia indebita, e tale diritto sovraeminente della Chiesa sia nocivo al progresso dell'umanità. Che non è vero, perché questa vigilanza è tutela dei suoi figli contro ogni veleno dottrinale e morale; e questa preminenza rispetta ogni giusta libertà della scienza, degli studi, dei metodi scientifici, delle ricerche; in una parola, di ogni cultura profana. E non si oppone a che le sue proprie istituzioni e scuole, quando sono in favore dei laici, si adattino in ciascuna nazione alle disposizioni legittime dell'autorità civile, pronta sempre ad accordarsi con esse nelle insorgenti difficoltà. Non solo: ma l'ordine soprannaturale, da cui derivano i diritti della Chiesa, ben lontano dal distruggere o anche solo menomare l'ordine naturale e i diritti, che ad esso appartengono, lo eleva, lo perfeziona e lo completa, procedendo ambedue gli ordini dallo stesso Dio.

3. *Allo Stato l'e. spetta per titolo di autorità.* – Lo Stato ha come fine suo proprio il bene comune temporale, che consiste nella pace e sicurezza dei cittadini, nell'esercizio dei loro diritti e nel benessere spirituale e materiale quanto è possibile nella vita presente. Però, come esso non è padre, perché i cittadini li suppone e non li genera, così non crea l'e.; ma già la trova come diritto anteriore naturale della famiglia e soprannaturale della Chiesa. Non può quindi avere né pretendere nella e. una funzione primaria e tanto meno esclusiva; la sua funzione è secondaria, rispetto a quella della famiglia e della Chiesa, pur restando necessaria e importantissima.

Allo Stato spetterà quindi: *a*) proteggere e perfezionare l'opera della famiglia e della Chiesa in tutto quello che si attiene al vantaggio del bene comune, favorendo le loro attività, creando le condizioni adatte perché queste possano svolgersi nel modo migliore; *b*) supplire ai difetti della famiglia, quando venisse a mancare fisicamente o moralmente l'opera dei genitori; *c*) integrare l'opera della famiglia e della Chiesa (soprattutto dove essa non arriva o non basta) per mezzo di scuole e istituzioni proprie; tanto più che esso è più d'ogni altro fornito di mezzi, messi a sua disposizione dai cittadini per la necessità comune, ed è quindi giusto che lo adoperi a vantaggio di tutti; *d*) lo Stato ha il pieno diritto di riserbare a sé l'istruzione e la direzione di quelle scuole che preparano alla retta amministrazione della cosa pubblica (funzionari civili, dicasteri, ministeri) e alla difesa interna ed esterna della patria (esercito), perché questi fini da ottenere concernono appunto direttamente il bene comune temporale, a cui esso presiede. Naturalmente dovrà in questo guardarsi dal ledere i diritti anteriori e superiori della famiglia e della Chiesa; quindi evitare una militarizzazione eccessiva, un impiego di tempo o troppo ampio o non tempestivo che impedisca l'adempimento dei doveri religiosi o domestici. Non si deve infatti confondere lo spirito di fortezza, il sentimento del valore militare, l'arte di offesa e difesa legittima con lo spirito di violenza, con l'istinto

o l'amore della lotta per la lotta, con l'atletismo esagerato e spesso brutale. *e*) Lo Stato ha pure il diritto di esigere – e perciò di adoperare i mezzi convenienti – che tutti i cittadini abbiano la conoscenza necessaria e conveniente dei loro doveri civici e nazionali e un certo grado di cultura intellettuale, morale e fisica, qual'è richiesto dalle condizioni e dai progressi del tempo e dal bene comune. Quanto alla cultura superiore e specifica, che non si può imporre a tutti, lo Stato dovrà cercare di renderla possibile a quanti la richiedono.

Ma da tutto questo non segue che esso abbia il diritto di monopolizzare l'e. e le scuole (v. SCUOLA, LIBERTÀ della).

Ci vorrà, pertanto, da parte dello Stato e della Chiesa una giusta cooperazione e un'intesa la più perfetta. Né si può ammettere che le due società vadano per due vie parallele, come se lo Stato non fosse soggetto a Dio e alla sua legge naturale e divina, senza creare conseguenze assai perniciose per l'e. della gioventù e per la sicurezza della stessa società civile. Come, d'altra parte, nulla si può temere di nocivo o disdicevole da questa collaborazione. «Coloro che dicono essere la dottrina di Cristo nemica dello Stato, ci diano un esercito tale, come la dottrina di Cristo insegna dover essere i soldati; ci diano tali sudditi, tali mariti, tali coniugi, tali genitori, tali figli, tali padroni, tali servi, tali re, tali giudici, infine tali contribuenti ed esattori del fisco quali comanda di essere la dottrina cristiana... e vedremo se dubiteranno un istante di proclamarla, ove si osservi, la grande salvezza dello Stato » (S. Agostino, *Ep.*, 138, 15 : PL 33, 532).

IX. COEDUCAZIONE. – E. simultanea di individui dei due sessi, in un medesimo ambiente, e sotto i medesimi educatori. Accolta con favore da pochi pedagogisti nei tempi più antichi (Platone, T. Campanella, J. M. Condorcet, J. Fichte) e avversata dalla maggioranza, la coeducazione, come fatto, cominciò a prendere voga sugli inizi del sec. XIX negli Stati Uniti di America, più per motivi economici e ristrettezza di personale, che per altro; e non fece, durante il secolo, che lenti progressi, nonostante si cercasse di giustificarla con nuove teorie di unione e benessere sociale, di livellamento dei due sessi, di migliore preparazione alla vita, di emancipazione della donna.

La teoria della Chiesa, anche senza voler determinare una prassi che sia univoca, è tuttavia in linea di principio nettamente avversa alla coeducazione. E non senza ragionevoli motivi : la teoria della coeducazione è infatti fondata o sul naturalismo che nega il peccato originale e le sue conseguenze o sulla confusione di idee, che scambia la legittima convivenza umana, quale avviene nella famiglia e nella società, con la promiscuità e un'uguaglianza livellatrice, che non è conforme alla natura e perciò diventa pericolosa. Nell'intenzione del Creatore la convivenza perfetta dei due sessi è stata disposta soltanto nell'unità del matrimonio. La natura, poi, ha fatto i due sessi diversi nell'organismo, nelle inclinazioni, nelle attitudini, per cui essi non possono dirsi né considerarsi uguali, ma complementari. Ora appunto questa complementarietà esige che vi sia una distinzione anche nell'e., se si vuole che i futuri coniugi giungano al matrimonio nella loro piena formazione maschile e femminile. Inoltre nell'ordine psicologico-didattico i due sessi si differenziano nel modo d'intendere, nella concezione e nella interpretazione dei fatti, nell'attitudine alla profondità dello studio; differenziazione che s'accresce al sopraggiungere della pubertà, che ha epoche diverse nei due sessi. Si comprende quindi facilmente come l'e. debba necessariamente differenziarsi e nel metodo e nel contenuto.

(*fot. Gall. Musei Vaticani*)
EDUCAZIONE – La *Senectus bona* che ha vinto i vizi. Affreschi simboleggianti la buona e la cattiva e. (sec. XVI) - Vaticano, terza loggia.

La promiscuità poi, se talora può effeminare il giovane, più facilmente mascolinizza la giovane, che perde quella grazia, quella femminilità, quella riservatezza, che, oltre a formarne l'incanto, ne è la migliore difesa. Donde un cameratismo esagerato, che può essere foriero di altri danni peggiori. Senza dire che la vicinanza assidua dei due sessi può causare facilmente irritabilità premature, massime nell'età della evoluzione e dell'adolescenza.

Questi principi e queste osservazioni vanno, com'è naturale, applicati con discernimento, a tempo e luogo, con prudenza, secondo le varie età e le varie circostanze; soprattutto nelle esercitazioni ginnastiche, nei divertimenti, nei bagni, dove disdice, soprattutto alla gioventù femminile, ogni esibizione ed ogni pubblicità. Del resto i risultati della coeducazione, quali si possono apprendere dall'esperienza, specialmente nei paesi dove essa più è praticata, non sono davvero confortanti.

BIBL.: I documenti pontifici circa l'e. sono riassunti e coordinati nell'encicl. di Pio XI : *Divini illius Magistri* del 31 dic. 1929 (AAS, 21 [1929], pp. 723-62 [in ital.], e 22 [1930], pp. 49-86 [in lat.]). Cf. anche, dello stesso Pontefice, il *Chirografo* al Segretario di Stato, del 24 genn. 1927, intorno all'« Opera nazionale Balilla » (*ibid.*, 19 [1927], pp. 41-46); il *Chirografo* al Vesc. di Viterbo, del 2 maggio 1928, intorno all'atletica femminile (*ibid.*, 20 [1928], pp. 135-37). Anche i *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII* (voll. I-VII, Milano 1940-46; VIII-XI, Roma 1947-50) riferiscono abbondantemente le parole del Pontefice, che dichiarano, ad ogni occasione propizia, i vari aspetti e argomenti trattati in questa voce. Cf. inoltre: R. Lambruschini, *Dell'e.*, Firenze 1849; N. Tommaseo, *Dell'e.*, Torino 1857; id., *Studi morali*, Milano 1858; G. Allievo, *Studi pedagogici*, Torino 1893; H. Hofmann, *Gemeinsame Erziehung von Knaben u. Mädchen*, Berlino 1901; A. Woods, *Co-education*, Nuova York 1903; L. Mittenzwey, *Koëducation beider Geschlechter*, Langensalza 1909; G. Calò, *Fatti e problemi del mondo educativo*, Pavia 1911; F. W. Förster, *L'istruzione etica della gioventù*, vers. it., Torino 1911; A. Oldrà, *L'e.*, ivi 1911; R. Ruiz Amado, *La educación femenina*, Barcellona 1912; G. Burness, *La coéducation dans les écoles secondaires*, Lilla 1912; V. Fazio Allmayer, *Saggi di filosofia della e.*, Firenze 1912; R. Ruiz Amado, *La educación moral*, 2ª ed., Barcellona 1913; G. Calò, *L'e. degli educatori*, Napoli 1914; id., *Il problema della coeducazione e altri scritti pedagogici*, Roma 1914; G. Lombardo Radice, *Pedagogia generale*, Palermo 1915; G. Vidari,

Elementi di pedagogia, I, 2ª ed., Milano 1921; G. Lombardo Radice, *E. e diseducazione*, Firenze 1923; F. Olgiati, *Pedagogia cristiana*, Milano 1924; G. Vidari, *L'e. dell'uomo*, Torino 1926; J. de La Vassière, *La coéducation des sexes et la science positive*, Parigi 1928; R. Plus, *Le problème de l'éducation. Famille, Eglise, Etat dans l'éducation*, Parigi 1934; A. Franchi, *Lezioni di pedagogia*, Siena 1898; nuova ed., *Pedagogia*, Firenze 1941; M. Casotti, *Maestro e scolaro*, Brescia 1943; R. Resta, *Filosofia della e.*, Padova 1944; M. Casotti, *Pedagogia generale*, I, Brescia 1947; A. Baroni, *L'e. cristiana*, encicl. di Pio XI con introduzione e commento, ivi 1948; M. Casotti, *E. cattolica*, 2ª ed., ivi 1950; J. Maritain, *L'e. al bivio*, vers. it., ivi 1950; A. Agazzi, *Panorama della pedagogia d'oggi*, 2ª ed., ivi 1950.

Celestino Testore

X. L'E. FISICA. – L'e. fisica moderna è la scienza che si serve del movimento per educare le facoltà psichiche dell'uomo e per assecondare lo sviluppo armonico del corpo, al fine di migliorare il rendimento generale psichico-fisico dell'individuo.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

EDUCAZIONE - Lezione di catechismo all'aperto - Lan chow (Cina).

Essa si differenzia notevolmente dallo sport inteso sia nel significato di diporto, che in quello agonistico, spettacolare (v. GINNASTICA; SPORT), benché comprenda molte delle pratiche sportive.

La conoscenza dell'anatomia, della fisiologia, della antropologia, della costituzionalistica, dell'igiene, della cinematica, della pedagogia, della psicologia, della patologia dell'apparato locomotore e della terapia fisica rappresenta la base su cui si fonda la teoria e la pratica dell'e. fisica; ed è in virtù di tale fondamento che essa assurge al valore di scienza.

Molti autori respingono la dizione *e. fisica* per il contrasto dei termini, in quanto si sostiene che la cultura fisica è *allevamento, addestramento* o qualcosa di simile. Ciò sarebbe vero se l'e. fisica si rivolgesse all'allevamento di animali, ma, dato che oggetto della e. fisica è l'uomo, e solo l'uomo, nella inscindibile unità di spirito e corpo, se è vero che ogni atto dello spirito ha ripercussione sul corpo e viceversa, è anche vero che l'esercizio fisico, disciplinato entro certi limiti (e. fisica), oltre ad offrire l'armonia del corpo, rappresenta spesso un effettivo trionfo dello spirito sul corpo stesso.

Cenni storici. – Come scienza l'e. fisica conta poco più di un secolo e mezzo di vita, mentre come arte è antichissima. Le radici dell'e. fisica affondano alle stesse fonti della civiltà. Già alcuni millenni prima dell'èra cristiana gli esercizi fisici si praticavano presso i Cinesi con veri intendimenti igienico-curativi.

Il fenomeno si presenta di volta in volta come un fenomeno religioso, politico, sociale. In Grecia l'esercizio fisico raggiunge una maturità notevole e si realizza in atto di perfezione ed e. per il corpo e lo spirito nell'unità armonica dell'individuo. Nel Ginnasio l'insegnamento della cultura fisica primeggia con quello della filosofia, della retorica e della musica fino a quando non degenera nel culto dell'atletismo a scapito dei valori dello spirito. Rotto l'equilibrio tra spirito e corpo, l'esercizio fisico viene violentemente ripudiato. Non diversamente accade, benché con orientamento diverso, in Roma, dove l'esercizio fisico è posto al servizio del fine di Stato. E quando le esercitazioni sul campo di Marte vengono a mancare e l'evolversi dei costumi dei Romani porta il cittadino nello splendore delle terme e all'idolatria per l'uomo del circo, il declinare dell'esercizio fisico è in atto. Il sorgente cristianesimo accelera i tempi di tale sfaldamento, quando energicamente e tenacemente reagisce all'obbrobrioso spettacolo del circo e delle terme, proclamando la preminenza di tutto ciò che è conquista dello spirito su quanto è invece cura del corpo. Teodosio nel 393, vietando i giuochi olimpici, dà un colpo decisivo alla pratica degli esercizi fisici.

Nel medioevo gli esercizi fisici non fanno parte della e. scolastica propriamente detta, riducendosi solo ad esercitazioni agonistiche, come i tornei. Con l'epoca della cavalleria l'esercizio fisico diventa privilegio e necessità del cavaliere.

A due umanisti, Guarino Veronese (1374-1460) e Vittorino da Feltre (1373-1446) spetta il merito di aver riportato l'esercizio fisico nella pratica dell'insegnamento. Soprattutto il secondo con la « casa zoiosa » riesce a realizzare quel meraviglioso sistema di e. che è vanto della migliore tradizione italiana. Vittorino, alternando agli studi letterari e scientifici gli esercizi fisici (lotta, corsa, nuoto, equitazione, danza) ed il canto, prepara non soltanto uomini dotti e buoni, ma anche robusti e ricchi di grazia nel portamento. Ritorna, ad opera del Rambaldoni, quell'armonia nel binomio spirito-corpo che s'era dipartita. L'esempio non rimane isolato se, più tardi, Maffeo Vegio (1407-1458) nei suoi sei libri « De educatione liberorum et eorum claris moribus » comprende tutto il processo educativo, dalle cure fisiche dell'allevamento alle forme più alte dell'istruzione, e Leon Battista Alberti (1404-1472) fa dire a Lionardo nel primo libro « Della Famiglia » che « l'exercitio conserva la vita, accende il caldo et vigore naturale, schiuma le superflue et cattive materie, fortifica ogni virtù et nerbo », e, più tardi Girolamo Mercuriale (1530-1606), medico ed umanista, giovandosi della sua vasta erudizione per aver tradotto in latino, dai migliori codici, le opere di autori greci, specialmente d'Ippocrate, compila quel suo celebre trattato « De arte gymnastica », che è una vera raccolta enciclopedica dell'esercizio fisico.

Anche Francesco Bracciolini (1566-1645) nell'« Instruzione alla vita civile » (1637) consiglia gli esercizi fisici così come più tardi farà il Parini. È con la fine del '700 che l'interesse dell'esercizio fisico diventa sensibile. L'*Emile* del Rousseau, con il ritorno alla natura, è del 1762; nel 1774 Basedow fonda a Dessau il primo « philanthropinum », nel 1793 Guts-Muths scrive *Gymnastik für die Jugend*, nel 1794-95 viene fuori la *Enzyklopädie der Leibesübungen*. Nel 1798 F. Nachtegall fonda a Copenaghen la prima Turnanstalt. Enrico Pestalozzi (1746-1827) nella scuola di Burgdorf e di Yverdun, matura il suo sistema di e. nel quale l'educatore deve aver cura di tutto l'uomo: corpo, intelletto, cuore, volontà. In Germania Luigi Federico Jahn (1788-1852), valoroso patriota e padre della ginnastica tedesca, fonda il primo istituto di ginnastica ed il sistema cosiddetto tedesco o di « indurimento » basato sulla pratica di attrezzi come parallele, cavallo, anelli, ecc., tendente alla formazione bellica della gioventù nello spirito della riscossa nazionale. Intanto a Stoccolma nel 1813 Pehr Henrik Ling (1776-1893), già allievo del Nachtegall, fonda, per incarico del governo, l'Istituto centrale di ginnastica, dando inizio a quel sistema di ginnastica igienica che va sotto il nome di

« sistema svedese » e che si basa sulla conoscenza dell'anatomia e della fisiologia, prefiggendosi di ovviare alle deficenze organiche e d'irrobustire i giovani. A Parigi l'esule colonnello spagnolo Amorós, proveniente da Madrid dove ha già fondato un istituto militare, per incarico di Carlo IV, secondo il metodo del Pestalozzi, crea l'insegnamento della ginnastica razionale e pratica, pubblicando nel 1838 un « Manuel d'éducation physique, gymnastique et morale ». Nel 1868 in Francia l'insegnamento della ginnastica entra nei licei e collegi rimanendo sotto l'influenza del metodo svedese, finché, più tardi, trionfa il « metodo naturale » di Georges Hébert che consiste nella pratica di esercizi naturali, come la marcia, l'arrampicata, il salto, la corsa, il lancio e il nuoto. In Inghilterra, retaggio di una secolare tradizione, prevale il cosiddetto sistema sportivo.

In Italia è lo svizzero R. Obermann che nel 1833, per incarico del Governo di Torino, introduce la pratica sistematica di esercizi fisici nell'addestramento dei militari, in quanto fino a quest'epoca l'esercizio fisico viene praticato solo nei collegi, particolarmente in quelli tenuti dai religiosi. Soltanto nel 1878, con la legge De Sanctis, l'insegnamento della ginnastica viene reso obbligatorio nelle scuole secondarie, normali, magistrali ed elementari.

L'interesse per l'e. fisica si fa sentire vivissimo anche tra gli uomini di Stato e di scienza: personalità quali il senatore Francesco Todaro, Angelo Mosso, Luigi Pagliani ed altri professori universitari dedicano molta della loro attività scientifica a favore della diffusione e dello studio dell'e. fisica. I contrasti sono evidenti circa la via da seguire: i seguaci del metodo svedese sono in contrasto con quelli del sistema tedesco, mentre quello inglese trova, in parte, fautore il Mosso. In un clima arroventato di idee e di azioni, una figura di studioso e di precursore sovrasta tutti, il dottore in medicina Emilio Baumann (1843-1917) da Canonica d'Adda (Bergamo), allievo dell'Obermann.

Il Baumann, che è il vero fondatore della ginnastica italiana, pone come postulato del suo insegnamento il concetto di coltivare il corpo come mezzo per educare lo spirito.

Dopo il primo conflitto mondiale, sotto l'influsso della guerra vinta e dei nuovi eventi, il problema dell'e. fisica diventa problema dello Stato. Con la istituzione dell'Accademia di e. fisica di Roma e quella di Orvieto, in sostituzione dei Magisteri di e. fisica, l'orientamento dell'e. fisica in Italia si afferma in una forma eclettica estesa alle masse, raggiungendo risultati considerevoli. Al progresso scientifico si accompagna una legislazione adeguata. Con la ripresa dopo il secondo conflitto mondiale, nel quadro della nuova riforma della scuola, l'e. fisica si avvia decisamente verso un indirizzo educativo-igienico-sportivo. Un tale orientamento armonizza pienamente con l'idea cristiana, che nell'e. fisica vede l'ottimo mezzo per la formazione ed e. equilibrata di tutto l'uomo, tenendo presente però quanto ha ammonito Pio XII rivolgendosi nel 1945 agli sportivi romani, esaltando l'esercizio fisico, nell'esortarli ad essere: « sempre consapevoli che il più alto onore e il più santo destino del corpo è di essere la dimora di un'anima, che rifulga di purezza morale e sia santificata dalla Grazia divina ».

BIBL.: G. Demenÿ, *Les bases scientifiques de l'éducation physique*, Parigi 1902; id., *Mécanisme et éducation des mouvements*, ivi 1904; E. Baumann, *La ginnastica italiana*, 2 voll., Roma 1907; id., *Ginnastica e scienza*, ivi 1910; P. H. Ling, *Forza e salute*, Milano 1910; G. Pannese, *Storia della ginnastica moderna*, Roma 1912; id., *La ginnastica in Grecia*, ivi 1913; id., *Metodologia applicata all'e. fisiologica*, ivi 1913; E. Baumann, *Psicocinesia*, ivi 1913; F. Ravano, *Storia della ginnastica*, Genova 1914; G. Monti, *Sommario di e. fisica*, Torino 1923; P. Romano, *Storia dell'e. fisica*, 2 voll., Torino 1923-25; R. Romagna, *E. fisica del bambino*, Milano 1934; N. Pende, *Crescenza e ortogenesi*, ivi 1936; P. Longostrevi, *Coltura fisica d'ogni giorno*, ivi 1940; S. Mazzarocchi, *Trattato di e. fisica*, 3 voll., Bologna 1942; *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, VII, Milano 1946, pp. 55-63; *Atti del Congresso internazionale degli amici dell'e. fisica*, Venezia 1948; D. La Salle, *Guida per l'e. fisica dei bambini*, Milano 1949; J. P. Müller, *Il mio sistema*, ivi 1949.
Michele Di Donato

XI. L'APPORTO DELLA MEDICINA ALLA E. - Se l'e. d'un individuo perfettamente normale o che poco s'allontani dalla normalità è compito della pedagogia, nei casi particolari, in pratica assai più numerosi di quanto si creda, in cui per gradi si giunge all'individuo nettamente anormale, la pedagogia divien insufficente se non si vale della medicina. Questa le offre utili contributi diagnostici per inquadrare il soggetto nei riguardi della costituzione, del temperamento, dell'indole; validi aiuti porgendo i mezzi atti a modificare, quanto è possibile, le anormalità fisiche e psicologiche dell'educando. Inoltre lo studio medico dell'individuo, ai fini della formazione pedagogica, può riuscire assai utile per la migliore utilizzazione futura.

In particolare, nei riguardi della biotipologia dei giovani (v. TIPI INDIVIDUALI), cui particolarmente si rivolge l'opera dell'educatore, è possibile conoscere, attraverso lo studio medico del soggetto: *a*) le caratteristiche morfologiche; *b*) la formula endocrina; *c*) le caratteristiche neuro-psicologiche e le attitudini pratiche; *d*) le tendenze psico-passionali e le particolari inclinazioni viziose proprie a ciascun tipo individuale; *e*) il potersi orientare più facilmente verso questa o quella attività sia fisica che mentale. Ben più facile ed efficace sarà l'opera dell'educatore se già in precedenza, dal contributo della medicina, potrà conoscere, ad es., se l'oggetto delle sue cure nei riguardi dell'azione è « tachipragico » o « bradipragico », nei riguardi delle caratteristiche della intelligenza: « tachipsichico » o « bradipsichico ». Ostacoli, insormontabili con mezzi soltanto educativi, possono essere vinti da un'azione medica che agendo, ad es., su squilibri endocrini, può riportare nel campo della normalità un determinato tipo individuale ai margini della variabilità e renderlo oggetto educabile dalla normale pedagogia.

L'educatore preventivamente può sapere, attraverso il contributo della medicina, che, ad es., l'ipertiroideo è tachipsichico e tachipragico, dotato di forte volontà nel momento, ma con scarsa capacità di durare nello sforzo; possessore di buon ordine mentale, ottima memoria, intelligenza prevalentemente a tipo induttivo sintetico pratico intuitivo; ricco d'affettività ed emotività che facilmente lo spinge alle manifestazioni romantiche; spesso timido e difficilmente adattabile all'ambiente; introvertito e tendenzialmente pessimista; naturalmente tendente alla speranza, all'audacia, all'ira, alla superbia; prevalente lo sviluppo della fantasia e del sentimento sulla ragione.

Differenti equilibri costituzionali, endocrini, neurovegetativi inducono nell'individuo altre caratteristiche neuro-psicologiche e attitudini pratiche (v. TIPI INDIVIDUALI), donde l'utilità o addirittura la necessità per la pedagogia di giovarsi largamente dei contributi che la medicina le offre.

Si vuole così giungere a una vera « scienza dell'e. » capace di applicazioni più positive e di sviluppi più generali di quanto non possa un'arte dell'e., prerogativa di alcuni famosi educatori tali, più che per scienza acquisita, per disposizione innata, come dimostrarono sin da piccoli nell'abilità di moderare e plasmare i coetanei compagni di gioco.

In modo particolare, nell'e. della castità (v.) l'opera dell'educatore dovrà essere affiancata da quella del medico. - Vedi tavv. VI-VII.

BIBL.: N. Pende, *Crescenza e ortogenesi*, Milano 1936; id., *Scienza dell'ortogenesi*, Bergamo 1939; id., *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947; M. Casotti - V. Catalanotti, *L'adolescente*, Roma 1937; M. Barbera, *Ortogenesi e biotipologia*, ivi 1943.
Giuseppe de Ninno

(*per cortesia del dott. Degenhart*)
Edvige, santa - S. E. tra due devoti. Miniatura del codice contenente la leggenda di Schlackenwerth (1353) - Vienna, Biblioteca Nazionale.

EDVIGE di Slesia, santa. - Duchessa di Slesia, n. a Andechs (Baviera) nel 1174, m. a Trebnitz il 15 ott. 1243. Suo padre fu Bertoldo di Andechs, conte del Tirolo, marchese di Merano, duca di Carinzia e d'Istria. E. fu sposata, a 12 anni d'età, nel 1186, a Enrico I duca di Slesia e Polonia, da cui ebbe 3 figli e 3 figlie.

Prese grande parte alla vita politica, ma soprattutto alla cristianizzazione delle genti slave della Slesia e della Polonia, in modo particolare con la fondazione dei monasteri di Naumburg (1217), Heinrichau (1227), Kamenz (1210), Bunzmau (1212), Breslau (1212), Goldberg (1212) e di Trebnitz (1202), nel quale si ritirò quando rimase vedova. Venne canonizzata il 26 marzo 1267 dal papa Clemente IV. Festa il 17 ott.

Bibl.: *Acta SS. Octobris*, VIII, Parigi 1879, pp. 198-270; E. Promnitz, *Hedwig die Heilige*, Breslavia 1926; P. David, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts* (963-1386), Parigi 1934, v. indice. Štumpf Miroslav

EFESINI, epistola agli. - Lettera di s. Paolo, la prima, nel canone tridentino, del gruppo della prigionia.

Sommario: I. Contenuto. - II. Destinatari. - III. Autenticità paolina. - IV. Luogo e data di composizione.

I. Contenuto. - È una lettera calma e di largo respiro, che sviluppa con ampiezza - anche se non sempre secondo un evidente ordine logico - il tema fondamentale del piano divino per cui tutti, giudei e gentili, vengono salvati mediante l'inserzione in un unico corpo di cui Cristo è capo. La stessa azione di grazie con cui si apre la lettera, la dichiarazione sul contenuto della missione affidata a Paolo sono parti integrative della trattazione dogmatica. Per il suo tono sostenuto, quasi liturgico, la *E.* fa pensare, più di ogni altra lettera di s. Paolo, all'*Epistola agli Ebrei*. Ma il contenuto è profondamente diverso. Qui, infatti, il tema è decisamente ecclesiologico, con larghissimo campo all'unione nostra con Cristo; onde si può dire che sia, per eccellenza, la lettera del Corpo mistico (v.), tanto nella parte dogmatica che in quella morale.

Un breve esordio (1, 1 sg.), strettamente epistolare, contiene l'intestazione e l'indirizzo della lettera, con il consueto augurio di grazia e di pace.

1. *Parte dogmatica* (1,3-3,21). - Dopo *a*) una diffusa azione di grazia (1, 3-23) per il dono della Redenzione unificatrice, segue *b*) un'esposizione d'indole strettamente dottrinale sulla vocazione di tutti gli uomini nell'unità del Corpo mistico di Cristo (cap. 2); quindi *c*) una dichiarazione della missione particolare affidata a Paolo, di annunciare il mistero di questa unione divina (cap. 3).

a) Paolo benedice Dio Padre per averci destinati dall'eternità ad essere suoi figli adottivi mediante l'unione nel suo Diletto (1, 1-6); nel quale tutti, giudei e pagani, abbiamo ottenuto il dono della filiazione divina, previa la Redenzione e la remissione dei peccati, e il suggello dello Spirito Santo, pegno dell'eredità eterna (1, 7-14). Non cessa pertanto di ringraziare Iddio per quello che vede realizzato nei lettori, e di pregare perché il piano salvifico di Dio sia da loro sempre meglio compreso e si attui pienamente (1, 15-19), « in Cristo », capo esaltato al di sopra di ogni creatura terrena e celeste, capo della Chiesa, che è la « pienezza » di lui (1, 20-23).

b) Abolita ormai ogni distinzione tra giudei e gentili, anche questi ultimi sono chiamati, dalle tenebre delle colpe, da cui neppure i primi erano immuni (cf. *Rom.* 2), alla luce della vita in Cristo; nel quale tutti sono stati convivificati e conrisuscitati e destinati a sedere (anzi, sono virtualmente assisi) con lui nelle altezze dei cieli (2, 1-6). Ciò Iddio ha fatto per mostrare la magnificenza della sua Grazia, per la quale - non per le opere, affinché nessuno abbia a gloriarsi - tutti sono stati salvati e fatti nuova creatura in Cristo (2, 7-10). Così, dunque, i gentili, estranei, un tempo, alle promesse, abbattuto, ora, il muro di divisione e distrutta ogni inimicizia in virtù della Croce, formano con Israele una sola famiglia, una sola casa, di cui apostoli e profeti sono il fondamento e Cristo la pietra collocata al vertice (o angolare?): casa che è anche tempio e abitazione di Dio (2, 11-22).

c) Paolo, prigioniero di Cristo Gesù, ha ricevuto una particolare conoscenza del disegno divino, per cui i pagani sono coeredi e concorporei e compartecipi della promessa (3, 1-7). A lui, minimo tra i santi, è stato commesso di annunziare le ininvestigabili ricchezze di Cristo e di illuminare tutti intorno al mistero nascosto in Dio dall'eternità; per questo, per la gloria dei gentili, egli soffre (3, 8-13). Implora dal Padre di ogni paternità che i lettori abbiano la grazia di vivere pienamente e di comprendere le incommensurabili ricchezze della vita in Cristo. Gloria, nella Chiesa e in Cristo, a Colui che tutto può fare, con una pienezza superiore a quanto è dato a noi di chiedere e d'intendere! (3, 14-21).

2. *Parte morale* (4, 1-6, 20). - Consta di tre sezioni: *a*) esortazione a vivere in armonia con la nobiltà della vocazione cristiana (4, 1-24); *b*) precetti riguardanti la condotta del cristiano, in generale, e, in particolare, la vita domestica (4, 25-6, 9); *c*) la battaglia del cristiano e la sua armatura (6, 10-20).

a) Il punto essenziale è mantenere l'unità dello spirito nel vincolo della pace, in armonia con i molteplici motivi di unità, che sono fondamento e condizione della vita del Corpo mistico (4, 1-16). Assai diversa dalla condotta dei gentili dev'essere quella del cristiano: questi ha il dovere di spogliarsi del vecchio uomo e di rivestirsi del nuovo (4, 17-24).

b) Riallacciandosi a questa idea, l'Apostolo indica i vizi da fuggire e le virtù da praticare (4, 25-32), così da essere imitatori di Dio e vivere in maniera degna dei figli della luce, riguadagnando il tempo, perché giorni cattivi

incombono, e riempiendosi, anziché di vino, di Spirito Santo, per vivere in una santa ebbrezza spirituale (5, 1-20). I precetti riguardanti la vita domestica (5, 21-6, 9) sono preceduti da un monito generale di sottomissione (5, 21). Le raccomandazioni vengono indirizzate prima alla parte inferiore e naturalmente sottoposta: alle mogli prima che ai mariti, ai figli prima che ai genitori, agli schiavi prima che ai padroni. Nell'esporre i doveri delle mogli verso i mariti e viceversa, l'Apostolo si eleva ad una concezione altissima del matrimonio e della vita matrimoniale, che vede in rapporto al « mistero » delle relazioni tra Cristo e la sua Chiesa (5, 22-33). Seguono i doveri dei figli verso i genitori e dei genitori verso i figli (6, 1-4), degli schiavi verso i padroni e di questi verso gli schiavi (6, 5-9).

c) Il quadro pittoresco della milizia e della panoplia cristiana s'apre con la raccomandazione d'essere forti fidando nella potenza del Signore. Per resistere nella lotta ingaggiata, non contro creature di carne e di sangue, ma contro esseri spirituali che detengono il potere del mondo, rivestire « l'armatura di Dio » (6, 10-17). A questo aggiungano i lettori la vigilanza nella preghiera per tutti i santi, per Paolo in particolare, affinché compia la sua missione di predicatore del « mistero », come legato di Dio, per la causa del quale è prigioniero (6, 18-20).

La *E.* si chiude con un epilogo (6, 21-24): Tichico darà maggiori informazioni sulle condizioni di Paolo, il quale si licenzia dai suoi corrispondenti con un augurio che è anche un generico saluto.

II. Destinatari. – Da questa succinta esposizione, specialmente dall'inizio e dalla finale, si può rilevare una certa genericità, un muoversi cauto come di chi non conosce bene coloro a cui scrive. Alcune espressioni (1, 15; 3, 2; 4, 21) sono difficilmente conciliabili con una conoscenza personale dei lettori; la mancanza di ogni accenno alla lunga dimora ad Efeso (v.), così laboriosa e feconda, è un argomento assai forte contro la destinazione efesina. Perciò già nell'antichità, forse all'epoca della raccolta delle lettere paoline all'inizio del sec. II, sorsero delle incertezze sui destinatari della *E.*

Oggi la grande maggioranza, anche dei cattolici, la concepisce o come una lettera circolare o come destinata ai Laodicesi. Ambedue le opinioni (cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* [*Acta Reg. Soc. Human. Litter. Lundensis*, 39], Lund 1946, pp. 449-66) si avvalgono dell'assenza di ἐν Ἐφέσῳ (1, 1), in alcuni codici importanti (P⁴⁶ [sec III], unciali B* S*) confermata da Origene (in J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Nov. Test.*, VI, Oxford 1844, p. 102), da s. Basilio (*Contra Eunomium*, II, 19: PG 29, 612); cf. s. Girolamo, *In Ephesios*, I, 1: PL 26, 472 sg. Anche Marcione doveva ignorare o rigettare questa lezione, poiché sosteneva, secondo Tertulliano (*Adv. Marcionem*, 5, 11: PL 2, 532; CSEL 47, 614; *ibid.*, 17: PL 2, 544 sg.; CSEL 47, 632), la destinazione ai Laodicesi; il che sarebbe confermato anche dai cosiddetti prologhi marcioniti e dal *Frammento Muratoriano*, il quale dice che Marcione ammetteva una lettera « ad Laodicenses » e un'altra « ad Alexandrinos ». Di qui le due teorie accennate. Secondo la prima, la *E.* sarebbe stata indirizzata a varie chiese dell'Asia proconsolare; perciò senza indicazione di destinatari. Alcuni hanno pensato che ci fosse, dopo τοῖς οὖσιν di 1, 1, uno spazio da riempire con il nome delle singole comunità a cui la lettera, secondo le disposizioni di Paolo, doveva pervenire. L'ipotesi di una lettera circolare, insinuata già da T. Beza e da J. Ussher, ha trovato, ai nostri tempi molti sostenitori. Basti ricordare: P. Ladeuze, *Les destinataires de l'Epître aux Ephésiens*, in *Revue biblique*, 11 (1902), pp. 573-80; J. E. Belser, p. 3 sgg.; J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (*Biblische Studien*, XXII, 3-4), Friburgo in Br. 1928, pp. 93-129; J. M. Lagrange, in *Revue biblique*, 38 (1929), pp. 290-93 (difende ἐν Ἐφέσῳ come originale); T. K. Abbott, pp. I-IX; J. Sickenberger, *Kurzgefasste Einleitung in das N. Test.*, 5ª e 6ª ed., Friburgo in Br. 1939, p. 131 sg.; A. Médebielle, p. 18 sgg.; A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae Libros Compendium*, II, 12ª ed., Parigi 1940, p. 874 sg.

Per quanto attraente, a prima vista, questa ipotesi presenta serie difficoltà, per le quali cf. O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe* (*Beiträge zur Wissensch. vom A. u. N. Test.*, IV, 6), Stoccarda 1933, pp. 199-212, 382 n., 520-25; J. Huby, p. 130 sg. Si nota, in particolare, la costanza con cui le parole ἐν Ἐφέσῳ sono attestate dai codici, fatte le eccezioni suaccennate. Infondata sembra particolarmente la supposizione che Paolo abbia affidato al latore più copie di una lettera con facoltà di apporre, nello spazio lasciato in bianco, il nome delle comunità a cui lo scritto veniva successivamente consegnato. Di lettere circolari di questo tipo non si hanno, secondo O. Roller, esempi nell'antichità. Così il Merk, pure accettando sostanzialmente l'ipotesi di una lettera circolare, ritiene che essa uscisse dalle mani di Paolo con il nome di Efeso, la prima e la principale delle chiese alle quali era destinata.

Alla seconda ipotesi, quella della destinazione laodicena, hanno aderito, tra i più recenti: A. Deissmann, *Paulus*, 2ª ed., Tubinga 1925; A. Harnack, *Die Adresse des Epheserbriefs des Paulus*, in *Sitzungsberichte der K. Preuss. Akademie der Wissensch., Phil. Hist. Classe*, 37 (1910), pp. 696-709; B. W. Bacon, *St. Paul to the Laodiceans*, in *Expositor*, 17 (1919), pp. 19-36; J. Knabenbauer, p. 10 (con qualche esitazione); M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus*, 4ª ed., Bonn 1931, pp. 54-57; J. M. Vosté, *Comment. in Epistulam ad Ephesios*, 2ª ed., Roma-Parigi 1932, p. 19 sgg. (con particolare decisione); J. Huby, p. 131 sgg. Il suo fondamento positivo è particolarmente il testo di *Col.* 4, 16, in cui si parla di uno scambio di lettere che deve avvenire tra Colosse e Laodicea. La lettera che i Laodicesi dovevano trasmettere a quei di Colosse sarebbe precisamente la *E.* Altri, però, considerano come poco adatta l'espressione ἐκ Λαοδικείας (« da Laodicea »), per indicare una lettera indirizzata ai Laodicesi; per cui intenderebbero il testo in favore dell'ipotesi di una lettera circolare, che i Colossesi dovevano ricevere *da* Laodicea. Ma l'osservazione sottile non esclude che una lettera che viene *da* Laodicea sia stata indirizzata ai fedeli di quella città; e, inoltre, è poco verosimile che Paolo abbia precisato così l'itinerario che doveva percorrere la supposta lettera circolare. Per spiegare la scomparsa della primitiva intestazione *ai Laodicesi*, l'Harnack, seguito da vari critici (tra i cattolici, J. M. Vosté, p. 27 sg.; J. Huby, p. 132), ricorre all'ipotesi di una soppressione provocata dal biasimo, di cui la chiesa di Laodicea è oggetto in *Apoc.* 3, 15 sgg. In contrario, cf. G. Ricciotti, *Paolo apostolo*, Roma 1946, p. 534.

Nessuna delle due opinioni presenta argomenti tali da poter prevalere sull'altra. Cf. E. F. Scott, p. 121 sgg.

III. Autenticità paolina. – Già E. Renan (*St Paul*, Parigi 1869, p. XXIII) dovette riconoscere che, tra le lettere di s. Paolo, la *E.* è, forse, quella più anticamente citata come opera di lui. Appunto perché vi sono già probabili allusioni ad essa nello Pseudo-Barnaba, certe in Clemente Romano, Ignazio d'Antiochia, e Policarpo, gli avversari odierni dell'autenticità paolina sono costretti a recedere dalle posizioni di F.-C. Baur e altri, che ne facevano uno scritto del sec. II. Contro di che protesta anche la testimonianza di Valentino, Basilide e di altri rappresentanti delle correnti gnostiche diffusesi nella 1ª metà del sec. II; essi, al dire di s. Ippolito, citavano con insistenza la *E.* Marcione, che la riteneva indirizzata ai Laodicesi, non dubitava dell'autenticità paolina. Nessun dubbio che essa fosse riconosciuta come paolina al tempo del *Frammento Muratoriano*, di s. Ireneo, di Clemente Alessandrino e di Tertulliano, che sono, con molti altri, testimoni espliciti. Per i testi cf. J. Schmid, *op. cit.*, pp. 16-36, e J. M. Vosté, pp. 60-63.

In questi ultimi decenni, vi è stato un movimento di ritorno alle posizioni tradizionali. Anche M. Goguel,

uno degli avversari più in vista dell'autenticità della *E.*, passa, tra la sua *Introduction au Nouv. Test.*, IV, II, Parigi 1926, pp. 446-75, e lo studio *Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens*, in *Revue de l'histoire des religions*, 111 (1935), pp. 254-84; 112 (1935), pp. 73-99, dalla semplice negazione dell'autenticità alla distinzione di due fondi: uno di Paolo, l'altro di un discepolo di lui, che avrebbe operato l'interpolazione nello scritto del maestro a distanza di dieci o vent'anni. Nettamente in favore dell'autenticità conchiude lo studio minuzioso di E. Percy, particolarmente pp. 248 sgg., 355 sgg., 433.

Anche nella scelta e nella valutazione degli argomenti gli avversari dell'autenticità hanno compiuto una certa evoluzione. Oggi, p. es., s'insiste assai meno che in passato sul numero degli *hapax*, i quali non sono in proporzione maggiore che nelle lettere paoline d'indubbia autenticità (cf. J. Schmid, *op. cit.*, pp. 132-36), e, in genere, sull'argomento linguistico; poiché, se ci sono elementi che deporrebbero per la diversità d'autore, c'è anche la contropartita dei vocaboli e delle costruzioni autenticamente paolini (J. M. Vosté, p. 66 sgg.; J. Huby, pp. 138-42).

Si preme, invece, maggiormente sul contenuto dottrinale della lettera, soprattutto nei suoi problematici rapporti con *Colossesi*. Che la *E.* apra un orizzonte diverso da quello delle quattro maggiori lettere paoline non reca meraviglia, se si tien conto degli anni trascorsi, delle questioni diverse che si agitavano nell'ambiente a cui le singole lettere erano destinate. Praticamente superata era la grossa questione della giustificazione per mezzo della fede, senza le opere della legge, che aveva ispirato l'*Epistola ai Galati* e quella ai *Romani*. Secondo uno studio esauriente di P. Benoit, *L'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens*, in *Revue biblique*, 46 (1937), pp. 342-61, 506-25, la *E.* rappresenta, senza dubbio, un'evoluzione del pensiero di s. Paolo, ma tale che ben s'innesta sulle lettere precedenti.

M. Goguel (*Introd. au Nouv. Test.*, IV-2, p. 406) ha computato che dei 155 vv. di cui consta la *E.* 73 hanno un parallelo nella *Colossesi*. Analoghe constatazioni aveva fatto molto prima De Wette, riferite da T. K. Abbott, p. XXIII, e da J. M. Vosté, p. 72. Con un raffronto non meno minuzioso H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, Lipsia 1872, era arrivato alla conclusione che la *E.* è, in generale, posteriore alla *Colossesi* o ne dipende, salvo i pochi casi in cui, viceversa, questa è interpolata su quella.

Un'affinità tra la *E.* e la *Colossesi*, entro certi limiti, non può meravigliare chi ritiene ambedue le lettere opera di s. Paolo, scritte nello stesso torno di tempo, a comunità che vivevano quasi nelle stesse condizioni ambientali ed esposte agli stessi pericoli di deviazione. Ma l'affinità tra i due scritti è così forte, spesso addirittura verbale, da far nascere il dubbio se lo stesso scrittore abbia potuto scrivere due lettere tanto simili tra loro. Il problema si complica, ma offre anche certi elementi di soluzione, se si tiene conto delle differenze tra le due lettere elencate accuratamente da H. Coppieters, p. 368 sg. S'aggiunga il modo quasi bizzarro con cui la *Colossesi* viene utilizzata nella *E.*: nei capp. 1 e 2 di questa si trovano concetti ed espressioni ricavati da quasi tutta la *Colossesi*; viceversa, figurano sparsi qua e là in quest'ultima elementi uniti nella *E.* Né i singoli luoghi paralleli corrispondono tra loro in tutto e per tutto: identici, talora, quanto a pensiero e a parole, s'allontanano, tal'altra, particolarmente per la forma (cf. A. Merk, *op. cit.*, p. 878).

Al centro delle due lettere sta il tema fondamentale del «mistero» di cui Paolo è annunciatore; ma nella *Colossesi* questo punto è trattato assai più brevemente, non diffondendosi l'autore, come nella *E.* (2, 11-18), sul particolare dell'unione tra giudei e gentili. Per la cristologia, prevale nella *E.* la concezione di Cristo capo del Corpo mistico, mentre nella *Colossesi* la funzione di Cristo capo è più universale, si direbbe cosmica; là è la Chiesa nei suoi rapporti con Cristo, qui è l'intera creazione. Nel quadro prevalentemente ecclesiologico della *E.* è sviluppata anche la dottrina del matrimonio, accennata appena nella *Colossesi*, che tratta assai più brevemente anche gli altri punti della morale domestica.

IV. Luogo e data di composizione. – La determinazione del luogo e, conseguentemente, del tempo approssimativo di composizione rientra nell'impostazione generale delle lettere della prigionia. I rilievi fatti sulla profonda somiglianza tra la *Colossesi* e la *E.* suggeriscono per ambedue le stesse circostanze di composizione. La *E.* parrebbe composta dopo la *Colossesi*, come la *Romani* dopo la *Galati*. Infatti tanto quest'ultima che la *Colossesi* affrontano il proprio tema nel fervore di una lotta vissuta, mentre nella *Romani* e nella *E.* l'ardore polemico ha ceduto il passo ad una considerazione più calma e più dottrinale degli stessi problemi. Poiché latore, come nella *Colossesi*, fu Tichico, in breve tempo dovettero essere scritte l'una e l'altra. Ritenendo che la prigionia di cui ambedue le lettere parlano apertamente sia quella romana, si è portati ad assegnare la *E.* al biennio 61-63, piuttosto verso la fine che al principio, a motivo delle speranze di liberazione manifestate nel biglietto a Filemone (v. 22), che fa certamente gruppo con la *E.* e la *Colossesi*.

Bibl.: Vengono indicate le pubblicazioni più rappresentative degli ultimi decenni. Commenti cattolici: J. E. Belser, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Friburgo in Br. 1908; J. Knabenbauer, *Commentarius in s. Pauli Apostoli Epistolas*, IV, *Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, Parigi 1912, pp. 1-174; M. Sales, *La Sacra Bibbia, Il Nuovo Testamento*, II, Torino 1914, pp. 268-300; M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe des heil. Paulus*, 4ª ed., Bonn 1931, pp. 50-106; J. M. Vosté, *Comment. in Epist. ad Ephesios*, 2ª ed., Roma-Parigi 1932; J. Huby, *Les Epîtres de la captivité* (*Verbum Salutis*, 8), Parigi 1935; A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens* (*La Ste Bible* di L. Pirot, 12), ivi 1938, pp. 9-74; P. Benoit, *Les Epîtres de st Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens*, in *La Ste Bible*, trad. fr., Ecole biblique de Jérusalem, Parigi 1949, pp. 71-103. Acattolici: H. Von Soden, *Der Brief an die Epheser*, in *Hand-Kommentar*, III, 1, 2ª ed., Friburgo in Br. 1893, pp. 79-154; T. K. Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edimburgo 1897, ultima ristampa 1946; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus and die Epheser, Kolosser und Philemon* (*Kommentar zum N. Test.* di Th. Zahn, 10) Lipsia 1905, pp. 56-266 sgg; B. F. Westcott, *S. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londra 1906; J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 2ª ed., Londra 1914; M. Dibelius, *An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon*, in *Handbuch zum N. Test.*, XII, 2ª ed., Tubinga 1927; E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, Londra 1930, ristampa 1948, pp. 117-257.

Agli studi citati nel corso di questo articolo si aggiunga: H. Coppieters, *Les récentes attaques contre l'authenticité de l'Epître aux Ephésiens*, in *Revue biblique*, 9 (1912), pp. 316-90; A. Vitti, *Militum Christi Regis arma iuxta S. Paulum*, in *Verbum Domini*, 7 (1927), pp. 310-18; W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus* (*Neutestamentliche Abhandlungen*, 14, 1), Münster 1928, pp. 51-60.

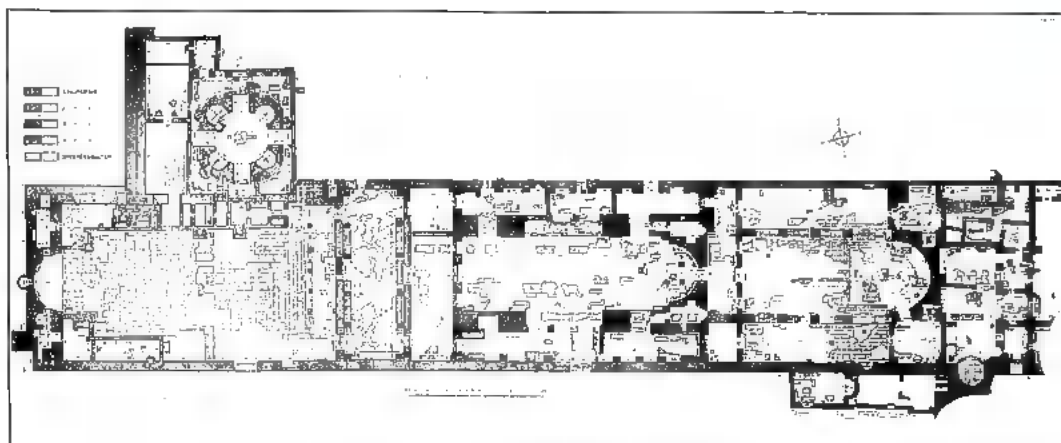
Teodorico da Castel San Pietro

EFESO (Ἔφεσος). – Città della costa ionica dell'Asia Minore, di origine micenea come è attestato dai trovamenti archeologici, situata quasi alla foce del Caistro e fornita di un ottimo porto per il commercio che sempre alimentò dal mare alle montagne del Tauro. Occupata successivamente da Creso, re di Lidia, dai Persiani (545), dai Macedoni (334), nel 133 per testamento del re Attalo III, passò ai Romani sotto i quali divenne la più ricca e commerciante città anatolica.

E. fu patria di Eraclito, del giambografo Ipponatte, dell'elegiaco Callino e del pittore Parrasio. La divinità principale adorata ad E. era la Grande Madre raffigurata in piedi e mani strette sui fianchi, fornita di molte mammelle a significare la sua inesauribile fecondità. I Greci l'assimilarono ad Artemide, assimilata a sua volta alla italica Diana. Il suo tempio ionico diptero bruciò nel 356 ad opera di Erostrato ma fu riedificato più splendido (Strabone, XIV, I, 22; Pausania, IV, 31, 8; VII, 2, 6). Nel recinto del tempio era edificato un santuario ad Augusto, simbolo della unione del culto provinciale con l'imperiale (cf. V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Parigi 1904). Dal santuario efesino prendono il nome le *Ephesia grammata*, formole dotate di forza magica a beneficio di chi le pronunziava o le portava

ARCO TRIONFALE DELLA BASILICA DI S. MARIA MAGGIORE CON SCENE MUSIVE RELATIVE ALLA M
da Sisto III (432-40); i musaici dell'abside sono di Jacopo Turriti (fine sec. XIII). *Da sinistra a destra*: I. Annunciazione;
al tempio; S. Giuseppe riceve l'ordine di recarsi in Egitto. II. Adorazione dei Magi; Incontro della Sacra Famiglia con il
Betlemme. - *Abside*: Incoronazione di Maria S.ma - *da sinistra a destra*: S. Francesco, ss. Paolo e Pietro, Niccolò V papa,
di Maria S.ma, Adorazione

(fot. Renato Sansaini per Enc. Catt.)

...TERNITÀ DIVINA DI MARIA S.ma, PROCLAMATA NEL CONCILIO DI EFESO (431). L'arco è stato eretto ... Giuseppe liberato dal dubbio: Trono divino tra Pietro e Paolo e i simboli dei quattro Evangelisti; Presentazione ... Afrodisio (episodio apocrifo della fuga in Egitto). III. Strage degli Innocenti; I Magi da Erode. IV. Gerusalemme; ...ard. Jacopo Colonna, s. Giovanni Battista, s. Giacomo, s. Antonio - *ordine inferiore*: Annunciazione, Natività, Transito ...dei Magi, Purificazione.

(da E. Reisch, F. Knoll, J. Keil, Die Marienkirche in Ephesos, in Forschungen in Ephesos IV, 1, 1932, tav. 1)
EFESO - Pianta della chiesa di S. Maria.

come amuleti. Il luogo di E. che fu distrutto in epoca bizantina ad opera dei Turchi Selğūqidi (1116) corrisponde all'attuale villaggio turco di Ayasoluk, riduzione di ἅγιος θεολόγος, che si riferisce all'apostolo s. Giovanni, il quale ad E. esercitò la sua azione ed ivi ebbe una basilica, ora in rovine, attorno alla quale si sviluppò la devozione del popolo cristiano, e si svolsero mercati cui presero intensa parte i mercanti italiani.

Nicola Turchi

I. E. NEL NUOVO TESTAMENTO. – E. fu teatro dell'attività di s. Paolo, poi di s. Giovanni.

S. Paolo fu a E. per qualche giorno alla fine del secondo viaggio missionario (52-53). La buona accoglienza nella sinagoga l'impegnò a ritornare. Restarono intanto Aquila e Priscilla a preparare la conquista cristiana di E. (*Act.* 18, 18-21). Nel frattempo vi giunse l'alessandrino Apollo (v.), anima ardente di apostolo, ma imperfettamente iniziato al cristianesimo, che i due coniugi istruirono compiutamente e battezzarono. Nelle condizioni di Apollo si trovavano una dozzina di « discepoli » quando Paolo tornò a E. nel 54 (terzo viaggio): istruiti e battezzati, si unirono alla nascente comunità (*Act.* 19, 1-7). La rottura con la sinagoga avvenne dopo tre mesi di dispute sul « regno di Dio » Paolo si trasferì nella scuola di un certo Tiranno, uno dei tanti retori di cui pullulavano le maggiori città d'Oriente. Non risulta se l'aula, che, secondo una variante del cod. D in *Act.* 19, 9, era a disposizione di Paolo dall'ora quinta alla decima (= ore 11-16), gli fosse prestata gratuitamente. Due anni di fecondo lavoro apostolico, che per l'affluire di forestieri e per probabili invii di discepoli in altre città dell'Asia proconsolare (*Col.* 1, 7; 4, 13) si estese molto al di là dei confini di E. (*Act.* 19, 26), suscitarono la gelosia dei giudei (*Act.* 19, 13-17) e la preoccupazione di chi era economicamente interessato a mantenere il culto di Artemide efesina (v. DIANA). Infatti, mentre Paolo si disponeva a lasciare l'Asia, Demetrio e la categoria degli argentieri provocarono il tumulto, in occasione del quale si adoperarono a favore di Paolo anche alcuni asiarchi suoi amici (*Act.* 19, 31). Per la questione se Paolo abbia subito a E. una prigionia prolungata, seguita da una condanna alle fiere (cf. *I Cor.* 15, 32), e abbia da questa città scritte le lettere della prigionia, v. PRIGIONIA, EPISTOLE della..

Di ritorno dall'Acaia a Gerusalemme Paolo convocò a Mileto i presbiteri efesini, ai quali, in un discorso di commiato, fece l'apologia della propria condotta (*Act.* 20, 17-35) ed annunciò che quello sarebbe stato l'ultimo incontro (*Act.* 20, 25. 38). Tornò, invece, a E. tra la prima e la seconda prigionia romana lasciandovi come vescovo Timoteo (*I Tim.* 1, 3),. Delle ultime cure di Paolo per i fedeli di E. e dei dolori che ne ebbe parla *II Tim.* 1, 15-18. Dalla seconda prigionia romana Paolo (*II Tim.* 4, 12), probabilmente per facilitare il viaggio di Timoteo a Roma, mandò a E. Tichico, che vi aveva già sostenuto altre missioni (*Eph.* 6, 21 sg.).

Dei monumenti di E. portati alla luce dagli scavi compiuti alla fine del sec. XIX e nei primi anni del XX gli *Atti* ricordano soltanto il teatro, dove si precipitò la folla eccitata dal discorso di Demetrio. La cosiddetta « prigione di s. Paolo » può, tutt'al più, rappresentare il ricordo confuso di una prigionia.

L'unico passo del Nuovo Testamento che implichi un rapporto tra E. e l'apostolo s. Giovanni è la prima delle sette lettere dell'*Apocalisse* (2, 1-7), che è indirizzata all'angelo della chiesa di E. Da essa si può ricavare un'azione direttiva e di controllo esercitata dall'Evangelista nei confronti di questa come delle altre comunità asiatiche. Più chiaramente risulta che, verso la fine dell'età apostolica, la chiesa efesina era travagliata dalla propaganda erronea di falsi apostoli, e, pure resistendo bene, nel complesso, a questi attacchi, era tuttavia decaduta dalla primitiva carità. Della dimora e dell'attività di s. Giovanni a E. c'è una traccia anche nel nome del ricordato villaggio *Ayasoluk* (ἅγιος θεολόγος).

BIBL.: W. M. Ramsay, *Ephesus*, in DB. I, pp. 720-25; P. Antoine, *Ephèse*, in DBs. II, coll. 1076-80; R. Tonneau, *Ephèse au temps de st. Paul*, in *Revue biblique*, 38 (1929), pp. 5-34, 321-63.

Teodorico da Castel San Pietro

II. CONCILIO di E. - È il terzo Concilio ecumenico, tenuto nel 431.

1. *Occasione e preliminari.* – Il Concilio di E. ripete l'origine dalla controversia agitata, sulla fine del 428, da Nestorio, patriarca di Costantinopoli, relativamente alla legittimità di chiamare Θεοτόκος, madre di Dio, la S. Vergine; titolo con il quale, del resto, veniva già da lungo tempo onorata specialmente in Egitto e nella Cappadocia.

Nestorio riteneva nocivo il detto termine, in quanto esso poteva far credere che Maria avesse generata la divinità. Secondo lui sarebbe stato meglio usare il termine χριστοτόκος, madre di Cristo, poiché una tale specificazione faceva pensare alle due nature, la divina, cioè, e l'umana, del Verbo incarnato.

La ragione di tanta repugnanza per l'aggettivo θεοτόκος da parte di Nestorio sta nel fatto che questi era imbevuto del concetto eterodosso sulla unione delle due nature in Cristo, di recente elaborato da Teodoro di Mopsuestia per combattere l'eresia di Apollinare. Secondo Teodoro, « Maria ha partorito Gesù, ma non il Verbo, il Logos; il Logos è sempre esistito, non ha

avuto mai principio, benché abbia abitato in Gesù in maniera del tutto speciale. Maria, adunque, è la madre del Cristo e non la madre di Dio. Si può chiamare così in modo figurato e perché Dio era in una maniera del tutto particolare nel Cristo » (PG 66, 993).

Queste parole in sostanza esprimono tutta la dottrina cristologica di Nestorio (v.) e ne costituiscono l'eresia. Egli sdoppia Gesù Cristo in due soggetti di attribuzione, in due persone, senza dubbio strettamente unite, ma nello stesso tempo coesistenti distinte nell'unione. Si può ben parlare di una sola personalità, di un solo *prosopon* del Verbo e dell'uomo Gesù, della divinità e dell'umanità: ma questa personalità unica è di ordine morale e giuridico e non sopprime la dualità nelle persone fisiche; nel Cristo vi sono due esseri che dicono: io, me, su differenti piani. Nestorio traduceva bene il suo pensiero, quando diceva che il « Verbo non è nato due volte ».

Già sufficentemente visibile nelle omelie da lui pronunciate al principio della controversia, tale concezione si manifesta meglio nella sua opera, ritrovata ai nostri giorni nella versione siriaca, dal titolo: *Il libro di Eraclide di Damasco* (pubblicata nel testo originale da P. Bedjan e in traduzione francese da F. Nau, Parigi 1910).

(da J. Keil, in Jahreshefte des österr. arch. Instituts, XXVII, 1932, Beiblatt, fig. 57)

EFESO - Pianta della chiesa di S. Giovanni; chiesa primitiva e Chiesa Giustinianea.

La predicazione di Nestorio contro il *theotokos* fece molto rumore e sollevò proteste da ogni parte, giungendone subito l'eco a Roma e ad Alessandria.

Messo sull'avviso dai rappresentanti che aveva a Costantinopoli, s. Cirillo d'Alessandria smascherò senza indugio la nuova eresia, sul principio non facendo allusione all'autore di essa, poi indirizzandosi direttamente a questi (v. CIRILLO D'ALESSANDRIA, santo). Il papa Celestino, ampiamente informato tanto dall'africano Mario Mercatore, residente a Costantinopoli, che da Cirillo e dallo stesso Nestorio, si pronunciò contro il novatore al Concilio romano dell'11 ag. 430, intimandogli, sotto pena di scomunica e di deposizione, di ritrattarsi durante i dieci giorni che avrebbero seguito la notifica della sentenza romana da parte del vescovo di Alessandria. Cirillo non si fece premura di eseguire la delicata missione affidatagli e complicò grandemente tutta la situazione, sottomettendo alla firma di Nestorio una serie di 12 anatematismi, in cui si notavano delle espressioni mai udite fino ad allora ed urtanti in pieno la terminologia usata dalla scuola di Antiochia. I latori della sentenza romana e della lettera degli anatematismi arrivarono a Costantinopoli soltanto il 7 dic. 430. Nel frattempo Nestorio, prevedendo il colpo che lo minacciava, l'aveva abilmente stornato, ottenendo dagli imperatori Teodosio II e Valentiniano III la convocazione di un concilio ecumenico per esaminare il suo caso. L'editto di convocazione, diretto a tutti i metropoliti dell'impero, fu emanato il 19 nov. 430. Il Concilio doveva aprirsi ad E. nella Pentecoste del 431, che cadeva il 7 giugno. Il Pontefice, per il bene della pace, accettò la convocazione del Concilio, mentre scriveva a Cirillo il 7 maggio 431 che l'esecuzione della sentenza romana contro il novatore era ritardata. Inoltre nominò tre legati, i due vescovi Arcadio e Proietto ed il diacono Filippo, per rappresentarlo alla futura assemblea, dando loro precisissime istruzioni sulla condotta da tenere. Con ciò non veniva revocata l'anteriore delegazione di Cirillo; tuttavia il Papa esortava questi a fare tutti gli sforzi per regolare in pace la controversia, con il concorso degli altri prelati (Mansi, IV, 1292). Invero l'assemblea si annunciava tempestosa, avendo gli anatematismi di Cirillo scatenato una vera burrasca tra gli Orientali del patriarcato di Antiochia.

2. *Storia del Concilio*. – Non essendo ancora giunti molti vescovi, il Concilio non si poté aprire il 7 giugno 431, giorno stabilito, e si attese per due settimane. Infine, il 22 giugno, pur non essendo ancora presenti né gli Orientali del patriarcato di Antiochia né i legati romani, Cirillo tenne la prima sessione, senza far conto delle proteste del magistrato imperiale, il conte Candidiano, e della domanda di un nuovo rinvio, avanzata da un imponente gruppo di più che 150 vescovi. Citato per tre volte a comparire, Nestorio rifiutò. Allora si istruì il processo, dando lettura di numerosi documenti che lo riguardavano, lettere da Roma e da Alessandria, lettere ed estratti di scritti dello stesso Nestorio. La seconda lettera di Cirillo a Nestorio (quella che comincia con Καταφλυαροῦσι) fu dichiarata conforme al Simbolo di Nicea e solennemente approvata, mentre la risposta di Nestorio ad essa fu condannata come eretica. Si dette anche lettura della terza lettera di Cirillo al novatore, quella che termina con i 12 anatematismi, che dovettero certo esser letti; ma niente indica negli atti che ottenessero una speciale approvazione dal Concilio, come avvenne per la lettera Καταφλυαροῦσι. Fece seguito un lungo florilegio patristico sull'unione delle due nature in Cristo, ove si notano alcune citazioni di scritti pseudoepigrafici di origine apollinarista. Si venne, infine, alla sentenza di deposizione e di scomunica: « Necessariamente forzati, dissero i Padri, dai canoni e dalle lettere del nostro S. Padre e collega Celestino, vescovo della Chiesa dei Romani, noi siamo venuti con lacrime a portare questa triste sentenza contro Nestorio: Nostro Signore Gesù Cristo che egli ha bestemmiato, decide col presente santissimo Concilio, che egli viene escluso dalla dignità di vescovo e da tutto il collegio sacerdotale » (Mansi, IV, 1212). Il popolo di E., devotissimo della Vergine Maria, accolse con entusiasmo la condanna dell'avversario del Θεοτόκος: la città fu illuminata ed i vescovi vennero accompagnati alle loro dimore con fiaccole ed incensieri (cf. l'epistola 87 *Cyrilli ad clerum populumque alexandrinum*: PG 77, 138).

In tal modo il trionfo dell'ortodossia si ottenne in una sola giornata. Ma le formalità non erano state osservate. La precipitazione non poteva che suscitare uno scisma tra i vescovi. Il 26 giugno giungeva con i suoi Giovanni di Antiochia. Messi al corrente di quanto era avvenuto ed invitati a sottoscrivere la deposizione di Nestorio, gli Orientali si rifiutarono. Anzi si unirono in conciliabolo, deposero come colpevoli di eresia ariana ed apollinarista Cirillo e Memnone vescovo di E. e scomunicarono i loro partigiani.

Nel frattempo arrivarono anche i legati romani, che rimisero al Concilio cirilliano una lettera del papa Ce-

lestino, mentre domandarono comunicazione degli atti della prima sessione. Con loro si tennero quattro sessioni (10, 11, 16 e 17 luglio) e nell'ultima del 17 luglio, che era la quinta nella serie, venne scomunicato Giovanni di Antiochia con i suoi, che avevano rifiutato di comparire e di spiegarsi. Si arrivò così ad avere due gruppi contrari, che si anatematizzavano a vicenda. Ciascuno di essi si fece diligente nell'informare l'imperatore, per attirarlo dalla sua parte. Questi, assai malcontento, ordinò a ciascun partito d'inviare alcuni delegati a Costantinopoli per discutere davanti a lui, che avrebbe poi deciso in conseguenza. Così fu fatto. Le due delegazioni si riunirono non a Costantinopoli, ma a Calcedonia senza giungere ad una intesa, mentre Teodosio II, contrariato, dichiarò sciolto il Concilio (fine ott. 431). Lungi dal ricondurre la concordia, questo aveva maturato uno scisma, e l'unione poté essere ristabilita soltanto dopo due anni, attraverso lunghe e fastidiose discussioni. Invero nel l'ag. 433 venne finalmente sottoscritta da una parte e dall'altra quella formola di compromesso, che si chiamò l'atto di unione. In conclusione restarono acquisite le decisioni della prima sessione: la proclamazione, cioè, della maternità divina di Maria e la deposizione di Nestorio, ossia quanto il papa Celestino aveva già deciso prima del Concilio, di cui si sarebbe potuto fare a meno.

(da J. Keil, in Jahreshefte des österr. arch. Instituts, XXV, Beiblatt, fig. 1)
EFESO - Veduta delle rovine della Chiesa Giustinianea di S. Giovanni

3. *Principali decisioni*. – La principale decisione del Concilio di E. fu evidentemente la proclamazione della divina maternità di Maria, la canonizzazione, cioè, del *theotòkos*, che minava alla base ciò che si chiamava l'eresia nestoriana.

Un'altra decisione, destinata a divenir celebre nella storia della controversia sul *Filioque* tra Greci e Latini, e che ebbe anche importanza nella controversia monofisita, è quella presentata alla sesta sessione (22 luglio 431) sulla composizione di formole di fede diverse dal Simbolo di Nicea: «Il santo Concilio ha deciso che non sarà permesso ad alcuno di presentare, di scrivere o di comporre una formola di fede differente (ἑτέραν πίστιν) da quella che fu fissata dai SS. Padri, riuniti con lo Spirito Santo a Nicea... » (Mansi, IV, 1361 sgg.). Su questo decreto e la sua importanza nella storia delle controversie teologiche cf. M. Jugie, *Le décret d'Ephèse sur les formules de foi et la polémique anticatholique en Orient* in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 257-70.

Dalla storia tanto complicata e movimentata di questo Concilio, il primato romano, la superiorità del Papa sul concilio ecumenico o piuttosto l'impotenza di tutto il Concilio senza la partecipazione e la presidenza del Papa, sono messe in viva luce.

In fondo il Concilio fu l'esecutore delle decisioni romane. Poiché tutto ciò che fece al di fuori del programma tracciato dal Papa, anche con l'approvazione dei legati di questo, al fine divenne caduco, non avendo né Celestino né il successore Sisto III approvato gli anatemi che reciprocamente si scagliarono i due gruppi avversari.

«Spinti dalla lettera di Celestino», i Padri pronunciano, durante la prima sessione, la deposizione di Nestorio; come pure si legge negli atti, al principio di ogni sessione, che Cirillo di Alessandria «tiene il posto del vescovo della Chiesa dei Romani». I legati romani, giunti in ritardo, vollero che si ripetesse innanzi a loro la prima sessione, e vennero ubbiditi. E quando tutto fu terminato, uno di costoro, il diacono Filippo, fece la seguente solenne dichiarazione, che l'assemblea accolse con il suo silenzio probatorio: «Nessuno dubita, o piuttosto, è un fatto noto in tutti i secoli che il santo e felice Pietro, il pescatore e capo degli Apostoli, la colonna della fede, il fondamento della Chiesa cattolica, ha ricevuto da Nostro Signore Gesù Cristo, il Salvatore ed il Redentore del genere umano, le chiavi del Regno e che gli è stata donata la potestà di legare e sciogliere i peccati; egli stesso fino ad oggi e per sempre vive e giudica nei suoi successori» (Mansi, IV, 1296). Il Concilio Vaticano, come è risaputo, ha fatto sue le parole del legato di E., inserendole tali e quali nella trama del cap. 2 della cost. *Pastor aeternus*.

Tra le decisioni del Concilio vanno ancora segnalate: la condanna dei pelagiani ed in particolare di Celestio, il cui nome è accoppiato a quello di Nestorio, nei cann. I e IV, presentati alla sessione VII del 30 ag. (Mansi, IV, 1471; ma gli atti non dànno alcun particolare su tale condanna, cf. M. Th. Disdier, *Le pélagianisme au Concile d'Ephèse* in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 314-33); la dichiarazione di autonomia della Chiesa di Cipro nei confronti del patriarcato di Antiochia, ratificata nella stessa settima ed ultima sessione (Mansi, IV, 1465-70).

Il ricordo del Concilio di E. è perpetuato a Roma dalla grande basilica di S. Maria Maggiore, che il papa Sisto III (432) fece costruire dopo il Concilio e dedicò alla Madre di Dio, ornandola di preziosi musaici, che sono stati recentemente restaurati; ed anche dall'iscrizione che uno dei legati di Celestino, il diacono Filippo, fece incidere nella chiesa di S. Pietro in Vincoli. (cf. G. B. De Rossi, *Inscriptiones Christ.*, II, Roma 1887, p. 110).

Il XV centenario del Concilio venne solennemente celebrato a Roma nel 1931. Per l'occasione il papa Pio XI pubblicò l'encicl. *Lux veritatis* del 25 dic. 1931, con la quale estendeva alla Chiesa universale, sotto il rito doppio di seconda classe, la festa della divina maternità della s. Vergine fissata per l'11 ott.

BIBL.: Gli atti relativi al Concilio ci sono giunti in diverse collezioni, ineguali di valore e di contenuto. Tutta l'enorme massa di documenti si può classificare in tre gruppi: prima del concilio; riunioni di E. riunioni di Calcedonia ed abboccamenti che sfociarono nella firma dell'atto di unione nel 433. La prima edizione degli atti greci fu quella di Commelino, Heidelberg 1591. Fu eseguita dall'*Editio Vaticana*, Roma 1608, per ordine di Paolo V, edizione riprodotta, con più o meno considerevoli aggiunte, nelle posteriori collezioni dei Concili da Labbe, Hardouin e Mansi. Con il bizzarro titolo *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, E. Baluze (*Nuova collectio Conciliorum*, I, Parigi 1683) pubblicò una raccolta di 235 documenti relativi ad

ogni sorta di avvenimenti, dal 431 alla metà del sec. VI, tra i quali le controversie immediatamente seguite al Concilio occupano il maggior spazio. Fu redatta in latino da Rustico, diacono di papa Vigilio e di lui compagno di viaggio a Costantinopoli, e contiene molti documenti noti soltanto in grazia di questa traduzione latina. Tutte queste collezioni e versioni latine, più o meno frammentarie, sono state recentemente pubblicate in veste critica da Ed. Schwartz, *Acta conciliorum œcumenicorum*, I. *Concilium Ephesinum*, 5 fascc., Lipsia 1922-29, edizione di non facile consultazione, non essendo stati classificati i documenti. Frammenti autentici degli Atti copti del Concilio, misti a pezzi apocrifi, sono stati pubblicati da U. Bouriant, con una traduzione francese non molto fedele, in *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, 8 (1892), e da W. Krantz, con metodo critico e traduzione tedesca: *Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, Lipsia 1904. Sugli Atti armeni e georgiani cf. A. Rucker, *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung*, in *Sitzungsberichte der bayer. Akad. der Wissensch.*, Monaco 1930; dello stesso: *Ephesinische Konzilsakte in lateinischer Überlieferung*, Oxenbronn 1931.

Fonti antiche: Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 29-34; Evagrio, *Hist. eccl.*, I, 2-7; Teodoreto, *Haeretic. fabellarum compendium*, IV, 12; Liberato, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, 2-9. Altre fonti recentemente edite o completate: F. Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle 1905; Nestorio, *Il libro di Eraclide di Damasco*, edito da P. Bedjan con traduzione francese di F. Nau, Parigi 1910. Sul numero dei membri del Concilio: E. Gerland e V. Laurent, *Corpus notitiarum episcopatuum Ecclesiae orientalis graecae*, I: *Le liste conciliari*, fasc. 2, *Cādi-Kōy* 1936; Barḥadbĕšabbā (vescovo nestoriano del principio del sec. VII), *Storia dei SS. Padri perseguitati per causa della verità*: PO 9, 439-631.

Tra i numerosi studi e monografie relativi alla questione nestoriana ed al Concilio di E. cf. per gli antichi: Hefele-Leclercq, II, pp. 234-48, 295, 379. Per i recenti: M. Jugie, *La primauté romaine au Concile d'Ephèse*, in *Echos d'Orient*, 14 (1911), pp. 136-46; id., *Nestorius et la controverse nestorienne*, Parigi 1912; F. Loofs, *Nestorius and his place in the history of christian doctrine*, Cambridge 1914; R. Devreesse, *Les actes du Concile d'Ephèse*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 18 (1929), pp. 233-42, 408-31; id., *Après le Concile d'Ephèse: Le retour des Orientaux à l'unité*, in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 271-92; E. Amann, *Nestorius*, in DThC, XI, coll. 76-157; A. d'Alès, *Le dogme d'Ephèse*, Parigi 1931; V. Grumel, *Le Concile d'Ephèse: le Pape et le Concile*, in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 293-313; U. Th. Disdier, *Le pélagianisme au Concile d'Ephèse*, *ibid.*, pp. 314-33; H. du Manoir, *Le Symbole de Nicée au Concile d'Ephèse*, in *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 104-37; P. Galtier, *Le centenaire d'Ephèse: Rome et le Concile*, in *Recherches de science religieuse*, 21 (1931), pp. 169-199; J. Lebon, *Autour de la définition de foi du Concile d'Ephèse*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 8 (1931), pp. 393-412; A. Bernareggi, *S. Ambrogio davanti al Concilio di E.*, in *Scuola cattolica*, 2 (1931), pp. 42-57; E. Stéphanou, *L'Eglise orthodoxe et la primauté romaine à Ephèse*, in *Echos d'Orient*, 32 (1933), pp. 57-78, 203-217; Fliche-Martin-Frutaz, IV, pp. 175-201.

Martino Jugie

III. Latrocinio di E. - Il papa s. Leone I chiamò con questo appellativo il Concilio tenuto ad E. dall'8 al 22 ag. 449, presieduto da Dioscoro, vescovo di Alessandria. L'assemblea era stata convocata da Teodosio II il 30 marzo 449, per riesaminare il processo di Eutiche, archimandrita d'un monastero di Costantinopoli, condannato come eretico nel Sinodo permanente di Costantinopoli (nov. del 448), presieduto da Flaviano, vescovo della città. Secondo l'idea dell'Imperatore, questo Concilio doveva essere ecumenico. Il papa s. Leone, benché avesse già approvato la sentenza del Concilio di Costantinopoli, dopo il controllo degli atti e della lettera di convocazione inviata dallo stesso Eutiche, accondiscese a farsi rappresentare nel futuro concilio da tre legati: Giulio, vescovo di Pozzuoli, il prete Renato, che morì in viaggio, e il diacono Ilario. Fra le lettere affidate ai legati vi era quella per il vescovo Flaviano, che diventò poi famosa con il titolo di *Tomo di Leone* o *Lettera a Flaviano*. Vi era esposta magistralmente la dottrina cattolica sull'Incarnazione, prescindendo dalle terminologie orientali circa il mistero. I legati avevano l'ordine di leggerla nella riunione plenaria.

Per la corte, dominata dall'eunuco Crisafio, favorito da Teodosio II e gran protettore di Eutiche suo padrino, si trattava innanzitutto di ottenere la riabilitazione dell'archimandrita condannato. Dioscoro di Alessandria doveva presiedere il Concilio. I prelati che avevano condannato Eutiche sarebbero intervenuti come semplici spettatori, senza diritto di voto. Il gran teologo della scuola antiochena, Teodoreto di Ciro, non doveva presentarsi se non chiamato dai Padri. Quest'esclusivismo si spiega con il fatto che Eutiche era un fervente sostenitore delle formole monofisite, quelle preferite da s. Cirillo di Alessandria, anche dopo la sua riconciliazione con gli Orientali d'Antiochia, avvenuta nel 433. Il vecchio archimandrita era stato incapace di spiegare correttamente queste formole al Concilio Costantinopolitano del 448, per cui era nestoriano chiunque avesse parlato di due nature, δύο φύσεις, in Gesù Cristo, dopo la loro unione. Aveva poi approfittato della sua influenza presso Crisafio per far destituire o sospettare molti vescovi fautori delle formole diofisite. Dioscoro d'Alessandria non desiderava altro che lavorare per il trionfo delle formole cirilliane; e per questo era stato scelto dall'Imperatore alla presidenza del Concilio. Egli eserciterà questo incarico da vero tiranno. L'8 ag. 449 Dioscoro riunì ad E., nella chiesa di S. Maria (proprio dove Cirillo nel 431 aveva aperto il primo Concilio d'E.) i 130 vescovi presenti, per la maggior parte scelti fra gli amici di Eutiche. S'incominciò con la lettura delle lettere imperiali convocanti il Concilio. Si sarebbe dovuto continuare con quella delle lettere del Papa; ma Dioscoro vi si oppose e le conservò per sé. Si fece poi venire Eutiche, che presentò una vaga professione di fede con la quale anatematizzava tutte le eresie, specialmente quelle di Valentino e di Apollinare, di cui era accusato, e dichiarava di attenersi al Simbolo Niceno, secondo il decreto emanato ad E. nel 431. Dopo la lettura degli atti del Concilio del 448, che l'aveva condannato, 114 vescovi lo dichiararono ortodosso. Alcune rare proteste furono sopraffatte dal grido: « Se qualcheduno dice due nature, δύο φύσεις, sia anatema ». Dioscoro votò per ultimo. Dopo di ciò sottomise al voto la condanna di Flaviano di Costantinopoli e di Eusebio di Dorilea, rei di avere scomunicato Eutiche e di aver affermato due nature dopo l'unione, modificando così alquanto il Simbolo Niceno.

Dioscoro, fingendosi minacciato, chiese l'aiuto dei due magistrati imperiali, addetti alla polizia del Concilio, i quali fecero entrare i soldati, i parabolani, i marinai egiziani e i monaci di Barsuma, e questi si scagliarono contro i recalcitranti. Flaviano particolarmente fu trattato con brutalità e ne morì tre giorni dopo sulla via dell'esilio. Eusebio di Dorilea poté fuggire e riparare a Roma, dove consegnò al papa s. Leone l'appello di Flaviano ed il suo. In seguito a questa scena di violenza furono chiuse le porte della Basilica. Flaviano e Eusebio furono deposti dai 135 vescovi presenti e vi sottoscrisse lo stesso Domno d'Antiochia.

La seconda ed ultima sessione ebbe luogo il 22 ag. e fu riservata a regolare i conti con i vescovi diofisiti del patriarcato d'Antiochia, particolarmente odiosi a Dioscoro. Iba d'Edessa, Daniele di Ḥarrān, Ireneo di Tiro, già colpiti dalle sentenze imperiali, furono nuovamente deposti. Domno d'Antiochia e Teodoreto di Ciro furono similmente colpiti, mentre Dioscoro, esaltato fino al cielo, chiuse la riunione facendo acclamare i dodici anatematismi di s. Cirillo contro l'eresia nestoriana.

Quest'ultimo atto rivela benissimo lo scopo prefissosi da Dioscoro: far trionfare la terminologia speciale, adottata da s. Cirillo sin dal 430, per confutare Nestorio, e bandire assolutamente la terminologia diofisita che lo stesso Cirillo aveva accettato per il bene della pace, firmando il Simbolo dell'unione nel 433: terminologia dell'Occidente latino e degli Orientali del patriarcato di Antiochia. Qui si tratta prima di tutto di terminologia e non di dottrina propriamente detta. Si tratta del significato del termine *physis* (φύσις) nella teologia dell'Incarnazione, che

gli alessandrini ed i loro seguaci intendevano nel senso di soggetto concreto, di natura-persona, di ipostasi, mentre i latini, gli orientali antiocheni, Flaviano ed Eusebio l'intendevano nel senso di natura propriamente detta, considerata cioè come distinta della persona. Con il latrocinio di E. comincia la lunga logomachia monofisita, che travolse poi nello scisma e nell'eresia l'Egitto, l'Etiopia, la Siria, l'Armenia.

BIBL.: Gli atti del latrocinio di E. ci sono giunti incompleti. Il processo verbale della sessione dell'8 ag. è stato conservato in quello della prima sessione del Concilio di Calcedonia. Resta una versione siriaca incompleta della sessione del 22 ag., la cui migliore edizione è quella di J. Fleming, unita ad una traduzione in tedesco: *Akten d. ephesischen Synode vom Jahre 449, mit Georg Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen* (in *Abhandlungen* dell'Accademia delle scienze di Gottinga, sezione filol., 15), Berlino 1917. Cf. inoltre: P. Martin, *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Ephèse, étudié d'après ses actes retrouvés, en syriaque*, Parigi 1873; A. Largent, *Le brigandage d'Ephèse et le Concile de Chalcédoine*, in *Revue des questions historiques*, 27 (1880), pp. 83-150; G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Jena 1884; F. Nau, *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite per son disciple Théopiste*, in *Journal asiatique*, 10ª serie, I (1903); F. Haase, *Patriarch Dioskur I von Alexandria nach monophysitischen Quellen*, Breslavia 1908.

Per una più ampia bibliografia v. CALCEDONIA, CONCILIO di; DIOSCORO, EUTICHE.

Martino Jugie

IV. MONUMENTI CRISTIANI di E. - Gli scavi condotti per molti anni, a cominciare dal 1895, dall'Istituto archeologico austriaco, mentre hanno riportato in luce una grande parte della città ellenistico-romana con monumenti insigni per bellezza architettonica e ricchezza di decorazione (si ricordino fra essi il teatro, l'agorà, la biblioteca, le terme e il portico di Verulano, il ginnasio di Vedio Antonino, la grande strada detta l'Arcadiana, le sculture di un grande monumento onorario di Marco Aurelio, ecc.), hanno fatto conoscere anche i due principali edifici cristiani, dei quali è memoria nelle fonti letterarie, e precisamente nella lettera del Concilio di E. al clero ed al popolo, cioè la chiesa della Vergine, che fu la sede stessa di quel Concilio, e quella di S. Giovanni Evangelista.

La prima, conosciuta anche con il nome di « chiesa doppia », è situata nella parte piana della città, compresa tra le colline e il porto, a settentrione delle terme e del portico di Verulano. La chiesa sorse su un precedente edificio di età classica (principio del II sec. d. C.), di forma rettangolare molto allungata (m. 265 x 30), costituito da un ampio spazio, forse scoperto, circondato da colonne, al centro, sui due lati del quale sono, ad est una sala absidata, ad ovest un'altra sala consimile, ma divisa in tre navate: l'edificio è noto con il nome di *mouseion*, ma a quale uso fosse adibito è tutt'altro che certo: si è pensato ad una specie di mercato, cui le due sale alle estremità facessero da annessi: quella ad occidente poteva essere una specie di basilica, l'altra servire alle contrattazioni.

Un incendio, forse quello determinato dal saccheggio dei Goti del 263 d. C., danneggiò gravemente l'edificio, che non fu più restaurato: la decadenza della città e della sua economia lo rendeva forse ormai superfluo. In esso invece, ca. la metà del sec. IV, trovò posto una chiesa, la prima di quelle che poi quivi si succedettero attraverso varie modifiche. Essa occupò soltanto la parte occidentale dell'edificio precedente, per una lunghezza di ca. 150 m., mentre il resto dell'edificio fu adibito ad atrio: data la sua disposizione, non furono necessarie per questo scopo che lievissime modificazioni. La chiesa, a tre navate divise da colonne, ebbe una lunghezza di m. 74,50 (senza l'abside) e una larghezza di m. 25,70: singolare il fatto che, non essendo i colonnati delle navate paralleli fra loro, le navate stesse non risultarono di eguale lunghezza per tutto il loro sviluppo; i capitelli delle colonne furono in gran parte quelli del l'edificio precedente. L'abside, che aveva un diametro di m. 11,90, era fiancheggiata da due sale o cappelle, la *prothesis* e il *diaconicon*, non perfettamente simmetriche fra loro.

(da J. Keil, *Vorläufiger Bericht über die Arbeiten in Ephesos*, Berlino 1929, fig. 6)
EFESO - Galleria del cimitero sotterraneo (sec. III).

La chiesa era preceduta da un nartece (m. 28 × 9, 65) pavimentato a musaico, e avanti al nartece dall'atrio. Da questo si accedeva anche a settentrione al battistero, costruito completamente *ex-novo*, e costituito da un edificio a pianta centrale, circolare all'interno e dodecagono all'esterno, racchiuso a sua volta in un edificio quadrangolare; l'aula interna aveva quattro ingressi e nicchie negli spazi fra questi: la vasca aveva forma circolare, con due scale opposte alle estremità di uno dei diametri. In alzato il battistero doveva presentare un giro di finestre, al di sotto di una cupola in mattoni: le pareti erano rivestite di lastre di marmo ornate di croci scolpite, e i catini delle nicchie di stucchi.

Questa chiesa, a colonne, fu ad un certo momento modificata, non tanto nell'atrio e nel battistero, quanto nel corpo principale, in quanto nella sua parte occidentale fu costruita una seconda chiesa, lunga ca. 46 m., pure a tre navate, con abside ad oriente, e nartece ad occidente: il nartece primitivo divenne pertanto un *esonarthex*. La nuova chiesa, anziché essere coperta a tetto come la prima, fu a cupola, e questa fu impiantata su quattro grossi pilastri costruiti nel mezzo della navata centrale; mediante l'inserzione fra questi pilastri maggiori di pilastri più piccoli, furono create, da una parte e dall'altra della navata principale, e perché servissero di comunicazione fra questa e le navate laterali, delle aperture a triplice vano. Anche in questa seconda chiesa si ripeteva la particolarità, notata per la prima, della diversa larghezza delle navate laterali. Il vecchio nartece fu modificato mediante l'aggiunta avanti alle pareti, di quattro coppie di colonne e due coppie di pilastri: colonne, capitelli e lastre marmoree del pavimento furono tratti da edifici anteriori. Elemento importante per stabilire la cronologia del monumento, è l'architrave scolpito collocato su una nuova porta aperta tra il vecchio nartece (ora *esonarthex*) e l'atrio: esso porta infatti il nome di un vescovo Giovanni, che va assegnato alla seconda metà del sec. V.

In tempo ancora posteriore, andata distrutta, per cause che non si possono determinare, la chiesa a cupola e pilastri ora descritta (la seconda), una nuova chiesa (la terza) fu ricavata in quella parte della chiesa primi-

tiva a colonne, rimasta ad oriente della chiesa a pilastri. Quest'ultima divenne l'atrio del nuovo edificio, con cui comunicò, mediante una porta aperta al centro dell'abside. La nuova chiesa ebbe parimenti nartece, tre navate divise da pilastri, ed abside, corrispondente quest'ultima all'abside della chiesa primitiva. Nel mezzo della navata fu costruito il presbiterio, con ambone sporgente, e nel centro dell'abside una *memoria* impiantata su un basamento quadrangolare e ornata di otto colonne. Matronei correvano sopra le navate laterali e sopra il nartece. Alla basilica era appoggiata dal lato sud una piccola cappella absidata, forse sepolcrale; l'abside della cappella, come altresì le pareti della chiesa, erano ornate di pitture.

Ulteriori mutamenti subì ancora la seconda chiesa (quella a cupola e pilastri) in un periodo posteriore.

All'edificio di culto erano unite dalla parte di levante costruzioni di carattere civile (grande sala a colonne con bacino, sale minori, ecc.), nelle quali, secondo ogni verosimiglianza, si deve riconoscere il palazzo di abitazione del vescovo.

Quando tutto il grandioso complesso monumentale andò in rovina, e cessò di servire al culto, furono in esso dapprima adattate costruzioni profane, poi su tutto si sovrapposero delle tombe.

Le chiese descritte seguono tutte, come si è visto, il tipo basilicale originario a sviluppo longitudinale, con navate divise da colonne.

Elementi di maggiore originalità presenta invece il secondo grande edificio cristiano di E.: la chiesa di S. Giovanni Evangelista sulla collina di Ayasoluk (corruzione di Ἅγιος Θεολόγος).

Cominciata a scavare nel 1921-22 durante l'occupazione greca dell'Anatolia da G.A. Sotiriou, fu poi compiutamente esplorata fra il 1927 e il 1930 da J. Keil, Fr. Miltner e H. Hörmann: dell'edificio e dello scavo si hanno però finora soltanto le piante e le notizie sommarie date nei brevi ragguagli del *Beiblatt* degli *Jahreshefte* dell'Istituto arch. austriaco.

Nel IV, se non ancora nel III sec. d. C., al di sopra di un gruppo di stanze sotterranee, nelle quali evidentemente la tradizione venerava il luogo di deposizione dell'Apostolo (un pozzo quasi al mezzo di esse doveva servire per attingere la manna, e un grosso *pithos* di terracotta poco lontano a contenere l'acqua che la vicinanza della tomba rendeva sacra), fu costruita una *memoria* quadrata (m. 18 di lato) coperta da una vòlta a crociera impiantata su quattro colonne e con quattro porte sui lati: in un secondo momento la porta del lato orientale fu sostituita da un'abside. Il tipo della costruzione è ancora perfettamente nella linea della tradizione classica: che al di sopra della vòlta si alzasse un coronamento a piramide è solo un'ipotesi dettata dall'analogia del monumento con mausolei di età classica. La *memoria* al principio del V sec. fu racchiusa entro un'ampia basilica cruciforme, di cui essa costituì il centro e si potrebbe dire la ragion d'essere. La basilica, orientata in direzione est-ovest con la fronte a occidente, ebbe un corpo anteriore a tre navate, precedute da un nartece, da un *esonarthex* e da un profondo protiro segnato all'ingresso da due colonne; a tre navate erano parimenti i bracci laterali della croce; cinque navate invece ebbe l'ala a oriente della *memoria*, quello che si potrebbe dire il presbiterio, che terminava naturalmente con un'abside: la forma dell'edificio si collega a quella di altri noti nella Siria e nella Palestina, costruiti come questo intorno ad un monumento che per un motivo o per l'altro godeva di particolare venerazione. Di dimensioni notevolmente maggiori e di una pianta assai più complessa, con elementi che costituiscono come un anello di passaggio dalla basilica paleocristiana alla chiesa bizantina di S. Sofia, fu l'edificio costruito da Giustiniano al disopra della chiesa del V sec. Mantenendo lo stesso orientamento, la nuova chiesa ebbe anch'essa forma a croce latina, con la *memoria* del Santo all'incrocio dei bracci, ma non più, come nella chiesa precedente, chiusa nei suoi muri originari, bensì completamente aperta e quindi in diretto rapporto con tutto il resto dell'edificio. Questo era preceduto da un atrio quadrangolare circondato da colonne su tre lati, affacciandosi libera sul quarto la fronte della chiesa vera e propria: in un secondo tempo fu preposto avanti a questa un *esonarthex*. Prima della costruzione di questo tre porte mettevano nel nartece, coperto da vòlte a botte, o forse anche da cupolette (la tradizione attribuiva alla chiesa undici cupole), e dal nartece cinque porte, tre in corrispondenza della navata centrale, due delle laterali, davano nella chiesa; altre porte erano aperte nelle pareti lunghe meridionale e settentrionale. L'aula era lunga oltre m. 93, ed aveva una larghezza massima (in corrispondenza dei bracci della croce) di oltre m. 62. Nella parte anteriore, su sei pilastri, i due centrali più grossi, poggiavano due cupole di forma ellittica, corrispondenti a due larghe campate della navata centrale: quattro colonne su ogni lato di ciascuna di queste campate dividevano la navata centrale dalle laterali: alcuni dei capitelli recuperati di queste colonne conservano ancora tracce di doratura e di colore e portano il monogramma di Giustiniano e di Teodora. Analogo sistema ricorreva sia nei due bracci della croce, sia nello spazio a levante della crociera centrale verso l'abside, con la sola differenza che le cupole che coprivano quelli e questo erano perfettamente circolari e non ellittiche; un'altra cupola analoga copriva la crociera centrale sopra il *bema* e la *memoria* del Santo. Anche i bracci della croce e il presbiterio erano partiti a tre navate. Ai lati del presbiterio, chiuso dall'abside, erano due camere quadrangolari (modificate da aggiunte posteriori), dietro alle quali delle scale salivano ai matronei. Le pareti erano rivestite in basso di marmo, in alto di musaici, al pari delle vòlte: elementi decorativi sono stati rinvenuti nello scavo, ma in misura piuttosto limitata. Il che può spiegarsi pensando che l'edificio, pur non più adibito al culto, non dovette subito cadere in rovina, ma essere a grado a grado spogliato dei suoi ornamenti.

Altri minori monumenti cristiani della città sono: una piccola cappella absidata, difficilmente anteriore al V sec., adattata in una casa privata, sita sulla terrazza al di sopra del teatro; una fontana bizantina con plutei scolpiti (sec. VI), e un gruppo di quattro colonne, forse sorreggenti in origine delle statue, sulla via dell'Arcadiana, che poggiano su basi poligonali adorne di nicchie a conchiglia, secondo lo schema noto dall'ambone di Salonicco, anch'esse probabilmente del VI sec.

Di cimiteri cristiani è stato ampiamente esplorato quello situato sulla pendice orientale del Panajir Dağ, presso la grotta dove la tradizione localizzava la leggenda dei Sette dormienti. Il cimitero si sviluppò sopra e intorno ad una specie di catacomba costituita da una serie di dieci stanze a vòlta distribuite sui fianchi di un corridoio, le quali evidentemente passavano per quelle ove avrebbero riposato i sette martiri: ma se esse servirono fin dal principio come luogo di sepoltura, questa dovette essere fuori di ogni cassa o feretro, e cioè con l'uso del cadavere imbalsamato: di casse infatti non si ha traccia se non per le deposizioni più tarde, quando sopra il piano e contro le pareti originarie di molte di queste stanze furono costruiti sepolcri in muratura. Una delle camere tuttavia sembra sia rimasta come cappella: le pareti ne erano ornate di pitture, rappresentanti probabilmente i martiri. Una nicchia sul fianco della scala che scendeva alla catacomba, pure essa decorata di pitture, conteneva forse il sepolcro venerato come quello di Maria Maddalena. Sopra alla catacomba sorse, verosimilmente intorno alla metà del sec. V, quando si formò la leggenda dei sette dormienti, il primo nucleo del cimitero, costituito da un edificio in parte in costruzione, in opera a sacco e in mattoni, in parte ricavato dalla rupe stessa del monte, e formato da un ambiente quadrangolare, fiancheggiato sui due lati, ad oriente e ad occidente, da due ambienti più piccoli della stessa forma, dei quali quello a levante, terminato da un'abside, era particolarmente destinato al culto. Tutti gli ambienti, compreso questo, erano occupati da tombe a cassa e a nicchia, costruite nel pavimento o scavate al di sotto di questo o nelle pareti. Un ampio vano quadrangolare verso occidente faceva quasi da atrio, ed era anch'esso occupato da tombe, al pari dei due grandi e irregolari nicchioni aperti sul lato meridionale.

Attiguo verso nord era invece una specie di mausoleo quadrangolare a pianta centrale con tre nicchie nelle pareti. Successivamente a grado a grado il cimitero si ampliò sulle terrazze intorno al nucleo primitivo, contando alla fine ca. settecento tombe. L'ultima parte di esso è rappresentata dal cosiddetto mausoleo di Abradas, così denominato dal nome, inciso sopra un architrave, di questo personaggio, che è detto ἀργυροφύλαξ, e che lo avrebbe fatto apprestare. Tale mausoleo, anch'esso, come tutti gli altri elementi del sepolcreto, parte in muratura e parte tagliato nella roccia, si distingue dai primi, perché mentre questi si ispirano tutti al concetto dell'edificio di forma allungata e coperto ■ vòlta, esso invece presenta lo schema ■ pianta centrale. La possibilità che l'adozione di tale schema sia stata ispirata dalla Basilica Giustinianea di S. Giovanni indurrebbe ad attribuire questo mausoleo intorno alla metà del sec. VI, o nei decenni successivi. Tutti gli edifici erano in generale pavimentati di lastre di marmo, e avevano pareti e vòlte intonacate, talvolta decorate di pitture e musaici. Nello scavo del cimitero furono raccolti vasi di terracotta rozza e soprattutto un grandissimo numero di lucerne; relativamente non molte le iscrizioni sepolcrali. Dalle descrizioni dei viaggiatori e dalle iscrizioni dei visitatori sui muri si può stabilire che il cimitero rimase visibile fino al sec. XV. Ancora al sec. XIII vanno attribuite alcune pitture all'ingresso della catacomba: sulla vòlta, il Cristo benedicente entro un medaglione a mandorla sostenuto da due Angeli, e sulla parete occidentale la Vergine e Santi.

Il nome di « tomba di S. Luca » che il primo scavatore di Efeso, J. T. Wood, diede ad un monumento situato ■ sud-est dell'odeon è assolutamente arbitrario: si tratta di un monumento di età classica, di forma circolare, che in età cristiana fu adattato a chiesa.

Una cappella bizantina in rovina è situata a ca. 15 km. dalla città sull'Ala Dağ, nel luogo detto Panagia Kapuli: una tradizione locale, priva di fondamento storico, ■ appoggiata sulle visioni di Caterina Emmerich, vorrebbe riconoscere qui il sito della casa della Vergine e il luogo della sua morte.

BIBL.: S. Guyer, *Les monuments chrètiens en Asie Mineure*, in *Atti III Congr. arch. crist.*, Roma 1934, p. 433 sg. Per la chiesa della Vergine: E. Reisch, J. Knoll, J. Keil, *Die Marienkirche in Ephesos* (*Forschungen in Ephesos*, IV, 1), Vienna 1932. Per la chiesa di S. Giovanni: J. Keil, in *Jahreshefte des österreichischen arch. Instituts in Wien*, 25 (1929), *Beiblatt*, col. 52 sgg.; 26 (1930), col. 8 sgg.; 27 (1391), col. 61 sgg. I primi scavi del Sotiriou in Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον, 1922, ■ in *Fouilles grecques en Asie Mineure*, Atene 1922. Per il cimitero dei Sette dormienti: C. Praschniker e altri; *Das Cœmeterium der Sieben Schläfer* (*Forschungen in Ephesos*, IV, 2), Baden 1937. Pietro Romanelli

EFÈSTO (Ἥφαιστος). - Dio greco, figlio di Zeus e di Era. Natura ed origine sono discusse: sarebbe o il fulmine di Zeus divenuto dio, o divinità ctonica, o il dio del fuoco sotterraneo considerato manifestazione di un demone della terra.

Quanto all'origine, per alcuni è un dio greco, appartenente allo strato comune indogermanico, per altri è uno straniero, venuto dalla Licia o dalle isole presso la costa asiatica, forse da Lemno. In Omero la sua figura è già completamente sviluppata: è il dio del fuoco terrestre, l'abile fabbro che prepara armi ed oggetti preziosi per gli dèi e per gli eroi, abita sull'Olimpo e lavora da solo. In età posteriore la fucina di E. fu localizzata in isole vulcaniche e gli furono associati ■ compagni: i Cabiri a Lemno, i Ciclopi nelle isole Lipari. E. era zoppo, o perché Zeus lo aveva precipitato dall'Olimpo per aver difeso Era, o perché Era stessa, vergognandosi del figlio zoppo dalla nascita, lo aveva scagliato in mare, dove era stato raccolto dalle Oceanidi Eurinome e Tetide. Sua moglie fu Charis o Aglaia; solo in seguito fu fatto marito di Afrodite. In Grecia ebbe culto solo ad Atene, dove aveva un altare all'Eretteo e un tempio al cosiddetto Teseion ed era celebrato nelle Efestie con sacrifici, processioni, lampadodromie e agoni musicali di uomini e fanciulli. Altri centri di culto furono Lemno e Faselide, in Licia. I Romani lo identificarono con Vulcano.

BIBL.: U. v. Wilamowitz-Moellendorf, in *Göttinger Nachrichten*, Gottinga 1895, p. 217 sgg.; L. F. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford 1906, p. 374 sgg.; L. Malten, *Hephaistos*, in *Jahrbuch des deutschen Arch. Inst.*, 27 (1912), p. 232 seg.; Malten, s. v. in Pauly-Wissowa, VIII, 1, coll. 311-66; G. Giannelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 515-17; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 495 sgg. Luisa Banti

EFREM, santo. - Padre della Chiesa, il più celebre scrittore siro ■ uno dei più egregi dottori sia per l'abbondanza degli scritti, in prevalenza poetici, che per l'eccellenza della dottrina. Da Benedetto XV fu dichiarato Dottore della Chiesa con l'encicl. *Principi Apostolorum* del 5 ott. 1920 (AAS, 12 [1920], pp. 457-471).

La fama di E. fu così grande che i suoi versi furono subito dopo la sua morte tradotti in greco e letti dopo la S. Scrittura (s. Girolamo, *De viris inlustribus*, II, 5). Sozomeno (*Hist. eccl.*, III, 16) ritiene che E. abbia superato gli stessi Padri greci nell'eleganza dello stile e nella profondità del pensiero. Tutti i Siri, cattolici monofisiti e nestoriani, venerano E., che viene chiamato « cetra dello Spirito Santo ». Nella storia della letteratura bizantina E. ha avuto una interessante ripercussione: quando i suoi versi, composti secondo la metrica siriaca del semplice numero delle sillabe, furono tradotti in greco, venne imitata per la prima volta anche in greco la metrica fondata sul numero delle sillabe, metrica che poi sarebbe stata classica nell'innografia bizantina.

I. VITA. – La prima fonte biografica, oltre alle notizie sparse nelle opere di E., è il suo *Testamento*, di cui si conservano due recensioni, una siriaca (ed. R. Duval, in *Journ. Asiat.*, 18 [1901], pp. 234-419) e una greca (ed. J. S. Assemani, *S. P. Ephraemi opera*, II, Roma 1743, pp. 230-47), non scevre di qualche elemento leggendario. V'è anche una « biografia siriaca » molto antica attribuita al discepolo di E. Simone di Samosata, di cui rimangono tre recensioni (ed. J. S. Assemani, *Bibl. Orient.*, I, Roma 1719, pp. 26-55; Th. Lamy, *S. Ephr. Syri hymni et sermones*, II, Malines 1882, pp. 3-89; IV, p. 1 sgg.), anch'esse di fondo storico non privo di qualche notizia meno sicura. Da questa fonte dipende, se non Sozomeno (*Hist. eccl.*, III, 14 . 16), almeno l'« encomio » falsamente attribuito a s. Gregorio Nisseno, da cui a sua volta hanno preso il *bios* anonimo greco (ed. J. S. Assemani, *S. P. Ephraemi opera*, I, Roma 1732) e Metafraste (*ibid.*).

E. nacque a Nisibi durante l'Impero di Costantino, probabilmente verso il 306. Secondo alcune fonti i suoi genitori furono cristiani; altri invece fanno suo padre sacerdote degli idoli. E. non fu battezzato bambino, ma quando aveva 18 o 28 anni. È noto che fu diacono; non è certo invece il suo sacerdozio. È probabile che E. sia stato ordinato dal suo amico s. Giacomo vescovo di Nisibi. È falsa la notizia che E. abbia accompagnato questo vescovo al Concilio di Nicea. Diede straordinarie prove di fortezza nel triplice assedio a cui fu sottoposta Nisibi dai Persiani. Quando Gioviniano fu costretto a cedere la città ai Persiani nel 363, E. con molti altri cristiani si trasferì in Edessa, dove fondò la celebre scuola (v. EDESSA) detta dei Persiani. Il viaggio di E. in Egitto è fittizio (H. J. Polotsky, *Ephraem's Reise nach Aegypten*, in *Orientalia*, 2 [1933], pp. 269-75). È anche molto dubbio quello a Cesarea di Cappadocia per visitare s. Basilio. E. coltivò la perfezione religiosa ■ molto probabilmente menò, almeno in certi periodi, vita monastica. Morì a Edessa nel 372, probabilmente il 9 giugno. La festa cade il 18 giugno.

II. SCRITTI. – Le opere di s. E. sono finora un *mare magnum*. Sozomeno gli attribuisce « un'infinità di versi »

(fot. Biblioteca Vaticana)
EFREM - *Paraeneses* - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 1815, f. 149ᵛ (anno 1023).

e i Siri, secondo Fozio, parlavano di più di mille opere. E. non ha scritto che in siriaco. Non è facile stabilire quali siano le opere autentiche di E., alcune delle quali si conservano in codici dei secc. v e vi e vengono citate da autori molto antichi. Le versioni armene, fatte verso il sec. vi, vengono considerate come sicure, mentre non si accettano come autentiche le opere conservateci soltanto in versioni greche, data l'insufficente antichità dei manoscritti.

Esistono diverse edizioni di E.: 1. *Complessive*: J. S. Assemani, *S. Patris N. Ephraemi Syri opera omnia quae graece, latine et syriace nunc primum e Vaticana Bibliotheca prodeunt*, 6 voll., Roma 1732-43 (= AS), di cui tre contengono scritti siriaci e gli altri greci e latini. Non è una edizione molto critica: né tutto quello che contiene è autentico, né contiene tutto quello che è autentico. La versione latina dal siriaco è fatta con troppa libertà: Th. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, 4 voll., Malines 1882-1902 (= LA). Benché molto più perfetta della precedente, che intende completare ma non sostituire, questa edizione offre anche qualche passo dubbio.

2. *Speciali*: J. J. Overbeck, *S. Ephraem Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opp. selecta*, Oxford 1865 (= OV); C. W. Mitchell, *S. Ephr.'s Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 voll., Londra 1921 (= MI); G. Bickell, *Carmina Nisibena*, Lipsia 1886 (= BI); I. E. Rahmani, *Studia Syriaca*, 4 voll., Scharfe 1904-1909 (inno sulla Natività di Cristo), Beirut 1927; (inni sulla verginità), ivi 1906. Per le versioni armene pubblicate dai Mechitaristi di Venezia, cf. J. B. Aucher-G. Moesinger, *Evangelii concordantis expositio facta a s. Ephraemo... in latinum translati*, Venezia 1876 (= AU); PP. Mechitaristi, *S. Ephr. commentarii in opp. divi Pauli... ex armeno in latinum translati*, ivi 1893 (= MK). Il commentario agli *Atti degli Apostoli* è tradotto dall'armeno in inglese e latino da F. C. Conybeare, *The Comm. of Ephr. on Acts*, nel libro di F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, Londra 1926, I, III, pp. 373, 453. Per alcune versioni greche v. S. J. Mercati, *S. Ephr. Syri opp.*, I, Roma 1915 (è il solo pubblicato).

E. ha scritto opere esegetiche seguendo il metodo antiocheno. Così i commentari al *Gen.*, all'*Ex.* (= AS IV) e al *Diatessaron* (v.), importantissimo quest'ultimo per stabilirne il testo attraverso la versione armena (AU). Di indole dogmatico-polemica sono invece le opere in prosa e verso contro gli gnostici (MI), 56 inni contro le eresie (AS V), 4 inni contro Giuliano l'Apostata (OV), 3 poemi sulla fede (AS VI) e soprattutto gli 80 inni « sulla fede contro gli scrutatori » (AS VI), forse il capolavoro di E. come teologo. Vi sono poi molti altri scritti, generalmente in versi, che riguardano temi liturgici, ascetici, biografici e vari. Così, per non citare che i principali, gli inni nisibeni (BI), quelli sul Natale (LA II), sul digiuno (LA II), sugli azzimi (LA I), sulla crocefissione (LA I), sulla Pasqua (LA II), 15 inni su s. Abramo Qidunaja (LA III) e 24 su s. Giuliano Saba (LA III), 51 inni sulla verginità e sui misteri di Cristo (LA II, IV), 52 inni sulla Chiesa (AS V, VI; LA II, IV), canti su Nicomedia (I. Rahmani, *Studia Syriaca*, II, p. 21) e sull'assedio di Nisibi (*ibid.*, p. 114). I libri liturgici attribuiscono ancora a E., e in questi casi la critica non sa decidere con certezza, bellissimi inni sul Battesimo (LA I) e sulla Madonna (LA II), come anche 15 inni ai martiri (LA III), 5 inni ai 40 martiri di Sebaste (AS VI) ed inni funebri, o *necrosima* (AS VI).

III. Dottrina. – E. insegna nei suoi scritti una dottrina costantemente ortodossa anche in questioni teologiche, come quella dell'unione delle nature in Cristo, ancora non illustrate dalle controversie. Degnissima di rilievo è la mariologia di E., che gli ha procurato il titolo di *doctor Marianus*. Anche se non adopera un titolo che equivalga al *Theotòkos*, ha però delle espressioni in cui si allude alla maternità divina di Maria. Oltre poi a difendere la sua verginità prima del parto e nel parto, sostiene con una chiarezza fino allora unica la sua verginità dopo il parto. A questo scopo rifiuta ad una ad una le obiezioni principali contro questa verità tolte dal Nuovo Testamento. E. è stato il primo Padre ad affermare esplicitamente l'immunità completa di Maria da ogni peccato, con espressioni che escludono anche il peccato originale:

« Tu (o Cristo!) e la tua Madre siete soli ad essere belli da ogni parte, poiché nessuna immondezza v'è in Te, o Signore, e nessuna macchia nella tua Madre » (BI, p. 123). Recenti tentativi di togliere forza a questo testo per la ragione che E. non abbia avuto idee molto esatte sul peccato originale sono da considerarsi vani, dato che, trattandosi di una proposizione negativa, basta che l'autore escluda ogni macchia pur concedendo che egli non abbia avuto perfetta conoscenza della natura di queste macchie. Maria poi è « causa del bene » (LA II, 526), « causa della vita » (*ibid.*); per essa è stata lacerata la scrittura dei nostri debiti verso il serpente (*loc. cit.*, p. 550).

E. ha trattato diffusamente e profondamente la cristologia. Il Verbo è una sola cosa con il Padre (dove tuttavia E. non adopera un termine parallelo all'ὁμοούσιος), è il suo vero Figliuolo, poiché bisogna capire le sentenze della Scrittura con semplicità e non seguendo le cavillazioni degli « scrutatori ». Il Verbo assunse una vera umanità pur rimanendo persona divina. In Cristo vi sono la divinità e l'umanità intimamente unite fra di loro. E. parla qualche volta di « mistura », che però, secondo il contesto, non significa una vera fusione o alterazione. E. rasenta anche, seppure con una certa oscurità, la questione delle due volontà in Cristo.

Ecco altri punti della teologia di E. V'è un solo Dio, invisibile, onnipresente, trino nelle Persone. Lo Spirito Santo è persona divina e procede dal Padre. I testi citati per provare che E. dichiara la processione dello Spirito dal Figlio non sono autentici o non sono chiari. Nell'uomo E. distingue, con i Siri coevi, il corpo, l'anima e lo spirito. Il peccato di Adamo è passato a tutti gli uomini; il suo lievito ha corrotto tutta la massa. Vi sono testi di E. che sembrano supporre l'assopirsi dell'anima (non dello

(da J. F. Gamurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis et S. Silviæ Aquitanæ Peregrinatio ad Loca Sancta, Roma 1887, tav. 2)

In alto: ITINERARIO DI EGERIA ATTRAVERSO L'EGITTO E L'ARABIA PETREA.
In basso: ITINERARIO DI EGERIA ATTRAVERSO LA PALESTINA, LA SIRIA, LA MESOPOTAMIA E L'ISAURIA.

(fot. Gall. Nazionale di Londra)

EPISODIO DELLA LEGGENDA DI S. EGIDIO
Valva del trittico di S. Egidio e S. Remigio, opera del Maestro di S. Egidio (1495-1500) - Londra, Galleria Nazionale.

spirito) vicino al corpo morto, ossia l'ipnopsichia. Altri luoghi parlano invece del destino ormai raggiunto dalle anime. Vicino al paradiso E. riconosce anche una regione in cui alcune anime « subiscono le pene tassate per le colpe ». La Chiesa è una, è il Corpo di Cristo, infallibile, santa, perpetua. Chiaramente viene espresso il primato di s. Pietro, mentre niente si dice di Roma. Notevoli poi le testimonianze sul Battesimo, sull'Unzione conseguente, sull'Eucaristia e sull'Ordine. Qualche testo parla della Penitenza, ma non si sa se sacramentale. Si allude anche alla legittimità del Matrimonio. – Vedi tav. VIII.

BIBL.: Oltre alle opere citate nell'articolo cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 31-52; G. Ricciotti, *S. E. Siro*, Torino-Roma 1925; F. Nau, *Ephrem (saint)*, in DThC, V, coll. 188-93; S. Euringer, *Der locus classicus des Primats (Mt. 16, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephr.*, in *Beitr. z. Gesch. d. christl. Altertums*, Bonn 1922, pp. 141-79; A. Vaccari, *S. E. dottore e poeta*, in *Civ. Catt.*, 1922, II, pp. 494-510; A. Merk, *Ephr. Kommentar zur Apostelgeschichte*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 48 (1924), pp. 37-58, 226-60, 460-65; G. Ricciotti, *Alcuni punti della teologia di s. E.*, in *La Scuola Cattolica*, 52 (1924), pp. 267-71; 444; id., *S. E. siro; biografia, scritti, teologia*, Torino 1925; J. Bover, *S. E., doctoris Syri testimonia de universali B. M. Virginis mediatione*, in *Eph. theol. Lovanienses*, 4 (1927), pp. 161-79; M. Ginnetti, *Un precursore di Efeso, s. E. e la sua mariologia*, in *La Scuola Cattolica*, 59 (1931), pp. 28-44, 81-90, 170-89; Fr. S. Müller, *Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen u. armenischen Überlieferung*, in *Scholastik*, 9 (1934), pp. 161-220; I. Ortiz de Urbina, *La mariologia nei Padri siriaci*, in *Or. Christ. Periodica*, 1 (1935), pp. 110-13; I. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, Innsbruck 1938; G. Ricciotti, *S. E., Inni alla Vergine*, Torino 1939; E. Beck, *Die Theologie des hl. E. in seinen Hymnen über den Glauben*, Città del Vaticano 1949.

Ignazio Ortiz de Urbina

EGBERTO, santo. – Benedettino, forse vescovo, n. nel 639 da nobile famiglia nella Northumbria (Inghilterra), m. novantenne il 24 apr. 729 nell'isola di Jona. Da giovane frequentò la scuole monastiche in Irlanda, e fu monaco a Rathmelsigi (forse Mellifont nella contea di Louth). Fece voto di predicare il Vangelo ai popoli germanici, ma, impedito da un naufragio, vi mandò s. Villibrordo. Nel 716 indusse i monaci del monastero di Jona ad adottare il rito romano. Ivi trascorse gli ultimi 13 anni della vita. Il *Martyrologium Romanum*, lo ricorda al 24 apr.

BIBL.: I. Beda, *Historia eccl.*: PL 95, 122, 165, 241-43, 280 sg., 288; I. Mabillon, *Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti*, III, Venezia 1734, pp. 459-61; *Acta SS. Aprilis*, III, Parigi 1866, pp. 315-18; *Martyr. Romanum*, p. 154 sg.

Livario Oliger

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

EGBERTO DI TREVIRI - Evangeliario di E. di T. (977-93). Miniatura raffigurante *Gesù e il centurione* - Treviri, Stadtbibliothek.

EGBERTO. - Benedettino, arcivescovo di York (Inghilterra), ivi m. il 19 nov. 766. Era cugino del re di Northumbria, Ceovulfo; da giovane si recò a Roma, dove si iniziò agli usi romani e fu ordinato diacono. Tornato in patria, fu nominato vescovo di York (732), dove intraprese l'opera di riforma ecclesiastica. Nel 735 ottenne da Roma il pallio e con ciò la restituzione del titolo arcivescovile e metropolitano per la sua diocesi. Istituì una famosa scuola, nella quale egli stesso insegnava. Era amico di s. Beda, Alcuino, s. Bonifacio.

(da H. Th. Bossert, *Altkreta*, Berlino 1937, p. 335)

EGEA, RELIGIONE - Sigillo (pietra dura incisa). Dea Signora degli animali fra due leoni - Kalkani (Micene).

Varie opere vanno sotto il suo nome, ma i dotti non sono d'accordo sulla loro autenticità; alcune certamente sono rielaborazioni posteriori. Gli è generalmente attribuito il *De iure sacerdotali* (PL 89, 379-400). Il *Paenitentiale* (*op. cit.*, coll. 401-31; cf. J. H. Schmitz, *Die Bussbücher*, I, Magonza 1883, pp. 573-87; II, Düsseldorf 1898, pp. 661-74), può contenere un fondo autentico, ma in gran parte è un riassunto dell'opera di Halitgario, vescovo di Cambrai. Non sono di E. il *De institutione ecclesiastica dialogus* (PL 89, 435-42) e i *Canones de remediis peccatorum* (*op. cit.*, 89, 443-54), che B. Albers (in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 81 [1901], pp. 393-420) attribuisce a s. Beda. Finalmente va sotto il nome di E. un *Pontificale*, che può essere opera sua, ora nella Biblioteca nazionale di Parigi, ms. lat. n. 138 (cfr. F. Cabrol, s. v. in DACL, IV, coll. 2211-20).

BIBL.: J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti*, IV, Venezia 1734, p. 507; W. H., s. v. in *Dictionary of National Biography*, VI, p. 565 sg.

Livario Oliger

EGBERTO, arcivescovo di TREVIRI. - Figlio del conte Teodorico di Olanda, educato nell'abbazia di Egmond, m. nel 993.

Partecipò alla politica dell'Impero e fu nel 976-77 cancelliere di Ottone III, che accompagnò in Italia nel 980-83. Ottone III perdonò al pentito E. la sua politica di cospirazioni con i guelfi e lo mandò nel 987 al re di Francia Ludovico V come mediatore di pace. Della sua residenza a Treviri fece un centro della vita letteraria ed artistica, particolarmente di miniature librarie. Le prime opere di questa scuola sono il *Codex Egberti* o *Liber Evangeliorum* conservato nella Biblioteca comunale di Treviri, e il *Psalterium Egberti* del 981, regalato da s. Elisabetta di Turingia alla Biblioteca del Capitolo di Cividale.

BIBL.: St. Beissel, *E. v. Trier. u. die byzantinische Frage*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 27 (1884), pp. 260-74; 479-96; F. H. Kraus, *Die Miniaturen des Codex Egberti*, Friburgo in Br. 1884; K. Krammer, s. v. in LThK, III, col. 544 sg.

Lucchesio Spätling

EGEA, RELIGIONE. - Il nome convenzionale di « egea » vien dato alle civiltà dei paesi bagnati dal Mare Egeo (Grecia, isole, Anatolia) dal neolitico alla fine dell'età del bronzo. Ma né la civiltà, pur presentando punti di contatto, né la religione possono essere considerate come un tutto organico; è necessario trattare separatamente i vari centri. Le fonti sono scarse, unicamente rappresentate dai resultati degli scavi, facili ad essere interpretati in modo arbitrario per la mancanza di controlli scritti. Le numerose falsificazioni di statuette e sigilli rendono dif-

(*da H. Th. Bossert, Altkreta, Berlino 1937, p. 169*)
Egea, religione - Statuetta fittile. Idolo femminile dipinto con colomba in capo, da Knossos (tardo minoico III). Candia, Museo.

ficile un giudizio. La sola Isola di Creta ha dati cultuali più abbondanti, ma non possiamo estenderli a tutto il mondo greco. Dei culti dell'Isola di Cipro, che sono fuori della r. e. propriamente detta, benché presentino dei punti di contatto con la r. e. non si fa qui parola.

Creta. – Luoghi di culto furono le grotte, località all'aperto recinte o no da muro e sacelli: ai culti all'aperto e alle grotte si collegano dei depositi votivi più o meno ricchi, mentre non ne sono stati trovati in rapporto ai vani di culto. All'epoca neolitica risalgono le prime offerte nella grotta di Amnisos (vasi in terracotta) intorno a due stalattiti circondate da muro, e proseguono fino all'età romana.

Nel minoico primitivo incomincia la grotta di Arkalochori (armi, votive): nel tardo minoico III, franata la grotta di Amnisos, le offerte furono deposte all'esterno. Nel minoico medio abbiamo le grotte di Skoteino (doppie asce e figurine), di Kamares (vasi in terracotta), che prosegue fino alla fine del tardo minoico III, di Psychro (armi, figurine maschili e femminili, animali) che va fino al geometrico, e vari culti all'aperto, limitati al solo medio minoico a Zakro (figurine maschili e femminili, capre, bovi), a Petsofa e sul Monte Juktas (il luogo di culto era recinto da muro, le offerte, figurine e parti del corpo umano, erano gettate nel fuoco).

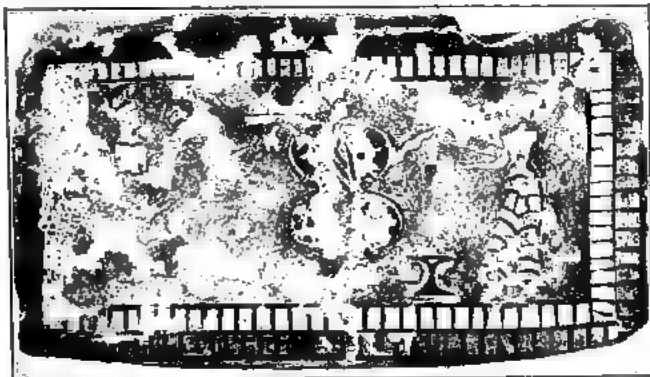
Al tardo minoico I risale la grotta di Phaneromeni (adoranti maschili, coltelli, doppie asce) che arriva all'età orientalizzante. Del tardo minoico III sono la grotta di Patso e il culto all'aperto nel piazzale di Haghia Triada, durati fino a tutto il geometrico con offerte svariatissime di figurine, armi, corna di consacrazione, animali, ecc. A Haghia Triada vi erano anche un altare (?) e una fossa sacrificale con ceneri, carbone e ossa combuste di piccoli animali. Meno importante fu nel tardo minoico il culto di Phaistos (figurine, animali, tavole da libazione) a qualche metro al disopra delle rovine del secondo palazzo. Un deposito votivo della fine del tardo minoico III proviene da una fonte coperta vicino a Knossos (vasi e sfingi). Non si sa quali divinità avessero culto nelle località elencate. A Amnisos in età storica era venerata Eileithyia; per Patso è stato parlato a torto di Hermes Cranaios. Forse i culti di Petsofa e del Monte Juktas erano rivolti a divinità salutari perché tra le offerte erano riproduzioni di membra umane: quelli di Arkalochori, Psychro e Phaneromeni, dove fra le offerte votive erano numerose armi, a una divinità guerriera; quelli di Phaistos, Patso, Haghia Triada e Zakro a una divinità agreste protettrice degli animali e dei lavori campestri. Per Kamares e Amnisos rende ardua una identificazione il trovare come offerte solo dei vasi. Alla fonte di Knossos sarà stata venerata una divinità delle acque, che potrebbe essere anche quella raffigurata da una figura femminile a braccia alzate entro urnetta rotonda, trovata nel deposito votivo.

Nel medio minoico si hanno le prime sicure prove di culto in vani di palazzo: nel primo palazzo di Phaistos, era un vano destinato al culto con annessi tre vani accessori e una fossa sacrificale.

Sicure raffigurazioni di divinità si hanno solo alla fine del medio minoico. Le figurine femminili nelle tombe del minoico primitivo e i vasi a protome femminile, nei quali si è voluto vedere immagini della Dea Madre minoica, sono solo offerte funebri; anche per due statuette femminili con serpenti da Knossos è incerto se siano divinità. Fin dalla fine del medio minoico troviamo raffigurata su sigilli, gemme e cretule una dea signora degli animali fra due leoni, cani o grifoni, un'altra con berretto appuntito e lancia pure accompagnata da un leone o un cane. Altri sigilli mostrano un identico schema per una divinità maschile: un dio fra due animali (grifoni, cani o leoni), un altro con berretto a punta, lancia, scudo quadrangolare, il quale è pure accompagnato da un leone o cane.

Il dio non sembra avere posizione di inferiorità riguardo alla divinità femminile, non si può quindi parlare di paredro. Sigilli con supposte divinità marine o guerriere non offrono elementi sicuri. Statue di culto si trovano solo nel tardo minoico terzo: sono divinità femminili a braccia alzate, hanno in testa un diadema con svariati emblemi (uccelli, corna di consacrazione, papaveri, ecc.). Alcune hanno in mano dei serpenti. Non si sa se raffigurino una stessa divinità con attributi diversi o varie dee. Le dee con serpenti non possono essere divinità domestiche, come fu supposto, perché furono trovate in santuari separati da ogni abitazione. Le divinità femminili non appaiono mai nude: una figura graffita su brocca di Mallia, e una statuetta da Haghia Triada rappresenteranno, se sono realmente dee, concetti e culti stranieri.

Si è parlato di culto della doppia ascia, del pilastro, della colonna, delle corna di consacrazione, degli alberi: solo il culto di questi ultimi sembra provato da gemme. Demoni e mostri, ibride fusioni di uomo e animale, hanno funzioni secondarie.

Grecia. – Nessuna traccia di culti fino all'inizio dell'influenza artistica minoica, ma allora non è facile distinguere se le scene di culto rappresentino o no concetti importati. In una tomba a fossa di Micene erano due figure femminili nude con colombe, forse dee; il tipo è estraneo a Creta, ma può essere stato importato dall'Oriente. Una lastra di Micene mostra una figura femminile, quasi interamente coperta da un grande scudo bilobato, la quale potrebbe essere una divinità guerriera greca. Nel tardo miceneo numerose figurine femminili

(*da H. Th. Bossert, Altkreta, Berlino 1937, p. 32*)
Egea, religione - Pinax dipinto. Figura femminile coperta da scudo (divinità?) fra due donne (principio del sec. XIV a. C.) - Atene, Museo nazionale.

sono uscite da sepolcri, case e luoghi di culto: quelle nei sepolcri saranno offerte funebri, le altre possono essere tanto dee quanto adoranti.

I luoghi di culto non sono anteriori al tardo miceneo: a Klenies è stata trovata una grotta con offerte votive; a Haghia Triada nell'Argolide era un culto all'aperto con stipe votiva; a Delfi sotto al tempio di Apollo erano ceneri e avanzi di sacrifici, sotto a quello di Athena Pronaios, una lastra con altare e figurine femminili. Si trovano anche dei vani destinati al culto nel palazzo di Micene e a Berbati. Ad Asine un vano di una casa aveva un banco di pietre che sorreggeva vasi e statuette; esso ricorda quelli dei vani-santuario cretesi, ma la divinità venerata è maschile (contrariamente a quelle cretesi) e si è voluto riconoscervi – ma senza prove – Zeus o Posidone. Nel cortile di Tirinto era un altare. Sotto a numerosi santuari greci sono state trovate costruzioni micenee, (Eleusi, Atene, Argo, Delo, ecc.); ma nessuna sicura traccia di culto.

Isole dell'Egeo. – Benché varie divinità e luoghi di culto si facciano risalire ad età preellenica, non sono state trovate tracce di culti anteriori all'epoca greca. Nelle figurine di marmo dei sepolcri delle Cicladi si è voluto riconoscere una dea della fertilità, ma l'ipotesi è molto discussa.

Bibl.: G. Karo, *Religion des ägäischen Kreises* (*Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 7), Lipsia 1925; M. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its survival in Greek Religion*, 2ª ed., Lund 1950; id., *Gesch. der griech. Religion*, I, Monaco 1941, p. 237 sgg.; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques*, Parigi 1948. In particolare per Creta: E. Herkenrath, *Mykenische Kultszenen*, in *American Journal of Archaeology*, 41 (1937), p. 411 sgg.; Sp. Marinatos, *The Cult of the Cretan Caves*, in *Review of Religion*, 5 (1940-41), p. 129 sg.; L. Banti, *Divinità femminili a Creta nel tardo minoico III*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 17 (1940), p. 17 sgg. (con lista delle più comuni falsificazioni di carattere sacrale); id., *I culti minoici e greci di Haghia Triada* (Creta), in *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene*, nuova serie, 3-4 (1941-42), p. 9 sgg. – Per la Grecia: A. Evans, *The earlier religion of Greece in the light of Cretan discoveries*, 1931; G. Karo, *Mykenische Kultur*, in Pauly-Wissowa, *Suppl.*, VI (1935), col. 599 sgg. (eccellente e chiara sintesi); A. Persson - Å. Åkeström, *Zwei mykenische Hausaltäre in Berbati*, *Ausberätterlser* 1937-38, p. 59 sgg.; Ch. Picard, *op. cit.*, soprattutto p. 221 sgg. e ricchissima bibliografia ivi citata.

Luisa Banti

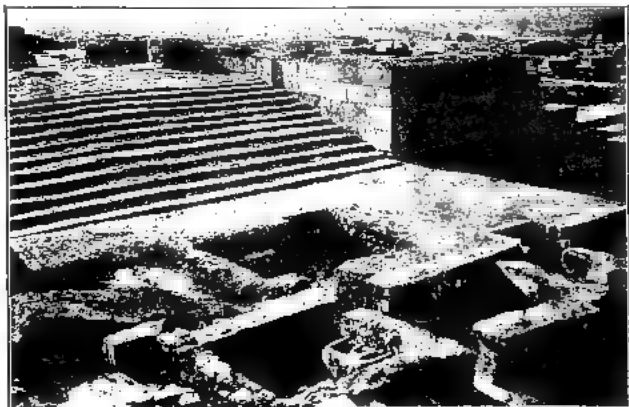
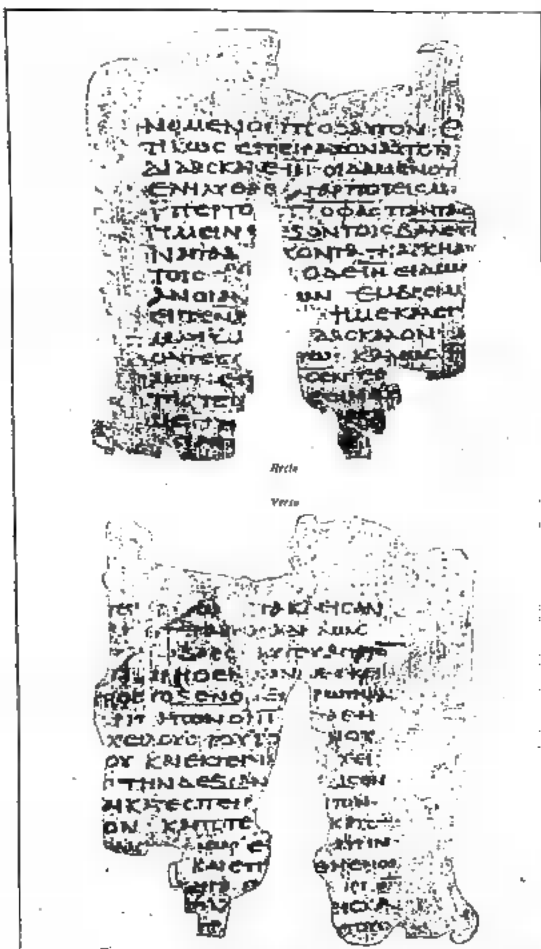
EGEMONIO: v. ACTA ARCHELAI.

EGER, DIOCESI di: v. AGRIA, ARCIDIOCESI di.

EGERIA. – Monaca latina (E. è la forma del nome più accertata, *Eteria* è la concorrente), nota già soltanto da una lettera di Valerio, abate di S. Pietro in Montes (Galizia) nel sec. VII (PL 87, 421; meglio L. García, *La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria*, in *Anal. Boll.*, 29 [1910], pp. 377 sgg.). Dal 1903 (D. Férotin, *Le véritable auteur de la « Peregrinatio Silviae », la vierge espagnole Ethéria*, in *Rev. des quest. hist.*, 38 [1903], pp. 367-97), è riconosciuta quale autrice di una *Peregrinatio ad loca sancta*, che Fr. G. Gamurrini pubblicò nel 1887 da un codice di Arezzo, scritto a Montecassino nel sec. XI, mutilo in principio e in fine, unica copia a noi giunta (oltre pochi e magri estratti) del prezioso libretto.

(da J. F. Gamurrini, *S. Hilarii tractatus de Mysteriis et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca Sancta*, Roma 1887, tav. 2)
Egeria - Passo della *Peregrinatio* relativo alla città di Ramesse, p. 39 del cod. (sec. XI) conservato nella Biblioteca comunale di Arezzo.

Nella parte che ce ne resta, E. narra in forma di lettera a consorelle monache le pie escursioni che, facendo centro a Gerusalemme, essa intraprese per visitare il Monte Sinai, l'Egitto, l'Arabia o Transgiordania e da ultimo, sulla via del ritorno per Costantinopoli, la Mesopotamia, attratta dai ricordi biblici, dalle memorie dei martiri, dallo spettacolo di ferventi monasteri maschili e femminili. Infine, come in appendice a parte, fa una minuta descrizione delle sacre cerimonie, con le quali a Gerusalemme si celebravano le feste dell'anno cristiano, segnatamente della Settimana Santa e di Pasqua.

Si comprende facilmente quanto prezioso sia questo scritto per gli studiosi di geografia biblica e di storia della liturgia. Per la conoscenza, in specie, della liturgia di Gerusalemme ha un valore incomparabile, quasi unico. Ma non meno è importante per la filologia, perché scritto con soave abbandono in una lingua rasente alla quotidiana favella della conversazione, nella quale traspaiono già le fattezze dei nuovi volgari romanici. Hanno per noi un sapore delizioso espressioni come *sabbato sera* (III, 1), *traversare habebamus* (II, 1), *mansi loco* («ri-

(da L. Pernier, *Il Palazzo Minoico di Festos*, Roma 1935, p. 208)
Egea, religione - Sacello (vano destinato al culto), età mediominoica. Festos, Palazzo Minoico.

(da Fliche-Martin-Frutaz, II, Torino 1938, fig. 1)
EGERTON, PAPIRI - Frammento di papiro appartenente alla prima metà del sec. II con vangelo extracanonico.

masi colà » XXIII, 7), *in ante ibant* (VII, 3), *a pisinno* (« fin da piccino » : IX, 2).

Dove nacque e quando fu in Palestina la gentile scrittrice? Sono questioni che appassionano e dividono i dotti. Scartata, col Férotin, l'ipotesi del primo editore, Gamurrini, che l'autrice fosse una *Silvia* aquitana, e ritiene oggi dai più per una spagnola. Infatti le più antiche testimonianze ci vengono dalla Spagna. Ma la lingua di E., che, pur con qualche colorito spagnolo, rasenta più sovente i volgari di Francia e d'Italia, e il paragone dell'Eufrate con il Rodano (XVII, 2), farebbero propendere la bilancia verso la Gallia meridionale (K. Meister ed altri). Quanto al tempo, il Gamurrini collocò la *Peregrinatio* fra il 385 e il 388, e trovò molti aderenti. Altri la portarono dieci, venti, trent'anni circa più tardi. Assai più in basso discese K. Meister, ponendola fra il 533 e il 539, seguito in prevalenza da filologi. Ma la fine del sec. IV conviene meglio al tono lieto e calmo dello scritto, ove non è alcun sentore delle perturbazioni portate dalle invasioni barbariche in Occidente. - Vedi tav. IX.

BIBL.: Dall'edizione di Fr. G. Gamurrini, *S. Silviae Aquitanae Peregrinatio*, in *Studi e documenti di storia e diritto*, 9 (1888), pp. 97-174, sino ad oggi si mantiene vivo l'interesse per il libretto di E., discusso ed illustrato con innumerevoli scritti sotto ogni suo aspetto. Diedero nuove edizioni, maneggevoli e migliorate: P. Geyer, *Itineraria Hierosolymitana saecc. IV-VIII* (CSEL, 38), Vienna 1898, pp. 35-101; W. Heraeus, *S. Silviae Peregrinatio ad Loca Sancta*, Heidelberg 1908, 1921, 1929. La più recente è quella di E. Franceschini (Padova 1940), che dà una eccellente bibliografia. Ottimo studio linguistico: E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1911, ristampa 1936, studio liturgico; F. Cabrol, *Etudes sur la Peregrinatio Silviae*, Parigi 1895; complessivo; A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927. Traduzione italiana di G. M[arinoni], Milano 1890. Sulla forma del nome: A. Lambert, *Egeria. Notes critiques sur la tradition de son nom*, in *Revue Mabillon*, 26 (1926), pp. 71-94; A. Vaccari, *Itinerarium Egeriae*, in *Biblica*, 24 (1943), pp. 388-97. Alberto Vaccari

EGERTON, PAPIRI. - Gruppo di papiri appartenenti per acquisto al Museo Britannico e provenienti forse parte da Ossirinco e parte dall'Arsinoite; è catalogato fra essi, sotto il n. 1, il celebre papiro dei mimiambi di Eronda, edito dal Kenyon (*Classical Texts*) nel 1891; ma solitamente, quando si nomina questa collezione, si allude alla importanza dei suoi papiri che interessano il cristianesimo. Essi sono: il n. 2, con il testo di un frammento di Vangelo apocrifo; il n. 3 del sec. III, con il probabile commento ad un testo dei Vangeli; il n. 4, pure del sec. III, con un brano di *II Par.*; il n. 5, del sec. IV-V, contenente il foglio di un libro liturgico, in relazione forse con la « Messa dei fedeli » del rito bizantino.

Grande importanza fu data giustamente al p. E. 2, del sec. II o III, che nell'edizione di Bell e Skeat ha il n. 1. Vi si toccano vari argomenti: il discorso di Gesù ai giudei legisperiti (cf. *Io.* 5, 19-47); l'allusione al tentativo dei giudei di lapidare Gesù (cf. *Io.* 8, 59); l'episodio del risanamento del lebbroso (*Mt.* 8, 2-4; *Mc.* 1, 40-44; *Lc.* 5, 12-14); la domanda sul tributo da pagare ai re (*Mt.* 22, 16 sgg.); un ultimo episodio allude ad una miracolosa seminagione di Gesù nel Giordano, di cui i vangeli canonici non parlano. La discussione verte intorno ai rapporti di questo nuovo testo coi vangeli canonici, perché esso non è né un centone di vangeli noti, né parte di un apocrifo già conosciuto, e neppure l'ipotesi che si tratti di un trammenfo del cosiddetto *Vangelo degli Egiziani* è dimostrata.

BIBL.: H. I. Bell e T. C. Skeat, *Fragments of an unknown Gospel and other early Christian papyri*, Londra 1935; G. Ghedini, *Nuovi frammenti della letteratura cristiana primitiva*, in *La scuola cattolica*, 63 (1935), pp. 500-12; J. Huby, *Une importante découverte papyrologique: fragments d'un Evangile du IIe siècle*, in *Etudes*, 224 (1935), pp. 763-75; R. Eisler, *Un nouveau papyrus évangélique*, in *Compt. Rend. de l'Acad. Inscript. Bell. Lettres*, 1935, pp. 215-37; H. Lietzmann, *Neue Evangelienpapyri*, in *Zeitschr. Neutest. Wiss. Kund. älter. Kirche*, 34 (1935), pp. 285-93; M.-J. Lagrange, *Deux nouveaux textes relatifs à l'Evangile*, in *Revue bibl.*, 44 (1935), pp. 321-43; L. Cerfaux, *Parallèles canoniques et extracanoniques de l'Evangile inconnu (pap. E. 2)*, in *Le Muséon*, 49 (1936), pp. 55-77; H. C. Dodd, *A new Gospel*, in *Bull. Ryland Libr.*, 20 (1936), pp. 56-92; M. Goguel, *Les nouveaux fragments évangéliques de Londres*, in *Rev. hist. rel.*, 113 (1936), pp. 42-87; G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment-Papyrus E. und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte*, Berlino 1946.
Aristide Calderini

EGESIPPO. - Venne sotto papa Aniceto (al tempo di Marco Aurelio) dalla Palestina via Corinto, a Roma (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 22, 3).

Autore di 5 libri di ὑπομνήματα (forse = « notizie ») scritti verso il 180 (Eusebio, *op. cit.*, II, 23, 3; IV, 22, 1). Era probabilmente un libro con tendenza antieretica. Dopo la morte di Simeone Cleopa, successore di Giacomo il Giusto, sorgono sette eresie nella Chiesa di Gerusalemme e distruggono l'innocenza di lei, che fino allora era rimasta vergine (Eusebio, *op. cit.*, IV, 22, 4 sg.; III, 32, 7). L'apparizione delle sètte gnostiche (III, 32, 8) è datata nell'epoca di Traiano. Questa costruzione della storia del cristianesimo primitivo viene probabilmente da un ambiente giudeo-cristiano. E. cita il *Vangelo degli Ebrei* (IV, 22, 8) e tradizioni orali giudaiche (*ibid.*), così che per Eusebio E. stesso è un giudeo-cristiano (Eusebio, *loc. cit.*). Fuori del *Vangelo degli Ebrei* E. avrebbe citato anche il *Vangelo siriaco*, forse il *Diatessaron*. Gli estratti dall'opera di E. nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio trattano tutti di avvenimenti fra i giudeo-cristiani. Così

il II, 23, 4 sg., parla della morte di Giacomo, fratello del Signore, probabilmente già in forma leggendaria. Un altro estratto (III, 20, 1) tratta dei parenti di Gesù condotti davanti a Domiziano ed un terzo della morte di Simeone Cleopa (III, 32, 6, cf. IV, 22, 4). La sua costruzione storica è presupposta anche negli scritti pseudo - clementini. La storicità di questa costruzione è di dubbio valore. E. ha un interesse per la διαδοχή nelle diverse Chiese, cioè per la tradizione della dottrina pura (IV, 22, 3). Che E. sia stato l'autore di un elenco dei vescovi di Roma è poco verosimile. E. era noto a Filippo-Sidete e Stefano Gobaro; che Clemente Alessandrino e Epifanio l'abbiano letto è poco probabile.

BIBL.: Edizione dei frammenti in Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, VI, Lipsia 1906, p. 228 sg. Sui rapporti con i giudeo-cristiani v. H. I. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums*, Tubinga 1949, passim. Sul concetto della *Diadochè* cf. C. H. Turner in H. B. Swete, *Essays on the early history of the Church*, Oxford 1918, p. 207 sg.; E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlino 1926, pp. 233 sgg., 443 sg. Erik Peterson

EGESIPPO, PSEUDO. - Sotto il nome di E. è tramandata una traduzione, assai libera, della *Guerra giudaica* di Flavio Giuseppe, scritta nel IV sec. Il nome E. è una semplice deformazione del nome *Josephus*.

In un gruppo di manoscritti del sec. VIII-IX l'opera è stata attribuita a s. Ambrogio, ma questa attribuzione, difesa da alcuni, è contestata da altri. Una nuova edizione, non ancora completa, è stata pubblicata da V. Ussani nel CSEL, LXVI.

BIBL.: V. Ussani, *Atti d. Pont. acc. rom. di archeol. Rendic.*, 8 (1931-32), p. 227 sg.; 9 (1933), p. 107 sg.; 10 (1934), p. 165 sgg. Per la lingua v. W. F. Dwyer, *The vocabulary of Hegesippus*, Washington 1931; I. P. M. Cormick, *A Study of the nominal syntax and of indirect discourse in Hegesippus*, ivi 1935.

Erik Peterson

EGGER, AUGUSTIN. - Vescovo di S. Gallo, n. a Dussnang (Turgovia) il 5 ag. 1833, m. ivi, il 12 marzo 1906. Studente di teologia a Tubinga, fu ordinato sacerdote nel 1856. Docente al Seminario vescovile di St. Georgen e parroco di Oberried, passò nel 1865 a S. Gallo, dove nel 1882 successe al vescovo Greith. Fu fermo difensore dei diritti della Chiesa, nelle controversie con i vecchi cattolici, nella questione dei matrimoni misti ed in quella della scuola. Da vescovo sostenne con vigore la ricostituzione della diocesi di Basilea (1885) e fu a capo delle conferenze episcopali svizzere. Ebbe anche gran parte nella fondazione della facoltà di teologia presso l'Università di Friburgo in Svizzera (1890).

BIBL.: A. Buchi, s. v. in LThK, III, col. 547.

Silvio Furlani

EGHER, ENRICO di KALKAR: v. ENRICO di KALKAR.

EGIDIO, santo. - Abate, m. ca. il 725. Incerte ed oscure sono le notizie che lo riguardano. Il suo culto era già conosciuto nel sec. IX, specialmente nel monastero di St-Gilles che ne custodiva la tomba.

Una *Vita* molto leggendaria fu scritta tra il sec. IX e il X. Secondo questa E. nacque ad Atene verso il 640 da nobile famiglia; per sottrarsi alle lodi ed onori che gli procurava il suo potere taumaturgico, si rifugiò nella Provenza, dove condusse vita eremitica. Scoperto occasionalmente, fondò un monastero che diede origine alla città di St-Gilles. Urbano IV ne inserì l'Ufficio nel Breviario romano. S. E. è annoverato fra i santi Ausiliatori. Festa il 1° sett. - Vedi tav. X.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, I, ed. Parigi 1868, pp. 284-304; F. Britain, *St-Giles*, Cambridge 1928; F. Boulard, *St-Gilles*, Rambouillet 1933; *Martyr. Romanum*, p. 373.

Agostino Amore

EGIDIO di ASSISI, beato. - Terzo compagno di s. Francesco d'Assisi cui si associò ca. il 1208. Fece grandi pellegrinaggi, guadagnandosi il pane con il lavoro, a Roma, a S. Giacomo di Compostella e in Terra Santa. Dopo di che si ritirò nei romitori dell'Umbria, specie a Monteripido fuori Perugia, dove m. il 23 apr. 1262 (1261). Grande contemplativo ed estatico. Il suo culto fu confermato da Pio VI nel 1777. Festa il 23 apr.

I compagni raccolsero i suoi *Detti* o insegnamenti spirituali pieni talvolta di arguzia e di sapienza spicciola, *Dicta B. Aegidii Assisiensis* (*Bibliotheca Franciscana ascetica medii aevi*, 3, Quaracchi 1905), vers. it., con buoni studi, a cura di N. Vian: *Beato E. di Assisi, I Detti* (Brescia 1923).

BIBL.: La *Vita* attribuita a frate Leone, in *Analecta Franciscana*, 3 (Quaracchi 1897), pp. 74-115, e una redazione più breve in L. Lemmens, *Scripta fr. Leonis*, ivi 1901, pp. 37-63; W. Seton, *Blessed Giles of Assisi*, Manchester 1918. Livario Oliger

EGIDIO di LESSINES. - Maestro domenicano ed uno dei primi sostenitori di s. Tommaso, n. a Lessines (Belgio) verso il 1230; m. intorno al 1304. Nella condanna dell'averroismo del 1270, intravide la minaccia incombente sulla dottrina tomista e ne scrisse ad Alberto Magno, il quale gli rispose con il *De XV problematibus* (ed. Mandonnet, in *Siger de Brabant*, II, 2ª ed., Lovanio 1911).

Scrisse: *De usuris*, ed. fra gli opuscoli di s. Tommaso, *Tractatus de praeceptis*, *De crepusculis*, *De concordia temporum*. Il suo tomismo è legato al *De unitate formae* scritto nel 1278 contro R. Kilwardby che aveva rinnovato dalla sua sede di Canterbury le condanne parigine del 1277 (ed. M. De Wulf [*Les philosophes belges*, 1], Lovanio 1901).

BIBL.: M. Grabmann, *Mittelalt. Geistesleben*, II, Monaco 1936, pp. 512-30; M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, trad. it. di V. Miano, II, Firenze 1945, pp. 187-88, 199 (con bibl.); F. Van Steenbergen, *Le « De quindecim problematibus » d'Albert le Grand*, nei *Mélanges Auguste Pelzer*, Lovanio 1947, pp. 415-39. Cornelio Fabro

EGIDIO ROMANO. - Uno dei grandi maestri della scolastica, generale degli Agostiniani, arcivescovo di Bourges, n. a Roma nel rione Colonna ca. il 1243, m. ad Avignone il 22 dic. 1316. Giordano di Sassonia, che tra il 1320-30 aveva studiato nel convento agostiniano di Bologna, lo chiama *de nobili genere Columnensium*; Ambrogio da Cori (v.) nel 1481 lo dice semplicemente *de regione Columnae*; ma nei documenti più antichi l'appellativo Colonna non si trova.

I. VITA. – Entrato giovane nel convento di S. Maria del Popolo, ca. il 1260 fu inviato a compiere gli studi a Parigi dove nel 1263 ca. è *baccalarius artium*, nel 1266 ca. *magister artium* e nel 1272 ca. *baccalarius biblicus*. Nel 1278, in seguito alla condanna dell'aristotelismo da parte del vescovo di Parigi Stefano Tempier (7 marzo 1277), ad E., che dell'aristotelismo appariva il più valido difensore, venne imposto di ritrattare alcune proposizioni; egli si rifiutò e fu costretto a interrompere la carriera scolastica. Nel giugno del 1279 fu designato definitore della sua provincia al Capitolo generale di Padova (1281), dove intervenne e disputò 20 questioni. Nel 1285, munito d'una lettera del papa Onorio IV, tornò a Parigi, fece atto di sottomissione e venne dichiarato dottore. Dal 1286 al 1292 tenne la cattedra di teologia, circondato da grande ammirazione: *qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur* dice un contemporaneo. Nel Capitolo generale di Firenze del 1287 fu proclamato dottore ufficiale dell'Ordine, e in quello di Roma, 6 genn. 1292, eletto priore generale. Nel 1295 lasciò la direzione dell'Ordine, preconizzato arcivescovo di Bourges, dove nel 1296 iniziò l'attività pastorale adunando un concilio provinciale, che di nuovo riunì nel 1312 e 1315. Da questo momento svolse una parte di prim'ordine nelle lotte religiose e dottrinali del suo tempo. Bonifacio VIII lo volle sovente presso di sé; fu infatti a Roma negli aa. 1297-99 e 1302-1303.

Nel 1305 venne incaricato di esaminare alcune dottrine del domenicano Giovanni Quidort. Nel 1311 intervenne al Concilio ecumenico di Vienna, dove esaminò gli errori dell'Olivi.

II. Opere. – Vasta è l'attività letteraria di E. Delle sue opere autentiche, ca. 70, principali sono: *a*) filosofiche: comprendenti i commentari ad Aristotele, composti dal 1263 al 1278, i migliori dei quali sono *In libros physicorum*; *In libros metaphysicorum*; *In libros de anima*; *In de bona fortuna* e *In libros de generatione*; la importante *Expositio in lib. causis*, del 1290; e i trattati originali *Quaest. de esse et essentia*; *Theoremata de esse et essentia*; *Contra gradus et pluralitatem formarum*; *De formatione corporis humani*; *De regimine principum*; *De erroribus philosophorum*, ecc. scritti quasi tutti tra il 1275-85; *b*) teologiche: *Commentarium in I-II-III Sententiarum* (il commento al libro terzo arriva alle dist. 11, mentre quello al secondo è la sua opera più forte e, tra quelli della scolastica, il più vasto); *Theoremata L de corpore Christi*; preziosi per la dottrina sull'Eucaristia, *Quodlibeta sex*; *Quaest. X de mensura angelorum*; *Quaest. XIV de cognitione angelorum*; *Quaest. VI de compositione angelorum*; *Quaest. X de motu angelorum* e le esegetiche *In Hexameron*; *In epp. Pauli ad Romanos et Corinthios*; *In canticum canticorum*; *Postilla super Lucam*, ecc. *c*) varie: *Tractatus contra exemptos*; *De renuntiatione papae*; *De ecclesiastica potestate*, scritto nel 1302 in difesa del pontificato contro Filippo il Bello; *Expositio in decretalem «Firmiter»*; *Expositio in decretalem «Cum Marthae»*; *Capitula fidei christianae*; *Sermones de tribus vitiis mundi*; *Serm. de tempore*; *Serm. de corpore Christi*, ecc. Per la lista completa, edizioni e manoscritti, v. G. Bruni, *Le opere di E. R.*, Firenze 1936.

(fot. Biblioteca Vaticana)

Egidio Romano - Incipit del *Commentarium in librum sententiarum* (sec. xiv). Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 838, f. 1r.

III. Pensiero. – Per la ricchezza e la profondità della dottrina, unita ad una esposizione chiara e sempre viva, per quanto non sempre concisa, venne detto *doctor fundatissimus*. Intorno a lui si raccolsero numerosi discepoli che formarono la prima e la più fiorente scuola teologica del sec. xiv, che continuò nei secc. xv e xvi, e venne richiamata in onore dal Gavardi nel sec. xvii, quando si creò una corrente più ristrettamente egidiana accanto alla scuola agostiniana.

Nei riguardi di s. Tommaso E. può dirsi discepolo, critico e continuatore. Su molte questioni determina un vero progresso. In filosofia è l'antesignano della distinzione reale fra essenza ed esistenza che difende tenacemente contro Enrico di Gand. Sua è la dottrina dei «modi sostanziali», ripresa dal Gaetano. Dell'agostinismo ritiene il primato della volontà, la teologia come scienza affettiva, l'efficacia morale della Grazia, ecc.

Di particolare importanza le sue opere politiche: il *De regimine principum*, opera molto letta nel medioevo, tradotta nelle principali lingue d'Europa e perfino in ebraico, dove, sulla base aristotelico-tomista, svolge un ampio trattato di etica, economia e politica; e il *De ecclesiastica potestate*, che servì a Bonifacio VIII per la redazione della bolla *Unam sanctam*, in cui affronta direttamente le relazioni tra il potere temporale e quello religioso, esponendo, conforme alla mentalità del tempo, una dottrina teocratica e precisamente la teoria della potestà diretta della Chiesa sulle cose temporali (v. chiesa, v, *Chiesa e Stato*). Ma la concezione è più teologica che giuridica. La distinzione tra il fine che il principe deve proporsi nell'esercizio della sua potestà, fine soprannaturale e quindi direttamente subordinato alla Chiesa, e il fine proprio del suo potere soggetto alla Chiesa, *ratione animae*, servirà a chiarire il pensiero di E. e a mostrare che non è molto lontano, salvo reali eccessi di stile, dalla concezione della potestà indiretta.

Bibl.: Per la vita: A. Gandolfo, *Dissertatio historica de scriptoribus Augustinianis*, Roma 1704, pp. 20-36; N. Mattioli, *Studio critico sopra E. R.*, ivi 1896; P. Mandonnet, *La carrière scolaire de G. de R.*, in *Rev. des scien. phil. et théol.*, 4 (1910), pp. 481-99; E. Hocedez, *La condamnation de G. de R.*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 4 (1932), pp. 34-58; G. Bruni, *Una inedita «Quaestio de natura universalis» di E. R., con un saggio di cronologia egidiana* (*Collez. di testi filos. ined. e rari*, 2), Napoli 1935. Per le opere: G. Boffito, *Saggio di bibliografia egidiana*, Firenze 1911; D. Perini, *Bibliographia August.*, I, ivi 1929, pp. 237-56; R. Scholz, *Aegidii R. De potestate ecclesiastica*, ed. e introd., Weimar 1929; E. Hocedez, *Aegidii R. Theoremata de esse et essentia*, ed. e introd., Lovanio 1930; L. Amoròs, *Aeg. R. sententia errorum Petri Joa. Olivi*, in *Arch. franc. hist.*, 27 (1935), pp. 399-431; J. Koch, *Studien zur Hss. des Traktates «De erroribus philosophorum»*, in *Miscell. Grabmann*, II, Münster 1935, pp. 862-78; G. Bruni, *Le opere di E. R.*, Firenze 1936. Per la dottrina: S. Makaay, *Der Traktat des Aegidius R. über die Einzigkeit der subst. Form.*, Würzburg 1924; R. Egenter, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius R.*, Ratisbona 1926; E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de Gand*, in *Gregorianum*, 8 (1927), pp. 358-84; id., *Le premier Quodlibet d'Henri de Gand*, *ibid.*, 9 (1928), pp. 92-118; id., *Gilles de Rome et st Thomas*, in *Mélanges Mandonnet*, I, Parigi 1930, pp. 378-410; U. Mariani, *Scrittori politici agostiniani*, Firenze 1927; St. Bross, *G. de R. et son traité «De ecclesiastica potestate»*, Parigi 1930; P. Wollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius R.*, Würzburg 1931; O. Hieronimi, *Die allgemeine Passionslehre bei Aeg. R.*, ivi 1934; D. Trapp, *Aegidii R. de doctrina modorum*, in *Angelicum*, 10 (1935), pp. 449-501; F. Richeldi, *La cristologia di E. R.*, Modena 1938; A. La Valle, *La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo E. R.*, Palermo 1939; R. Maglione, *Il concetto di conversione eucaristica in E. R.*, Benevento 1941; A. Trapè, *Il concorso divino nel pensiero di E. R.*,

Tolentino 1942; G. of R., *De erroribus philosophorum. Critical text with notes and introduction by J. Koch*, Milwaukee 1944; D. Gutiérrez, *La bibliografia de los escolásticos durante el ultimo decenio*, in *Ciudad de Dios*, 156 (1944), pp. 17-46; G. Suárez, *El pensamiento de E. R. en torno a la distinción de esencia y existencia*, Salamanca 1948; R. Kuiters, *De Summi Pontificis potestate secundum E. R.*, Roma 1949. Manca tuttora uno studio complessivo sul pensiero di E. R. Agostino Trapè

EGIDIO di Santarêm, beato. - Domenicano portoghese, n. verso il 1184 e Vaocela (diocesi di Vizeu), da famiglia della nobiltà locale, m. a Santarêm il 14 maggio 1265.

Destinato ancor giovane allo stato ecclesiastico, fu presto investito di ben 5 benefici, di cui dissipava le rendite con vita licenziosa. Mentre poi si recava a Parigi per studiare la medicina, i biografi dicono che il diavolo lo esortasse a darsi alla negromanzia e ottenesse da lui un patto di servitù, firmato con il suo proprio sangue. Esercitò, e con alquanta fama, l'arte negromantica. Ma finalmente la comparsa ripetuta di un cavaliere, in atto di minaccia se non mutasse vita, ne procurò la conversione. Tornando allora in patria, a Palencia, verso il 1220-21 si fece religioso nel convento domenicano locale. Rinviato in seguito a Parigi per gli studi teologico-esegetici a quell' Università, vi conobbe varie personalità dell'Ordine, tra cui Giordano di Sassonia e Umberto de Romans, al quale ultimo indirizzerà un'epistola. Ritornato nella penisola iberica, si dette all'insegnamento e alla predicazione. Per ben due volte rivestì la carica di provinciale di Spagna, principiando probabilmente nel 1233. Visse in grande austerità nel convento di Santarêm. Benedetto XIV ne confermò il culto il 9 maggio 1748. Festa il 14 maggio.

Bibl.: *Acta SS. Maii*, III, Parigi 1866, pp. 400-36; *Année Dominicaine, Mai*, I, Lione 1891, pp. 403-23; Quétif-Echard, I, pp. 241a-244 b; P. Alvarez, *Santos, Bienaventurados, Venerables de la Orden de los Predicadores*, I, Vergara 1920, pp. 235-47. Abele Redigonda

(*per cortesia dell'Antiquaria Sansoni*)

Egidio Romano - Incipit dell'*Expositio Egidii Romani supra libros elenchorum Aristotelis*, Venezia, ed. Boneto Locatello, 1493.

EGIDIO da Viterbo. - Teologo e filosofo agostiniano, n. in Viterbo nel 1469 dalla famiglia Antonini, m. il 12 dic. 1532. Frequentò a Padova le lezioni di Agostino Nifo, in un eremo dell'Istria ascoltò quelle di Domizio Gavardo e infine a Firenze fu alla scuola del Ficino, di cui divenne uno dei migliori discepoli.

Tornato in Roma neoplatonico convinto, a quel sistema ispirò le sue lezioni, sostenendo con grande onore pubbliche dispute. Iniziò ben presto la sua carriera di oratore a Firenze, sotto la guida di fra' Mariano da Genazzano (v.), ed acquistò subito celebrità. Partecipò, ma con moderazione, alla campagna contro il Savonarola, verso il quale, in seguito, cambiò alquanto opinione e contegno, sino a manifestare una certa stima per lui. Dopo la tragica fine del frate, fece lunga dimora a Napoli, dove fu eletto membro dell'Accademia Pontaniana.

Nel 1506 Giulio II lo designò come vicario apostolico a reggere l'Ordine, di cui nel 1507 fu eletto, nonostante la sua riluttanza, generale. Grande fu la sua attività anche perchè la S. Sede spesso gli affidava delicati incarichi. Con zelo e carità attese alla restaurazione della disciplina monastica e al riordinamento degli studi.

E. tenne il discorso inagurale del V Concilio Lateranense, il 3 maggio 1512: parlò con nobile franchezza dei mali della Chiesa, suscitando nell' assemblea profonda commozione. Nel luglio del 1517 fu creato cardinale da Leone X; più tardi gli fu data in amministrazione la diocesi di Nepi, e poi quella di Viterbo e Tuscania.

Gli anni che trascorsero dalla fine del pontificato di Leone X a quelli di Clemente VII e Paolo III furono da lui impiegati ad assolvere i molteplici uffici che i pontefici gli affidavano, ed a proseguire i suoi studi filosofici, letterari e filologici. Difese l'insegnamento delle lingue orientali, nelle quali era versatissimo, e l'inculcò ai suoi confratelli. Quando gli giunsero notizie dello scempio fatto a Roma dalle truppe imperiali e dell'assedio che subiva il Papa in Castel S. Angelo, E. assoldò a sue spese nelle Marche due legioni di ca. 2000 uomini e accorse a ingrossare l'esercito della lega che, accampato a poche miglia da Roma, avrebbe dovuto portare aiuto al Papa; ma l'inettitudine del duca d'Urbino frustrò la generosa offerta.

Lasciò molti lavori critici di testi biblici, trattati di teologia, dissertazioni filosofiche, polemiche politico-religiose, disquisizioni filologiche e grammaticali. Il card. Niccolò Ridolfi, suo successore nel vescovato di Viterbo, raccolse in 64 voll. gli scritti di E. Ma la maggior parte di essi andò perduta e pochi sono quelli che tuttora si conservano manoscritti nelle varie biblioteche d'Europa. La *Historia XX saeculorum* è una fonte preziosa, spesso valorizzata dal Pastor, per il periodo in cui visse l'autore.

Bibl.: L. Pellisier, *De opere historico Aegidii card. Viterbiensis*, Montpellier 1896; G. Signorelli, *Il card. E. de V. agostiniano, umanista e riformatore*, Firenze 1929; A. Palmieri, *Gilles de Viterbe*, in DThC, VI, coll. 1365-71 (con ricca bibl.). Ugo Mariani

EGIDIO MARIA di San Giuseppe, beato. – Francescano, al secolo Francesco Antonio Pasquale, n. a Taranto il 16 nov. 1729 da Cataldo Pontillo e Grazia Procaccio, m. a Napoli il 7 febbr. 1812. Esercitò, da giovane il mestiere del padre (funaio); nel febbr. del 1754 per soprannaturale ispirazione, vestì l'abito religioso nel convento di S. Pasquale a Taranto in qualità di fratello laico. Emessi i voti religiosi il 28 febbr. 1755, fu trasferito al convento di S. Maria delle Grazie a Squinzano e, poco dopo, a quello di S. Pasquale a Chiaia in Napoli, dove dimorò sino alla morte.

Virtuoso e pio sin da fanciullo, si distinse per l'eroismo di tutte le virtù cristiane e religiose, particolarmente per lo spirito di orazione, l'umiltà e la semplicità, sì da destare in tutti grande ammirazione, specialmente nel popolo napoletano con il quale ebbe frequenti contatti esercitando l'ufficio di portinaio e cercatore. Ebbe il carisma della profezia ed operò anche in vita molti miracoli, tra cui la risurrezione di qualche defunto e la guarigione di moribondi. Venne perciò salutato taumaturgo. Pio IX lo beatificò il 21 nov. 1886.

Bibl.: *Vita del b. E. M. di S. G. laico professo alcantarino*, Roma 1887 (a cura della Postulazione); P. Coco, *Cenni della vita del b. E. M. di S. G. taumaturgo di Taranto*, Taranto 1931.
Egidio Caggiano

EGINARDO (*Einhardus*, *Einardus*, *Agenardus*). – Biografo di Carlomagno, n. da Eginardo e Engilfrit nel Maingau tra il 768 e il 770, m. nell'abbazia di Seligenstadt, il 14 marzo 840. Studiò con successo a Fulda, dove figura come scriba dell'abate Baugulfo in 6 documenti del 788-91, e nella « scola palatii » sotto la direzione di Alcuino donde uscì umanista perfetto. Il suo nome accademico era Beseleel. Soggiornò alla corte di Carlomagno (792-94 fino all'814), dapprima come « nutritius » poi come « exactor operum regalium in Aquisgrani palatio » (*Gesta abbatum Fontanellensium*, 17: MGH, *Scriptores*, II, p. 293) con l'incarico di sopraintendere alla costruzione del complesso monumentale imperiale di Aquisgrana. Nell'806, portò a Roma a nome dell'Imperatore l'atto di Thionville contenente la divisione dell'Impero. Ludovico il Pio diede a E. e a sua moglie Imma (la leggenda nel sec. XII si impossesserà poi del loro idillio giovanile) le località di Michelstadt nell'Odenwald e dell'alto e basso Mühlheim sul Meno (11 genn. 815) inoltre assegnò a E. le grandi abbazie di S. Pietro del Mont Blandin, S. Bavone (Gand), Fontenelle, S. Servazio presso Maastricht ed altri benefici. E. diventava così uno dei più potenti abati laici dell'epoca. Dall'817 ca. fu segretario di Ludovico il Pio, precettore di Lotario, e prese parte attiva alla vita della corte sino all'829 distinguendosi «non solum pro scientia, verum etiam pro universa morum honestate» (Valafrido Strabone nel prologo aggiunto alla *Vita Karoli*). Nell'830 ottenne di potersi ritirare nell'alto Mühlheim, dove fondò l'abbazia chiamata Seligenstadt ed eresse una basilica, sul tipo di S. Prassede, in onore dei martiri ss. Marcellino e Pietro di cui ebbe i corpi nell'827 per interessamento del famigerato distributore di false reliquie, diacono Deusdona. Governò con saggezza la nuova abbazia, come abate laico, e ne fece un attivo centro di cultura. Nell'836 perdette con sommo suo dolore, la consorte (cf. l'epistolario di Lupo di Ferrières, ed. E. Dümmler in MGH, *Ep. aevi Kar.*, IV, Berlino 1925, pp. 9-17). E. fu sepolto nella sopraricordata basilica e Rabano Mauro ne dettò l'epitaffio (ed. E. Dümmler, in MGH, *Poetae latini aevi Karolini*, II, pp. 237-38). E. è considerato come il prototipo degli intellettuali laici dell'evo carolino: devoto, letterato, artista, storico e teologo.

Opere: la principale è la *Vita Karoli Magni* (ed. critica O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* [1911]; BHL, 1580, *Supplementum*, p. 66), scritta fra l'817 e l'822, fonte di primaria importanza per la storia di Carlomagno, ad onta di difetti reali che non è il caso di esagerare, come la cronologia difettosa, l'esaltazione dell'eroe, ecc.; l'autore vi dimostra autentiche doti di storico e di letterato. Oltre un certo numero di lettere (ed. K. Hampe, in MGH, *Epistolae aevi Karolini*, III [1899], pp. 105-45) si conservano di E. due operette che si riferiscono alla polemica iconoclastica suscitata da Claudio di Torino (v.) e cioè la *Translatio et miracula ss. Marcellini et Petri* (ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XV, 1 [1887], pp. 238-64; BHL, 5233) in un prologo e 4 libri, scritta tra l'830 e l'834, in cui l'autore dimostra quanto sia giustificata la fiducia dei fedeli nelle reliquie dei santi martiri; la *Quaestio de adoranda cruce* (ed. K. Hampe, sopra cit., pp. 146-49), scritta per Lupo di Ferrières (apr. 836) piccolo gioiello di letteratura e precisione; dopo una sottile distinzione tra *oratio* e *adoratio*, conclude per l'adorazione cioè venerazione della Croce. Gli è pure attribuita una composizione ritmica, la *Passio Christi Martyrum Marcellini et Petri* (ed. E. Dümmler, in MGH, *Poetae latini aevi Karolini*, II, pp. 125-35; BHL, 5232). Gli annali, talvolta chiamati *Annales Einhardi*, non gli appartengono.

Bibl.: Edizioni antiche: PL 97, 25-62; 104, 355-61c; A. Teulet, *Oeuvres complètes d'Eginhard*, 2 voll., Parigi 1840-43. – Manitius, I, pp. 639-47; L. Halphen, *Einhard historien de Charlemagne*, in *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Parigi 1921, pp. 60-103 (critica negativa); F. Ganshof, *Notes critiques sur Eginhard, biographe de Charlemagne*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 3 (1925), pp. 725-58 (riabilita E.); A. Kleinclausz, *Eginhard* (*Annales de l'Université de Lyon*, 3ª serie, 12), Parigi 1942 (biografia completa e molto serena nei giudizi). Circa la Basilica, cf. A. Schuchert, *La basilica dei SS. Marcellino e Pietro a Seligenstadt sul Meno secondo i recenti scavi*, in *Riv. di Archeol. cristiana*, 15 (1937), pp. 141-46. A. Pietro Frutaz

EGINO da Verona. – Discende probabilmente da nobile famiglia sveva imparentata con i duchi Alaholfinger; fu educato nel monastero di Reichenau dove ebbe un'ottima formazione culturale.

Fu al servizio di Carlomagno che lo mandò vescovo a Verona nel 772, perché contribuisse a rafforzare il dominio carolingio nell'alta Italia. E. ottenne non solo successi politici ma promosse pure gli interessi ed il buon governo della diocesi. Dopo molti anni di governo ritornò a Reichenau presso l'abate Valdo, suo amico, e qui, ca. il 799, fondò Niederzell, una chiesa dedicata ai ss. Pietro e Paolo. Aveva lasciato a Verona, quale vicario della diocesi, Ratoldo, forse suo nipote, già cappellano maggiore della corte di Pipino. Morì a Reichenau il 27 febbr. dell'802, come attesta la cronaca di Ermanno Contratto.

Di interesse letterario E. lasciò una preziosa raccolta di omelie di Padri della Chiesa, specialmente Agostino e Leone, e molti altri minori. La raccolta appartiene al gruppo degli antichi sermonari di tipo romano, quali quello di Alano di Farfa e di S. Pietro in Vaticano, più tardi soppiantati da quello di Paolo Diacono.

Bibl.: V. Rose, *Die lateinischen Meermann-Handschriften*, Berlino 1892, pp. 77-95; Manitius, I, pp. 259, 266; G. Löw, *Il più antico sermonario di S. Pietro in Vaticano*, in *Riv. di Arch. cristiana*, 19 (1942), p. 162 sgg. Ulderico Vicentini

ÈGIRA. – Dall'arabo *hiğrah* « emigrazione ». Designa l'emigrazione del profeta Maometto (v.) dalla Mecca a Medina; con essa comincia l'èra musulmana.

Il giorno preciso dell'emigrazione del profeta, secondo l'opinione più diffusa, sarebbe l'8 *rabī' al-awwal* (cioè il 20 sett. 622); secondo altre fonti musulmane il giorno sarebbe il 2 o il 12 dello stesso mese. Fu il califfo 'Omar, primo ordinatore del nuovo Stato musulmano, che stabilì di introdurre, per la datazione, la nuova èra, perché rimproverato, sembra, di spedire lettere senza data. L'uso di tale datazione fu introdotto, secondo la tradizione più diffusa, nell'anno 17 dell'è.

Prima, gli Arabi davano ad ogni anno un nome speciale (p. es., « anno del terremoto », ecc.), ovvero conta-

vano gli anni da qualche avvenimento straordinario o importante. Si noti che effettivamente la nuova èra (basata su un calendario puramente lunare) non comincia con l'è. vera e propria, cioè con l'8 *rabī' al-awwal* dell'a. 622, bensì con il 1 *muḥarram* (il primo mese dell'anno musulmano) dell'anno stesso. Alessandro Bausani

EGITTO. - L'E. (*Miṣr* secondo la denominazione araba locale) comprende la valle del Nilo a N. della seconda cateratta (Wādī Ḥalfā) con i territori adiacenti del deserto libico e di quello arabico.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia dell'antico E. - III. Religione dell'antico E. - IV. Il cristianesimo nell'E. - V. L'E. musulmano. - VI. Arte cristiana dell'E. - VII. Ordinamento scolastico dell'E.

I. Geografia.

L'E. ha una superfice di 994.300 kmq. Ma quasi tutta la sua popolazione (19,1 milioni di ab.) è agglomerata con forti densità (sino a più di 800 ab. a kmq.) su appena 1/30 di questa superfice (35 mila kmq.), costituita dall'angusta valle in cui scorre il fiume, dal suo delta e da alcune oasi.

L'utilizzazione delle acque del Nilo, perfezionata ed estesa con i moderni impianti di irrigazione, ha permesso all'E., paese agricolo per eccellenza, di volgersi a redditizie culture industriali: il cotone (di qualità pregiata), prevalente nella zona del delta, e la canna da zucchero nell'alta valle del fiume, accanto alle quali conservano tuttavia importanza anche i cereali, per insufficenti che siano al consumo interno.

L'allevamento ha modeste proporzioni e scarsa è, in complesso, anche la produzione mineraria, che dà poco petrolio, manganese, wolframio e, soprattutto, fosfati. Tra le industrie, più sviluppate sono lo zuccherificio, le tessili, la molitoria e le alimentari, che in parte coprono il fabbisogno interno.

La popolazione è costituita per il 98% da Egiziani, considerati discendenti dagli antichi progenitori camitici, i cui caratteri si son mantenuti così nei *fellāḥ* (contadini) maomettani, come nei mercanti copti dell'Alto E., rimasti fedeli al cristianesimo monofisita (ca. 1/10 della popolazione indigena). Vi sono inoltre numerosi Greci (70 mila), Italiani (52 mila), Inglesi (34 mila; per lo più Maltesi), Francesi ecc. Gli Israeliti si aggirano intorno a 65 mila. La capitale, Cairo (2,1 milioni di ab.), è la più popolosa città del continente africano; il porto principale è Alessandria (928 mila ab.).

BIBL.: J. Cattaui Pacha, *Egypte. Aperçu historique et géographique*, Cairo 1926; H. Lorin, *L'E. d'aujourd'hui*, ivi 1926; R. Fedden, *The Land of E.*, Londra 1939; A. Youssef Bey, *Indipendent E.*, ivi 1940. Giuseppe Caraci

II. Storia dell'antico E.

I. L'E. PREISTORICO. - Mentre la Bibbia, nell'enumerare la discendenza dei figli di Noè (*Gen.* 10, 6. 13), si limita a citare fra quelli della stirpe di Cham anche *Miṣrajim*, nome con cui gli Ebrei indicarono solitamente la terra d'E., le scoperte recenti ci permettono di conoscere con maggiore determinazione le vicende più remote del paese e del popolo.

In accordo con la geologia, che dimostra come il Nilo si fosse aperta la via verso il Mediterraneo fra le terre e le rocce dell'E. antichissimo e avesse foggiato la valle a terrazze, via via sempre più basse, gli scavi hanno rivelato la presenza dell'uomo antichissimo lungo le due rive del fiume, nei millenni più lontani sui luoghi più alti e poi man mano su quelli minori, seguendo nel suo lento movimento di discesa il solco fluviale, fattore indispensabile di fecondità e di vita per la terra e per gli uomini. Così le tracce dell'uomo del paleolitico inferiore si sono trovate sulle alture di el-Qurnah, nel distretto di Tebe, mentre gli uomini del paleolitico superiore, nella *facies* africana caratteristica del capsiano, lasciarono il loro ricordo a Sabīl sopra Kōm Ombō a ca. 40 km a nord di Assuan. Il neolitico in cambio è rappresentato in modo speciale a el-'Omarī (a sud del Cairo), a Beni Salāmah (Merinde) e altrove nel Delta. Segue l'età dei metalli, che durò più di 2000 anni e fu chiamata anche periodo « predinastico », durante la quale l'E. raggiunse già un alto grado di civiltà, attestata non solo dal lavoro più perfetto della pietra e della ceramica, dalla scoperta della concia della pelle, dalla fabbricazione del vetro e dalla incisione dell'avorio, ma anche dalla invenzione della scrittura e dal calcolo del calendario. el-Badārī presso Assiut è una delle stazioni più antiche di questa *facies* preistorica egiziana; altre sono a el-Ballāṣ, Naqadah, Armant ed altrove. Codesti progressi provano un'organizzazione civile assai avanzata, intorno alla quale si discute se si tratti di influssi africani od asiatici (cioè semitici) o piuttosto di una forma di civiltà originata per spontanea germinazione nel Delta. In ogni modo agli albori della storia già compaiono, come da tempo esistenti in E., due regni: uno dell'Alto Egitto, con capitale Nḫen (gr. *Hieraconpolis*, arabo *Kōm el-Aḥmar*) e quello del Basso Egitto con capitale Ṣeb'ewe (arab. Tell el Farā'īn).

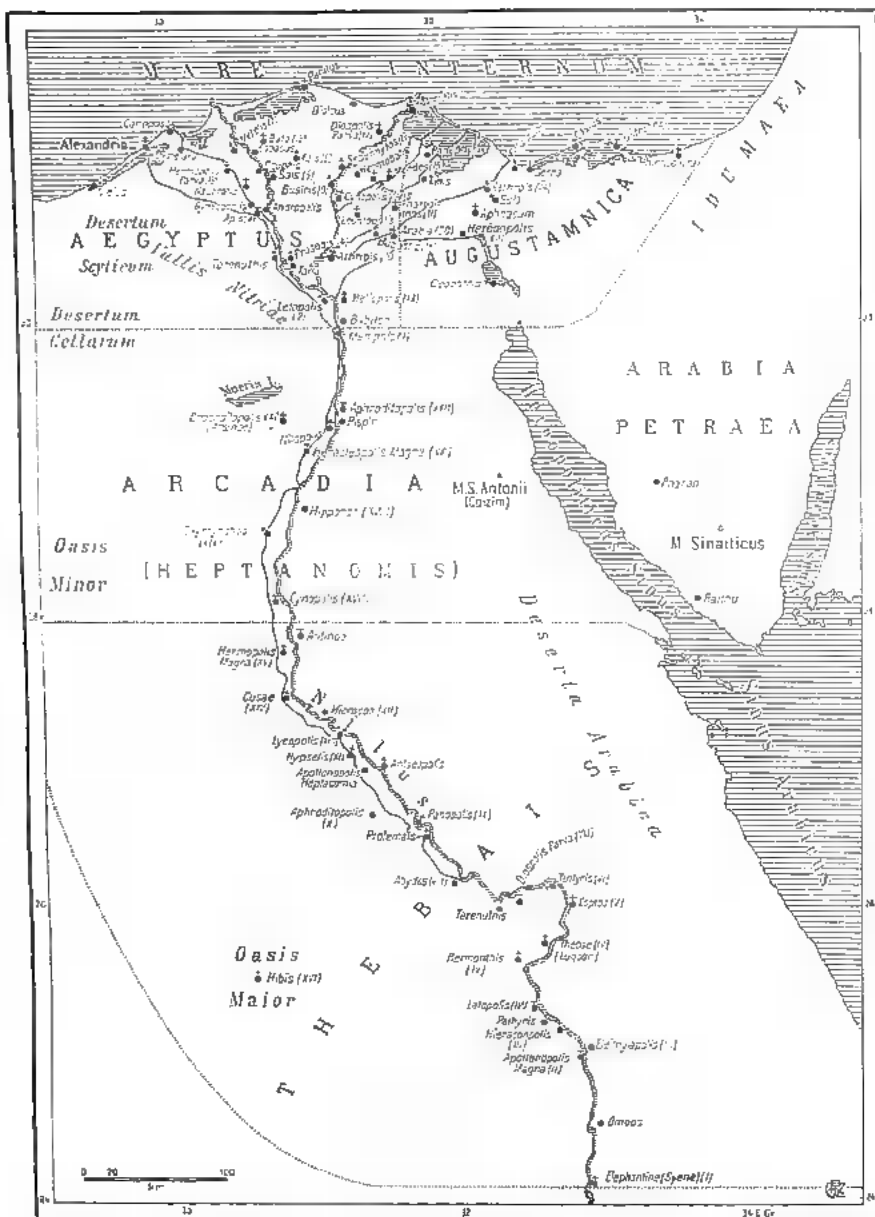
II. INIZIO DELLA STORIA E SUOI PERIODI. - La storia dell'E. comincia con la vittoria dei re del Basso Egitto e l'unificazione del paese sotto un unico monarca, Mēne, che raccoglie sul suo capo le due corone, dell'Alto e del Basso Egitto.

Da allora i sovrani sono designati nella nostra tradizione suddivisi in 30 dinastie, secondo le indicazioni che ci sono state fornite dall'opera, ora perduta, di un sacerdote greco-egizio, Manetone di Sebennito (sec. III a. C.). La loro cronologia, soprattutto quella dei primi fra essi, è stata oggetto di lunga controversia fra i dotti, ma oggi, fondata sopra alcuni capisaldi più solidi, risulta a un dipresso fissata come segue:

Antico Regno, dinastie I-II, capitale Tini (This)	3340-2821 a. C.
dinastie III-VI, capitale Menfi	2820-2386 a. C.
1° periodo intermedio: dinastie VII-XI (1ª metà)	ca. 2385-2160 a. C.
Medio Regno, dinastie XI (2ª metà)-XII, capitale Tebe	ca. 2160-1869 a. C.
2° periodo intermedio, dinastia XIII	1868-1786 a. C.
Invasione e dominazione degli Hyksos; dinastie XV-XVII	1785-1575 a. C.
Nuovo Regno, dinastie XVIII-XX, capitale Tebe	1575-1101 a. C.
3° periodo intermedio, dinastia XXI, capitale Tanis	1100-950 a. C.
dinastia XXII, capitale Bubasti	950-730 a. C.
dinastia XXIII, capitale Tanis	817-730 a. C.
dinastie XXIV-XXV: dinastie etiopiche ed assire	730-664 a. C.
Periodo saitico, dinastia XXVI, capitale Sais	663-525 a. C.
Dominio persiano, dinast. XXVI-XXX	525-332 a. C.

Segue la conquista di Alessandro Magno (332 a. C.) e la serie dei sovrani Tolemei (Lagidi) fino al 30 a. C.; poi il dominio romano dal 30 a. C. al 395 d. C.; quindi il bizantino, dal 395 al 640, e quindi la conquista e il dominio arabo con il 640 d. C.

III. ANTICO REGNO. - In questo periodo si sviluppa sempre meglio l'alto grado di civiltà e di progresso dell'età predinastica; durante le prime due dinastie la capitale è Tini (This) presso Abydos, ca. sul 36° parallelo; ma già a Mēne è attribuita la fondazione della « Fortezza Bianca », dove fu poi Menfi capitale a cominciare da re Ṣōšer (Zoser), primo della III dinastia (2821 a. C.). Il Regno Antico segna una delle età più gloriose della storia egiziana.

La Bibbia non ne fa parola esplicitamente; ma tanti secoli dopo la tradizione trova largo posto nelle storie di Erodoto (II, 124 sg.). Lo Stato appare ordinato e pacifico, e pacifica la produzione di grandi ricchezze; spedizioni militari si compiono invece nel Sinai e in Nubia con il risultato di allontanare i pericoli di invasioni straniere e di ritrarne copioso bottino; infine costruzioni imponenti, come la tomba di Ṣōšer a Saqqārah e le grandi piramidi di Mejdūm e di Dahšūr e dei dintorni di Menfi (Cheope, Chefren e Micerino), la Sfinge (Chefren) e templi, come quello del Sole di Abū Ṣīr,

Egitto - Cartina storica con la divisione augustea; i νόμοι dell'età greco-romana del Basso (cifre arabiche) e dell'Alto (cifre romane) E.; i vescovati all'epoca del Concilio di Efeso (431) e i principali centri monastici.

l'interpretazione molto probabile, [illegible] due secoli di decadenza del potere reale a vantaggio di una specie di feudalesimo, che ha fatto denominare questa età da taluni dei moderni medioevo egiziano; si parla anche [illegible] un celebre papiro (Leida n. 334) di una vera e propria rivoluzione popolare, in parte forse solo immaginaria; ma non c'è dubbio che l'attività politica del popolo cominci ad affermarsi, preparando l'avvento di nuove dinastie e di nuovi centri, come quello di Eracleopoli, che avrebbe fornito i sovrani della IX dinastia. Verso la fine di questo periodo di vita egiziana è probabilmente da riferire [illegible] racconto biblico dell'emigrazione in E. del patriarca Abramo, secondo il racconto di *Gen.* 12, 10-12, da Bethel verso il Neghebh, emigrazione originata dalla carestia; in Egitto Sara fu rapita alla corte del Faraone e poi restituita ad Abramo, che, limitatosi con la sua tribù ancora nomade ad una temporanea dimora nel paese, ritornò al luogo di partenza, non appena le condizioni di vita lo permisero.

IV. Medio Regno. – In esso l'E. riprende la sua tradizione di potenza e di civiltà, facendo valere le sue armi e il suo prestigio dalla Nubia alla Somalia, sia allargando i suoi rapporti di interessi con paesi di oltremare, come l'isola di Creta, sia dando nuovo incremento

perpetuano nei millenni il ricordo tangibile dell'arte di quell'età remota. Il pensiero, e segnatamente quello religioso, è conservato soprattutto nelle numerose iscrizioni delle tombe di re e di funzionari loro favoriti; fra tutti i più preziosi sono i *Testi delle Piramidi*, scoperti a Saqqārah in piramidi e altre tombe della V e VI dinastia, per un'estensione di ca. 2000 linee piuttosto lunghe; non hanno invece alcun fondamento le fantasie matematiche e mistiche, sorte in alcuni moderni a proposito della grande piramide, in rapporto con la Bibbia e con le tradizioni degli Ebrei.

Le dinastie fra la VII e la XI segnerebbero, secondo

alle arti e alle lettere e nuovo benessere al popolo.

I sovrani più noti sono quelli che contengono nel loro nome indizio delle loro preferenze religiose, il nome degli dèi Mont, Amōn e Wŏsre, dèi caratteristici della nuova capitale, Tebe; Menthŏtpe (Mentuhotpe) IV, Amenemḥē'e I e il figlio di questi Zenwŏsre (Senwosre) I (forse il Sesostris dei Greci). Con la dinastia XIII (1868 a. C.) l'E. perde rapidamente ogni sua prosperità, probabilmente perché il potere passò nelle mani di principi inetti che all'interno e all'esterno provocarono la caduta di quanto era stato vanto delle dinastie precedenti. E così l'E. fu aperto, verso il 1785, alla invasione

degli Hyksos (v.), che dalla frontiera di Pelusio, rimasta mal custodita, penetrarono nel paese dilagando nel Delta e anche più a sud e stabilendo la loro capitale ad Avari, in una località nord-orientale del Delta finora non identificata, mentre nell'Alto Egitto e a Tebe sopravvivevano i discendenti delle antiche dinastie.

Di solito si attribuisce a questo momento della vita egiziana il racconto di *Gen.* 37-50, che narra di Giuseppe, figlio di Giacobbe, venduto dai fratelli invidiosi ai mercanti egiziani e divenuto poi intendente del Faraone e sposo della figlia di Putifare, sacerdote di On; avendo poi salvato l'E. da una grave carestia, accolse i fratelli presso di sé e invitò a nome del re tutta la famiglia di Giacobbe a trasferirsi in E. e precisamente nella terra di Gessen (v.) o terra di Ramses, quasi certamente nella parte orientale del Delta. Alla riscossa contro gli usurpatori si mosse verso il 1573 il primo re della XVIII dinastia, Aḥmôśe, che cacciò gli Hyksos, distruggendo Avari, allontanò i Nubiani e riorganizzò tutto il paese, iniziando la gloriosa XVIII dinastia e il Nuovo Regno.

EGITTO - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

V. Nuovo Regno. – Seguirono nella XVIII dinastia alcuni fra i più potenti sovrani d'E., che da Tebe dominarono tutto il paese e parecchi territori stranieri, che aumentarono con fortunate spedizioni vittoriose il tono di benessere dei cittadini e lasciarono ai posteri monumenti grandiosi e copiose testimonianze scritte su papiri e su epigrafi.

Tḥutmóśe (Thutmosis) I estese il potere degli Egiziani fin sulle rive dell'Eufrate. La figlia Ḥatšepśówe (Hatshepsut), approfittando della morte prematura del marito Tḥutmóśe II, regnò una ventina di anni come tutrice del futuro Tḥutmóśe III; fra le altre opere insigni da lei lasciate va ricordato soprattutto il grandioso santuario eretto nella necropoli di Tebe a Dejr el-Baḥrī e in parte ancora superstite. Tḥutmóśe III, il conquistatore della Siria e della Nubia fino alla quarta cataratta del Nilo, è celebrato in sculture, in epigrafi, in papiri superstiti. Di Amenḥótpe (v. AMENOPHIS) III, il Memnone dei Greci, si esalta la grandezza, e sono superstiti le sue due grandi statue nella piana di Tebe, tuttora dette «i colossi di Memnone». Dopo la breve parentesi di Amenḥótpe IV, che, esaltatosi con il culto quasi monoteista di Aton, in opposizione ad Amōn e al suo sacerdozio, creò una nuova religione, che si volle ricollegare ad influenze palestinesi ed ebraiche, e trascurò la difesa delle conquiste siriache, Tūt'anḫ-Amōn, di cui è ben nota la tomba scoperta nel 1922, ristabilì il prestigio egiziano, finché Ḥaremḥábe iniziò con energia la XIX dinastia. Fra codesti sovrani uno dei più illustri è senza dubbio Śetōḥe (Seti) I, vincitore in un primo scontro degli Hittiti a Qidša (Qadēš), città sull'Oronte, dove pochi anni dopo, nel 1294, riprese la lotta contro un'intiera coalizione di Stati ai danni dell'E. il figlio e successore di Seti Ramešśēśe (Ramesse o Ramses [v.]) II, nel modo celebrato in un poema superstite nel papiro Sallier III; le condizioni di pace fra Hittiti ed Egizi sono consegnate in trattati superstiti, tanto di parte hittita come egizia; una delle figlie del re Ḫattusil sposa Ramses II, il quale è celebre anche per le numerose e imponenti costruzioni. In tali costruzioni e ricostruzioni il re si sarebbe servito anche di operai stranieri e fra l'altro della tribù ebraica di Gessen, discesa da Giacobbe e colà accolta al tempo degli Hyksos; la Bibbia (*Ex.* 1, 11) dichiara esplicitamente che gli Ebrei, sotto un re che ormai non era più memore dei benefici di Giuseppe, sorvegliati da implacabili soprastanti, furono costretti ad erigere «la città dei tabernacoli Phithom e Ramesses» (forse la prima nel Wādi eṭ-Ṭumejlāt e l'altra a Tanis) e furono sottoposti ad una serie di angherie, giustificate in parte dall'aumento della tribù originaria, che poteva essere pregiudizievole per la sicurezza dello Stato nel caso di un conflitto con i vicini della Palestina. Si crea così, durante forse più di 100 anni, il malcontento e il desiderio sempre più ardente degli Ebrei di ritornare nella Terra Promessa. Il che avvenne (*Ex.* 1,14) sotto la guida di Mosè (v.), esposto a morte sul Nilo per ordine di un fa-

(da *L'Egypte, a cura dell'« Administration du Tourisme et de la Propagande de l'Etat Egyptien »*, s. d.)

EGITTO - Veduta dell'Università Fu'ād I - el-Ğīzah.

raone persecutore, salvato da una principessa e quindi accolto fra i cortigiani del re. Avendo ucciso un esoso sorvegliante egiziano, era fuggito a Madian, a sud-ovest del Mar Morto, donde era tornato in E. risoluto a liberare i fratelli. Chiese allora al faraone il permesso di partire con i suoi, ma ebbe un rifiuto; seguirono i prodigi connessi con la partenza degli Ebrei e con il passaggio del mare, o meglio delle paludi nei dintorni dei Laghi Amari e del lago Timsāḥ.

Tale esodo pare probabile sia avvenuto (benché vi siano teorie contrastanti: una che fa risalire l'esodo all'età degli Hyksos, una ai tempi di Amenḥōtpe IV e un'altra durante la XX dinastia) nel momento di disordine che corrisponde al regno di Meneptāḥ (m. nel 1211 a. C.) e all'assalto dato all'E. dai « popoli del mare », eco e riflesso della invasione indoeuropea verso occidente, di cui è chiaro il contraccolpo in tutti i paesi del Mediterraneo. Va segnalato in proposito il passo di una stele del re, rinvenuta nei pressi dei colossi di Memnone ed ora nel museo del Cairo (P. Lacau, *Stèles du Nouvel Empire*, in *Catal. génér. du Musée du Caire*, Cairo 1909, n. 34025 v.), in cui è detto che il re vittorioso afferma di aver « distrutto Israele, sicché non esiste più semente di lui. La Siria è divenuta vedova per l'E. ». Il documento, datato al quinto anno del regno di Meneptāḥ, dimostra che gli Ebrei allora erano stanziati nella Siria e che l'esodo dall'E. era già avvenuto.

All'inizio della XX dinastia (1210) il re Ramses III ristabilisce interamente il prestigio dello Stato, reagendo fuori e dentro agli avversari: fuori, è notevole la sua avanzata in Siria, mentre la Palestina era occupata dai Filistei, da cui deriva il nome della contrada; dentro, Ramses III e i suoi successori ebbero a lottare soprattutto contro i sacerdoti di Amōn, che finirono per trionfare contro di loro.

VI. Basso Impero. – La XXI dinastia rappresenta l'inizio di un nuovo periodo di decadenza, durante il quale prevalgono anche re di stirpe libica od etiopica: fra altri il libico Šešonk (v. SESAC) della XXII dinastia, che riannoda i vincoli con la Palestina dopo che il re Salomone (975-935) sposa una figlia del re d'E. e ne ha in dote la città di Gazer (*I Reg.* 3, 1; 9, 16); si tratterebbe di Psusennes I, figlio di Smendes, secondo sovrano della XXI dinastia nel Delta; da allora pare che i rapporti fra E. e Palestina si facciano più frequenti, o si tratti di Salomone (*I Reg.* 10, 28 sg.) che acquista carri e cavalli in E., o vi si rifugi Geroboamo inseguito dalla collera di Salomone (*I Reg.* 11, 40), come aveva fatto Adad al tempo di David (*I Reg.* 11, 17-22). Nel 927 il re Šešonk si intromette anzi direttamente negli affari della Siria e saccheggia Gerusalemme (*I Reg.* 14, 25 sg.), invadendo poi anche il regno di Geroboamo, suo protetto; una stele sulla facciata del pilone del grande tempio di Amenrā', a Karnak, conserva i nomi delle città vinte durante questa campagna di Šešonk I. La Bibbia parla di una sconfitta che Asa, re di Giudea (913-837), inflisse al re etiope Zara (*II Par.* 14, 9-12), che potrebbe essere Osorkon I (925-889) della XXII dinastia. Seguono contrasti fra i re di Nubia, con capitale Napata, e il regno d'E., con alterne vicende, finché all'inizio della XXIV dinastia salì sul trono il re Bocchoris, che ebbe fama di giusto. Ma fu ucciso dal re etiope Šabaka, che riuscì ad unificare un'altra volta l'E. sotto un solo re, e fece lega con il re di Giuda, Ezechia, per opporsi all'invasione assira guidata da Sennacherib (704). Il suo successore Tirhāqāh della XXV dinastia si avanzò con un esercito contro l'assiro e riuscì, probabilmente con il favore della peste, che decimò l'esercito assiro, a liberare il regno di Giuda. Se non che ben presto Asarhaddon, re di Assiria, fu vincitore e non solo invase con l'esercito il Delta, ma si spinse anche oltre Menfi fino a Tebe.

VII. Il Regno saitico. – Il regno saitico inaugura un'èra di resurrezione per l'E. con Psammētek I (663-610), Nekō (609-595) e Psammētek II (594-589), che dalla loro capitale di Saïs, nel Delta, rimisero in ordine il paese in un tempo relativamente breve. Con Nekō l'E. è alleato dell'Assiria nel tempo in cui questa sta rapidamente cedendo sotto i colpi dei suoi avversari in oriente; e nel momento in cui Nekō corre in aiuto dell'alleata (609), il re Iosia di Giuda osa contrastare la marcia agli Egiziani ed è sconfitto a Mageddo (*II Reg.* 23, 29) ed ucciso. Il nuovo re Ioachaz fu deposto e fatto prigioniero da Nekō e sostituito con un fratello di lui, Eliacim e il paese soggetto a grave tributo. In seguito poi

(da *L'Egypte, a cura dell'« Administration du Tourisme et de la Propagande de l'Etat Egyptien »*, s. d.)

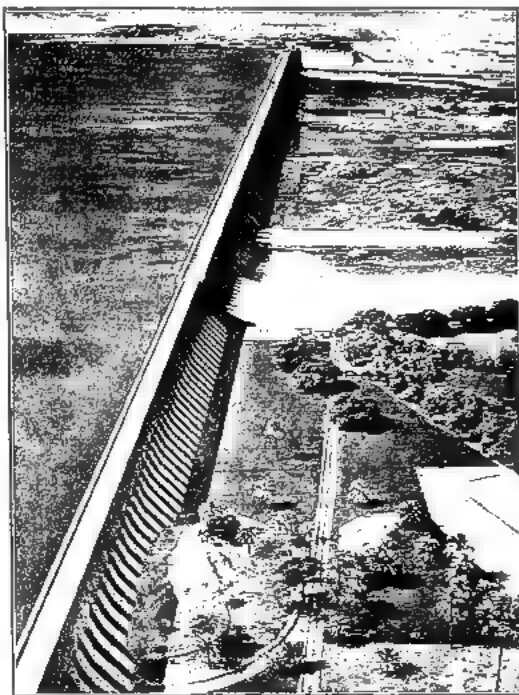
EGITTO - La grande sfinge presso il Cairo.

alla caduta di Ninive, mentre molti Ebrei propendevano per una alleanza sempre più stretta con il regno d'E., con il quale tanti buoni rapporti erano intercorsi fin dal tempo degli avi, la vittoria di Karkemiš di Nabuchodonosor di Babilonia contro Nekō (604) muta radicalmente la situazione dell'E. anche nei suoi rapporti con la Palestina, perché lo rinchiude ormai nelle sue frontiere e lascia Gerusalemme, con intervalli di maggiore o minore distensione, in balìa dei Caldei, fino al 525, quando Psammētek III è battuto a Pelusio dal re persiano Cambise, che insedia in E. il dominio persiano, iniziando la XXVII dinastia.

VIII. La dominazione persiana; la dinastia dei Tolemei. – Il predominio diretto dei Persiani si esercita durante la XXVII dinastia (fino al 404 a. C.), quando in E. un movimento nazionale portò al trono Amirteo, con la XXVIII dinastia. Il problema più interessante che riguarda l'epoca del dominio persiano in E. è insieme i rapporti fra l'E. e gli Ebrei è quello della colonia giudaica di Elefantina, che alcuni passi di Erodoto (II, 30-31) e della lettera cosiddetta di Aristea (XIII) già ci additavano e che una fortunata scoperta di papiri e di ostraca sul posto hanno da poco largamente illustrato.

Si tratta di una colonia militare stabilita ad Elefantina, probabilmente già sotto Psammētek I, il sovrano d'E. che assoldò numerosi mercenari stranieri per la ricostruzione dell'autorità egiziana, colonia alimentata successivamente dall'immissione di altri elementi giudaici fedeli, e quindi rispettata, anzi favorita, da Cambise e dai suoi Persiani. I soldati ebrei avevano con sé le loro famiglie e avevano costruito un tempio, nel quale eseguivano i loro riti. Nel 412 a. C., cioè sotto Dario II, essendosi iniziati movimenti antipersiani in tutto il paese, gli abitanti indigeni dei dintorni, forse istigati dai sacerdoti del dio Gnûm proprio di quel nomo, dio dalla testa di ariete – sicché era sacrilego ogni sacrificio di agnelli nel territorio del nomo, mentre i Giudei ne offrivano a Jahweh, segnatamente nella Pasqua – assalivano il tempio e lo distruggevano. Il tempio fu forse ricostruito, salvo restrizioni circa l'uso dei sacrifici, e la colonia sopravvisse almeno fino al 400 a. C., cioè sotto il re nazionale Amirteo, dopo di che è probabile che la guarnigione sia stata dispersa dai nazionalisti e il centro ebraico di Elefantina distrutto.

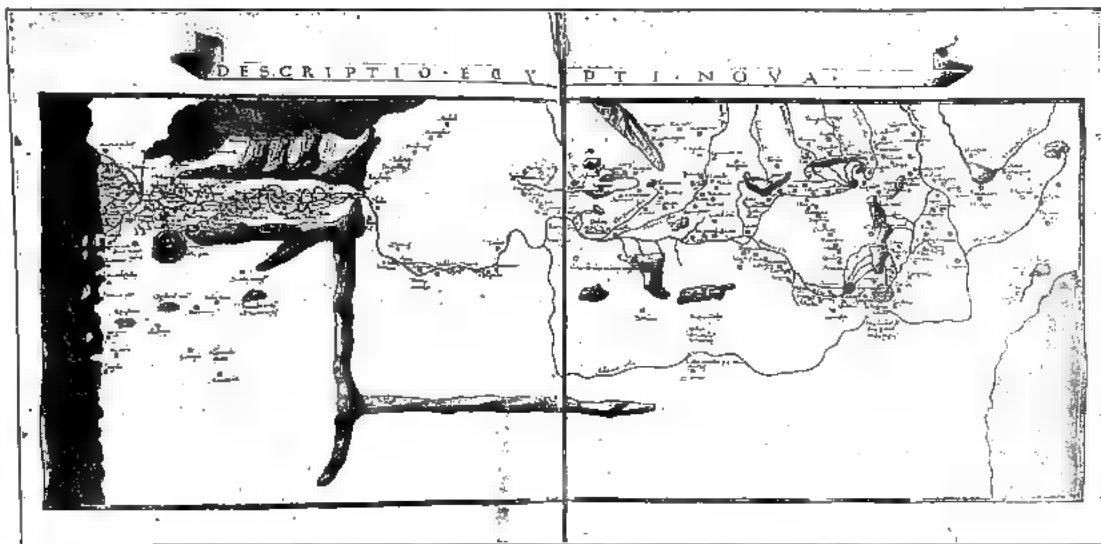
Infatti alla XXVIII dinastia seguì un'altra dinastia nazionale, la XXIX, fino al 341, quando Artaserse III Oco riprese l'offensiva contro l'E., ribelle e focolaio di ribelli, e risottomise il paese al suo scettro, iniziando la XXX dinastia di Manetone.

Per poco, perché alcuni anni più tardi, nel 332, Alessandro Magno (v.), dopo la vittoria di Isso, fece la ben nota incursione in E., presentandosi come figlio di Amōn e liberatore dal giogo persiano. La fondazione di Alessandria (v.), che divenne il nuovo centro cosmopolita del Mediterraneo, e l'insediamento dei Tolomei come nuova dinastia di carattere intenzionalmente indigeno nel paese, fino al 30 a. C. ebbero notevolissimo influsso anche sui rapporti con gli Ebrei, i quali nel processo della loro dispersione (v. diaspora) nel mondo, iniziato, volontariamente o meno, in secoli anche remoti, si sentirono attratti dal nuovo ellenismo tolemaico, ad emigrare in questo, che era stato paese ospitale anche per i loro padri e che aveva sempre influito sulle sorti della loro stessa patria. La colonia ebraica di Alessandria, alloggiata in un intiero quartiere centrale della città che aveva nome da essa, e organizzata con un etnarca e con altri funzionari come una comunità autonoma nello Stato, divenne allora un centro giudaico, forse, come è stato detto, superiore alla stessa Gerusalemme; inoltre, come ci dimostrano i papiri, sinagoghe e centri giudaici si sparsero in tutto il paese. Poi, dopo la battaglia di Panion (200 a. C.) fra Tolomeo V e Antioco III, passata la Palestina dal

(da L'Egypte, a cura dell'« Administration du Tourisme et de la Propagande de l'Etat Egyptien », s. d.)

Egitto - La grande diga di Assuan.

dominio tolemaico a quello seleucide e iniziato il tentativo sistematico di ellenizzazione del giudaismo da parte dei sovrani di Antiochia, gli Ebrei si sentirono sempre più attratti verso i re egiziani, che apparivano come i loro naturali protettori; l'E. divenne sempre più il rifugio e la speranza degli Ebrei ortodossi e nazionalisti, tanto che, ca. nel 170 a. C., un sacerdote della discendenza dei Tobiadi, Onia IV, fondò a Leontopoli un nuovo tempio ebraico, che rimase fino al tempo di Vespasiano. Inoltre l'E. tolemaico vide, per iniziativa dei Tolemei nel sec. III a. C., redigere una traduzione in greco della Bibbia (v. settanta) e fu uno dei maggiori tramiti di diffusione e di propaganda del giudaismo; contribuì a legare gli Ebrei della diaspora alla lingua greca, allontanandoli dall'uso e dalla tradizione dell'ebraico originario.

IX. Il dominio romano. – Caduto il regno di Cleopatra VII Filopatore, in seguito alla battaglia di Azio (30 a. C.), l'E. passò sotto il dominio diretto di Ottaviano, che si sostituì alla dinastia tolemaica con un potere personale, che agli indigeni doveva apparire non diverso da quello dei suoi predecessori: l'assolutismo ne è la caratteristica; lo sfruttamento quanto maggiore possibile delle risorse del paese ne è lo scopo. L'estensione del dominio oltre la prima cataratta del Nilo a danno del regno di Napata, lo sviluppo dei commerci anche nell'interno dell'Africa ne sono le manifestazioni più notevoli.

All'età di Augusto si deve riferire anche la venuta in E. di Maria Vergine con Gesù per sfuggire al decreto di Erode il Grande contro i neonati di Betlemme (*Mt.* 1, 13): era probabilmente il 5 a. C., ma il soggiorno in E. non dovette durare che pochi mesi, non sappiamo dove, perché a Giuseppe l'Angelo (*Mt.* 2, 20) ordinò il ritorno nella terra di Israele.

(fot. Biblioteca Vaticana)
EGITTO - Carta dell'E. di Giacomo Angelo Fiorentino (1472) - Biblioteca Vaticana, Urb. Lat. 277, f. 128v-129.

Tanto Augusto quanto i successori videro chiara l'importanza della colonia greca e di quella giudaica accanto e sopra l'elemento indigeno, e mentre il primo cercò l'equilibrio tra le due correnti, sotto Caligola prima e sotto Claudio poi i disordini provocati dalla gelosia dei Greci e dalla inframmettenza degli Ebrei richiesero l'intervento repressivo dei Romani: celebre l'ambasceria a Caligola di un colto ebreo ellenizzato, Filone; e una lettera di Claudio agli Alessandrini, trovata in un papiro, ora a Londra, lettera di biasimo contro i fomentatori di disordini e di avvertimento agli Ebrei troppo intraprendenti; in quest'epoca furono condannati Isidoro e Lampone antigiudaici.

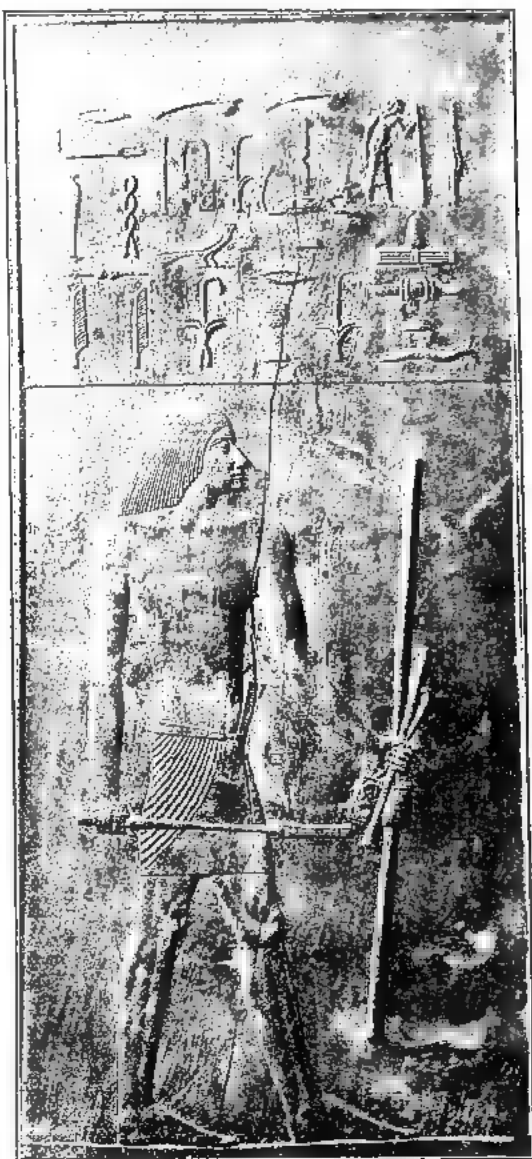
Vespasiano, appena acclamato imperatore, si mosse da Alessandria verso il trono di Roma; la lotta iniziata da lui contro gli Ebrei di Gerusalemme ebbe riflessi anche in E., dove sotto Traiano, malgrado la protezione di Plotina, si giunse ad una guerra aperta e ad una vera e propria persecuzione sanguinosa. Adriano, ammiratore del Museo e della Biblioteca alessandrina, percorse l'E. come turista e pacificatore e vi perdette il favorito Antinoo; durante i secc. III e IV rivolte di Blemmi e tentativi di usurpatori, come anche riflessi di avvenimenti esterni, agitarono il paese e ne peggiorarono le condizioni materiali e morali.

X. CULTURA E CIVILTÀ DELL'E. DURANTE L'EVO ANTICO. – A caratterizzare il grado di cultura e di civiltà dell'E. antico vale senza dubbio lo studio della religione (v. sotto), che costituisce una delle più profonde e durevoli espressioni della vita e del pensiero egiziano; intimamente ad essa collegate stanno altre due manifestazioni significative, la letteratura e l'arte.

La letteratura, affidata alla scrittura geroglifica nelle sue varietà, ieratica, demotica e greco-copta, è certamente la più antica superstite del mondo orientale; le grandi iscrizioni templari e tombali, i numerosi papiri, gli ostraca, le tavolette di legno hanno conservato una parte notevole di queste opere letterarie, che risalgono già al Regno Antico, benché ci siano giunte in trascrizioni del Regno Medio o del Nuovo. Esse consistono in composizioni narrative, in ammaestramenti morali, di cui la letteratura egiziana pare particolarmente feconda; ci sono poi canti epici ed amorosi e satire, inni agli dèi e ai sovrani, libri di matematica e di medicina, essendo il Medio Regno considerato come l'età della letteratura classica, posta a modello in seguito nelle scuole del Regno Nuovo. Pochi i nomi di autori: il principe Zedefḥōr, Imḥótpe e Ptaḥḥótpe nel Regno Antico, Nefri nel Medio e altri. Il testo più antico è quello degli *Ammaestramenti* di Ptaḥḥótpe della V dinastia, conservato nel papiro Prisse del Louvre e in altri del Museo Britannico. Tra i testi narrativi sono caratteristiche le *Avventure di Sinūhe*, il *Racconto del naufrago* il *Racconto di re Cheope e dei maghi*, il *Racconto dei due fratelli*, il *Viaggio di Wenamōn*, le *Avventure di Seton Ḫaemwēis* (v. AMEN-EM-OPE; ANI). Esiste anche una favolistica egiziana antica; celebri sono il papiro matematico Rhind e i papiri medici Ebers, Smith, Chester Beatty e altri numerosi e vari. Non meno importante fu la tradizione dei buoni studi, di cui ben presto già ad opera dei primi Tolemei si circondò l'E. greco con la fondazione del museo e della biblioteca di Alessandria, continuata anche in età romana e proseguita dagli gnostici e poi dai cristiani nell'E. romano e bizantino.

L'arte egiziana, conservata non solo nei grandi resti dei monumenti architettonici, piramidi, *maṣṭabah*, templi, ma anche nelle statue, nei bassorilievi e nelle pitture, ci ha lasciato nelle suppellettili tombali copiosi elementi di ogni specie di oggetti minuti, che lo studioso può ancora esaminare nei maggiori musei del Cairo, di Londra, di Nuova York, di Parigi, di Torino e del Vaticano. Le caratteristiche di quest'arte paiono ispirate all'idea della durata, cioè al desiderio, da parte dell'autore e del committente, che l'opera debba sopravvivere nei secoli più lontani; inoltre esse mirano al rispetto della tradizione, sicché l'arte egizia pare costituita di una uniformità, che è più apparente che reale, e di una immobilità, che scompare all'osservazione accurata degli studiosi; né manca la parentesi ardita e rivoluzionaria dell'arte di el-'Amārnah (v.) di Amenḥópte IV; meritamente famose sono le piramidi o la sala ipostila di Karnak, di 124 colonne, di cui alcune alte 21 m., o statue come lo scriba del Louvre o lo Šaiḫ el-balad del Museo del Cairo, o la statua di Raḥótpe e di Nófre, sempre al Museo del Cairo,

o come la dama Takušit di Atene o la regina Nefrtēte di Berlino o i bassorilievi e le pitture, p. es., della tomba di Ṣej o i vasi di alabastro del Cairo e d'oro di Zaqāzīq, o la corona aurea di Twoasre di Bāb el-Mulūk o i gioielli di Dahšūr o i diademi del Museo del Cairo.

BIBL.: Opere generali di informazione: *The journal of Egyptian archaeology (The Egypt Exploration Society)*, Londra dal 1914 in poi; *Bibliografia metodica degli studi di egittologia e di papirologia*, in *Aegyptus*, Milano dal 1920 in poi; *Chronique d'Egypte, Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth*, Bruxelles dal 1925 in poi; *Annual Egyptological bibliography*, compilata da J. M. A. Janssen (*International Association of Egyptologists*), Leida dal 1948 in poi. – Opere generali sull'E.: J. H. Breasted, *A history of the ancient Egyptians*, Londra 1909; nuova ed., ivi 1920; id., *A history of Egypt from the earliest times to the Persian conquest*, 2ª ed., ivi 1915; trad. fr., Bruxelles 1926; trad. ted. Berlino 1936; W. Wiedemann, *Das alte Aegypten*, Heidelberg 1920; H. Hall, *The ancient history of the Near East*, 5ª ed., Londra 1920; W. M. Flinders Petrie, *A history of Egypt*, 3ª ed., ivi 1925; A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Parigi 1926; *The Cambridge ancient history*, I-III, VII, Londra 1928 sg.; G. Jequier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, Parigi 1930; G. Hanotaux, *Histoire de la nation égyptienne*, I-III, ivi 1933; id., *Précis de l'histoire d'Egypte*, I, ivi 1933; J. Capart-G. Contenau, *Histoire de l'Orient ancien*, ivi 1936; E. Drioton-J. Vandier, *Les peuples de l'Orient méditerranéen*: II. *L'Egypte*, ivi 1946; J. Vercoutter, *L'Egypte ancienne*, ivi 1947; P. Gilbert, *Esquisse d'une histoire de l'Egypte ancienne et de sa culture*, Bruxelles 1949; E. Scamuzzi, *Egittologia*, Torino 1949. – Preistoria: A. Scharff, *Die Frühkulturen Aegyptens und Mesopotamiens*, Lipsia 1941; O. Menghin, *El origen del pueblo del antigue Egipto*, in *Ampurias*, 4 (1941), p. 25 sg.; G. Galassi, *Tehenu e le origini mediterranee della civiltà egizia*, Roma 1942; P. Laviosa Zambotti, *Origine e diffusione della civiltà*, Milano 1947; E. J. Baumgartel, *The cultures of prehistoric Egypt*, Oxford 1947. – Cronologia: R. Weill, *Bases, méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*, Parigi 1926; *Compléments*, ivi 1928; id., *Le synchronisme égypto-babylonien du début de IIe millénaire et l'évolution présente de la chronologie babylonienne*, in *Chron. d'Eg.*, 41 (1946), p. 343 sg.; P. Van Der Meer, *The ancient chronology of Western Asia and Egypt*, Leida 1947. – Altri sussidi sulla storia più antica: K. Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*, Lipsia 1905; id., *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, ivi 1908-22; id., *Urkunden des alten Reichs*, ivi 1932-33; M. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, ivi 1914 sg.; A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben in Altertum*, [illegible] ed., Tubinga 1923; G. Steindorff, *Die Blütezeit des Pharaonenreichs*, 2ª ed., Bielefeld 1926; J. Pirenne, *Histoire des institutions et du droit privé de l'ancienne Egypte*, 3 voll., Bruxelles 1932-35; S. Donadoni, *La civiltà egiziana* (*Biblioteca storica Principato*, 20), Milano-Messina 1940; H. E. Winlock, *The rise and fall of Middle Kingdom in Thebes*, Nuova York 1947; S. Mazzarino, *Fra oriente e occidente*, Firenze 1947. – E. greco-romano: W. Schubart, *Aegypten von Alexander dem Grossen bis auf Mohammed*, Berlino 1922; G. J. Milne, *A history of Egypt under Roman rule*, 3ª ed., Londra 1923; J. Vogt, *Römische Politik in Aegypten*, Lipsia 1924; P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Parigi 1926; E. R. Bevan, *History of Egypt under the Ptolemaic dynasty*, Londra 1927; A. C. Johnson, *Roman Egypt*, Baltimora 1936; E. Breccia, *E. greco romano*, Napoli 1937; W. Schubart, *Die Griechen in Aegypten*, Lipsia 1937; P. G. Elgood, *The Ptolemies of Egypt*, Bristol 1938; tr. fr., Parigi 1943; C. Préaux, *Les Grecs en Egypte*, Bruxelles 1947; H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab conquest*, Oxford 1948. – Gli Ebrei nei loro rapporti con l'E.: E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906; A. Alt, *Israel und Aegypten*, Lipsia 1909; A. Neppi Modona, *La vita pubblica e privata degli Ebrei in E. nell'età ellenistico-romana*, in *Aegyptus*, 2 (1921), p. 253 sg.; 3 (1922), p. 19 sg.; T. E. Peet, *Egypt and the Old Testament*, Liverpool 1922; H. J. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londra 1924; id., *Juden und Griechen im Römischen Alexandria*, Lipsia 1926; L. Fuchs, *Die Juden Aegyptens in ptolem. und röm. Zeit*, Vienna 1924; P. Montet, *Le drame d'Avaris, essai sur la pénétration des Sémites en Egypte*, Parigi 1940; H. J. Kantor, *The early relations of Egypt with Asia*, in *Journ. Near East stud.*, 1 (1942), p. 174 sg.; P. H. Vincent, *Les pays bibliques et l'Egypte à la fin de la XIIe dynastie égyptienne*, in *Vivre et penser*, 1942-43, p. 187 sg.; L. Jullien, *Les Juifs d'Alexandrie dans l'antiquité*, Alessandria 1944; V. Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman age in the light of the Papyri*, Gerusalemme 1945; B. Maisler, *Palestine at the times of the Middle Kingdom in Egypt*, in *Revue histor. juive en Egypte*, 1 (1947), p. 36 sg.; A. G. Roos, *Joden en Jodenvervolgingen in het oude Egypte*, in *De Gids*, 110 (1947), p. 149 sg.; A. H. Gardiner, *The Delta residence of the Pharaos*, in *Journal of Egyptian archaeology*, 5 (1948), pp. 127, 177, 245 sg. – Lingua e letteratura: H. Schneider, *Kultur und Denken*

(da *Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Caire*, Parigi 1949, tav. 6)

EGITTO - Pannello di legno scolpito dalla tomba di Hesj-Ra'. Dinastia III, ca. 2700 a. C. - Cairo, Museo.

der alter Aegypter, Lipsia 1909; W. Wresinski, *Die Medizin der alter Aegypter*, 3 voll., ivi 1909-11, p. 22 sg.; G. Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Egypte*, 4ª ed., Parigi 1911; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1919; W. Spiegelberg, *Demotische Grammatik*, Heidelberg 1925; G. Farina, *Grammatica della lingua egiziana antica in caratteri geroglifici*, 2ª ed., Milano 1926; A. Erman-G. Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, 5 voll., Lipsia 1926 sg.; A. Gardiner, *Egyptian grammar*, Oxford 1927; *Suppl.*, ivi 1935; G. Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena 1927; M. Pieper, *Die aegyptische Literatur*, Potsdam 1927; E. T. Peet, *A comparative study of the literatur of Egypt, Palestine and Mesopotamia*, Londra 1931; A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Lipsia 1932; G. Lefebvre, *Grammaire de l'égyptien classique*, Cairo 1940; id., *Romans et contes égyp-*

tiens de l'époque pharaonique, Parigi 1949; P. Gilbert, *La composition des recueils de poèmes amoureux égyptiens et celle du Cantique des Cantiques*, in *Chron. d'Egypte*, 23 (1948), p. 22 sg.; id., *La poésie égyptienne*, Bruxelles 1949; B. Van De Walle, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, ivi 1948.
Aristide Calderini

III. Religione dell'antico E.

I. Cenni sullo sviluppo storico. – Nonostante la copiosità di testi e di documenti religiosi distribuiti per oltre trenta secoli di storia è impossibile seguire uno sviluppo graduale e logico della religione poiché non tutte le singole fasi di trapasso e le cause di mutamenti ci sono note.

I più antichi documenti religiosi, alcuni dei quali risalenti al periodo predinastico (pitture vascolari e parietali) attestano già uno dei concetti che rimarrà fondamentale nella storia della religione dell'E., quello, cioè, del *numen loci* per cui ogni divinità era strettamente legata ad un determinato luogo di culto. Infatti ciascun distretto territoriale (nòmo) possedeva *ab antiquo* un'insegna religiosa sormontata dalla raffigurazione, più o meno stilizzata, dell'oggetto di culto. L'uso di queste insegne, recate processionalmente in determinate occasioni, si perpetuò anche dopo l'unificazione del paese. Su di esse si notano rappresentati sia oggetti inanimati (ad es., uno scudo con due freccie incrociate, uno scettro, un albero, ecc.) sia animali (un falco, un coccodrillo, uno sciacallo, ecc.). Questi sacri simboli dei nòmi furono interpretati da alcuni studiosi come un indizio di precedenti credenze animistiche, da altri come un residuo di culti totemici: comunque sono i più antichi documenti religiosi dai quali però non va disgiunto un significato politico.

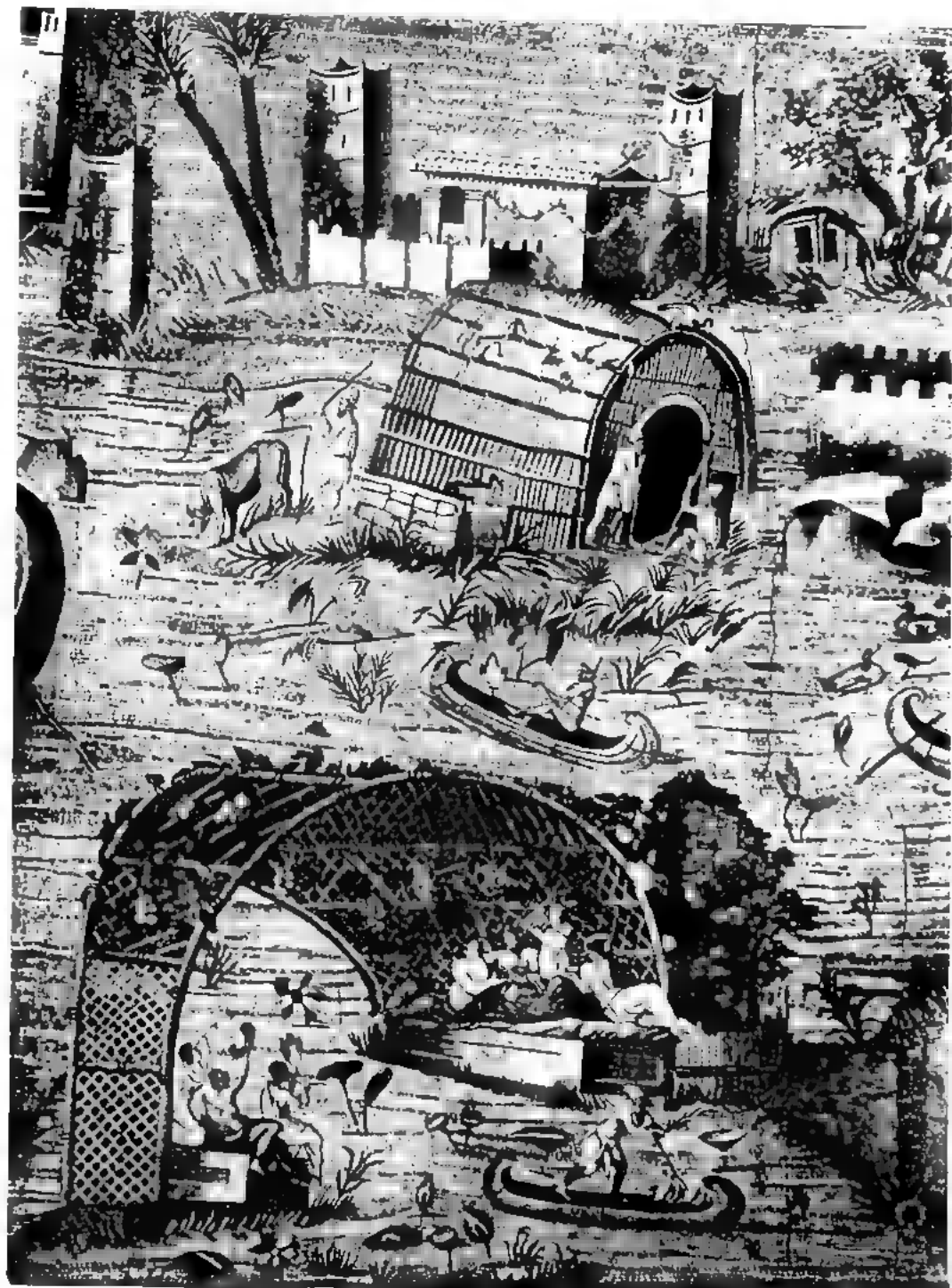
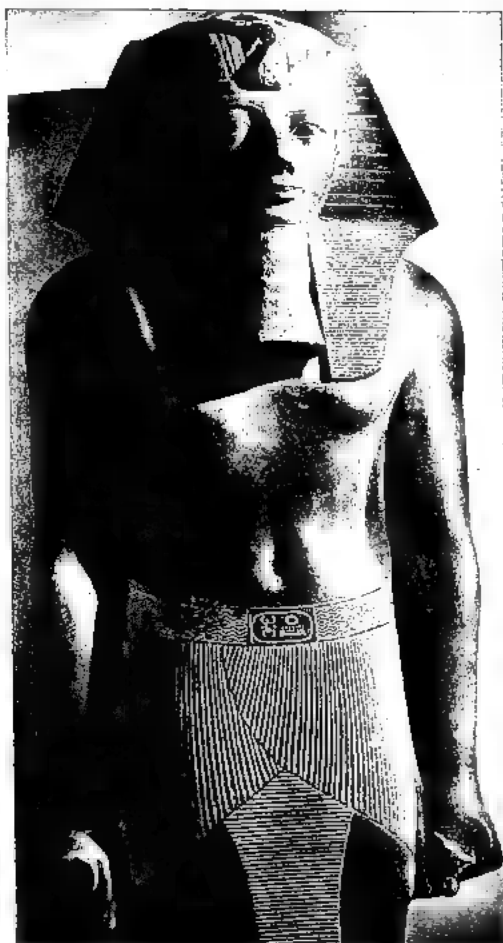
All'inizio dell'età storica si notano profonde innovazioni nella iconografia e nelle concezioni religiose. Gli antichi simboli divini sono stati sostituiti o da divinità antropomorfe che recano (di solito sul capo) l'antico oggetto di culto, oppure da divinità teriocefale (in omaggio all'animale sacro). Un'altra importante novità è costituita dalla presenza di divinità cosmiche (anch'esse raffigurate antropomorfe) delle quali si ignorano le forme primitive. In molti casi poi, a causa di un processo sincretistico comune nella religione dell'E., le divinità cosmiche si sono fuse con quelle encoriche e alle volte le hanno addirittura soppiantate. Inoltre, dato che in ogni luogo, accanto alle divinità maggiori ve ne erano delle minori, uno spontaneo desiderio di sintesi fece sì che tra di loro si stabilisse una relazione di parentela in modo da creare varie famiglie divine, per lo più triadi (coppia di genitori con figlio). In processo di tempo alcune divinità acquistarono attributi specifici che ne modificarono ed accentuarono alcuni aspetti, così, ad es., alcuni dèi furono venerati come propizi ai defunti, altri come protettori di una determinata categoria sociale, e ciò avvenne anche fuori del centro del loro culto. Tuttavia negli appellativi con cui sono invocati rimane sempre un accenno al luogo di origine.

(da M. Gorce R. Mortier, *Histoire générale des religions*, Parigi 1948)
Egitto - Particolare del colonnato di Amenophis III (1408-1372 a. C.) nel tempio di Amōn a Luxor.

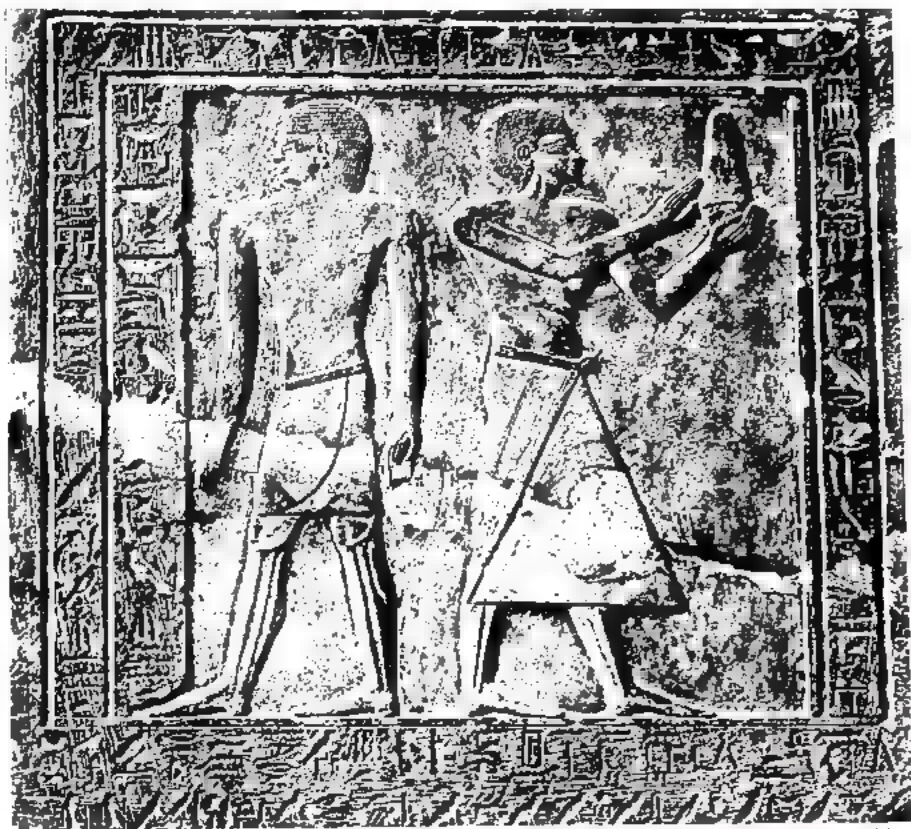
Un fattore determinante nello svolgimento della religione fu senza dubbio quello degli avvenimenti storici. Infatti già nelle lotte che precedettero l'unificazione dell'E. le divinità locali di un sovrano vincitore avevano il sopravvento su quelle del sovrano vinto, cosicché mentre alcune divinità acquistarono una diffusione e una fama maggiori, altre quasi scomparvero. Anche ad unificazione avvenuta, il favore che godettero alcuni dèi, sì da assumere un carattere quasi nazionale, è dovuto al fatto di essere stati quelli ufficiali del luogo di origine di una dinastia regnante. Così Ḥōro dall'età prethinita divenne il dio dinastico per eccellenza ed i sovrani si chiamarono appunto «servi di Ḥōro»; successivamente assurse a grande importanza Ptaḥ di Menfi, quindi, con l'avvento della V dinastia originaria di Eliopoli, il dio solare Rāʿ.

Alla caduta dell'antico regno, Amōn, una divinità secondaria di Tebe, era destinata ad acquistarsi i più alti onori giacché godeva il favore dei sovrani della XII dinastia i quali ristabilirono l'ordine e la pace nel paese. Amōn fu presto assimilato al dio solare Rāʿ e Amōn-Rāʿ rimase la divinità dinastica e nazionale per antonomasia sino al periodo saitico, nonostante la bufera degli Hyksos (v.) e lo scisma religioso di Amenophis IV (v.). Naturalmente la fama di questi dèi dinastici non annullò quella dei vari culti locali che continuarono a sussistere parallelamente.

Due fattori ancora determinarono sviluppi notevoli nel campo religioso: la speculazione teologica e le leggende divine. La prima, dovuta ai sacerdoti dei santuari più famosi, intese stabilire una gerarchia divina fondata sulla cosmogonia. A capo sta la divinità originaria da cui dipendono le altre in filiazione più o meno diretta. Così la cosmogonia più famosa, quella eliopolitana, era formata da una enneade con a capo Atum, nato a sua volta da Nūn, l'oceano pri-

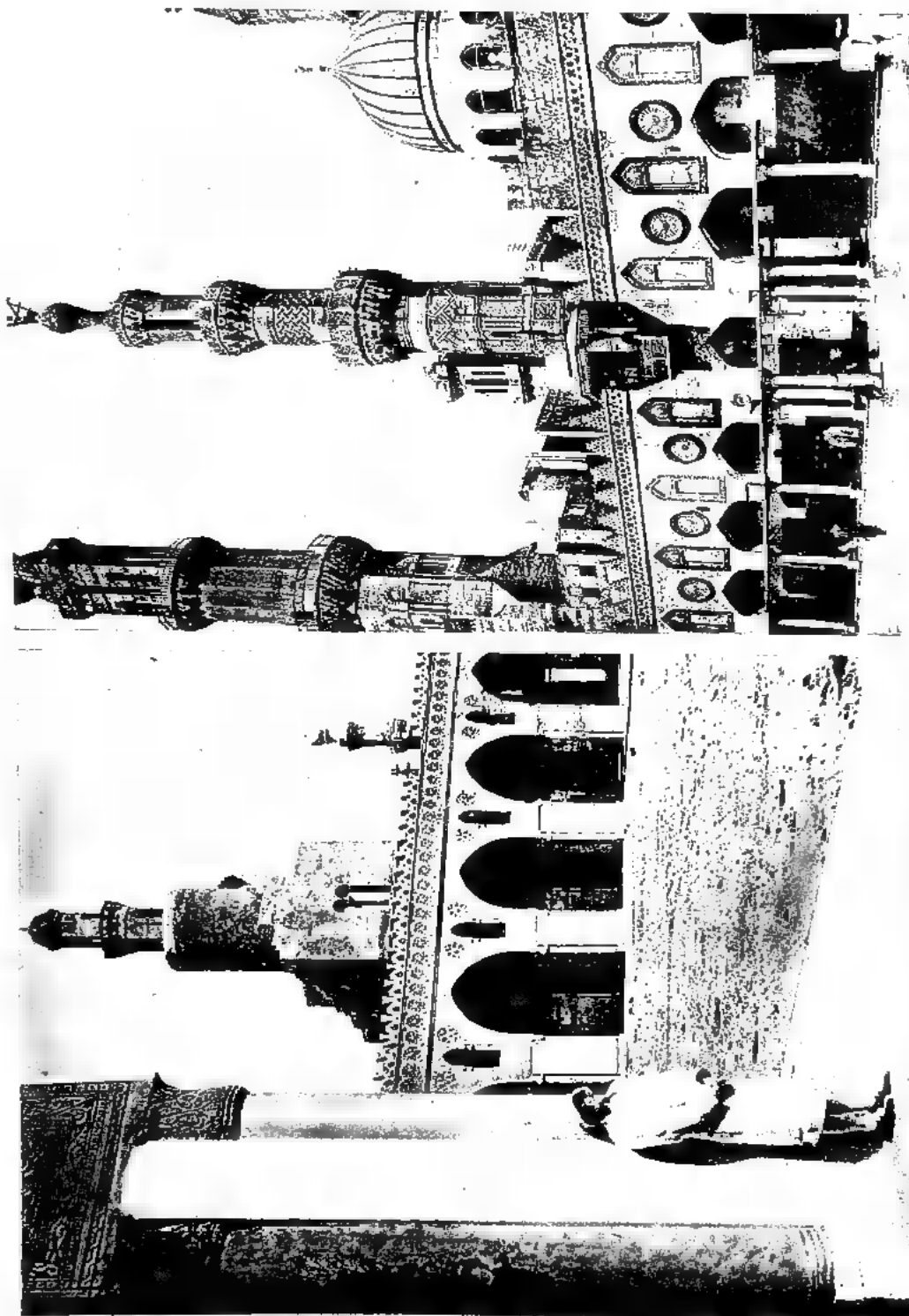
(fot. Anderson)

RAFFIGURAZIONE DI SCENE NILOTICHE
Musaico del tempo di Adriano - Palestrina, Museo Barberini.

(da Enc. phot. de l'art. Le Musée du Caire, Parigi 1949, tav. 8)

(da Enc. phot. de l'art. Le Musée du Caire, Parigi 1949, tav. 80)

A sinistra: STATUA DI DIORITE DEL FARAONE CHEPHREN. Dinastia IV (ca. 2600 a. C.) - Cairo, Museo.
A destra: STATUA IN BASALTO DEL FARAONE THUTMOSIS III. Dinastia XVIII (1504-1450 a. C.) - Cairo, Museo.

(da M. Gorce - R. Mortier, Histoire générale des religions, I, Parigi 1948, p. 334)

(da Encyclopédie photographique de l'art. Le Musée du Caire, Parigi 1949, tav. 160)

In alto: STELE FUNERARIA DI UN PERSONAGGIO DI NOME ḤOR. L'iscrizione geroglifica contiene una formola ottativa per assicurare al defunto gli alimenti. Medio Regno (sec. XX-XVII a. C.) - Parigi, Museo del Louvre. *In basso:* RILIEVO CON SCENE DI DANZE E LAMENTAZIONI FUNEBRI. Dinastia XIX (sec. XII a. C.) - Cairo, Museo.

(da Hautecœur Wiet, *Les mosquées du Caire*, Parigi 1932, Album II, tav. 4, 8)

(da Hautecœur Wiet, *Les mosquées du Caire*, Parigi 1932, Album II, tav. 10)

A sinistra: MOSCHEA DI IBN TULUN. Il «liwan» nord e il minareto - Cairo.
A destra: MOSCHEA DI EL-AZHAR. Facciata sul cortile - Cairo.

mordiale. Altra sintesi cosmogonica importante era l'ottoade di Ermopoli.

Ma queste elucubrazioni teologiche non erano comprensibili per il popolo che da tempo remoto aveva intessuto attorno alle divinità che gli erano più care una serie di affascinanti leggende in cui gli dèi, pur nella loro potenza, agivano spinti da sentimenti e passioni umane. Fra tutte le leggende, quella che per il suo profondo significato e per la sua vitalità permeò l'intera religione dell'E. fu la commovente vicenda di Osiride. Dalle testimonianze più antiche, nei *Testi delle Piramidi* sino alla tarda relazione plutarchea, la leggenda di Osiride è incessantemente citata con ampie varianti, nella letteratura religiosa dell'E. In origine Osiride non era che un antichissimo sovrano divinizzato il quale, vittima di patetiche vicende, divenne successivamente protagonista di un mito agreste che celebrava con la morte e la rinascita di lui il perenne rinnovarsi della natura. Ma al tempo stesso Osiride era assurto a simbolo e garanzia dell'immortalità umana, cosicché egli rappresentò per gli Egiziani il prototipo del defunto rinato alla vita dell'oltretomba.

(da M. Gorce-R. Mortier, Histoire générale des religions, I, Parigi 1948, p. 257)

EGITTO - Scena cosmogonica con il sollevamento di Šu (l'aria) e la separazione di Gēb (terra) da Nūt (cielo). Da un sarcofago al Museo del Louvre - Parigi.

Nell'ultimo periodo della civiltà faraonica non si ebbero grandi innovazioni nel campo religioso ma in molti casi un ritorno ad antiche forme di culto quali la teriolatria. Il dio Amōn perdette quasi totalmente la sua influenza mentre assurse a grande importanza la dea Neith, protettrice della nuova capitale: Sais. L'avvento dell'età tolemaica segna un ulteriore ibridismo nel campo religioso giacché i sovrani ellenistici, pur rispettando e onorando le antiche divinità, ne favoriscono l'assimilazione con quelle greche (Amōn = Zeus; Ḥōro = Apollo; Iside = Afrodite, ecc.). Ad importanza nazionale, poi, assurse per opera di Tolomeo II il dio Serapide, ben presto identificato con Osiride e Zeus. L'espansione del culto di Serapide e di Iside nelle grandi città del Mediterraneo, già iniziatasi in età tolemaica e continuata in età romana, segna il tramonto della religione dell'E. I misteri isiaci, come in genere quelli orientali, rappresentarono per il mondo ellenistico-romano un tentativo di rinnovamento spirituale attraverso nuove esperienze religiose dense di significato esoterico.

Il cristianesimo trova la religione egiziana agonizzante, cosicché riesce facile a Tertulliano e a Clemente Alessandrino confutarne e mettere in ridicolo le credenze.

II. PRINCIPALI DIVINITÀ. – Le divinità maggiori possono distinguersi in: *a*) encoriche, *b*) cosmiche. Appartengono al gruppo *a*): *Ammone* (v.) o *Amōn*. - *Anubi* (v.). - *Atum* (v.). - *Baste*, dea-gatta venerata a Bubasti; presenta il carattere di divinità gioiosa, protettrice della musica e della danza. - *Ḥatḥōr*, dea raffigurata con il capo di vacca o con il capo umano sormontato dalle corna bovine tra le quali campeggia il disco solare (indizio quest'ultimo di assimilazione con divinità cosmica); principali luoghi del suo culto furono Aphroditopolis e Dendēra. - *Ḥōro* (v.). - *Iside* (v.). - *Ḫnum*, dio-ariete, adorato particolarmente a Elefantina. - *Min*, il Priapo degli Egiziani rappresentato itifallico e con il *flagellum* sollevato nell'atto di colpire: divinità locale di Coptos. - *Mūt*, dea tebana, divenuta in seguito sposa di Amōn. - *Nephtys* (*Nb.t-ḥt.t* = « La signora del palazzo »), dea che reca sul capo il geroglifico del proprio nome, venerata a Diospolis Parva; nella leggenda di Osiride compare come sorella di Iside. - *Neith*, dea bellicosa il cui emblema era formato da due freccie incrociate sopra uno scudo; centro del suo culto era Sais. - *Osiride* (v.). - *Ptaḥ*, il principale dio menfita, considerato come una delle divinità primordiali e raffigurato come un rozzo idolo arcaico, con le mani che gli fuoriescono dal ventre. - *Saḫme* (o *Sakhmis* = « La possente »), dea-leonessa venerata a Menfi e in una località del Delta. - *Seth*, dio che appare sotto forma di un animale non ben identificato (forse un ocapi o un levriere, in epoca più tarda lo si scambierà per un asino), originario di Ombos che dai tempi più antichi compare come avversario di Ḥōro e di Osiride. Il suo carattere di divinità malvagia è dovuto soprattutto alla parte che sostiene nella leggenda di Osiride. - *Sobek*, dio-coccodrillo, proprio del Fayyûm e di Kōm-Ombō. - *Thot* (*Ḏḥwtj*), dio-ibis venerato a Hermopolis Magna ma originario del Delta; assimilato a divinità cosmica divenne altresì dio della luna. Patrono degli scribi e dei contabili, assume talora, si ignora per quale motivo, l'aspetto di un babbuino.

Principali divinità cosmiche *b*): *Gēb* (pron. *Gheb*), il dio della Terra (in egiz. maschile) personificata; lo si immaginava steso supino. - *Ḥa'pi*, il dio Nilo. - *Nūn*, l'oceano primordiale dal quale erano nate tutte le cose e che circondava la terra. - *Nūt*, la dea del Cielo (in egiz. femm.) personificato, sposa di Gēb; era raffigurata con i piedi e le dita delle mani poggiate sulla terra e il resto del corpo sollevato ad arco al di sopra del marito. - *Rā'* il dio del sole, massimo fra le divinità cosmiche il quale, oltre alle due ipostasi di Atum e Ḫepri (dio-scarabeo), fu assimilato con un gran numero di divinità encoriche: basti ricordare Amōn-Rā'. Si immaginava che Rā' percorresse il cielo su due barche, una per il giorno e una per la notte, accompagnato da un corteggio di divinità minori. - *Šu*, il dio dell'aria, cioè dello spazio fra Gēb e Nūt.

Fra le divinità minori sono da ricordare le dee *Maā'* e *Šesa*, personificazioni astratte la prima della Verità, la seconda della Scrittura; tra gli animali sacri il celebre torello *Api* (*Ḥp*) ritenuto una incarnazione dell'anima di Ptaḥ; tra i semidei *Imḥotpe*, divenuto nei bassi tempi il dio della medicina. Il popolo venerava inoltre una pletora di piccole divinità quali *Bēs*, *Tueris*, *Nefertum*, ecc.

Infine, fattore politico della massima importanza, il faraone stesso era considerato un dio poiché continuatore della discendenza di Ḥōro, il primo dio-sovrano che aveva regnato sull'E. intero. Nel caso di successione di una dinastia che non aveva legami diretti con la precedente, si elaboravano curiose leggende teogamiche per autenticare la discendenza divina.

III. Sacerdoti e culto. – Il dio, considerato nella propria città come un sovrano, abitava nel tempio costruito in pietra solidissima. I templi arcaici, invece, dovettero essere, secondo le raffigurazioni a noi giunte, di materia molto fragile. Quelli che ancor oggi destano meraviglia per la loro imponenza, appartengono al Nuovo Regno (Luxor, Karnak) oppure all'età tolemaica (Dendêra, isola di File, Kōm-Ombō, ecc.). La «casa del dio», a partire dalla XVIII dinastia si componeva essenzialmente di un vasto cortile preceduto da un propileo, di una sala ipostila o vestibolo e del santuario vero e proprio, che racchiudeva un dedalo di vani adibiti alle diverse esigenze del culto, e il *Sancta Sanctorum* contenente il naos o tabernacolo, sede della statua del dio. L'accesso al santuario, immerso sempre in una penombra data l'assenza di lucernari e di finestre, era riservato ai soli sovrani e sacerdoti: il popolo non poteva avanzare oltre il vestibolo.

La gerarchia sacerdotale si basava su tre classi: i «puri», addetti alle mansioni più umili, i «lettori», e i sacerdoti veri e propri o «servi del dio», tutti sotto la direzione di un gran sacerdote rappresentante del faraone che era il *pontifex maximus*. In molti templi v'erano anche sacerdotesse addette alla danza, alla musica e al canto. Ogni giorno, all'alba, il gran sacerdote, aperto il *Sancta Sanctorum*, aspergeva la statua del dio, indi provvedeva ad ungerla, imbellettarla e rivestirla di abiti nuovi. Successivamente deponeva su una tavola a ciò destinata, vivande solide e liquide: indi si ritirava perché la divinità si rifocillasse. Il sacrificio e l'olocausto erano estranei al culto. Tutto questo rito giornaliero era compiuto recitando un formolario giunto sino a noi. Nelle grandi solennità la statua del dio era mostrata ai fedeli dal terrazzo del santuario oppure recata processionalmente (a mezzo di una barca contenente il naos) in una cappella nelle vicinanze del tempio dove riceveva solenni e pubbliche offerte. Sotto il Nuovo Regno queste feste religiose raggiunsero uno sfarzo spettacoloso.

IV. I defunti e l'oltretomba. – Uno degli aspetti più tipici della religione dell'E., già rilevato con meraviglia dagli scrittori dell'antichità classica, fu la costante sollecitudine verso i defunti. Essa scaturiva dal concetto per cui l'anima dell'uomo (*ba* [v.]), pur abbandonando il corpo, non poteva sopravvivere alla decomposizione, tanto indissolubile era il legame che univa l'una all'altro. Di qui la costante preoccupazione di conservare quanto più a lungo possibile il cadavere mediante processi di mummificazione, e di renderlo inviolabile mediante una tomba inaccessibile. Il defunto inoltre continuava a sottostare alle diverse necessità materiali della vita che aveva lasciato.

Naturalmente, nel corso della storia millenaria dell'E. si ovviò a queste esigenze in modo diverso, a seconda dei tempi e delle condizioni sociali dei singoli defunti. Nell'età preistorica una semplice fossa accoglieva il cadavere avvolto in pelli, le ginocchia e le braccia piegate. Al principio dell'età storica il cadavere era spesso preventivamente essicato al sole e avvolto in stuoie o tele, mentre si innalzava sulla tomba, costruita in mattoni, una catasta di sassi destinati ad impedire l'accesso delle fiere. Il tipo delle tombe con la soprastruttura in blocchi squadrati di calcare si protrasse per tutto l'Antico Regno nelle forme della piramide e della mastaba, con notevole sviluppo anche della parte sotterranea. Dal Nuovo Regno furono in uso gli ipogei scavati nella viva roccia. Circa la mummificazione, benché i primi tentativi risalgano ad età molto remota, non fu raggiunta la perfezione che sotto il Nuovo Regno. Al cadavere venivano estratte le viscere ed il cervello indi lo si immergeva in un bagno di materie resinose in soluzione sodica, infine era interamente fasciato con uno spesso strato di lunghe bende impregnate di mirra e aromi. La suppellettile funeraria, costituita da uno o più sarcofagi, oggetti personali del defunto, mobilio di vario genere, vasi, statue e utensili di uso comune, fu in ogni periodo ricchissima.

Riguardo alle credenze sulla vita d'oltretomba e ai concetti morali relativi tramandatici dai *Testi delle Piramidi*, dai *Testi dei sarcofagi* e dal *Libro dei morti*, v. DEE[T]; LIBRO DEI MORTI.

Bibl.: Per una copiosa raccolta bibl. su tutti gli argomenti, cf.: I. A. Pratt, *Ancient Egypt*, Nuova York 1925, pp. 238-57; id., *Ancient Egypt, 1925-41*, ivi 1942, pp. 182-92. Per gli studi più recenti l'ottima rassegna di J. Saint Fare Garnot, *Bibliographie analytique des religions de l'Egypte 1939-43*, in *Rev. d'Hist. des Rel.*, 128 (1944), pp. 94-126; 129 (1945), pp. 101-134; 130 (1945), pp. 106-28; 131 (1946), pp. 145-60; 133 (1948), pp. 162-80. Un buono studio introduttivo recente con bibl.: J. Vandier, *La religion égyptienne* (coll. *Mana*, 1), Parigi 1944; v. anche L. Speleers, *Egypte*, in DBs, II, coll. 815-47.

Sergio Bosticco

IV. Il cristianesimo nell'E.

Il Vangelo si sparse in E. già nell'epoca apostolica. La ben fondata tradizione vuole che s. Marco l'Evangelista lo abbia predicato in quelle contrade dove fu martirizzato (62-68).

La struttura geografica e politica del paese favorì lo sviluppo di un governo ecclesiastico centrale, la cui sede naturalmente diventò la capitale Alessandria. Sul cristianesimo nei primi secoli e sul sorgere del patriarcato alessandrino v. ALESSANDRIA d'E.: 3. *Storia del patriarcato di A.*; 4. *I Concili di A.*

Ad Alessandria già nel sec. II funzionava la famosa scuola, uno dei più importanti centri teologici della Chiesa (v. ALESSANDRIA d'E.: 2. *La Scuola di A.*). La Chiesa in E. nei primi due secoli godette di una certa pace, mentre altrove infieriva la persecuzione. Nel sec. III e nell'inizio del IV anche in E. scoppiarono violente persecuzioni; così sotto Settimio Severo (202 sgg.), Decio (250) e Diocleziano (304).

L'E. è la culla del monachismo orientale, coi suoi centri di Tebaide, Scete, Nitria e con le sue splendide figure di Paolo, Antonio, Pacomio, Scenute e tanti altri (v. MONACHISMO). L'arianesimo (v.) ebbe origine nell'E. e turbò la sua vita per quasi tutto il sec. IV. Il più fiero avversario di quell'eresia fu s. Atanasio (v.) vescovo di Alessandria (328-73). Il nestorianesimo, che non si introdusse in E., trovò il suo più strenuo debellatore in s. Cirillo d'Alessandria (v.). L'E. con le sue ca. cento diocesi, coi suoi eremi e cenobi e con l'illustre schiera dei suoi Padri rappresentò nei quattro primi secoli cristiani il settore più importante dell'Oriente per lo sviluppo del cristianesimo.

L'eresia opposta al nestorianesimo, il monofisismo, professato da Dioscoro, vescovo di Alessandria, causò in E. uno scisma che perdura fino ai nostri giorni. Questa eresia generò la Chiesa copta (v. COPTI) scismatica. Soltanto una piccola minoranza rimase cattolica. Anche questa minoranza dei melkiti cadde nello scisma, trascinata dall'esempio di Costantinopoli, in un'epoca difficile da stabilire.

Un movimento unionistico di una certa entità cominciò tra i copti soltanto nel secolo scorso. I cattolici di rito bizantino e di lingua araba in E. nel 1773 furono sottomessi al patriarca melkita di Antiochia, che nel 1838 ottenne il privilegio *personale* di portare il titolo di patriarca di Alessandria. Così si hanno in E. 4 comunità cristiane originarie del paese stesso: i copti e monofisiti, i Greci dissidenti («ortodossi»), i copti cattolici ed i melkiti cattolici. Si aggiungono altre comunità di gruppi immigrati in E.: Armeni, Caldei, Siri, Maroniti, e Latini.

Statistica

Non cattolici:

Copti	900.000
Greci ortodossi	110.000
Protestanti	70.000
	1.080.000

Cattolici :

Armeni	7.000
Caldei	1.600
Copti	63.000
Melkiti	25.000
Latini	116.000
Maroniti	11.000
Siri	3.500
	227.100

Ecco le diverse circoscrizioni ecclesiastiche dei cattolici in E. : Armeni : vescovato con un vescovo titolare di Alessandria; Caldei : vicariato patriarcale al Cairo; Copti : patriarcato, sede Cairo; Melkiti : vicariato generale, Cairo; Latini : vicariati apostolici d'E. (Alessandria), del Delta del Nilo (Heliopoli, Cairo), del canale di Suez (Porto Said); Maroniti : Vescovato, Cairo; Siri : vicariato patriarcale, Cairo.

L'E. è paese tuttora prevalentemente musulmano (ca. 13 milioni). Dopo gli antichi periodi di persecuzioni l'E. è stato il primo paese musulmano a stabilire rapporti diplomatici con la S. Sede.

Nell'ag. 1947 il governo egiziano ne fece ufficiale domanda. Il papa Pio XII, in data 23 ag. 1947, nominò il suo antico delegato apostolico, internunzio in E. Reciprocamente il 17 ott. 1947 il primo ministro plenipotenziario di E. presentò al Papa le lettere credenziali.

La situazione in E. è relativamente buona. Ha suscitato però delle preoccupazioni e vive proteste il fatto che il governo recentemente cerchi di sopprimere più o meno la legislazione speciale delle comunità cristiane in materia familiare e matrimoniale.

BIBL.: Oltre alle bibliografie indicate nelle voci suddette, v. G. de Vries, *Cattolicismo e problemi religiosi nel prossimo Oriente*, Roma 1944; *Annuaire Catholique d'Égypte*, Cairo 1946.

Guglielmo de Vries

V. L'E. MUSULMANO.

La storia dell'E. musulmano può considerarsi divisa in due grandi periodi dall'occupazione francese (1798-1801), la quale segna l'inizio dell'intervento europeo e del movimento per l'indipendenza nazionale.

Nel primo periodo, dalla conquista araba all'occupazione francese (640-1798), l'E. è retto successivamente : 1) dai governatori del califfato (640-868; 905-35); 2) da dinastie formalmente o sostanzialmente autonome, insieme – salvo intervalli parziali o totali – alla Siria (868-905; 935-1517); 3) dai governatori (pascià) dell'impero ottomano (1517-1798). Nel secondo periodo, dall'occupazione francese ai nostri giorni, le fasi progressive dell'indipendenza egiziana sono segnate dal governo della dinastia di Muḥammad 'Alī con i titoli successivi di : 1) pascià (1805-67); 2) khedive (1867-1914); 3) sultani (1914-22); 4) re (dal 1922 in poi).

I. DALLA CONQUISTA ARABA ALL'OCCUPAZIONE FRANCESE. – 1. *I governatori del califfato* (640-868; 905-35). – La conquista araba dell'E. avvenne sotto il comando di 'Amr b. al-'Āṣ. Pelusium cadde nel 640, Babilonia capitolò nel 641, Alessandria nel 642 (successivamente sollevatasi, fu ripresa nel 646). La Pentapoli fu conquistata nel 643. Il successore di 'Amr b. al-'Āṣ, 'Abdallāh b. Sa'd (645-56), estese la conquista al sud, giungendo fino a Dongola (652).

La conquista fu organizzata da principio militarmente, facendo capo al campo di al-Fusṭāṭ, il futuro Cairo; fu lasciata alla popolazione indigena la propria amministrazione, esigendo tributi. Progressivamente però il paese andò arabizzandosi etnicamente e linguisticamente, ed in modo parallelo si affermò gradualmente l'islamismo.

Dalla conquista fino all'868, l'E. fu retto da governatori nominati dai califfi. Durante la guerra civile tra 'Alī e Mu'āwijah, 'Amr b. al-'Āṣ lo conquistò a quest'ultimo (658). L'anticaliffo 'Abdallāh b. az-Zubajr l'occupò negli anni 683-84.

Dopo la dinastia dei Ṭūlūnidi (v. appresso), vi fu un breve ritorno di governatori dei califfi (905-35), e quindi riprese la serie delle dinastie autonome.

2. *Le dinastie autonome* (868-905; 935-1517). – Sorsero, in E. come nel resto del mondo islamico (v. ISLĀM : *l'espansione storica*), in conseguenza dello smembramento del califfato. Furono fondate da governatori o capi militari. Ad eccezione dei Fāṭimidi, prestarono omaggio formale ai califfi 'abbāsidi; i Mamelucchi ne accolsero i discendenti al Cairo, dopo l'uccisione dell'ultimo califfo di Bagdad (1258).

a) *Ṭūlūnidi* (868-905). Fondatore della dinastia è il turco Aḥmad b. Ṭūlūn, che riuscì ad affermare la propria autonomia dai califfi e ad annettere la Siria (v.). I Ṭūlūnidi raggiunsero il massimo splendore sotto il figlio Ḫumārawajh, quindi decaddero tra contese interne fino ad estinguersi.

b) *Iḫšīdidi* (935-69). Dopo il breve ritorno dei governatori del califfo, Muḥammad b. Tuġǧ fondò la nuova dinastia degli Iḫšīdidi. Gli successero due figli, sotto la tutela dell'eunuco abissino Kāfūr, che divenne poi a sua volta sovrano. Gli Iḫšīdidi governarono sull'E. e la Siria, dove combatterono costantemente contro i Ḥamdānidi. Furono sopraffatti dai Fāṭimidi.

c) *Fāṭimidi* (969-1171). È una dinastia šī'ita di ramo ismā'īlita (v. ISLĀM : *l'I. eterodosso*), sorta nell'Africa del nord nel 909. I Fāṭimidi assunsero il titolo di califfi, in contrapposizione al califfato sunnita di Bagdad. Nel 969 Ǧawhar, generale del califfo fāṭimida al-Mu'izz, conquistò l'E., fondando il Cairo. Furono pure conquistate la Mecca e Medina, la Palestina (v.) e la Siria meridionale; più lenta e contrastata fu la conquista del nord. D'altronde i Fāṭimidi perdevano l'Africa settentrionale (972). All'interno, essi organizzarono la persecuzione del sunnismo, culminante sotto al-Ḥākim (996-1021), noto peraltro per il favore accordato alla cultura. Poi iniziò la decadenza. I Mirdāsidi si resero indipendenti ad Aleppo (1023); la conquista selǧūqide di Damasco pose fine al dominio fāṭimida in Siria; le Crociate (v.) a quello in Palestina. Le discordie interne portarono all'intervento del generale curdo Šīrkūh, mandato dal sovrano di Damasco Nūr ad-dīn. Il figlio di questi Ṣalāḥ ad-dīn (Saladino, v.) depose nel 1171 la dinastia, ripristinando il sunnismo e l'omaggio formale a Bagdad, ed iniziando la nuova dinastia ajjūbide.

d) *Ajjūbidi* (1171-1250). Saladino (1171-93) occupò la Siria, la Mesopotamia, lo Jemen (per opera del fratello Tūrānšāh) e riprese Gerusalemme (1187). Alla sua morte il regno fu diviso in vari rami, sui quali esercitarono la supremazia prima il fratello al-'Ādil Sajf ad-dīn (Safadino) e poi il figlio di questo al-Kāmil, alla cui presenza predicò s. Francesco. La lotta con i Crociati continuò con vicende alterne. All'interno, si affermarono progressivamente i militari turchi (*mamlūk*, « schiavo », donde Mamelucchi), che nel 1250 presero il potere.

e) *Mamelucchi* (1250-1517). Sono divisi in due rami, Baḥrī (1250-1390) e Burǧī (1390-1517). Costituirono una oligarchia militare, solo a tratti con carattere dinastico. I maggiori sovrani furono Bajbars, Qalā'ūn, an-Nāṣir, Barqūq, Qā'itbaj. Gli avvenimenti principali del loro governo : la vittoria sui Mongoli ('Ajn Ǧālūt, 1260), che tenne questi ultimi lontani dall'E.; la definitiva cacciata dei Crociati (1291). Il periodo dei Mamelucchi fu florido per l'E., che costituiva la via del commercio fra l'Europa e l'India. Con la vittoria di Marǧ Dābiq (1516), l'impero ottomano abbatté i Mamelucchi e ridusse l'E. a sua provincia (1517); tuttavia i Mamelucchi rimasero una classe importante e potente nel paese.

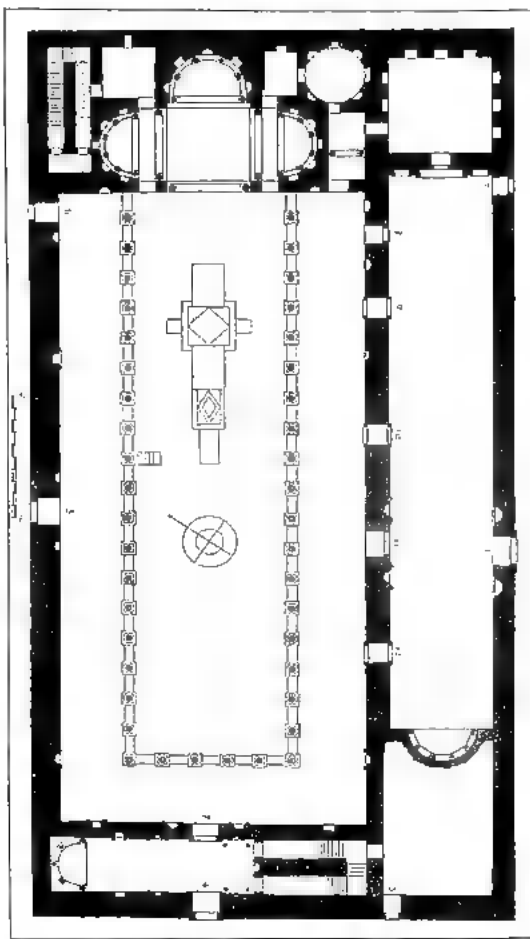
3. *I governatori ottomani* (1517-1798). – Gli Ottomani mandarono in E. dei pascià, sostituendoli sovente e bilanciandone l'autorità con quella dei Mamelucchi. Negli ultimi tempi, questi riuscirono ad ottenere pascià di loro gradimento. Salvo la rivolta di 'Alī Bej (1771), che s'impadronì per breve tempo dell'E. e della Siria, non vi sono in questo periodo fatti di rilievo. L'E. decadde progressivamente.

II. Dall'occupazione francese ai nostri giorni. – I Francesi occuparono l'E. dal 1798 al 1801. Espulsi dagli Ottomani e dagli Inglesi, l'E. tornò sotto il governo turco. Nelle lotte interne che seguirono tra Turchi e Mamelucchi, emerse il comandante albanese Muḥammad 'Alī, che nel 1805 fu riconosciuto come pascià dagli Ottomani.

1. *I pascià* (1805-67). – Muḥammad 'Alī (1805-49) abbatté il potere dei Mamelucchi (eccidio del 1811); compì, in aiuto al sultano ottomano, una guerra contro i Wahhābiti (v.), conclusa vittoriosamente (1819), ed intervenne contro la Grecia (1823-27). Conquistò il Sudan (1820-23). Quindi, ritenendosi non giustamente compensato dalla Porta, le mosse guerra (1831), battendo i Turchi a più riprese in Siria (1832, 1839). L'intervento delle potenze europee lo indusse ad accettare il *firmān* del 1841, con cui riceveva il governo dell'E. a titolo ereditario. All'interno, Muḥammad 'Alī organizzò modernamente lo Stato con l'ausilio di europei, costituì un esercito nazionale, compì opere di irrigazione e di coltivazione, promosse l'istruzione pubblica. Il successore 'Abbās I (1849-54) fu ostile ai consiglieri europei, ma con Sa'īd (1854-63) l'influenza inglese e francese riprese, per affermarsi sotto Ismā'īl (1863-79), che nel 1867 ottenne dalla Porta il titolo di khedive (*ḥedīw*) e quindi (1873) poteri sotto alcuni aspetti sovrani.

2. *I khedive* (1867-1914). – Ismā'īl estese al sud lo Stato e continuò all'interno su grande scala l'opera di rinnovamento di Muḥammad 'Alī. Nel 1869 fu aperto il canale di Suez. Tali imprese provocarono una crisi economica ed il conseguente intervento dell'Inghilterra e della Francia nell'amministrazione e nel governo. Nel 1879, su istigazione di queste potenze, la Porta depose Ismā'īl. Succedette Tawfīq (1872-92), sotto cui scoppiò nel 1881 la rivolta nazionalista di 'Arābī Pascià. Questo evento, e quindi l'eccidio di europei avvenuto ad Alessandria nel 1882, motivarono l'intervento dell'Inghilterra, che occupò l'E. (1882) e ristabilì Tawfīq al potere. Nel frattempo, il Sudan era insorto sotto la guida del Mahdī (v.; 1881-85); fu ripreso negli anni 1896-98 e sottoposto a condominio anglo-egiziano (1899). Gli Inglesi dichiararono temporanea l'occupazione dell'E.; rimase teoricamente la sovranità ottomana e il governo dei khedive. In pratica il console inglese lord Cromer (1883-1907) ed i successivi controllarono l'E. In una convenzione del 1904 la Francia consentì a non chiedere un termine all'occupazione inglese. A Tawfīq succedette 'Abbās II (1892-1914). In questo periodo il movimento nazionalista anti-britannico si organizzava ad opera di Muṣṭafā Kāmil Pascià (m. 1908).

3. *I sultani* (1914-22). – Allo scoppio della prima guerra mondiale, l'Inghilterra dichiarò il protettorato sull'E. e nominò un alto commissario. Fu posto sul trono Ḥusajn Kāmil con il titolo di sultano. Gli succedette nel 1917 Fu'ād. Alla fine della guerra, il partito nazionalista (*wafd*), diretto da Zaġlūl Pascià, chiese l'indipendenza. Seguirono lunghe trattative, rivolte e repressioni. Nel 1922 l'Inghilterra riconobbe l'indipendenza dell'E., mantenendo però l'occupazione in attesa che fossero risolti i seguenti problemi: sicurezza delle comunicazioni inglesi; difesa dell'E.; protezione degli stranieri e delle minoranze; Sudan. Fu'ād assunse il titolo di re.

4. *I re* (dal 1922). – Nel 1923 fu promulgata la nuova costituzione, sul tipo di quella belga: il parlamento era formato dalla camera dei deputati, eletta a suffragio universale, e dal senato, pure elettivo salvo due quinti di

(da U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, I, Milano 1925, tav. 3)

Egitto – Pianta del Convento Bianco (ricostruzione).

nomina regia. Durante il regno di Fu'ād I (1922-36) si alternarono ministeri di varie tendenze; ma il *wafd* ebbe sempre il predominio, e la modifica della costituzione, approvata dal re nel 1930 ed intesa a ridurre il potere del parlamento, fu dovuta ritirare successivamente (1934). Le trattative con l'Inghilterra sulle questioni rimaste aperte portarono nel 1930 alle proposte Mac Donald: ritiro delle truppe inglesi sul canale di Suez; dominio inglese nel Sudan. Il *wafd* respinse le proposte. Nel 1936 salì al trono Fārūq. Nello stesso anno fu concluso un trattato con l'Inghilterra in base ai seguenti punti: fine dell'occupazione e nomina di un ambasciatore; alleanza ventennale da rinnovare; permanenza delle truppe inglesi sul canale di Suez finché non fosse riconosciuta la capacità dell'E. ad assicurarne la difesa; condominio nel Sudan. Nel 1937 la conferenza di Montreux sancì la fine della giurisdizione capitolare per gli stranieri in E., con un periodo transitorio di 12 anni. Nella seconda guerra mondiale, l'E. ha posto territorio e basi a disposizione dell'Inghilterra, secondo l'alleanza; nel 1945 ha dichiarato guerra alla Germania, ottenendo l'ingresso nell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Nello stesso anno è stata costituita al Cairo, promossa dall'E., la Lega araba, importante organismo di collegamento tra gli Stati arabi del vicino Oriente. Dal 1946 i governi egiziani (in cui il movimento nazionalista ha avuto parte

meno dominante che nel periodo di Fu'ād) hanno riaffrontato il problema dei rapporti con l'Inghilterra, chiedendo lo sgombero del canale di Suez e la sovranità sul Sudan. Il problema, portato nel 1947 dinanzi all'Organizzazione delle Nazioni Unite, non è stato ancora risolto. Gli Inglesi hanno nel frattempo favorito nel Sudan un movimento autonomista (*al-Ummah*) ed emanato riforme costituzionali (1948). Nel 1949 è cessata, secondo il previsto, la giurisdizione capitolare per gli stranieri.

BIBL.: A titolo introduttivo: C. H. Becker, *Egypte*, in *Encyclopédie de l'Islām*, II, pp. 5-25; inoltre le voci della stessa enciclopedia sulle singole dinastie e personaggi (con ampia bibl.) e le parti relative all'E. nelle storie generali dell'islām.

In generale: S. Lane-Poole, *A history of Egypt in the Middle Ages*, Londra 1901; C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, Strasburgo 1902; *Précis de l'histoire d'Egypte*: II. H. Munier-G. Wiet, *L'Egypte byzantine et musulmane*, Cairo 1932, pp. 107-414; III. E. Combe-J. Bainville-E. Briault, *L'Egypte ottomane, l'expédition française en Egypte et le règne de Mohamed-Aly, 1517-1849*, ivi 1933; IV. A. Sammarco, *Les règnes de 'Abbas, de Sa'id et d'Isma'il (1848-1879)*, Roma 1935 (fondamentale); G. Hanotaux, *Histoire de la nation égyptienne*, IV-VII, Parigi 1934-40; C. H. Pouthas, *Histoire de l'Egypte depuis la conquête ottomane*, ivi 1948.

Sulla conquista: A. J. Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford 1902. Sui governatori del califfato (comprendendovi Ṭūlūnidi e Ikhshididi): F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, 4 voll., Gottinga 1875-76. Sui Ṭūlūnidi: Z. M. Hassan, *Les Tulunides. Etude de l'Egypte musulmane à la fin du IXe siècle*, Parigi 1933. Sugli Ikhshīdidi: Ibn Sa'īd, *Kitāb al-muġrib fī ḥulā al-maġrib*, IV, *Geschichte des Iḫšiden und Fusṭâṭensische Biographien*, ed. e rielaborazione con note e indici di K. L. Tallqvist, Leida 1899. Sui Fāṭimidi: F. Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen*, Gottinga 1881; De Lacy O' Leary, *A short history of the Fatimid caliphate*, Londra 1923; P. H. Mamour, *Polemics on the origin of the Fatimi caliphs*, ivi 1934. Sui Mamelucchi: W. Muir, *The Mameluke or slave dynasty of Egypt*, Londra 1896 (trad. araba, Cairo 1924); W. Niemeyer, *Aegypten zur Zeit der Mamluken*, Berlino 1936. Dall'occupazione francese in poi: A. Hasenclever, *Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert 1798-1914*, Halle 1917. Su Muḥammad 'Alī: M. Sabry, *L'empire égyptien sous Mohammed Aly et la question d'Orient (1811-1849)*, Parigi 1930; A. Sammarco, *Il regno di Mohammed Ali*

(da U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, I, Milano 1925, tav. 12)

EGITTO - Interno della Chiesa del Convento Bianco.

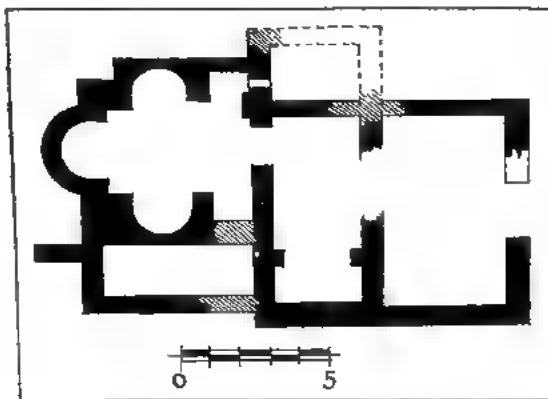
(da U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, I, Milano 1925, tav. 35)

EGITTO - Abside meridionale della chiesa del Convento Rosso.

nei documenti diplomatici italiani inediti, I, Cairo 1930; VIII-X, Roma 1931-32. Su Ismā'īl: G. Douin, *Histoire du règne du khédive Ismaïl*, I, Roma 1933; II, ivi 1934; III, Cairo 1936-38; G. Guindy Bey e G. Tagher, *Ismaïl d'après les documents officiels*, ivi 1946. Per la politica inglese: Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 voll., Londra 1908; Lord Lloyd, *Egypt since Cromer*, 2 voll., ivi 1933-34. Per il Sudan: R. L. Hill, *A bibliography of the Anglo-Egyptian Sudan from the earliest times to 1937*, Oxford-Londra 1939; J. S. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londra 1949. Sul movimento nazionalista: E. Klingmüller, *Geschichte der Wafd-Partei*, Berlino 1937. Sugli avvenimenti più recenti: F. Gabrieli, *Egitto*, in *Enc. Ital.*, app. II, A-H, pp. 820-21; cronache e documenti nei periodici *Oriente Moderno* (Roma), *Cahiers de l'Orient contemporain* (Parigi), *The Middle East Journal* (Washington).

Sabatino Moscati

VI. ARTE CRISTIANA DELL'E.

Lo sviluppo dell'arte cristiana in E. è dominato da alcune condizioni fondamentali che bisogna tener sempre presenti. La prima è l'esistenza di Alessandria, *Alexandria ad Aegyptum* = ἡ πρὸς Αἰγύπτῳ, il che non vuol dire che fosse considerata in E.: anzi essa da questo è ufficialmente separata. Alessandria è città di piena cultura greca, pagana, opulenta per traffici, culla di un'arte che rientra nel ciclo ellenistico delle grandi metropoli orientali. Tale arte ha uno svolgimento suo proprio, ben distinto da quello che si osserva nella valle del Nilo, salvo in alcune località ove l'elemento greco prevale e perpetua sino al VI sec. con il paganesimo, tardo a morire, le tradizioni di una cultura e di un'arte ben diversa da quella che rispecchia le tendenze e le visioni della popolazione indigena. Questa perseveranza del paganesimo che non finisce se non all'epoca di Giustiniano, deve sempre esser tenuta presente; e inoltre la caratteristica che va ben presto assumendo il cristianesimo in E. con il diffondersi

(da U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohâg, I, Milano 1925, tav. 79)
EGITTO – Pianta della chiesa di Bur Bû Rekba.

e poi il prevalere dell'eresia monofisita, creando un netto contrasto con l'ambiente e la classe greco-bizantina decisamente melkita. Il monofisismo, propagato principalmente da Siriani, aumenta l'importanza di questi nello sviluppo culturale del paese, e quindi anche dell'arte. Non bisogna inoltre dimenticare che l'E. è la via naturale dei grandi traffici orientali persino con l'India e da ciò nasce il crearsi di contatti, lo stabilirsi di colonie straniere nel paese (nabatee e palmirene) con evidenti influssi sulle forme. Si trovano quindi in E. fra il II ed il VI sec. due correnti, due tendenze distinte che reagiscono l'una sull'altra e non si fondono se non ben tardi, alla vigilia della conquista musulmana. L'una deriva dal tardo ellenismo siriaco, l'altra, nettamente indigena, perpetua o rinnova dei motivi popolari asiatici. Dal termine *qibṭ* (= egiziano) è stato formato il vocabolo *copto*, e copta si usa chiamare assai impropriamente tutta l'arte cristiana d'E.: termine che si può usare solo per brevità.

La divisione in periodi dell'arte cristiana d'E. è assai semplice. Un primo periodo paleo-cristiano, rappresentato da alcune catacombe della regione alessandrina, non ha alcuna caratteristica peculiare, ma rientra nel grande ciclo mediterraneo: l'arte cristiana propriamente egiziana può essere divisa in due periodi, con caratteristiche essenzialmente diverse. Il primo va dalle origini alla conquista musulmana (640-42), il secondo da tale momento fino ai nostri tempi.

I più antichi monumenti cristiani dell'E., dopo le catacombe sopra accennate, sono forse alcune tombe del cimitero di Oxyrhynchus (al-Bahnasa), che presentano il tipo di piccole chiese ad una navata, provvista di abside, e i mausolei della necropoli di Baqawat nell'oasi di al-Khârga, le prime costruite in pietra con strutture ellenizzanti, i secondi invece eseguiti in mattoni crudi secondo il tradizionale procedimento indigeno e per la massima parte a pianta quadrata coperta da cupola, cioè in una struttura assolutamente non ellenistica. Già da questi primi esempi si segna il dissidio sopra accennato. Queste tombe di al-Khârga (di cui però il massimo interesse sta nelle pitture che ne decorano le pareti) oltre l'uso della cupola presentano anche quello dell'arco ovoide a tre centri, anch'esso nettamente di tradizione asiatica, e delle colonne corte e forti secondo un modello assai lontano da quello classico. Lasciando la grande basilica costruita ai tempi dell'imperatore Arcadio (345-408) sulla tomba di S. Mena nella Mareotide, di un tipo d'importazione caratteristicamente mediterraneo, la corrente del tardo ellenismo siriaco si palesa nella grande chiesa del convento Bianco (Deyr al-Abyaḍ) presso Sohâg costruita intorno al 430 dal conte bizantino Caesarius per il convento del grande monaco Šenute: è una basilica a tre navate con nartece e con un santuario a cella tricora, cioè con tre absidi disposte a trifoglio, secondo una struttura caratteristica della Siria ove è usata non solo nelle chiese ma anche nelle grandi sale dei palazzi, come a Boṣrā o nel palazzo descritto negli *Atti* di s. Tomaso, testo di indubbia provenienza siriaca. Tale forma di santuario la si trova nello stesso periodo alla chiesa del convento Rosso (Deyr al-Aḥmar) poco lontano dal convento Bianco e in quella costruita davanti alla facciata del tempio di Hator a Dendera. Alla stessa corrente ellenistica appartiene la basilica che sorgeva presso Armant, distrutta all'inizio del sec. XIX ma della quale buoni ricordi rimangono fortunatamente nei rilievi degli scienziati francesi della spedizione d'E. dell'epoca napoleonica: questa basilica aveva due absidi contrapposte, ognuna ad una delle estremità della navata centrale, tipo che si ripete nella basilica dei bagni presso il santuario di S. Mena e nelle costruzioni bizantine di Marsa Maṭrûḥ. Tutte queste chiese sono generalmente costruite in pietra da taglio accuratamente squadrata, con alte colonne monolitiche e con la navata assai ampia (quella del convento Bianco ha m. 12,50 d'apertura) il che richiede del legname di notevole squadratura per essere coperta. Tutto ciò presuppone dei potenti mezzi economici, soprattutto per il legname che doveva essere importato dalla Siria, non possedendo l'E. alberi a grande fusto utilizzabili per la costruzione. Si comprende dunque che esse siano fondazioni dei grandi signori bizantini che debbono aver chiamato gli architetti dal loro stesso ambiente più che da quello indigeno. Allo stesso gruppo di monumenti si riallacciano, con programmi più modesti, la chiesa del Deyr abû Ḥinnis (convento di S. Giovanni) presso Antinoe e quella del convento di S. Apollo a Bâwîṭ presso Deirût. Tutti questi edifici hanno le pareti interne riccamente decorate con nicchie di forme complicate e con colonnine dai fusti lavorati da ornamenti geometrici, una caratteristica anche questa che viene dalla Siria dove i più belli esempi sono forse in quelle colonnine rimpiegate in epoca musulmana per la costruzione della

(da U. Monneret de Villard, La Nubia meridionale, I, Il Cairo 1935, tav. I)
EGITTO - Rovine della chiesa orientale di Philae (metà sec. VI).

corte alla moschea di Diyarbakr. Quella parte delle pareti che non era ornata di sculture veniva completamente ricoperta da affreschi.

Un programma assai meno ambizioso è quello al quale si attiene l'ambiente indigeno. Sino dai primi tempi cristiani numerosi eremiti hanno popolato il deserto egiziano, e il più delle volte fissarono la loro residenza in antiche tombe dell'epoca faraonica: essi le trasformarono non solo in residenza ma anche in cappelle costruendovi od intagliandovi delle nicchie che dovevano servire da abside. Esempi di una tale edilizzazione si trovano sparsi per tutta la valle del Nilo, ma forse i più interessanti ed i più facilmente accessibili sono fra le tombe di Benihasan e di Mîr presso al-Qûṣiya, una tomba di eš-Šeikh Sa'îd non lontano da Mallawi, la tomba di Penehse a Tell al-'Amârna, quella di Ramses IV a Bibân al-Mulûk e quelle portanti i numeri 84, 95 e 97 a Šeikh 'abd el-Qurna nella necropoli tebana. Più a sud una tomba presso Esna è notevolissima per le pitture che ne decorano le pareti, disgraziatamente ancora inedite. Attorno a questi eremitaggi sorsero a poco a poco dei piccoli monasteri, dove la tomba trasformata in chiesa serviva come santuario per la comunità; le celle ed i magazzini sorsero nello spazio libero circostante e più tardi il tutto fu circondato da un muro e munito di una torre (ğausaq) a difesa contro i predoni del deserto. Uno dei più completi esempi di questo tipo di monastero è dato da quello di Epiphanius a Šeikh 'abd al-Qurna: ma dal punto di vista liturgico il più importante è quello della valle delle Regine (Bîbân al-Ḥarîm). Quivi fu costruita una seconda chiesa nel piazzale davanti alla grotta: essa è di pianta quadrata ed era coperta da una cupola: l'abside fu costruita nell'interno di un'antica tomba cristiana con una vòlta a botte in mattoni, probabilmente la tomba del fondatore e cioè quindi sopra al suo cadavere, segnando con ciò nettamente il carattere di altare-tomba.

(da U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohâg*, II, Milano 1925, tav. 192)
EGITTO - Nicchia di Luxor - Cairo, Museo Egiziano.

Ma i cristiani non solo utilizzarono le antiche tombe faraoniche, ma presero possesso anche dei templi installando le loro chiese nell'interno di essi. Si noti però che mai pensarono di trasformare in chiesa il santuario propriamente detto ove si conservava l'immagine della divinità, ma utilizzarono invece solo i locali secondari. Disgraziatamente gli studiosi moderni nel loro affrettato desiderio di mettere in luce le vestigia antiche, quasi sempre fecero scomparire le tracce di questa occupazione cristiana: uno dei rari casi ove esse si possono ancora bene studiare si ha ad es-Sebû'a in Nubia. Molte volte tali chiese erano installate nel vestibolo del tempio (Dendera, Edfu, Esna, Philae): a Karnak lo fu nella grande sala delle feste di Thutmosis III, dove le colonne recano ancora tracce di grandi figure di santi. Uno degli esempi più interessanti è quello della chiesa che fu installata nella seconda corte del tempio di Medînet Habu, di cui la struttura può essere esattamente ricostruita per mezzo dei rilievi eseguiti dal Wilkinson verso la metà del XIX sec. Ad ogni modo i cristiani raramente demolirono i templi antichi, ma si accontentarono di ricoprire d'intonaco i bassorilievi delle pareti, per poi tracciarvi le loro iscrizioni e le loro pitture.

Il più delle volte però costruirono le loro chiese *ex novo*, in un terreno libero. I più interessanti esempi anteriori al VI sec., andando da nord a sud, sono la chiesa di Taposiris nella Mareotide, quella di Tebtunis (Tell Umm el-Breigât) nel Faiyûm, le basilichette nel convento di S. Geremia a Ṣaqqâra, quella del Dayr Abû Fânâ a nord di Ašmunein, la chiesa nel *dromos* del tempio di Medamûd, la basilica ad ovest del tempio di Luqṣôr, una basilichetta a Šeikh 'abd al-Qurna nella necropoli tebana, la chiesa presso la porta fortificata di Ramses III a Medînet Habû, quella di Ṭûḍ e la chiesa orientale di Philae, uno dei rari monumenti datati epigraficamente essendo stata costruita sotto il vescovo Teodoro fra il 525 ed il 578 ca. Tutte queste chiese mancano sempre di atrio, ma quasi sempre hanno un nartece, qualche volta decorato con nicchie, come a Medamûd. Le porte d'accesso sono generalmente sulla facciata, ma in alcuni casi si ha l'ingresso aperto nelle pareti laterali (Bâwîṭ, chiesa occidentale di Philae, Šeikh'abd al-Qurna) secondo una disposizione caratteristicamente siriana e mesopotamica. L'abside non è mai libera e sporgente (salvo il caso nettamente bizantino di Abû Mînâ) ma è sempre nascosta dietro un muro piano. Tale abside presenta delle forme varie: a Bâwîṭ è costituita da un locale rettangolare che occupa tutta la larghezza della chiesa. Il tipo più diffuso è quello di un'abside semicircolare racchiusa fra due locali quadrati o rettangolari, che sembrano aver servito da sagrestie, come in Siria. A Philae il locale meridionale serve da cassa di scala, e a Ṭûḍ vi sono invece due locali ad ogni parte dell'abside e questo è preceduta da una travata rettangolare del tipo che si ha in Siria a Qalb Lauzeh e a Qanawat. Alla basilichetta di Šeikh 'abd al-Qurna si ha invece un'abside rettangolare racchiusa fra due camere quadrate, altra struttura caratteristicamente siriana. A Taposiris si ha un abside semicircolare posta fra due camere quadrate ed un locale rettangolare stretto e lungo dietro l'abside e comunicante solo con la camera settentrionale: struttura che si riconnette con parecchi esempi mesopotamici del Ṭûr 'Abdîn e che si ritrova più tardi al convento di S. Simeone presso Aswân. Uno sviluppo di questa struttura si ha nella basilica dei bagni ad Abû Mînâ ove il corridoio fa veramente comunicare i due locali a fianco dell'abside: esempi se ne hanno in Siria ad Hössn Niha e alla cosiddetta tomba di Aaron sul monte Ḥor, e sarà una delle caratteristiche dell'architettura cristiana della Nubia. Nelle chiese ad ingressi laterali il muro occidentale ha una grande nicchia rettangolare nel mezzo, che si direbbe un ricordo od una atrofizzazione di un'abside contrapposta a quella occidentale. Un caso unico ed interessantissimo ci è dato dalla basilica di Luqṣôr dove, in base ad alcuni elementi sussistenti e ad antichi rilievi è forse possibile restaurare un tipo di abside a deambulatorio. Il corpo della chiesa è generalmente diviso in tre navate da due file di colonne: ma in alcuni casi (basilica cimiteriale di Abû Mîna, due basiliche a Ṣaqqâra, Dayr Abû Fânâ, le due basiliche di Medînet Habû, chiesa orientale di Philae) oltre alle due file di colonne longitudinali se ne ha una terza che corre parallelamente al muro della facciata, in modo che i collaterali girano attorno alla navata centrale anche verso occidente. È un tipo che si perpetuerà nel tardo medioevo alle chiese del Vecchio Cairo. Tutte queste chiese erano coperte con tetti in legname.

Il problema del battistero è in E. di assai difficile

(da U. Monneret de Villard, Il monastero di S. Simeone presso Aswân, Milano 1927, tav. 13)

EGITTO - Abside centrale della chiesa del convento di S. Simeone presso Aswân.

soluzione dati i pochi casi nei quali si è conservato. Nella basilica bizantina di Abû Mînâ esso è del tipo diffuso in tutto il mondo mediterraneo di un ottagono internamente e quadrato esternamente, con nicchie semicircolari corrispondenti agli angoli, e posto sul lato occidentale dell'atrio, in contrapposto della basilica. Nelle costruzioni veramente egiziane non è conservato se non a Luqṣôr e a Medamûd. Nel primo caso è costituito da un locale absidato nel quale la travata rettangolare è separata dalla parte ad abside da due colonne : nella travata rettangolare vi è un pozzo mentre la vasca battesimale sta nella parte absidata ed è di forma tronco-conica, scavata nel suolo, e si scende al fondo per mezzo di due scalette di tre alti scalini ognuna. A Medamûd il battistero è costituito da un locale quadrato a sud della chiesa e addossato a questa, accessibile dalla navatella meridionale e con una semplice vasca rotonda.

L'architettura cristiana d'E. posteriormente alla conquista araba (640-42) ci ha lasciato moltissimi monumenti di cui solo una piccola parte è stata fino ad ora studiata in modo che se ne possa parlare con sicurezza. Ad ogni modo due caratteristiche si manifestano chiaramente : la prima è l'abbandono del vecchio tipo basilicale ellenistico, la seconda è la rinuncia a coprire la chiesa con tetti in legname, sostituendo a questi delle coperture a vòlte. Struttura basilicale e tetti in legname si conservano solamente nelle chiese del Vecchio Cairo (Babilonia d'E.), specialmente in quella di S. Barbara e quella di S. Sergio, che oggi si vedono in una forma che ricevettero nel XII-XIII sec., ma che assai probabilmente non è se non la ricostruzione di edifici anteriori rimontanti forse al V-VI sec. e che ne ha conservato la planimetria ed il modo di copertura. Queste chiese hanno dei matronei, il che conferma il loro riattacco con prototipi di tipo ellenistico-bizantino.

Un altro gruppo di monumenti e caratteristiche comuni e topograficamente compatto è formato dai monasteri del Wâdî en-Naṭrûn, cioè il Deyr Suryâni, Deyr Amba Bišôi, Deyr el-Barâmûs e Deyr Abû Maqâr. Il più importante è il primo, ricostruito dopo il saccheggio e la distruzione dell'anno 817 : la tradizione attribuisce la nuova fabbrica a due monaci di Takrit in Mesopotamia, Mattai e Abraham. Due sono le chiese principali del monastero : la più piccola, dedicata alla Vergine, riproduce un tipo di chiesa monastica caratteristica del Ṭûr 'Abdîn, cioè composta di un nartece rettangolare coperto da una vòlta a botte, di un coro anche esso rettangolare con asse nord-sud, pure coperto da vòlta a botte, e di un triplo santuario formato da tre camere rettangolari, di cui quella di mezzo è coperta da una cupola mentre le due altre hanno delle vòlte a botte di cui l'asse è perpendicolare a quello della vòlta del coro e del nartece. La grande chiesa del monastero, pur essa dedicata alla Vergine, è una basilica di cui il corpo è costituito da una larga navata fiancheggiata da due navatelle che girano anche lungo il muro occidentale, tutte coperte di vòlte a botte. Segue un coro rettangolare con asse nord-sud, diviso in tre travate di cui la centrale è coperta con una cupola e le due laterali da due semi-cupole, riproducendo una struttura che si trova nella chiesa della Vergine a Ḥâḥ in Mesopotamia : il santuario è analogo a quello della piccola chiesa.

All'estremità meridionale dell'E. si trovano due chiese, quella del monastero di S. Simeone ad Aswân e quella di eš-Šêkhah che hanno caratteristiche assai simili, in quanto il santuario è trilobato, avente una cupola al centro e tre semi-cupole sulle tre braccia, e la navata centrale è coperta con due cupole nel primo caso e con una sola cupola nel secondo. Sono due monumenti probabilmente della fine del X o del principio dell'XI sec. Un ultimo edificio di singolare importanza, databile al primo medioevo, è la basilichetta che sorge ad una cinquantina di metri a nord della tomba n. 25 di Qurnet Mur'ai nella necropoli tebana : è di quel tipo che fu chiamato « église cloisonnée », cioè avente la divisione fra la navata e le navatelle fatta con muri pieni nei quali si aprono solo delle porticine. È il solo esempio di questo tipo sino ad ora noto in E. Fra i monumenti secondari si deve ricordare la chiesa del Deyr aš-Šuhadâ (convento dei Martiri) presso Esna e un gruppo di edifici nella regione di Naqâda e di Qamûla, specialmente quelle di al-'Adra e di Mâri Girgis al Deyr al-Magma', l'ultima delle quali mostra un sistema di vòlte parallele su archi trasversi secondo un tipo della Persia sâsânide. Ma la struttura più diffusa nel basso medioevo è quella di un edificio rettangolare diviso da archi portati prevalentemente su pilastri in tanti quadrati, ognuno dei quali è coperto da una cupola : esse raggiungono persino il numero di 29 alla chiesa di Amba Pakhôm presso Madamûd. L'esemplare più bello è forse quello del Deyr al-Maḥarraq.

La scultura è stata concepita nell'E. cristiano come un sussidio decorativo dell'architettura e non come avente una vita sua propria : la statuaria quindi scompare completamente. Scompare anche l'arte di lavorare le pietre dure (diorite, porfido ecc.) che era stata una specialità ed una gloria del paese : solo materiale ormai usato è il calcare, salvo che per le colonne ed i capitelli per i quali si sa ancora tagliare la sienite. È notevole e caratteristico dell'E. un largo uso della scultura in legno nella decorazione dei monumenti.

Per un primo periodo gli esempi più interessanti della scultura sono una serie di conche di nicchie a timpani curiosamente frastagliati e con figure umane trattate con forte altorilievo ed uso nettamente coloristico di spinti

contrasti di vuoti e pieni, con un sapiente bilanciarsi di masse e giochi di luce ed ombra con una visione nettamente barocca, che furono trovate principalmente ad Ahnâs al-Madîna, l'antica Heracleopolis, ma di cui anche esempi interessanti provengono da altre località, specialmente al-Bahnasa. Sono sculture quasi tutte a soggetti pagani, e debbono quindi riconnettersi con quei ricchi e potenti gruppi signorili che dominavano il medio E., di coltura ellenistica ed ostili alla nuova religione. Stilisticamente queste sculture non sono se non la derivazione di una scuola caratteristicamente siriana e si riattaccano con altre della regione nabatea, specialmente con quelle trovate a Khirbet et-Tannur. Con la fine del V sec. e probabilmente con l'esaurirsi di questi gruppi pagani, questa scuola scompare. Anche i più importanti esempi della scultura in legno sino al V-VI sec., alcuni pezzi da Bâwîṭ e soprattutto la bellissima porta in legno della primitiva chiesa di S. Barbara al Vecchio Cairo (ora al Museo Copto), sono nella più pura tradizione ellenistica dell'arte di Alessandria o di Antiochia. La scultura in avorio di cui si hanno tanti magnifici monumenti provenienti dalle officine di Alessandria ce ne ha lasciato assai pochi che si possano attribuire con relativa certezza all'E. propriamente detto, con predominanza dello stile monumentale di contro al pittoresco ellenistico. I più notevoli sono quello del Louvre con la rappresentazione di s. Marco in cattedra fra i patriarchi suoi successori e il dittico in cinque parti proveniente da Murano ed ora a Ravenna che lo Strzygowski ritiene prodotto dell'arte monastica dell'alto E. La scultura propria dell'E., povera nei monumenti figurati, assume invece una ricchezza ed una genialità d'invenzione straordinaria nelle opere decorative, capitelli, fregi, lastre d'incrostazione e persino stele sepolcrali. Il repertorio dei motivi è di una abbondanza che esula da qualsiasi classificazione: la decorazione copre ogni qualsiasi elemento, con evidente tendenza a quell'orrore del vuoto che è una delle caratteristiche peculiari dell'arte orientale.

(da U. Monneret de Villard, Les couvents près de Sohâg, II, Milano 1925, tav. 202)
EGITTO - Affresco absidale. *Sopra: Pantocrator; sotto: Maria S.ma fra gli Apostoli* (V-VI sec.) - Bâwîṭ.

Anche la pittura parietale vi contribuisce largamente: si può dire che ogni parte dell'edificio religioso egiziano che non era ornato da rilievi scolpiti era ricoperto di pitture, le quali compiono quella funzione che nell'arte bizantina contemporanea avrà il musaico. Questo è stato assai raramente impiegato in E.: il testo di Abû Ṣâliḥ (XIII sec.), così prezioso per lo studio dell'archeologia religiosa egiziana, non cita se non due esempi di musaici figurati: il primo nella chiesa degli Apostoli al monastero di S. Arsenio ad al-Quṣair fondata dal patriarca melkita Eustazio (802-804), che rappresentava la Vergine con gli angeli ed i dodici Apostoli, e il secondo nella chiesa di S. Pacomio a Fâ'û che non si sa cosa figurasse. Dato che Eustazio era melkita si può essere certi che l'opera da lui fatta eseguire era un prodotto d'artefici bizantini importati. Il solo musaico oggi esistente in una chiesa d'E. si trova in una nicchia nel monastero di S. Antonio e rappresenta una croce trionfale. Invece siamo largamente documentati sulla pittura parietale visto che degli amplissimi cicli si sono conservati. I più antichi sono quelli delle cappelle sepolcrali della necropoli di Baqawat nell'oasi di al-Khârga (IV sec.?) di cui gran parte però, sia iconograficamente quanto stilisticamente si riconnette con l'arte alessandrina. Però vi si vedono già apparire molte delle caratteristiche che saranno poi peculiari della pittura egiziana, cioè

l'uso larghissimo della frontalità, l'ordinamento simmetrico dei personaggi, una rappresentazione statica generalmente su di un solo piano, senza accenno di fondo o particolari d'ambiente, quello che generalmente si indica con il termine di «stile monumentale», caratteristico dell'espressione asiatica e di cui l'esempio risale alle pitture di Dura-Europos. I massimi esempi egiziani di questo stile ci sono dati dai cicli pittorici di Bâwîṭ e di Ṣaqqâra. Quivi, se pur sussiste qualche traccia ellenistica nei fregi decorativi, la parte ornamentale e simbolica si affievolisce sempre più per far luogo alla pittura storica e il trattamento paesistico scompare per essere sostituito dalla rappresentazione monumentale. Un'altra caratteristica vi appare nettamente: il gusto del ritratto, di cui la tradizione risale al II-III sec., cioè a quella scuola d'artefici che eseguì le tavolette sepolcrali del Faiyûm in pieno stile ellenistico, ma tradotta in forme monumentali. Questa tendenza al ritratto, che conduce a personalizzare ogni figura, applicata alla rappresentazione dei sacri personaggi conferisce anche alle immagini ideali del Salvatore, della Vergine, degli Apostoli, degli Evangelisti un carattere individuale e tende a cristallizzarne il tipo. È noto come queste tendenze artistiche avranno un profondo influsso sulla stessa arte bizantina e si può dire che la spinta vi è venuta dall'E. Iconograficamente la pittura egiziana dell'alto-medioevo mostra già sino da allora alcune caratteristiche che conserverà per secoli: p. es., l'uso di rappresentare quasi tutti i santi locali a cavallo, quasi come guerrieri vincitori degli spiriti del male.

Dopo le grandi pitture di Bâwîṭ e di Ṣaqqâra che rappresentano, allo stato delle nostre conoscenze, il momento di maggior splendore dalla pittura egiziana dei primi secoli, si è male documentati sino verso il sec. XI, quando si palesa un nuovo influsso, quello dell'arte armena. Una grande colonia, ricca e potente, di Armeni si era allora formata in E.: in essa vi sono anche degli artisti. È allora ad un pittore armeno che si deve la decorazione della grande conca di abside del Convento Bianco. Localizzata sembra soltanto al convento dei Siriani al Wâdî an-Naṭrûm (Deyr Suryâni) è una corrente di pitture siriane, di alto valore artistico e ancora insufficentemente studiate. Nell'abside meridionale del coro sono

rappresentate l'Annunciazione e la Natività e le iscrizioni vi sono in siriaco, salvo il nome di Giuseppe che è scritto in greco: nell'abside occidentale, al fondo della navata, vi è l'Assunzione con i nomi di Gesù, degli apostoli Andrea e Simon Pietro, del Sole e della Luna scritti in siriaco, mentre l'ultimo è riprodotto anche in copto: nell'abside settentrionale del coro è rappresentata la morte della Vergine con il nome del Cristo scritto in siriaco. Si pensa che queste pitture siano databili dell'epoca del superiore del monastero Mosè di Nisibis (907-44) al quale forse si devono anche gli stucchi del santuario di stile mesopotamico. La pittura egiziana del basso medioevo non ha più alcun valore di arte, come non lo ha la pittura di icone, di cui le più antiche a noi note non datano d'epoca anteriore al Quattrocento.

La miniatura è un'arte anch'essa largamente diffusa in E. All'inizio il grande sviluppo gli è dato da Alessandria con una serie magnifica di manoscritti che ci sono noti, se non tutti in originali, almeno in copie assai antiche e che mostrano il maggior trionfo dello stile pittoresco alessandrino: ma già con le varie copie della *Topografia* di Cosma Indicopleuste vi si vede penetrare lo stile monumentale. Di contro l'E. con i frammenti su papiro della *Cronaca alessandrina*, forse dell'inizio del v sec., ci ha lasciata un'opera di ben diversa tendenza e dove più chiaramente si mostra il carattere indigeno, penetrato di vecchie tradizioni orientali. E sono queste che definitivamente trionfano quando alla fine del vi sec. si può dire che l'arte ellenistica d'Alessandria scompare. Noi disponiamo di una serie numerosa di manoscritti figurati che permettono di seguire esattamente lo sviluppo della miniatura egiziana, in quanto sono per la massima parte datati, con sottoscrizioni di scribi e di pittori e dei quali il più delle volte è assai facile determinare il luogo di esecuzione. E si può così ben seguire una tendenza caratteristica, quella cioè di abbandonare poco a poco la tecnica di una vera e propria pittura per andare verso quella di un disegno a penna campito di colori. Il capolavoro della miniatura propriamente indigena dell'E. è dato dal manoscritto copto 13 della Biblioteca Nazionale di Parigi, a forti influenze mesopotamiche, del xii sec. Ma nello stesso periodo vediamo formarsi un'altra scuola di artisti che risentono fortemente, specie nella decorazione, della contemporanea arte musulmana: il capolavoro di questa tendenza è quel tetraevangelio in due volumi, di cui uno è conservato all'Istituto cattolico di Parigi e l'altro al Museo Copto del Cairo. È questa scuola che prende il sopravvento e durerà sino al sec. xvii, però con lavori sempre più scadenti. La storia della miniatura egiziana è ancora da scriversi.

Nelle arti minori quella che ci ha lasciato il più gran numero di documenti è la decorazione delle stoffe, di cui le secche sabbie egiziane hanno salvato interessantissimi esemplari. Quelle con decorazione tessuta in lana sono eseguite con tecnica identica a quella degli arazzi franco-fiamminghi che è documentata in E. sino dall'alta antichità, di cui sono esempi i frammenti col nome di Amenhetep II (ca. 1500 a. C.) e di Thutmosis IV (ca. 1466 a. C.), tecnica analoga a quella di alcuni frammenti trovati in tombe greche della Crimea del iii o iv sec. a. C. In E. i luoghi dei più abbondanti ritrovamenti (Ṣaqqâra, Arsinoe, Akhmîm, Antinoe, Armant, Hawârah, ecc.) sono sparsi per tutto il paese, il che mostra la diffusione di procedimenti sempre simili. La decorazione costituisce generalmente delle fascie, *clavi*, e incrostazioni quadrate o rotonde, *rotae*. La tessitura cristiana non è dunque tecnicamente se non la continuazione inalterata della tessitura pagana e sola differenza vi è nei motivi rappresentati. In epoca relativamente avanzata si osserva però qualche variazione tecnica, avvicinandosi a quella dei broccati. Si hanno però anche delle stoffe decorate con tecniche completamente diverse: sono delle tele nelle quali l'ornamento è ottenuto con la colorazione secondo un procedimento (già ricordato da Plinio) che molto si avvicina a quello del *batik*. La tela con le scene bacchiche trovata da Gayet ad Antinoe ne è il più bell'esempio pagano non posteriore al sec. iv-v, quella con Daniele del Museo di Berlino è il più cospicuo fra quelli cristiani. Vi sono anche tele decorate con motivi stampati con blocchi di legno intagliati. Infine bisogna ricordare gli esempi di tessitura in seta trovati nelle tombe egiziane, specialmente ad Akhmîm e ad Antinoe, di cui alcuni sono certamente dei prodotti delle officine locali, mentre altri si dimostrano importati dalla Siria, dalla Persia sāsānide e forse anche dall'Asia centrale.

Un'industria infine specificamente egiziana è quella delle incrostazioni d'avorio nel legno: le porte del convento dei Siriani al Wadî en-Naṭûrm ce ne offrono forse il più bell'esempio. La ceramica dell'E. cristiano, per quanto interessante, non è mai assurta a produzioni di vera arte.

Bibl.: Per la distinzione giuridica Alessandria-E. si veda H. J. Bell, *Alexandria ad Aegyptum*, in *Journal of Roman Studies*, 36 (1946), pp. 130-32. Sullo studio dei monumenti cristiani d'E. si ha un grandissimo numero di lavori, nessuno però che abbracci l'intero soggetto: il meglio è riferirsi alle bibliografie: U. Monneret de Villard, *Saggio di una bibliografia dell'arte cristiana d'E.*, in *Bull. del R. Ist. di archeol. e storia dell'arte*, 1 (1922, 1), pp. 20-32 e *Gli studi sull'archeologia cristiana d'E. 1920-40*, in *Orientalia christiana periodica*, 7 (1941), pp. 247-92.

Ugo Monneret de Villard

VII. Ordinamento scolastico dell'E.

Il Ministero della pubblica istruzione, il Ministero degli affari sociali e il Ministero della guerra e della marina si sono proposti di collaborare per eliminare l'analfabetismo, la piaga maggiore che ostacola la organizzazione della vita politica e culturale.

È resa obbligatoria l'istruzione dai 12 ai 18 anni per i giovani e dai 12 ai 15 anni per le ragazze. Esistono 1949 scuole maschili e 728 scuole femminili e numerosi corsi obbligatori per i membri della polizia e delle forze armate. Diverse organizzazioni private e privati hanno fondato piccole scuole chiamate *maktab* dove vengono istruiti ragazzi e ragazze nella lettura del *Corano*, nella scrittura e matematica. I datori di lavoro sono obbligati dalla legge a far istruire i propri dipendenti. Oltre alla lotta contro l'analfabetismo il governo egiziano si preoccupa della formazione della classe dirigente ed a questo scopo ha ridotto l'insegnamento delle lingue straniere, elevando dall'anno 1940 l'insegnamento della lingua araba che è la lingua ufficiale. In tutte le scuole deve essere coltivato il sentimento panarabo e la religiosità musulmana. Nelle scuole private è vietato d'insegnare agli allievi dottrine religiose diverse dalla loro convinzione religiosa. L'insegnamento dell'arabo non è obbligatorio in quelle scuole private (inglesi, francesi, italiane e greche), dove il numero degli allievi egiziani è inferiore al 15%.

L'istruzione egiziana comprende i giardini d'infanzia; le scuole elementari chiamate *kuttāb* (divise in governative, private sotto l'ispezione governativa diretta e straniere sotto ispezione governativa indiretta); le scuole secondarie e le università. L'Università islamica al-Azhar fondata il 21 giugno 972 dal generale Ğawhar sotto i Fāṭimidi: imprime lo spirito religioso e politico a tutto il mondo dell'islām; l'Università Fu'ād I fondata al Cairo nel 1908 e l'Università Fārūq I fondata ad Alessandria il 2 ag. 1942.

Esistono inoltre le scuole della Chiesa copta che comprendono 12 scuole per ragazzi e 4 scuole per ragazze del tutto insufficenti per 850.000 fedeli. La Chiesa copta unita conta nelle tre diocesi di Alessandria, di Ermopolis e di Tebe 31 scuole per ragazzi, 1 scuola per ragazze, 1 *Petit séminaire* e 1 *Theological seminary* per 20.000 fedeli. - Vedi tavv. XI-XIV.

Bibl.: *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, a cura del Ministero della pubblica istruzione, 2 (1942), pp. 175, 181, 201, 276, 336, 405, 410, 467, 547; 7 (1949), p. 70.

Miroslav Štumpf

EGIZIANI, VANGELO degli. - Apocrifo gnostico citato da Origene, *Hom. I in Luc.* (PG 13, 1081), che ne rileva il carattere eretico; da Clemente Alessandrino, *Strom.*, III, 9, 63 (PG 8, 1163), che ne riferisce alcune parole di cui abusavano gli encratiti; da Ippolito, *Philosophoumena*, 5, 7 (PG 16, 3130 B), come usato dai naasseni; da Epifanio, *Haer.*, 62, 2 (PG 41, 1052) come usato dai sabelliani.

Si crede che sia sorto in Egitto nella prima metà del sec. II. Altri propendono per Antiochia. Dai 4 frammenti rimasti sembra abbia rapporti con il vangelo di s. Matteo; non sembra che le citazioni evangeliche della cosiddetta *II Clementis* derivino da questo vangelo, evidentemente eretico.

BIBL.: E. Amann, *Apocryphes du N. T.*, in DBs, I, col. 475 sg.; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. XV, 14-17. Pietro De Ambroggi

EGLISE VIVANTE. - Rivista trimestrale sorta a Lovanio dal 1949 a cura della Società degli Ausiliari delle Missioni.

Ha lo scopo di contribuire allo studio dei fondamenti teologici della vita missionaria della Chiesa nelle terre non cristiane e del suo adattamento ai diversi popoli, per comunicare alle vecchie comunità cristiane l'esperienza nuova delle giovani cristianità, per far conoscere e gustare in tutti la ricchezza dei vari doni che Dio ha distribuito agli uomini; portare a conoscenza le questioni concrete e attuali, le pubblicazioni recenti, le riunioni di studi relativi alle missioni; segnalare le nuove iniziative, far conoscere le attività missionarie. Enrico Josi

EGLON. - 1. Re di Moab, che oppresse la parte meridionale d'Israele per 18 anni (*Iudc.* 3, 12-22). Aiutato da bande di Ammoniti ed Amaleciti, passò il Giordano e, a scapito della tribù di Beniamin, occupò la pianura di Gerico, costringendo gl'Israeliti a un tributo annuo. Aod (v.) lo uccise, scacciò gl'invasori e riprese il controllo dei guadi del Giordano.

BIBL.: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, pp. 133-36; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Torino 1932, p. 290.

2. Città cananea della *Šᵉphēlāh* (*Ios.* 12, 12), il cui re Dabir (*Ios.* 10,3) aderì alla coalizione patrocinata da Adonisedec (v.), re di Gerusalemme, contro i Gabaoniti, alleati degli Israeliti. Giosuè li sconfisse nella celebre battaglia di Gabaon e conquistò sei città cananee, tra cui Lachis ed E. (*Ios.* 10, 23.34.36 sg.), che assegnò alla tribù di Giuda (*Ios.* 15, 39). L'identificazione ne è incerta: Ḫirbet ʽAǧlān ne conserva il nome; ma più probabilmente si deve individuare in Tell el-Ḥesī, 25 km. nord-est di Gaza.

BIBL.: Per Ḫirbet ʽAǧlān: E. Robinson, *Palästina*, II, Halle 1841, p. 657; A. Legendre, s. v. in DB, II, col. 1602 sg.; A. Fernandez, *Comm. in Jos.*, Parigi 1938, p. 140. Per Tell el-Ḥesī: W. F. Albright, in *Bull. of the Am. Schools of Or. Res.*, 15 (1924), p. 7 sg.; J. Garstang, *Joshua-Judges*, Londra 1931, p. 373 sg.; P. Hennequin, s. v. in DBs, III, coll. 366-68; F. Zorell, *Lex hebr. et aram.*, Roma 1940 sgg., p. 571. Francesco Spadafora

EĞMIADZIN. - Sede patriarcale armena. Etimologicamente significa *Discesa dell'Unigenito*, nome dovuto alla leggenda di una visione attribuita a s. Gregorio Illuminatore, il quale avrebbe visto Cristo discendere presso il villaggio di Valaršapat, nella provincia Ajrarat, 20 km. ad occidente dall'attuale città di Erivan, e segnalare con un martello d'oro il sito corrispondente al martirio delle ss. vergini Hriphsimiane, dove doveva erigersi la prima chiesa cattedrale armena.

Storicamente però la prima cattedrale armena, *Katholikè*, con la sede dei primi katholikoi, è da ricercarsi per un secolo e mezzo a Aštišat, nella provincia di Taron, molto più ad occidente di Valaršapat. Qui invece vi fu soltanto il vescovo della corte armena, che durante le lotte fra il katholikós autentico ed il re armeno qualche volta sostituì abusivamente il katholikós.

La narrazione di detta visione, tramandataci dalla *Storia di Agatangelo* (ed. Venezia 1862, capp. 102, 120), è postuma e tradisce la preoccupazione del compilatore di giustificare l'autocefalia armena, avvenuta nella seconda metà del sec. V in seguito alle nuove circostanze politiche dell'Armenia, e forse di valorizzare il trasferimento della sede fatto da Aštišat verso la provincia Ajrarat e precisamente a Dwin (465 oppure 484), residenza dei satrapi persiani e poi arabi a sud-est di Valaršapat.

La sede katholikosale armena, dopo una residenza di tre secoli e mezzo a Dwin, seguì il movimento emigratorio del popolo armeno incalzato dalle orde barbariche della grande Asia, cambiando ben più di sette luoghi per stabilirsi, con Gregorio VII di Anarzapa, definitivamente nella capitale del Regno armeno di Cilicia, Sis (1294).

Caduto il Regno di Cilicia (1375), parte del popolo armeno si diresse verso l'Europa, parte si disperse nell'Asia Minore; la Cilicia rimase depauperata e queste conseguenze furono subite anche dalla sede patriarcale armena. Le indebite ingerenze dei dominatori infedeli ne aumentarono la decadenza, il che fece balenare ai vescovi orientali l'idea, da lungo agognata, di trasferire la sede di s. Gregorio a E., presso il villaggio di Valaršapat.

Ne fu promotore Tommaso Vardapet Medsophetzì. I suoi motivi personali, propagati con ardore in Oriente, diedero pure a questa iniziativa, in sé buona, un indirizzo secessionistico riguardo a Roma.

Il nome storico di Valaršapat, con il suo fascino di culla del cristianesimo armeno, diede forza alla campagna di Tommaso. Quando Gregorio IX katholikós, già residente a Sis, declinò l'invito di trasferirsi a E., fu convocato quivi un sinodo elettivo e un certo anacoreta del monastero di Khor-Virap, di nome Kirakos, fu eletto katholikós nella sede di E., il 1° dic. 1441. Il sinodo era composto, oltre che dal katholikòs degli Aluani, di 13 vescovi orientali, compresi quei quattro delle sedi principali, la presenza dei quali, secondo la persuasione invalsa da secoli, era stimata indispensabile per la canonicità delle elezioni dei katholikoi. Furono presenti molti *vardapet*, egumeni e magnati; vi aderirono altri 11 vescovi orientali, trattenuti dagli infedeli, ed il katholikòs di Althamar.

Il primo atto di Kirakos fu quello di invitare la nazione alla concordia, e perciò tolse la scomunica che da secoli pesava su Althamar. Tuttavia Gregorio IX continuò ad esercitare la propria giurisdizione a Sis, guardando E. come anti-sede. Gli antagonismi fra le due sedi non mancarono. Il trasferimento a E., benché privo di sostegno canonico, aumentò l'influenza di questa sede attraverso i secoli, perché riuscì a polarizzare intorno ad essa la maggioranza delle sedi vescovili armene, e a imporsi finalmente quale sede del katholikós supremo di tutti gli Armeni sparsi nel mondo, anche sui katholikoi di Sis. I rapporti assai frequenti con la S. Sede nei secc. XVI-XVII ottennero a E. un riconoscimento tacito universale, mentre Sis rimaneva di secondo ordine.

E. dal 1441 a oggi ha visto 42 katholikoi. Delle 100 eparchie, fra sedi vescovili e ordinariati monastici, che si contavano sino all'anteguerra 1914-18, soltanto 15 erano dell'ubbidienza immediata di Sis, 4 di Gerusalemme, 3 di Althamar, mentre ben 79 eparchie ubbidivano direttamente a E. Dopo i grandi massacri armeni del 1915, e dopo la sovietizzazione della piccola repubblica armena di Transcaucasia, le 100 eparchie armene dissidenti sono ridotte a poco più di una decina, sparse per il mondo, le quali continuano a guardare alla sede di E. come al loro centro religioso, più simbolico che reale.

BIBL.: M. Ciamcian, *Storia*, I, Venezia 1874, pp. 388-89, 395; II, p. 335; III, pp. 609-17; L. Ališan, *Ajrarat*, ivi

1890, p. 215 sgg. (in armeno); H. Gelzer, *Die Anfänge der armen. Kirche*, Monaco 1895, pp. 117-28; S. Weber, *Die katholische Kirche in Armenien, vor der Trennung*, Friburgo in Br. 1903, pp. 177-82; F. Tournebize, *Hist. polit. et relig. de l'Arménie*, Parigi 1910, pp. 146 sgg., 444-48. Garabed Amadunl

EGOISMO. – Da « ego », io, l'e. è l'amore falso ed esagerato di se stesso, che porta ad una vera idolatria dell'« io », eretto ad unica misura per le relazioni con tutte le altre persone e cose, unica meta di tutti i propri sforzi. Si può anche dire che l'e. è un sistema pratico, secondo cui fine di ogni azione umana non è che l'interesse individuale dell'agente, più o meno velato. Perciò non è un vizio speciale, ma è uno squilibrio nell'ordinamento generale voluto da Dio, un elemento latente, almeno inizialmente, in ogni peccato (*Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 77, a. 4), in quanto è *aversio a Deo* e *conversio ad creaturas* (l'io creato); un corrosivo della carità, in quanto virtù specifica ed in quanto è informatrice di tutte le altre virtù.

Secondo l'ordine dell'amore Dio dev'essere amato per primo ed al massimo grado, perché in Lui è l'essenza e la perfezione del bene; segue poi l'amore di se stesso, in quanto il Signore ne ha fatto la misura dell'amore del prossimo, ma conservando tra sé ed il prossimo l'ordine dei valori: la nostra eterna salvezza, poi quella del prossimo; il bene del nostro corpo, poi la salute corporale del prossimo; i nostri beni; poi gli altrui.

Così da un lato l'uomo non può e non deve considerare il suo essere con tutte le sue naturali tendenze, attitudini, compiti ed energie se non nella sfera dell'amore di Dio, e in dipendenza da lui. D'altra parte non può non attendere ad un secondo limite, conseguenza della doverosa considerazione verso le persone ed il diritto degli altri, che sono come lui immagine di Dio e chiamati alla sequela del Salvatore. L'eccessiva compiacenza di se stesso, o incensamento del proprio io, crea invece un disordine nella sfera dell'amore e con il miraggio della felicità propria esclusiva e temporale pone l'io in primo piano, imprigionato nelle tenebre della propria personalità, con la conseguente detronizzazione di Dio dal posto che gli compete, come fine di tutte le cose, e con il sacrificio delle persone con cui si ha rapporto, considerate esclusivamente alla stregua di strumento da utilizzare. Per ciò stesso è assurdo dire che l'ascetica fomenti l'e.; nulla vi è di egoistico nella ricerca della propria santificazione che non sussiste senza la ricerca di Dio e la carità verso il prossimo. L'e. invece suppone non una semplice pianificazione di valori, ma un completo rovesciamento.

Questo egocentrismo, se spinto all'eccesso, può essere anche fonte di malattie psichiche, ma più spesso è effetto, anziché causa di queste anormalità. Caratteristico, ad es., è l'e. soprattutto nell'isteria. L'isterico è divorato da un e. morboso, per cui tutto tende a riferire a sé, alla propria utilità, al proprio onore con i mezzi più strani e più raffinati. Ma anche fuori di questi stati morbosi, nella presente condizione dell'uomo, susseguente al peccato originale, l'e. costituisce un serio pericolo per ogni cristiano, in quanto è così subdolo e sottile da infiltrarsi anche nelle opere più sante; è un pericolo continuamente in agguato in quanto è immanente in noi. Da ciò l'esigenza che il cristiano vigili continuamente su se stesso e prevenga il pericolo con l'abnegazione (v.) di sé (*Mt.* 16, 24; *Lc.* 17, 33; *Io.* 12, 25). Del resto, tra i mali che caratterizzarono il mondo prima di Cristo, e che al dire dell'Apostolo, caratterizzeranno l'epoca che deve precedere la fine dei tempi, sta in primo luogo l'e. (*II Tess.* 3, 2) individuale e sociale. L'etica del mondo antico era stata nella sostanza un grande e., che aveva concepito il problema della vita pratica nella forma di un rapporto tra l'uomo e gli altri uomini come elemento di cui si doveva tener conto in quanto avrebbe potuto nascerne male o bene: ma nulla più. Tutte le realtà intorno all'io apparivano come mezzi per la propria soddisfazione. Le virtù massime dei Greci furono tutte virtù del dominio delle proprie passioni, al fine del proprio individuale equilibrio. E la giustizia platonico-aristotelica era un sistema obbiettivo di rapporti, onde a ciascuno dovesse spettare il suo; sistema che era conveniente rispettare non solo per il comune, ma anche per il proprio vantaggio. Gli dèi stessi erano venerati non per sincera devozione, ma come supremo strumento dell'interesse individuale. Solo nella luce del piano redentore di Cristo, che ha rievocato il piano creatore di Dio, ci è apparsa nella sua vera realtà la posizione dell'io tra Dio e il prossimo, termine il primo del perfezionamento individuale, banco di prova il secondo dell'amore stesso di Dio.

BIBL.: C. Antoine, *Egoïsme*, in DThC, IV, coll. 2224-30; A. Tanquerey, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, trad. di F. Trucco-L. Giunta, Roma 1927, n. 43; D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 6a-7a edd., Friburgo in Br. 1931; nn. 96, 368 d.; H. De Mesmaecker, *Tractatus de actibus humanis*, 5a ed., Malines 1939, p. 98; F. Tillmann, *Il Maestro chiama*, 3a ed., Brescia 1945, pp. 219-28. Pietro Palazzini

« EGREGIE DOCTOR PAULE MORES INSTRUE ». – Inno dei Vespri nella festa della Conversione di s. Paolo (25 genn.) composto della quarta strofa dell'inno *Aurea luce et decore roseo*, attribuito ad Elpidia, rimaneggiata sotto Urbano VIII.

Non v'è un cenno della festa che si celebra, ma potrebbe dirsi una bella parafrasi di alcune idee contenute nelle epistole paoline (*I Cor.* 12, 12-13; *II Cor.* 12, 2), quali il rapimento di Paolo al terzo cielo, la sublimità della visione beatifica, la differenza dell'attuale visione delle cose celesti da quella nell'aldilà, l'importanza della carità, tutti concetti espressi in forma elevata.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 346; C. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniel*, Lipsia 1908, p. 218; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 187. Silverio Mattei

EGUMENO: v. MONACHISMO.

EHRENBERG, CHRISTIAN GOTTFRIED. – Medico e naturalista tedesco, n. a Delitzsch (Lipsia), il 19 apr. 1795, m. a Berlino il 27 giugno 1876. Fece viaggi di missione naturalistica in Africa e in Asia.

È uno dei più versatili e profondi naturalisti dell'Ottocento; descrisse per primo la cellula nervosa e la costituzione del midollo spinale; scoprì le cause della fosforescenza del mare e attirò l'attenzione sulla forza prodigiosa della riproduzione delle diatomee e sull'espansione della vita microscopica.

La geochimica ha in lui un precursore. L'E., nei suoi studi microgeologici sulle minime forme viventi delle profondità marine, ha preso posizione di fronte all'evoluzionismo, che considerava un'ipotesi indimostrabile.

BIBL.: Opere: *Organisation, Systematik und geograph. Verhaltniss der Infusionstierchen*, Berlino 1830; *Mikrogeologische Studien über das kleinste Leben der Meeres Tiefgrunde aller Zonen und dessen geologischen Einfluss*, in *Abhandlungen der König. Akademie d. Wiss.*, ivi 1872, pp. 131-399. Dati biografici: E. Hanstein, *Allgem. deutsche Biographie*, V, 705 sgg.; W. Wernadsky, *La géochimie*, Parigi 1924, pp. 267-72. Luigi Seremin

EHRENSBERGER, HUGO. – Sacerdote e scrittore, n. ad Engen il 21 sett. 1841, m. a Bruchsal il 24 febbr. 1904. Professore nei ginnasi, pubblicò una descrizione dei manoscritti liturgici posseduti dalla Biblioteca regionale di Karlsruhe: *Bibliotheca liturgica manuscriptorum* (Friburgo in Br. 1889) e un'altra di 544 libri liturgici manoscritti della Biblioteca Vaticana: *Libri liturgici Bibliothecae Apostolicae Vaticanae mss.* (ivi 1897). Si occupò anche di storia ecclesiastica locale del Baden e dell'incremento della stampa cattolica nella regione.

BIBL.: A. Menser, s. v. in LThK, III, col. 577. Silvio Furlani

EHRHARD, ALBERT. – Noto storico e agiografo, n. il 14 marzo 1862 a Herbitzheim in Alsazia, m. a Bonn il 23 sett. 1940. Dopo gli studi teologici nel Seminario di Strasburgo, si laureò in teologia a Würzburg (1888) e si perfezionò a Roma (1888-

1889). Ebbe poi una rapida carriera accademica: fu professore nel Seminario di Strasburgo (1889-1892), e nelle Università di Würzburg (1892-98), di Vienna (1898-1902), Friburgo in Br. (1902-1903), di Strasburgo (1903-18) e di Bonn (1920-27). A questa splendida ascesa corrispondono le pregevoli sue pubblicazioni, riguardanti quasi tutte l'antichità cristiana, in specie la patristica, la letteratura bizantina teologica e agiografica.

Negli *Strassburger Theologische Studien* (1 [1894], nn. 4-5), riferì sugli studi patristici apparsi dal 1880 al 1884, opera continuata per gli anni 1884-1900 in *Die altchristliche Literatur* (Friburgo in Br. 1900). Nella 2ª edizione del Krumbacher sono sue le pp. 37-218. Essendo stato incaricato da A. Harnack di raccogliere gli *Acta Martyrum* greci, si dedicò alla ricerca dei manoscritti, in Europa e nell'Oriente, senza poter portare a termine questo lavoro preparatorio. Alla morte aveva pubblicato nei *Texte und Untersuchungen* (50, Lipsia 1937, e 51, ivi 1938): *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der grieschischen Kirche.* Del terzo volume erano stampati 3 fascicoli. Accanto ai lavori di pura erudizione, pubblicò, per i ceti colti, varie opere di cui qui si accennano: *Die Kirche der Märtyrer* (Monaco 1932); sotto il titolo generale « La Chiesa cattolica attraverso il mutamento dei tempi e dei popoli » (2 voll.: *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935, e *Die altchristliche Kirchen im Westen und im Osten*, ivi 1937). Queste opere eminenti per profondità di dottrina, chiarezza d'esposizione, finezza di metodo, sono, in effetto, un'apologia scientifica della religione cattolica e della Chiesa, e mostrano quanto infondati fossero i sospetti, di cui ebbe a soffrire all'inizio del secolo. Pio XI lo apprezzava altamente.

BIBL.: W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Augusta 1930, p. 585; B. Altaner, *A. E.*, in *Historisches Jahrbuch*, 61 (1941), pp. 439-64. Livario Oliger

EHRLE, FRANZ. - Cardinale, insigne medievalista, prefetto della Biblioteca Vaticana, n. ad Isny (Württemberg) il 17 ott. 1845, m. a Roma il 31 marzo 1934. Entrato nella Compagnia di Gesù (1861), studiò in Germania ed in Inghilterra (1873-77), dove fu ordinato sacerdote e poi addetto al ministero in Liverpool.

Nel 1878 entrò nella redazione degli *Stimmen aus Maria Laach* (più tardi *Stimmen der Zeit*) e si trasferì nel Belgio, iniziandovi la sua attività letteraria. Si proponeva di scrivere la storia della scolastica, progetto realizzato poi solo con parecchi notevoli contributi. Nel decennio 1880-90 lavorò intensamente a Roma e in altri centri culturali sia in Italia che all'estero. Insieme al Denifle pubblicò l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters* (7 voll., Berlino-Friburgo in Br. 1885-1900, di cui i tre ultimi quasi esclusivamente del solo E.), vera miniera di erudizione medievale. Nel 1890, dopo aver pubblicato il primo volume della Storia della biblioteca papale, entrò nel Consiglio della Biblioteca Vaticana, di cui fu poi (1895-1914) prefetto. In tale posizione rifulse il suo ingegno d'organizzatore e di coraggioso e felice novatore. A lui si deve la completa riorganizzazione, l'attrezzatura moderna, nonché l'arricchimento della Vaticana, che divenne un centro d'attrazione per i dotti di tutto il mondo. Egli stesso ha descritto, in parte, la sua opera e la sua esperienza nello *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 33 (1916), pp. 197-227; vedi anche *ibid.*, 8 (1891), pp. 504-10; *Die Überführung der gedruckten Bücher der Vaticana aus dem Appartamento Borgia in die neue Leoninische Bibliothek und ihre Neuordnung*, 15 (1898), pp. 17-33 (trad. it. in *Rivista delle biblioteche e degli archivi*, 9 [1898], pp. 5-11, 19-25; 16 (1899), pp. 533-38; 26 (1909), pp. 245-63. Sue iniziative furono i cataloghi a stampa dei manoscritti della Biblioteca Vaticana, le grandi edizioni fotografiche in cui sono stati riprodotti i più insigni codici della biblioteca stessa, dal Virgilio Vaticano e Romano alla Bibbia greca del IV sec.; dal Tolomeo greco del fondo urbinate al Rotolo di Giosuè e al *De Republica* di Cicerone; l'istituto per il restauro dei codici. Nel 1914 gli succedette A. Ratti, chiamato su proposta sua alla Vaticana fin dal 1911. Asceso questi alla Cattedra di S. Pietro (Pio XI) nel 1922, lo creò cardinale di S. Cesareo nominandolo nel 1929 bibliotecario e archivista di S. Romana Chiesa. In occasione dell'ottantesimo genetliaco dell'E. la Biblioteca Vaticana, con la collaborazione di 82 dotti di tutto il mondo, pubblicò la *Miscellanea F. E.*, in 5 voll. più un *Album* con cenni della vita e l'elenco delle opere. Pio XI gliela offrì in una solenne adunata il 24 nov. 1924. L'E. fu dottore onorario delle Università di Oxford, Cambridge, Münster in West., Monaco, Colonia, Tubinga e Lovanio, nonché socio di molte accademie.

(fot. Felici)

EHRLE, FRANZ - Ritratto.

Fu operosissimo e fecondo fino alla più tarda età; tutte le sue opere e contributi sono pregevoli tanto per contenuto quanto pel metodo e per la ponderazione dei giudizi. Tra le principali vanno ricordate: *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae selecta*, in collaborazione con altri (Parigi 1885-94, 5 voll.); *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis* (Roma 1890); *Gli affreschi del Pinturicchio nell'appartamento Borgia nel Palazzo Apostolico Vaticano*, in collaborazione con E. Stevenson (ivi 1887); *I più antichi statuti della Facoltà teologica di Bologna* (ivi 1932). A lui si deve anche la redazione della « Forma di regolamento per la custodia e l'uso degli archivi e delle biblioteche ecclesiastiche » inviata dalla Segreteria di Stato ai vescovi d'Italia il 30 sett. 1902 (Roma 1902). Fu collaboratore per moltissimi anni delle *Stimmen der Zeit*; notevoli sono tra gli altri i suoi articoli sulla questione romana: *Benedikt XV. und die Lösung der römischen Frage*, 91 (1916), pp. 505-35; *Die römische Frage*, 92 (1916), pp. 79-94; *Weitere Erörterungen zur römischen Frage, ibid.*, pp. 481-94. Prezioso soprattutto il contributo apportato dall'E. per la topografia della zona del Vaticano. Un primo

studio topografico è quello dal titolo *Ricerche su alcune antiche chiese del Borgo di S. Pietro*, in *Atti della Pont. accad. rom. di archeologia* (2ª serie, 10 [1910], pp. 1-43); più tardi seguito da *L'oratorio di S. Pietro sul sito della antica « Scuola dei Franchi »*, in *Oratorio di S. Pietro* (Roma 1924, pp. 25-34); segue poi la trattazione *Dalle carte e dai disegni di Virgilio Spada dai codd. Vaticani latini 11257-58*, in *Memorie* (*ibid.*, 2 [1928], pp. 1-97).

Per la storia della città di Roma e delle sue trasformazioni dal Rinascimento in poi le sue introduzioni alle piante maggiori di Roma dei secc. XVI-XVII riprodotte a cura della Biblioteca Vaticana, cioè *Roma al tempo di Giulio III, La pianta di Roma di Leonardo Bufalini del 1551* (Roma 1911); *Roma prima di Sisto V, La pianta di Roma Du Pérac-Lafrery del 1577* (ivi 1908); *Roma al tempo di Clemente VIII, La pianta di Roma di Antonio Tempesta del 1593* (Città del Vaticano 1932); *Roma al tempo di Urbano VIII, La pianta di Roma Maggi-Maupin-Losi del 1625* (Roma 1915); *Roma al tempo di Clemente X, La pianta di Roma di Giambattista Falda del 1676* (Città del Vaticano 1931); *Roma al tempo di Benedetto XIV, La pianta di Roma di Giambattista Nolli del 1742* (ivi 1932); *La grande veduta Maggi Mascardi (1615) del tempio e del Palazzo Vaticano* (Roma 1911).

Iniziò infine, in collaborazione con H. Egger, la storia del Palazzo Vaticano: « *Der vaticanische Palast in seiner Entwicklung bis zur Mitte des XV. Jahrhunderts*, I, Città del Vaticano 1935.

BIBL.: F. Pelster, *Franz Kardinal E. als Bibilothekar der Vaticana*, in *Sankt Wiborada, Bibliophiles Jahrbuch*, 1 (1933), pp. 134-40; W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Augusta 1933, p. 588 sg. Vedi inoltre cenni biografici nelle seguenti riviste: *Civ. Catt.*, 1934, II, pp. 440-61; III, pp. 17-27; M. Grabmann, in *Stimmen der Zeit*, 1934, pp. 217-25; H. Finke, in *Historisches Jahrbuch*, 54 (1934), pp. 289-93; R. M. Huber, in *The Catholic Historical Review*, 20 (1934), pp. 175-84; id., in *Miscellanea Francescana*, 34 (1934), pp. 172-76; K. Brandi, in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1933-34, pp. 1-9; K. Christ, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 52 (1935), pp. 1-47 (con ritratto). Livario Oliger

EHRLICH, JOHANN NEPOMUK. - Scolopio, n. a Vienna il 21 febbr. 1810, m. a Praga il 23 ott. 1864. Professore di filosofia a Krems (1836), di teologia morale a Gratz (1850), di teologia morale e fondamentale e di scienza della religione a Praga dal 1852 in poi. D'ingegno acuto e penetrante, di erudizione vasta e ben organizzata, applicò le sue doti ad una valida difesa della religione, che lo fa considerare giustamente uno dei confondatori della teologia fondamentale, ma si lasciò influenzare troppo dalla scuola cartesiana e guntheriana. Fu da Francesco Giuseppe premiato di medaglia d'oro e chiamato al Consiglio della istruzione pubblica; fu anche aggregato a parecchie accademie.

Delle sue opere le più degne di nota sono: *Leitfaden der Metaphysik* (Krems 1841); *Das Christenthum und die Religionen des Morgenlandes* (Vienna 1842); *Lehre von der Bestimmung des Menschen als rationale Theologie* (2 voll., ivi 1842-45); *Randglossen zu J. Fröbels System der sozialen Politik* (Krems 1849); *Über der christliche Princip der Gesellschaft* (Praga 1856); *Der Mensch und der Staat* (ivi 1862); *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die teologische Wissenschaft* (2 voll., ivi 1859-1860); *Apologetische Ergänzungen* (2 voll., ivi 1862-64); e più importante di tutte per ordine, metodo e chiarezza: *Fundamental Theologie* (3 voll., ivi 1859-62).

BIBL.: Hoffinger, *J. N. E., eine Skizze seines Leben und Geistesgangen* (*Abhandl. der Königl. bömisch. Gesellsch. der Wissensch.*, 5ª serie, 14), Praga 1866; Hurter, V, coll. 1111-12. Celestino Testore

EHSES, STEFAN. - Storico ecclesiastico, n. a Zeltingen sulla Mosa il 9 dic. 1855, m. a Roma il 19 genn. 1926. Frequentò l'Università di Würzburg, e, ordinato sacerdote nel 1883, venne a Roma per ricerche nell'Archivio Vaticano. Ritornato in patria, fu parroco ad Ehrenbreitstein ed a Coblenza. Tornato a Roma, divenne segretario dell'istituto romano della *Görresgesellschaft*.

Curò l'edizione dei *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1585-1590* (2 voll., Paderborn 1895-99); e dei *Concilii Tridentini Actorum* nella serie *Concilium Tridentinum* (*Societas Görresiana*; voll. IV-IX, Friburgo in Br. 1904-24). Altra opera preziosa sono i *Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII* (Paderborn 1893). Fu assiduo collaboratore della *Römische Quartalschrift* e dello *Historisches Jahrbuch*.

BIBL.: H. Bastgen, *S. E. Zum Andenken*, in *Römische Quartalschrift*, 34 (1926), pp. 83-88. Silvio Furlani

EICHENDORFF, JOSEPH. - L'ultimo poeta romantico tedesco, n. a Lubowitz il 10 marzo 1788, m. a Neisse il 27 nov. 1857. Grande per lo spiccato predominio dell'elemento lirico, che fin nel romanzo e nel dramma soverchia racconto e azione, ma che gli dettò *Lieder* d'impareggiabile levità, sconfinanti nel sogno e nella musica. Tale temperamento portandolo a tradurre in atto l'ideale, improntò anche la sua vita reale.

Presagiti i prossimi conflitti per la sua patria in *Ahnung und Gegenwart* (romanzo già compiuto nel 1811), acerrimo nemico della dominazione straniera, s'arruolò volontario al momento della lotta, e fece le campagne 1813-15. Fervente cattolico, non solo esaltò la sua religione in molteplici scritti letterari storico-critici, miranti anche a una revisione del dominante giudizio critico protestante e celebranti il cattolicesimo come sola fonte della poesia moderna (*Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland*, 1847; *Der deutsche Roman des 18 Jahrh. in seinem Verhältnis zum Christentum*, 1851; *Zur Geschichte des Dramas*, 1854; *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, 1857; nonché l'ottima traduzione in tedesco dei drammi religiosi di Calderón, 1846-57), ma spiegò azione conseguente (adoprandosi, p. es., per il restauro del convento di Marienburg, dimettendosi dal Ministero dei culti a Berlino per il suo rigido sentimento cattolico: atteggiamento nocivo sul tardi alla sua arte, che troppo cedette a preoccupazioni di contenuto: *Julian*, 1853; *Robert und Guiscard*, 1855; *Lucius*, 1857). E. fu il lirico romantico popolare (la sua poesia s'informò non poco al *Volkslied*, onde la collaborazione al *Wunderhorn* di Arnim e Brentano), dalla fede pura, dai sensi candidi, dallo sconfinato amore per la natura, dall'innocuo umorismo, che fra voluttà e religione elegge risolutamente questa (*Marmorbild*). Le sue *Poesie* (comparse già nel 1813) furono raccolte nel 1837. La ridondanza di *Lieder* in romanzi e novelle comprova la prevalenza sentimentale; la stessa *Vita d'un buono a nulla* (la più famosa sua novella) può perciò dilettare solo i veri amici della poesia. L'epica è di difficile lettura; la migliore tragedia è *Der letzte Held von Marienburg*.

BIBL.: H. Brandeburg, *J. v. E., sein Leben u. sein Werk*, Monaco 1922; K. Jakubczyk, *E.s Weltbild*, Habelschwerdt 1923; H. v. Eichendorff, *J. v. E., sein Leben u. seine Schriften*, 3ª ed., a cura di W. Kosch e K. v. Eichendorff, Lipsia 1923. Sulla lirica: J. Nadler, *E.s Lyrik*, Praga 1908; E. Reinhard, *E.-Studien*, Münster 1908. Inoltre T. Ibing, *E.s Verhältnis zur Volkskunde*, Marburgo 1912; R. Schindler, *E. als Literarhistoriker*, Zurigo 1926; W. Kicherer, *E. und die Presse*, Heidelberg 1934; W. Wehe, *E.s Romane*, Münster 1936; L. Bianchi, *Italien in E. s. Dichtung*, Bologna 1937; I. Dustmann, *E. s. Prosastil*, Bonn 1938; W. E. Skidmore, *E.'s Weltanschauung as revealed in his language*, diss., Urbana 1942. Giovanni Guerra

EICHSTÄTT, DIOCESI di. - La diocesi di E. è suffraganea della metropoli di Bamberga e comprende regioni della Franconia centrale, del Palatinato superiore, della Baviera e della Svevia nonché della Baviera superiore, con un totale di 334.456 cattolici dei 606.708 ab. della regione. La diocesi ha una superfice di 6020 kmq.; conta 574 chiese, delle quali 216 sono parrocchie. Vi sono 452 sacerdoti secolari e 94 regolari; 12 case religiose maschili e 91 case religiose femminili. La città di E. possiede un seminario ed una università per filo-

sofia e teologia. Fra le organizzazioni per le opere di carità sono da ricordare 20 case di assistenza e 42 case d'infanzia, 65 luoghi di cura, 4 orfanotrofi, 16 ospedali e 12 ospizi per vecchi. Vi sono inoltre 74 unioni di assistenza e 110 leghe di carità (1948).

La diocesi fu fondata da s. Bonifacio nel 741 ca. ed era suffraganea di Magonza. Dall'882 al 1806 era un cosiddetto *Fürstbistum* e divenne, nel 1821, dopo la secolarizzazione, suffraganea di Bamberga.

Fin dal 900 i canonici della Cattedrale avevano una grande influenza nel governo della diocesi; il vescovo Heribert diminuiva però nel 1022 il numero dei canonici portandolo da 70 a 50, e nel 1234 ve ne furono solo 30. Il primo vescovo ausiliare venne nominato nel 1309. Durante la « riforma » di Lutero i territori delle contee di Ansbach (1528) e le città di Norimberga e Weissenburg, il palatinato di Neuburg e le contee di Ottingen divennero protestanti. Tuttavia rimanevano per sempre al culto cattolico la città di E., il territorio bavarese ed i domini dei Cavalieri Teutonici.

Il vescovo Martino v. Schaunberg creò nel 1564 il Collegio Willibaldino, uno dei primi seminari tridentini in Germania.

Dal tempo di Carlomagno il territorio secolare dei vescovi di E. possedeva la immunità; nel 1305 il vescovo possedeva un territorio di 20 miglia quadrate con una rendita di 800.000 fiorini. Il capitale del Capitolo della Cattedrale aumentò, nel tempo della secolarizzazione, fino a raggiungere la somma di 3 milioni e 400 mila fiorini. Durante la secolarizzazione (1800-1803) la diocesi venne divisa fra la Baviera, e la Prussia e nel 1806 dipese completamente dalla Baviera.

Il 24 nov. 1821 fu poi eretta, secondo il concordato bavarese, ed a base del decreto della circoscrizione del 1817, la diocesi (*Landesbistum*) di E. come suffraganea di Bamberga senza che i confini venissero mutati. La vita ecclesiastica riprese il suo sviluppo sotto la guida di zelanti vescovi. Nel 1838 venne nuovamente eretto il Seminario Tridentino, e nel 1843 una università filosofica e teologica sotto la guida del vescovo.

Il primo vescovo, s. Willibald, nacque nel 700 in Inghilterra. Durante i suoi pellegrinaggi con suo padre e suo fratello Wunibald, veniva a Roma e si recava in Palestina. Nel 740 egli tornò in Germania dietro preghiera di s. Bonifacio, e fondò i monasteri di E. e di Heidenheim.

Gebhard I, vescovo nel 1042 fu dal 1055 papa col nome di Vittore II (m. nel 1057). Il vescovo Gundekar II (1057-75) dava il suo nome al *Gundekarianum*, un libro pontificale, che è l'oggetto più prezioso del tesoro della Cattedrale. Nella Controriforma resse la diocesi Cristoforo v. Westerstetten (1612-36) il quale vi chiamò Gesuiti e Cappuccini. Dopo il 1821, data della nuova erezione della diocesi, il più noto vescovo è Carlo Agostino v. Reisach (1836-46) il quale fondò nel 1843 la università e il liceo e diede, nel periodo del *Kulturkampf*, asilo agli studenti di teologia della Germania superiore.

La tomba di s. Willibald è custodita nella basilica romanica eretta nel periodo dal 1042 al 1060. Noto è il suo chiostro del tardo gotico; nota è anche la chiesa degli Arcangeli, del tardo Rinascimento, detta anche chiesa dei Gesuiti. In stile barocco è la residenza dei vescovi che possiede una biblioteca composta di 500 mila volumi. Ad occidente della città di E. si trovano le rovine di un castello medievale detto di Willibald ed un altro a due torri in stile Rinascimento che dal 1609 fino al 1619 fu la residenza dei vescovi.

Bibl.: J. v. Sax, *Gesch. der Bisch. u. Reichsfürsten v. E.*, 2 voll., Landshut 1884-85; F. Heidingsfelder, *Die Zustände im Hochstift E. am Ausgang des M. A.*, Ratisbona 1911, v. indici; L. Bruggaier, *Die Wahlkapitulationen der Bisch. v. E.*, 1259-1790, Friburgo in Br. 1915; J. B. Kurz, *Die Eigenklöster in der Diöz. E.*, 1922; E. Bauernfeind, *Die Säkularizationsperiode im Hochstift E.*, Monaco e Frisinga 1927. Bruno Wüstenberg

EINSIEDELN, abbazia di: v. santissima vergine maria di einsiedeln.

EINSIEDLENSE, TOPOGRAFIA: v. itinerari.

EIRE: v. irlanda.

EISELIN, Wilhelm. - Chierico premostratense, n. a Mindelheim (Württemberg) nel 1564, m. in Rot il 28 marzo 1588. Figlio di genitori poveri, educato dai Canonici Regolari di S. Spirito a Memmingen, divenne novizio e chierico nell'abbazia Premostratense a Rot (Württemberg).

Per la sua formazione teologica, E. fu mandato all'Università dei Gesuiti di Dillingen. Dovette però, per malattia, abbandonare lo studio e ritornare all'abbazia, ove morì ventiquattrenne dopo breve malattia. Nonostante il suo scarso ingegno, E. raggiunse, per mezzo della sua diligenza e delle sue fervorose preghiere, buoni risultati nello studio. Si segnalava per la purezza e fervente devozione mariana. Il suo corpo che, alla morte, sarebbe stato risplendente di bellezza, emanava un soave profumo. Le reliquie si trovano a Rot. Viene venerato come beato in Svezia.

Bibl.: M. Mertz, *Rosa in hieme. Vita Wilhelmi Rothensis sanctae et immortalis memoriae in Suevia Can. Ord. Praem.*, pubblicato da J. Chr. Van der Sterre, Anversa 1627, 2ª ed. Marchtal 1709; M. Raderus, *Bavaria Pia*, Monaco 1628 (2ª ed. ivi 1704), p. 134 sgg.; L. Goovaerts, *Ecrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, Bruxelles 1899, p. 238; J. Rebholz, *Leben des gottseligen Jünglings W. E.*, Monaco 1914; F. X. Doyé, *Heilige und Selige der röm. kath. Kirche*, II, Lipsia 1929, p. 546 (con bibl.). Agostino Huber

EISENHOFER, Ludwig. - Liturgista, n. a Monaco il 1° apr. 1871, m. ad Eichstätt il 29 marzo 1941. Sacerdote il 29 giugno 1895, nel 1898 successe all'Ebner nella cattedra di patrologia e di liturgia del Seminario di Eichstätt e dal 1900 vi fu anche professore di storia ecclesiastica.

Il suo nome è legato all'*Handbuch der katholischen Liturgik* (4ª ed., Friburgo in Br. 1941) del Thalhofer, che rifuse e notevolmente aumentò, facendone senza dubbio il miglior manuale di scienza liturgica che oggi abbiamo. Un breve compendio fattone dall'autore fu tradotto in italiano (Torino 1940).

Bibl.: J. Leener ha dato una breve notizia dell'E. nella prefazione dell'*Handbuch der kath. Lit.*, Friburgo in Br. 1941, pp. VI-VIII. Silverio Mattei

EISLER, Rudolf. - Filosofo, n. a Vienna il 7 genn. 1873, m. ivi il 14 dic. 1926. Compì gli studi a Lipsia, dove svolse la sua attività di studioso. Fu traduttore di varie opere filosofiche. Risentì l'influenza del pensiero di Kant e degli idealisti postkantiani.

Opere principali: *Die Beweis der Aussenwelt* (Lipsia 1900); *Einführung in d. Erkenntnistheorie* (ivi 1907); *Geschichte der Monismus* (ivi 1910); *Geist u. Körper* (Gottinga 1912); *Wörterbuch d. philos. Begriffe* (3 voll., Berlino 1910, 4ª ed. ivi 1927-30); *Philosophen-Lexikon* (ivi 1912).

Bibl.: Überweg, IV, p. 362. Vincenzo Prestipino

'ĒL. - Nome primitivo e personale di Dio presso tutti gli antichi Semiti: ebraico e aramaico 'Ē., accadico *ilu*, arabo *ilāh*, come provano gli antichissimi e frequenti nomi teoforici composti con 'Ē. (M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, Stoccarda 1928, pp. 83-91); ed i testi di Rās Šamrah (cf. *Revue biblique*, 48 [1939], p. 153; G. B. Roggia, p. 570 sg.). Nomadi-allevatori di bestiame, i Semiti han meglio conservato l'idea primitiva del Gran Dio (W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2, Münster in West. 1912, pp. 672-93).

Tale monoteismo originario comincia ad offuscarsi a mano a mano che i vari gruppi semitici entrano in contatto con popoli di altra religione. In Mesopotamia, già al tempo di Abramo, la nozione monoteistica era confusa, ed il patriarca ritorna ad essa per rivelazione dello stesso 'Ē. Così nel Vecchio Testamento 'Ē. è l'appellativo più antico dell'unico Dio, che come « Dio d'Israele » si chiamerà Jahweh; esprime distintamente la natura divina. Di solito è unito con una specificazione: un attributo (Dio che mi vede, ecc.) o un altro nome divino ('Ē.-Šaddaj, 'Ē-'eljôn); unicamente in linguaggio poetico si trova solo e senza articolo (75 volte nei *Salmi*, 53 volte in *Giobbe*). In senso improprio, è anche adoperato per le false divinità degli altri popoli, allo stesso modo che il plurale *'ēlîm* (*Ex.* 15, 11; *Dan.* 11, 36). Cf. F. Zorell, p. 51 sg.

L'etimologia di 'Ē. è incerta: « il potente », da *'ûl*, o *'îl* « fu potente », o da *'ālāh* « fu forte » (cf. *Gen.* 31, 29; *Deut.* 28, 32). Secondo H. Bauer, come l'arabo *huwa* (« egli ») indica Allāh, così il protosemitico *'il* (« quello lì ») sarebbe divenuto il nome dell'Essere Supremo (G. B. Roggia, p. 564).

Bibl.: M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905, pp. 70-83, e in *Revue biblique*, 47 (1938), p. 181; W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches Handwörterbuch*, 16ª ed., Lipsia 1921, pp. 36-37; C. Brockelmann, *Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheismus*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 21 (1922), pp. 99-121; H. Bauer, *Die Gottheiten von Ras Schamra*, in *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 51 (1933), p. 83 sg.; I. Zolli, *Israele*, Udine 1935, pp. 85-88; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Parigi 1936, pp. 67 sg., 115 sg.; W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, trad. it., 2ª ed., Brescia 1938, pp. 314-19, 475; C. B. Roggia, *Alcune osservazioni sul culto di El a Ras Šamra* in *Aevum*, 15 (1941), pp. 559-75; F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, I, Roma 1950, pp. 50-51.
Francesco Spadafora

ELA (ebr. *'Ēlāh* = « quercia », « terebinto »). – Nome di alcuni personaggi del Vecchio Testamento fra i quali un re di Israele ucciso dopo due anni dal ribelle Zambri (*I Reg.* 16, 8-14) ed un principe edomita (*Gen.* 36, 41; *I Par.* 1, 52).

Per altri individui con tal nome cf. *II Reg.* 15, 30, *I Par.* 4, 15; 9, 8. Per la città sul golfo « elanitico »; v. ELATH.
Angelo Penna

ELAM. – Territorio (accadico *Nim-ma-ki* « il paese alto », gr. Ἐλαμαῖς), confinante a sud con il Golfo Persico, ad ovest con la Caldea, a nord con l'Assiria e la Media e ad est con la Persia. Gli Elamiti (*Elamu*) abitavano quindi il paese situato a nord-ovest di Sumer e Akkad.

La pianura si chiama Anšan o Aššan e la regione della collina e montagne Nimma o Elamma, l'« altipiano »: questi nomi si applicarono poi a tutta la regione e si confusero. Susa, la città principale, si trovava nello spazio compreso tra l'Ulai e l'Ididi, otto o dieci leghe più in là delle prime apparizioni delle colline.

Gli Elamiti erano una popolazione mista. L'elemento semitico vi occupa un posto importante, poiché riesce a fare adottare la sua scrittura e la sua lingua per le iscrizioni in epoche diverse ed assai lunghe, fatto che si produce anche per l'influenza dei vicini Sumeri e Accadi, che impongono ad E. una sovranità a volta reale, a volte apparente.

L'elemento anšanita era predominante come numero e reagiva naturalmente contro la popolazione elamita semitica. Con le condizioni politiche la lingua dei documenti cambia e s'incontrano esclusivamente delle iscrizioni anšanite. Perciò i cuneiformi di Susa hanno servito a due lingue diverse: l'elamita semitico che si avvicina all'accadico, e l'elamita anšanita, che alcuni studiosi suppongono affine al georgiano, ultimo rappresentante del gruppo delle lingue alarodiche.

La religione era basata su un politeismo grossolano. In tempi posteriori decadono le divinità che anticamente si erano venerate come principali.

Il lungo periodo di storia (ca. 3000-640 a. C.) ha dato origine ad una trasformazione della scrittura (pittorica, lineare, cuneiforme), ad una evoluzione della lingua (protoelamita, elamita, anšanita medievale, anšanita recente), e ad un'evoluzione anche religiosa.

Nella storia politica dell'E. si hanno sbalzi, cambiamenti di dinastie, occupazioni straniere di parte del paese, e, nei tempi di sicurezza e di prosperità, spinte verso il sud e sud-est. La Mesopotamia attirava questo popolo di montanari; perciò forse non a caso l'accadico ha espresso con lo stesso ideogramma l'idea di *elu* (« alto » e « elamita ») e *zumbu* = « mosca ». Gli elamiti furono mosche pungenti e invadenti che non lasciarono in pace i Sumeri, i Babilonesi e gli Assiri.

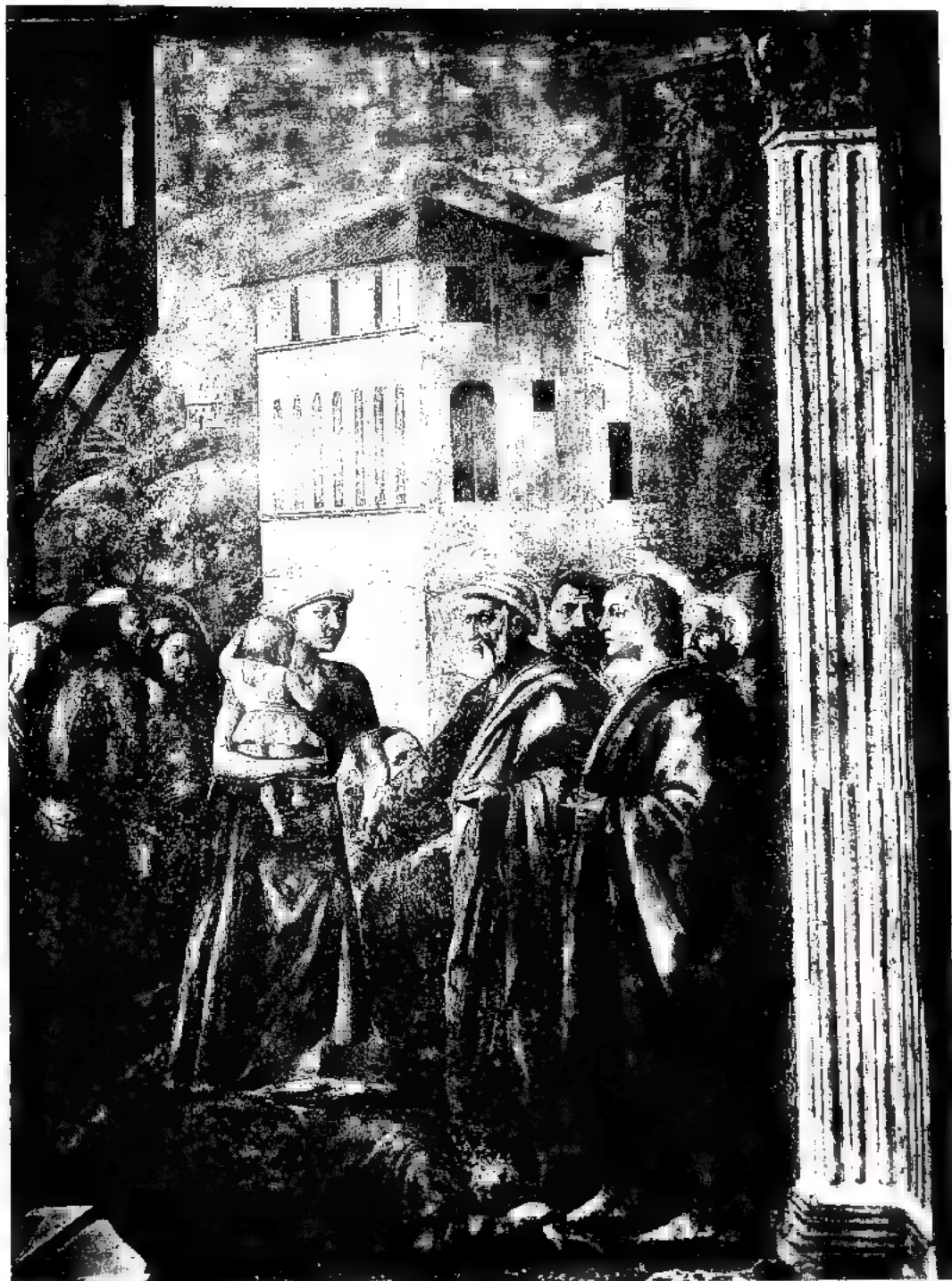
Già Sargon I (ca. 2360 a. C.) di Accad (v.), forse provocato, mosse guerra all'E., e lo vinse conquistandone il territorio. Hammurapi fu anch'egli vincitore degli Elamiti (ca. 1700 a. C.). Più tardi le guerre fratricide fra i due popoli semitici, Assiria e Babilonia, permisero all'E. di vendicarsi di disfatte anteriori. Ca. il 1200 Sutruk-Naḫḫunte, re di E., occupa la Babilonia, sconfigge ed uccide Zababa-šum-iddin re di Babilonia, e con il figlio Kutur-Naḫḫunte distrugge o saccheggia Sippar e cento altre città babilonesi, facendo razzia degli oggetti preziosi, persino dei monumenti, come la stele di Sargon e di Narām-Sin, il codice di Hammurapi, ecc.; tutti questi monumenti preziosi sono stati ritrovati a Susa, dove erano stati deportati.

Un elamita, Mār-bîti-apal-uṣṣur (ca. il 1000) fu il fondatore della settima dinastia, detta dei Cassiti, in Babilonia e vi dimorò 6 anni sul trono. Nei secc. VIII e VII a. C., mentre il potere dell'Assiria era al suo apogeo, l'E., alleatosi alla debole Babilonia (v.), se resistette senza trionfarne alle truppe di Sargon II, subì una sconfitta memorabile presso Kiš, dall'esercito di Sennacherib. I successori di questo re assiro, Asarhaddon e Assurbanipal, non lasciarono in pace né Babilonia né l'E. ancora a lei alleata. Nel 640 il territorio di E. venne occupato: la capitale Susa fu assediata, conquistata e in parte distrutta da Assurbanipal. Scomparve allora dal numero delle grandi potenze il paese di E.

Sino al 612 (distruzione di Ninive) E. divenne una provincia assira; poi essa fu soggetta ai Medi, ai Persiani, ai Seleucidi e nel sec. III a. C. agli Arsacidi.

E. NELLA BIBBIA. – Alcuni libri biblici ricordano il paese ed il popolo di E. In *Gen.* 10, 22 ed in *I Par.* 17 (figli di Sem sono « E., Assur ... »), la Bibbia attribuisce un'origine semitica al popolo elamitico, ciò che combacia almeno in parte con la storia profana. Un altro passo storico di *Gen.* 14, 1, dove si parla dei 4 re di Oriente combattenti contro la Pentapoli del Mar Morto, vinti da Abramo accorso in difesa del nipote Lot, dà il nome di un re di E., Chodorlahomor (v.). I due elementi del nome *Kudur* e *Lagamor* occorrono spesso nei nomi propri delle antiche tradizioni elamite. Però il nome di questo re di E. non risulta ancora dalle iscrizioni profane. *Esd.* 4, 9 enumera anche gli Elamiti tra i diversi popoli deportati dalle regioni orientali, che costituirono il nuovo popolo samaritano. Isaia, Geremia, Ezechiele, fanno sentire la loro voce contro l'E., come contro tutte le altre regioni allora in auge (cf. *Is.* 11, 11; 21, 2; 22, 6; *Ier.* 25, 25; 49, 34 sgg.; *Ez.* 32, 24). Qualche anno prima dell'annientamento di E. il profeta Geremia lo annunzia (*Ier.* 49, 34-39); predice infine il ritorno dei prigionieri elamiti « negli ultimi giorni ».

Bibl.: P. Dhorme, *Elam, Elamites*, in DBs, II, coll. 920-62.
Giustino Boson

ELATH. – Città sul golfo elanitico (ebr. *'Êlath* ed *'Êlôth*). La prima volta è menzionata in *Deut.* 2, 8 come tappa degli Ebrei, che venendo dal Sinai vi passarono per evitare l'ostilità degli Edomiti, che occupavano i Monti Seir. Al tempo del re Salomone la località rivestì una importanza speciale, perché nelle sue vicinanze, ossia ad Asiongaber « sulla costa del Mar Rosso, nella regione di Edom » (*I Reg.* 9, 26; cf. *II Par.* 8, 17), fu stabilita una base navale per il commercio con l'Arabia, e forse fino con

(fot. Alinari)

S. PIETRO E S. GIOVANNI CHE FANNO ELEMOSINA AI POVERI.
Affresco di Masaccio (1426-27) - Firenze, chiesa del Carmine, cappella Brancacci.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Alinari)

In alto: AVANZI DEL MAUSOLEO DI S. ELENA (sec. IV) - Roma, Via Prenestina. *In basso:* SARCOFAGO DI S. ELENA in porfido con figurazioni del trionfo di Costantino (sec. IV) - Vaticano, Musei.

la lontana India. L'esperimento dovette durare poco. Solo al tempo del re Azaria (769-738) fu riconquistata e riattivata la base (*II Reg.* 14, 22).

Si vede che nel frattempo la città fu occupata dagli Edomiti, forse subito dopo la morte di Salomone, che continuò la supremazia instaurata da David (*II Sam.* 13-14), oppure durante la sommossa contro il re Ioram (849-842 a. C.; cf. *II Reg.* 8, 20-23).

Data la sua posizione strategica, in seguito la regione fu occupata dai Nabatei, sotto i quali non sembra che il porto fosse molto efficiente. I Romani la presidiarono; è documentata la presenza della X legione Fretensis. E come base navale E. fu utilizzata ancora nel medioevo dagli Arabi e dai Crociati. Gli onomastici antichi la chiamano Aila o Aelana. Attualmente si possono segnalare delle rovine vicino al termine dell'avvallamento che si inizia dal Mar Morto, ad 1 km. a ovest-nord-ovest di 'Aqabah.

BIBL.: F. M. Legendre, *Elath*, in DB, II, coll. 1643-45; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 311-312; N. Glueck, *Ezion-Geber: Elath-City of bricks with straw*, in *The biblical archaeologist*, 3 (1940), pp. 51-55. Angelo Penna

ELBECQUE, NORBERT d'. - Teologo e scrittore domenicano, n. ad Hainaut (Belgio) nel 1651, m. a Namur il 14 ott. 1714. Fu professore di filosofia a Lovanio, di teologia morale a Mons en Hainaut; nel 1700 membro del primo collegio di teologi annesso alla Biblioteca Casanatense. Tornato in patria, (1707) fu reggente dello studio generale di Lovanio e poi priore a Namur.

Delle sue opere si ricordano: *De advertentia requisita ad peccandum formaliter* (Liegi 1695); *Dissolutio schematis Wichiani* (Anversa 1708, cui seguì un'appendice nel 1709). Il d'E. curò anche l'edizione delle opere di F. Sylvius in 6 voll. (Anversa 1698), del *Compendium* della teologia morale di Noël Alexandre in 4 voll. (Roma 1705) e dell'*Historia Congregationum de Auxiliis* del p. G. Serry (Anversa 1709).

BIBL.: Quétif-Echard, II, p. 788; R. Coulon, *Scriptores O. P.* Parigi 1911, pp. 197-202. Alfonso D'Amato

ELBEL, BENJAMIN. - Francescano, teologo moralista, n. nel 1690 a Friedberg nella Baviera, m. il 4 giugno 1756 a Soeflingen presso Ulma. Lettore di teologia e dal 1735 al 1738 provinciale di Strasburgo. Probabilista, stimato per la solidità della dottrina e ricchezza di casistica.

Scritti: *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis per modum conferentiarum casibus practicis illustrata* (1ª ed. Venezia 1731; nuove edd. di I. Bierbaum, Paderborn 1890, 1892, 1904); *Ortus et progressus O. Min. S. Fr. ultra quinque saecula* (Monaco 1732).

BIBL.: Hurter, IV, col. 1635; F. Lauchert, s. v. in *Allg. deutsche Biogr.*, XLVIII, p. 329; K. Hilgenreiner, s. v. in LThK, III, col. 616. Jaroslav Škarvada

ELCANA (ebr. *'Elqānāh*, « Dio ha posseduto »). - Padre del profeta Samuele (*I Sam.* 1-2; *I Par.* 6, 27). Di discendenza levitica, ma non sacerdotale, dimorava a Ramathaim, nella tribù di Ephraim, ove s'era insediato Suph, un suo antenato. Secondo l'uso del tempo aveva due mogli: Anna (v.), sterile, che amava di preferenza, quasi a compensarla della sua sorte, e Phenenna, feconda. Piissimo jahwista, si recava annualmente al Tabernacolo in Silo ad offrir sacrifici; là condusse, per donarlo al Signore, il figlioletto Samuele, natogli, per divina grazia, da Anna, che gli dette poi altri cinque figli. A far di Samuele un santo contribuì certo l'esempio della fede paterna.

Altri sette E. sono menzionati nel Vecchio Testamento: 1) il secondo figlio di Core (*Ex.* 6, 24); 2) il figlio di Asir, figlio di Core (*I Par.* 6, 23); 3) il padre di Supho Sophai (*ibid.*, 6, 25.35); 4) un antenato di Barachia, figlio di Asa, « che abitava nei villaggi dei Netophatiti » (*ibid.*, 9, 16); 5) un discendente di Core, tra i guerrieri di David (*ibid.*, 12, 6); 6) uno dei due ostiari per l'arca (*ibid.*, 15, 23), forse identico al precedente; 7) il primo ministro di Achaz ucciso da Zechri (*II Par.* 28, 7).

Gino Bressan

ELCESAITI. - Setta con dottrina eclettica a fondo giudaico, mostrante delle affinità con esseni ed ebioniti e con qualche elemento gnostico, influenzata da astrologia, magia ed esoterismo. Le fonti ci sono offerte da *Philosophumena*, IX (ed. P. M. Cruice, Parigi 1860) e s. Epifanio, *Haer.*, XIX, XXX, LIII: PG 41, 259-69; 405-73; 959-62.

Gli e. usavano solo alcuni libri del Vecchio Testamento, rifiutando ciò che riguardava i sacrifici. Respingevano tutto s. Paolo (v. EBIONITI), e del Nuovo Testamento probabilmente non fecero mai un uso vero e proprio, giacché la loro dottrina nulla ha di cristiano. Avevano però il loro libro portato dalla regione dei Parti da un sapiente, l'ortografia del cui nome è varia: 'Ηλχασαί (*Philosophumena*), 'Ελξαί, 'Ηλξαί (s. Epifanio, *Haer.*, XIX, 2), 'Ελκεσαί (Teodoreto, *Haer. Fab.*, II, 7: PG 83, 393), e la cui reale esistenza è del resto discutibile.

Gli e. credevano in un Dio creatore, in un Figlio di Dio, non già a lui eguale ma sua creatura, sebbene la più perfetta; lo Spirito Santo era poi un essere simile al Figlio ma di sesso femminile (cf. le sizigie delle teorie gnostiche). Per la salvezza era sufficiente la fede cieca ed assoluta nella dottrina contenuta nel loro libro sacro, e per ottenere la remissione dei peccati si conferiva un battesimo nel nome di Dio e di suo Figlio il gran re, dopo che il penitente aveva confessato i propri peccati ed invocato « il cielo, l'acqua, gli spiriti santi, gli angeli della preghiera, l'olio, il sale, la terra ». Tale battesimo poteva ripetersi ed aveva anche grandi poteri curativi: del resto l'acqua era tenuta presso di loro in grande venerazione. Gli e. mantenevano quasi tutte le usanze e pratiche giudaiche, ed in modo particolare la circoncisione, credevano negli influssi astrali, specialmente sui giorni della settimana, dei quali appunto per questo il terzo ed il sabato erano nefasti. S. Epifanio (*Haer.*, XIX, 4: PG 41, 268) ha trascritto la loro formola esoterica, che G. Bareille (*Elcésaites*, in DThC, IV, col. 2239) interpreta come una formola blasfema contro gli adoratori del Cristo, ammettendo il carattere occultista della setta degli e.

Nel campo morale erano piuttosto lassisti, condannavano verginità e continenza e obbligavano al matrimonio (s. Epifanio, *Haer.*, XIX, 1: PG 41, 261). Sebbene nel loro libro la Rivelazione sia detta avvenuta nel terzo anno di Traiano, in realtà essi compaiono all'inizio del sec. III per propagarsi ben presto anche fuori dell'ambiente giudeo-cristiano dell'Oriente, con la venuta a Roma di uno dei loro, Alcibiade di Apamea, il quale però incontrò ivi poca fortuna. Dalla metà del sec. III fino alla metà ca. del IV essi non compaiono; ma verso la fine del IV s. Epifanio li nota ancora in vita in Oriente presso gli ambienti esseni ed ebioniti.

Notevoli sono i rapporti tra la dottrina degli e. e gli apocrifi clementini (cf. i raffronti che ne fa Bareille, *loc. cit.*, col. 2233 e la bibliografia di F. Nau, *Clémentins (Apocryphes)*. I. *Homélies, Recognitions et leurs abrégés*, in DThC, III, col. 216).

BIBL.: Oltre agli articoli corrispondenti in *Dict. of christian biogr.*, *Kirchenlexicon*, *Realenc. der christlichen Altertümer*, cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, 3ª ed., Parigi 1907, pp. 129-32. Saverio Pericoli Ridolfini

ELDAD (*'Eldādh* « Dio amò »). - Uno dei 70 anziani che Mosè s'associò per il governo d'Israele.

E. con Medad era assente quando quelli intorno alla tenda, lungi dall'accampamento (*Ex.* 33, 7), ricevevano da Jahweh l'investitura del loro ufficio, con manifestazioni di mistica esultazione (carisma profetico: *I Sam.* 10, 10-13; *Act.* 10, 44-46; 19, 6); ma « profetò » allo stesso modo nell'accampamento. L'incidente sensazionale fu riferito a Mosè, il quale, invitato a proibire quella

manifestazione indipendente, quasi sottrazione alla sua autorità, rispose: « Oh, piacesse a Dio che tutti fossero così favoriti dalle più ricche manifestazioni dello spirito divino! » (*Num.* 11, 26-30). Un libro di profezie di E. e Medad è citato dal *Pastore* di Erma (*Visio* II, 3, 4).

BIBL.: A. Clamer, *Les Nombres* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), Parigi 1946, pp. 307-309. Per l'apocrifo: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3ª ed., Lipsia 1898, p. 266 sg.

Francesco Spadafora

ELDER, WILLIAM HENRY. - Terzo vescovo di Natchez (Mississippi) e secondo arcivescovo di Cincinnati, n. a Baltimora il 22 marzo 1819, m. a Cincinnati il 31 ott. 1904. Studiò prima a Emmitsburg (Maryland) e poi a Roma nel Collegio di Propaganda Fide. Ordinato sacerdote il 29 marzo 1846, insegnò teologia a Emmitsburg per 11 anni. Nel 1857 fu consacrato vescovo di Natchez; nel 1880 divenne vescovo titolare di Avara, coadiutore dell'arcivescovo di Cincinnati, Purcell, e gli successe il 4 luglio 1883. Il suo nome è legato a numerose istituzioni religiose che da lui ricevettero impulso e nuova vita. Durante la guerra civile, nel 1864, si rifiutò di recitare preghiere pubbliche per il presidente degli Stati Uniti, considerando giustamente che l'imposizione veniva a infrangere la libertà religiosa e subì l'arresto.

BIBL.: J. G. Shea, *History of the Cath. Church in U. S.*, Nuova York 1890; R. C. M., s. v. in *Dictionary of American Biography*, VI, p. 69.

Gabriella de Stefano

ELEATISMO. - Filosofia della scuola di Elea (città della Magna Grecia, attuale Velia-Scavi, stazione sulla linea Napoli-Reggio) che comprende Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso.

SENOFANE DI COLOFONE, n. ca. il 570, m. nel 478 a. C., bandito dalla patria, viaggiò in qualità di rapsodo attraverso la Sicilia e l'Italia meridionale, finché si fermò ad Elea. Nel più notevole dei frammenti elegiaci a noi pervenuti, mette in ridicolo la dottrina della metempsicosi, afferma l'esigenza della saggezza contro il prevalente atletismo, condanna l'introduzione del lusso lidio in Colofone e raccomanda il godimento ragionevole dei piaceri sociali.

Dei frammenti epici i più importanti sono quelli in cui attacca il politeismo antropomorfico dei contemporanei. « Vi è un solo Dio... che non somiglia ai mortali né nella forma, né nel pensiero, egli è tutto occhi, tutto orecchi, tutto mente » (οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει), e senza fatica governa tutto con il suo senno (νόου φρενί). Gli uomini hanno falsamente concepito gli dèi a loro immagine e somiglianza, in particolare Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi ciò che è vergogna e biasimo, il furto, l'adulterio, l'inganno reciproco. È però incerto se la concezione di Dio di Senofane debba intendersi in senso monoteistico o panteistico.

PARMENIDE DI ELEA, n. ca. il 530, m. nel 444 a. C. di nobile famiglia, uomo politico e legislatore, sentì l'influenza dei pitagorici e trasformò la teologia di Senofane in una metafisica rigorosamente monistica.

Dei 163 esametri a noi pervenuti, di cui alcuni incompiuti e altri pochi solo nella traduzione latina, più di due terzi trattano della verità, cioè dell'essere uno e immutevole, in cui si identificano realtà e pensiero; il terzo rimanente tratta dell'opinione, dell'apparenza mutevole. La prima parte è di gran lunga la più importante. L'essere è completo (οὖλον), unico nella sua specie (μονογενές), senza principio e senza fine (ἄναρχον, ἄπαυστον, ἀτέλεστον), non era e sarà ma è adesso (cioè in ogni istante) tutto in una volta, una unità continua (οὐδὲ ποτ'ἦν, οὐδ'ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές). Il pensiero e l'oggetto del pensiero sono identici (ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα). Il mondo dell'apparenza contiene solo opinioni dei mortali, che non sono degne di fede e sembra essere spiegato da Parmenide con l'opposizione della luce e delle tenebre (φῶς e νύξ), che riproducono forse il caldo e il freddo (θερμόν e ψυχρόν) di Anassimandro.

I tentativi di spiegare come Parmenide dopo aver risolto il problema dell'essere si proponga quello della apparenza illusoria, per quanto ingegnosi, non sembrano soddisfacenti. La congettura di Wilamowitz e di Zeller che si tratti di una ipotesi probabile urta contro la recisa opposizione tra essere e non essere che non consente un più o un meno; il tentativo di Diels e di Burnet di scorgere in esso un saggio di dossografia contrasta con lo spirito innovatore del tempo, a parte altre difficoltà, e non è più fortunata l'idea di Joël che vuole ravvisarvi un esercizio eristico. L'unità delle due parti del poema si salva, secondo il Reinhardt, considerando che la dottrina fisica è una parte essenziale della teoria della conoscenza. All'esposizione della conoscenza derivata dal puro pensiero concettuale deve seguire la descrizione del mondo sensibile dell'apparenza, e forse una spiegazione molto più semplice è che il filosofo poteva bensì svalutare ma non annullare l'esperienza dell'uomo.

ZENONE DI ELEA fiorì intorno al 460 a. C.; affezionato e zelante discepolo di Parmenide, replicando a quelli che pensano che la dottrina del maestro implichi contraddizioni, tentò di mostrare che se si ammette la pluralità di cose esistenti nello spazio e nel tempo, s'incorre in contraddizioni assai più gravi.

Se esiste una pluralità, questa deve constare di grandezze limitate; una grandezza limitata sarà necessariamente infinitamente grande e infinitamente piccola; infinitamente grande perché, divisibile all'infinito, si compone di un numero infinito di parti; infinitamente piccola, perché parti inestese, anche moltiplicate all'infinito, non potrebbero comporre un'estensione, una grandezza. Contro la possibilità del movimento Zenone enuncia il famoso argomento conosciuto sotto il nome di « Achille e la tartaruga », che si può ridurre a questo: perché un mobile percorra un determinato intervallo, deve prima percorrerne la metà, e quindi la metà della metà e così senza fine. La freccia che vola è in riposo: infatti la freccia deve essere in un determinato istante in un punto determinato, e così nell'intero suo percorso; ora, essendo l'istante indivisibile, la freccia sarà in quiete non in movimento. Le aporie di Zenone si risolvono, com'è noto, con la dottrina aristotelica della continuità attuale dello spazio e del tempo.

MELISSO DI SAMO, il medesimo personaggio che in qualità di navarca vinse la flotta ateniese a Samo nel 440 a. C., riprende la dimostrazione diretta del monismo parmenideo.

L'essere deve essere eterno e intranseunte, altrimenti sarebbe sorto dal nulla e si risolverebbe nel nulla: deve essere immutevole, poiché ogni cambiamento è un sorgere e perire. Diversamente da Parmenide, che attribuisce all'essere la forma sferica, Melisso afferma che è infinito; infatti se fosse limitato, avrebbe un principio e una fine e sarebbe limitato dal nulla, il che è impensabile tanto rispetto allo spazio, che rispetto al tempo.

L'influenza della scuola eleatica è stata durevole e forte. Nella filosofia moderna alcune delle antinomie kantiane, naturalmente attraverso molti intermediari, risalgono a questa sorgente.

BIBL.: I frammenti degli eleati sono stati raccolti da H. Diels, *Die Vorsokratiker*, 4ª ed., Berlino 1922. Su Senofane cf. F. Kern, *Über X.*, Stettino 1874; J. Freudenthal, *Über die Theologie des X.*, Breslavia 1886; H. Berger, *Unters. über das kosmische System des X.*, Lipsia 1894. Su Parmenide: W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, Berlino 1916, pp. 1158-76; K. Reinhardt, *P. u. die Gesch. der griech. Philos.*, Bonn 1916; M. Untersteiner, *P.* (*Il pensiero greco*, 13), Torino 1925. Su Zenone: E. Wellmann, *Z.'s Beweise gegen die Bewegung*, Francoforte sull'O. 1870; C. Dunan, *Zenonis Eleatici argumenta*, Nantes 1884; B. Petronievics, *Z.'s Beweise gegen die Bewegung*, in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 20 (1907), pp. 56-80. Per le questioni matematiche sollevate dai paradossi di Zenone: F. Cajou, *Hist. of Zeno's arguments against motion*, Londra 1915. Per Melisso: A. Pabst, *De M. Samici fragmentis*, Bonn 1889; A.

Covotti, *M. Samii reliquiae*, in *Studi it. di filol. class.*, 5 (1897), pp. 213-27; P. Meloni, *Contributo ad una interpretazione del pensiero di Melisso di Samo*, in *Ann. della fac. di Lett. e Filos. della Università di Cagliari*, 1948. Per tutta la scuola: G. Calogero, *Studi sull'e.*, Roma 1932; P. Albertelli, *Gli Eleati; testimonianze e frammenti*, Bari 1939. Andrea Ferro

ELEAZARO (ebr. *'El'āzār*, « Dio aiuta »). - Nome di vari personaggi biblici.

1. - Terzo figlio di Aronne, fratello di Mosè (*Ex.* 6, 25). Fu consacrato sacerdote da Mosè insieme al padre e ai tre fratelli, Nadab, Abiu (v.) e Ithamar (*Lev.* 8, 1 sgg.). Da questo momento E., con gli altri membri della famiglia, figura nel racconto biblico con mansioni sacerdotali. Dopo la tragica sorte dei fratelli maggiori (*Lev.* 10, 1 sgg.), ad E. passò il diritto di primogenitura, che comportava la successione nel sommo sacerdozio al padre Aronne. Asceso a tale carica alla morte d'Aronne (*Num.* 20, 26 sgg.), E. la esercitò sotto la guida di Mosè fino alla morte, che avvenne a Gabaath (*Ios.* 24, 33), dopo che gli Israeliti con a capo Giosuè erano già entrati nella Terra Promessa. Gli successe il figlio Phinees.

2. - Figlio di Abinadab, custode dell'Arca dell'alleanza nella casa di suo padre a Cariathiarim (*I Sam.* 7, 1).

3. - Figlio di Dudia ahohita, uno dei più valorosi guerrieri di David (*II Sam.* 23, 9; *I Par.* 11, 12).

4. - Figlio di Phinees, levita, incaricato da Esdra (*Esd.* 8, 33) di verificare il peso dell'oro, dell'argento e dei vasi portati da Babilonia.

5. - Sacerdote che partecipò alla solenne consacrazione delle mura di Gerusalemme al tempo di Neemia (*Neh.* 12, 42).

6. - Padre di Giasone (*I Mach.* 8, 17), difficilmente identificabile con il figlio di Mattatia (v. MACCABEI).

7. - Uno dei capi della ribellione giudaica contro Roma (66-70 d. C.). Rifugiatosi nella fortezza di Masada presso il Mar Morto, cessò di resistere solo dopo lungo assedio. Per non cadere nelle mani del comandante romano, Flavio Silva, si suicidò insieme ai suoi fanatici compagni (Fl. Giuseppe, *Bell Iud.*, VII, 253 sgg.).

8. - Celebre scriba o dottore della Legge, che subì il martirio durante la persecuzione di Antioco IV Epifane (167 a. C.). Della sua morte dà una relazione particolareggiata *II Mach.* 6, 18-31.

Vecchio di 90 anni, E. ricevè l'imposizione di mangiare carne proibita dalla Legge mosaica, perché dimostrasse così la sua apostasia dalla religione nazionale. Il rifiuto risoluto dello scriba, che respinse anche la simulazione propostagli dai suoi discepoli ed ammiratori, gli causò la pena di morte, inflittagli con il supplizio del timpano. Nella narrazione non è indicato il luogo del martirio. In genere si pensa a Gerusalemme o ad Antiochia di Siria; quest'ultima città sembra meglio corrispondere al contesto storico (cf. *II Mach.* 1, 57-63). Di E., oltre *II Mach.*, parlano scritti giudaici, tardivi o apocrifi, come il *IV Mach.* 5, 1 sgg., ove si ripete la narrazione del libro canonico, aggiungendovi elementi leggendari. Angelo Penna

ELEFANTINA. - Isola granitica situata allo sbocco della prima cataratta del Nilo, da dove il fiume diviene navigabile fino alla foce. Fin dall'antichità fu punto strategico e commerciale di primaria importanza. Il suo nome egiziano è *Jēb*, *Jēbu* (« paese degli elefanti », cf. Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, IV, 10, 5). Un braccio del Nilo largo 90 m. separa E. dalla città di Sūn (*Sәwēnēh* in *Ez.* 29, 10; 30, 6), in greco Συήνη (Erodoto, II, 28), oggi Assuan. Importanti sono i papiri aramaici provenienti da E., del sec. V a. C.

I papiri furono scoperti e pubblicati dal 1898 al 1900. Essi dimostrano l'esistenza in E. di una colonia militare giudaica anteriormente alla conquista di Cambise. Di truppe giudaiche al soldo di Psammetico II nella guerra contro la Nubia (prima del 586 a. C.) parla la lettera di Aristea. Ma l'origine di questa comunità giudaica, che parla e scrive aramaico, non è chiara. Ripeteva le sue origini dai mercenari giudei esistenti in Egitto prima della caduta di Gerusalemme ovvero da quelli rifugiatisi colà dopo questa catastrofe? O da elementi del Regno d'Israele aramaizzati in Assiria o da elementi samaritani?

Il papiro più importante è il n. 30 (ed. Cowley), datato « ai 20 di *marḥešwān* dell'a. 17° del re Dario (II) », quindi ca. la fine del nov. 408 a. C.

È una lettera che Jĕdōnjāh, capo della comunità ebraica di E., invia a Bagōhī (Bagoas), *peḥāh* (prefetto persiano) di Gerusalemme, chiedendo il suo intervento perché si permetta la ricostruzione ad E. del « tempio del Dio Jhw (Jahweh), che i preti del dio Ḥnūb (*Gnūm*, l'ariete sacro) avevano distrutto approfittando dell'assenza di 'Aršam, governatore persiano dell'alto Egitto. Si afferma che la comunità aveva inviato una lettera dello stesso tenore, subito dopo successi i fatti, al sommo sacerdote Jĕhōḥānān, lettera rimasta senza risposta, e che ora ne inviava una analoga ai figli di Sinuballiṭ (= Sanaballat) *peḥāh* di Samaria. Il sommo sacerdote Jĕhōḥānān è lo Jôḥānān contemporaneo di Esdra (*Esd.* 10, 6) e la sua contemporaneità con Bagoas, *peḥāh* di Gerusalemme, è attestata da Fl. Giuseppe in *Antiq. Iud.*, XI, 7, 1. Sanaballat è il *peḥāh* di Samaria accanito nemico di Neemia. Il fatto più caratteristico è che esisteva ad E. un vero e proprio tempio di Jahweh prima della conquista di Cambise (ll. XIII-XIV), in cui si offrivano oblazioni, incenso, olocausti e sacrifici (ll. XXI, XXV, XXVIII). La degenerazione del genuino culto jahwistico indubbiamente non era avvertita da questi emigrati ebrei, che in buona fede avevano chiesto aiuto proprio a quel sommo sacerdote di Gerusalemme che doveva ripudiarli come scismatici: ed infatti molto abilmente il sommo sacerdote, non potendo prendere le loro difese e non volendo mortificare la loro buona fede, aveva preferito tacere. Uno dei moventi principali della distruzione del tempio doveva essere stata l'offerta di sacrifici di ovini, atto oltremodo sacrilego verso il dio-ariete.

Il papiro 21 (ed. Cowley), anteriore alla distruzione del tempio (anno 5° di Dario II, cioè 419 a. C.) ci ragguaglia sulla celebrazione della Pasqua ad E., che, in base ad un decreto di Dario, doveva essere celebrata in luogo segregato dal resto della popolazione: si pensi subito all'immolazione dell'agnello pasquale. Ma il culto di Jahweh non impediva a questi giudei di adorare e fare offerte in denaro anche ad altre divinità, p. es., 'Ăšimbêth'ēl (o 'Išmbêth'ēl) e la dea 'Anathbêth'ēl (papiro 22, ed. cit.).

Un gruppo di papiri in perfetto stato, proveniente da un archivio di famiglia, ci ragguaglia sulle condizioni sociali: negozi giuridici su immobili, mutui ad alto interesse, costituzioni di dote in scritto, condizione di maggiore emancipazione della donna che può chiedere anche il divorzio. Risulta una netta distinzione tra la popolazione civile e quella militare, quest'ultima divisa in *deghel* (lett. « bandiera », « insegna »), chiamata con il nome dell'ufficiale comandante.

Un papiro ci ha conservato un testo aramaico della storia di 'Aḥîqār (v.), ma purtroppo non una riga di testo biblico è stata ritrovata. Certamente la guarnigione, protetta dai Persiani, si sbandò con il cessare del dominio di costoro. Il papiro più tardo è il 35 (anno 5° del faraone Amirteo, cioè il 400 a. C.).

BIBL.: Edizioni: A. Cowley, *Aramaic papyri of the fifth century B. C.*, Oxford 1923. - Studi: T. Witzel, *Documenti aramaici del sec. V a. C.*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 5 (1909), p. 680 sgg.; Ed. Meyer, *Der Papyrus-fund von Elephantine*, Lipsia 1912; L. Hennequin, *Eléphantine*, in DBs, II, pp. 962-1032; A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Elephantine*, Parigi 1937; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 5ª ed., Torino 1947, §§ 166-79. Francesco Pericoli Ridolfini

ELEI, RANIERO d': v. RANIERO D'ELEI.

ELEMOSINA. - I. CONCETTO. - Dal greco ἐλεημοσύνη = compassione, in genere significa ogni

soccorso dato a chi si trova nel bisogno; abbraccia quindi tanto l'aiuto materiale quanto l'aiuto spirituale. Nel più comune uso significa aiuto *materiale* a chi ne ha bisogno; e di questo specificamente si tratta.

II. Obbligo. – La S. Scrittura e la tradizione stabiliscono chiaramente l'obbligo di aiutare anche materialmente chi si trova nel bisogno. Il Vecchio Testamento lo contiene espressamente, ad es., in *Deut.* 15, 11; *Tob.* 4, 7-12; *Ps.* 40, 1-4; proclama benedetto chi viene in aiuto del povero (cf., ad es., *Ps.* 111, 5-9; *Prov.* 14, 21; 22, 9); afferma che l'e. ottiene tutte le grazie, non esclusa la cancellazione dei peccati (cf., ad es., *Tob.* 4, 7-9; 12, 9; *Eccli.* 3, 33; 7, 36; *Dan.* 4, 24); è preferibile ai digiuni ed agli stessi sacrifici (cf., ad es., *Is.* 1, 11-17; 58, 5-7). Anzi il Vecchio Testamento stabilisce anche alcune forme concrete di aiuto ai poveri (cf., ad es., *Lev.* 19, 9 sg.; 23, 22; *Deut.* 14, 28; 24, 20).

Il Vangelo ritorna su questi concetti, non solo con il suo precetto di amare fattivamente il prossimo, ma anche con indicazioni esplicite (cf. la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, *Lc.* 16, 19-31, dell'economo infedele, *Lc.* 16, 1-13; il giudizio finale, *Mt.* 25, 41-46), sottolineando che l'aiuto deve essere dato a tutti, anche agli stranieri e ai nemici (parabola del buon Samaritano, *Lc.* 10, 30-37) e senza ostentazione (*Mt.* 6, 2-19). Soprattutto Gesù Cristo ha dato a tale aiuto materiale un nuovo potente impulso, dichiarando di considerare come fatto a sé tutto quello che si fa anche al più piccolo dei suoi fratelli (*Mt.* 25, 40) e proponendo la cessione di tutti i beni ai poveri come uno dei presupposti della perfezione (*Lc.* 18, 18-23).

Nella linea del Vangelo è la predicazione apostolica (cf., ad es., *I Tim.* 6, 17-19; *Iac.* 2, 13; *I Io.* 3, 17) e tutta la predicazione dei Padri e dei pontefici. Per i primi si veda, ad es., *Hermas*, 2, 2; Tertulliano, *Apolog.*, 39: PL 1, 470-78; s. Cipriano *De opere et eleemosynis*, 1, 30-34: PL 4, 602-22; s. Agostino, *Serm.*, 36, 41, 42, 60, 61, 85, 86: PL 38, 215-21; 247-51; 251-54; 402-409; 409-14; 520-23; 523-30; s. Gregorio Magno, *Mor.*, 21, 16-17: PL 76, 204-205; Clemente Alessandrino, *Paedag.*, 3, 6: PG 8, 603-607; *Stromata*, 2, 18: PG 8, 1015-39; s. Cirillo Gerosolimitano *Catech.*, 15, 26: PG 33, 907; s. Gregorio Nazianzeno, *De pauperum amore*: Ps. 35, 858-910. Per i Pontefici si vedano soprattutto le encicl. *Rerum Novarum* di Leone XIII e *Quadragesimo anno* di Pio XI.

La riflessione dei teologi ha ulteriormente approfondito l'obbligo dell'e., precisandone il motivo e l'entità: alcuni ritengono che si tratti solo di dovere di carità (cf., ad es., Soto, *De iustitia et iure*, l. V, q. 3, a. 4; L. Lessio, *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, 2, 12, 12; 16, 1; e fra i recenti M. Zara, *El motivo de la limosna*, in *Fomento social*, 3 [1948], pp. 421-26); altri invece parlano di una giustizia sociale (cf. ad es., Caietano, *De eleemosynae praecepto*; e fra i moderni C. Damen, *De recto usu bonorum superfluorum*, in *Miscellanea Vermeersch*, I, Roma 1935, pp. 63-79). Qualcuno anzi giunge perfino alla giustizia commutativa, almeno per i beni superflui (ad es., A. Horváth, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929).

L'entità del dovere i teologi la fanno dipendere dalle disponibilità di chi deve soccorrere e dal grado di necessità di chi dev'essere soccorso. Solitamente distinguono tre gradi di necessità: comune, grave, estrema (v. beni superflui). Ad essi fanno corrispondere tre forme di superfluo: il *superfluo all'individuo*, ossia ciò che non è strettamente necessario a vivere; il *superfluo alla persona*, ossia ciò che non è indispensabile ad un certo sviluppo delle proprie facoltà; il *superfluo allo stato*, ossia ciò che non è necessario per un completo sviluppo della propria vita secondo le esigenze del proprio stato e della propria persona. Secondo qualcuno si è tenuti a dare solo in caso di necessità estrema; secondo altri anche in caso di necessità grave (ad es., L. Lessio, *De iustitia et iure*, ecc., 2, 12, 12); secondo altri infine anche nella necessità comune (ad es., Fr. Suarez, *De charitate*, 7). Per ciò che concerne il motivo del dovere sembra si debba dire che nasca da fonti diverse: *a*) dal dovere di amar fattivamente il prossimo come se stessi; *b*) dalla destinazione delle cose a vantaggio di tutta l'umanità; *c*) dal dovere per ogni membro della società di concorrere al bene comune secondo le proprie possibilità. La carità infatti impone di dividere con gli altri quello che noi abbiamo, stabilendo in tal modo una certa identità di condizioni; la destinazione universale dei beni fa sì che il superfluo vero e proprio debba essere devoluto a vantaggio degli altri; l'appartenenza alla società infine impone a ciascuno il dovere di mettere a disposizione di essa, secondo le proprie possibilità, ciò che è indispensabile per il bene comune. È ovvio che i diversi motivi possono convergere su uno stesso oggetto, che dovrà in certi casi essere dato sia per motivo di carità, sia per la destinazione universale dei beni, sia per solidarietà sociale.

Quanto alla misura del soccorso da dare e alla gravità del dovere non si dovrà insistere tanto sulle distinzioni fra i diversi gradi di necessità e di superfluo, quanto piuttosto sull'atteggiamento generale del donatore. Più che a precisare il suo superfluo ed il grado di necessità del povero da soccorrere, chi ha deve ricordare che ha di fronte un fratello e non un estraneo e quello che vorrebbe fosse fatto a sé se si trovasse nella condizione del povero che aiuta.

Infine, quanto al modo di far pervenire il soccorso materiale, le forme possono essere indefinitamente varie. Saranno da preferire quelle che meno favoriscono l'imprevidenza e la pigrizia, che più mettono gli aiutati in grado di fare poi da sé, che meno umiliano, ecc. Solo la ricerca di forme sempre più prudenti e più delicate potrà togliere all'e. quell'aspetto antipatico che purtroppo molti vi trovano, e permetterà di debellare molte delle difficoltà che le si fanno abitualmente.

Bibl.: Oltre la bibliografia citata nel testo, cf. C. Spicq, *L'aumône: justice ou charité*, in *Mélanges Mandonnet*, Parigi 1930, pp. 245-64; L. Bouvier, *Le précepte de l'aumône chez st Thomas d'Aquin*, Montréal 1935; O. Lottin, *La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de st Thomas d'Aquin*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 15 (1938), pp. 613-24.

Giovanni Battista Guzzetti

III. L'e. nel diritto canonico. – La pratica dell'e. ebbe parte larghissima nella vita della Chiesa fin dai suoi primissimi tempi; e l'assistenza ai poveri e la distribuzione delle e. vi costituivano una delle precipue e specifiche funzioni di ministri appositi: i diaconi. Più tardi si introdusse, e – in particolare a partire dal sec. ix ca., – si diffuse in molte regioni l'uso di concedere il riscatto dei peccati mediante e. o di commutare in e. alcune pene canoniche; talora anche con tassazioni ad ammontare determinato. Ma per i frequenti abusi e cui tale pratica diede luogo, non mancarono, da parte di sinodi e concili, severe proibizioni e restrizioni in proposito.

Rimossi gli abusi, la pratica dell'e. restò nella disciplina della Chiesa come penitenza satisfattoria; e anche presentemente il CIC novera l'e. fra le principali penitenze: can. 2313 § 1: *Praecipuae poenitentiae sunt praecepta.... 4 Erogandi eleemosynas in pios usus.*

L'e. costituisce anche una delle fonti del patrimonio ecclesiastico. Ne fu anzi la prima, poiché nel periodo apostolico si sopperiva ai bisogni della Chiesa e dei suoi ministri essenzialmente con oblazioni volontarie dei fedeli, sia mediante offerte in natura, sia in contribuzioni pecuniarie. Pur essendosi poi in seguito, nel corso dei

secoli, aggiunti ad assicurare alla Chiesa i mezzi per il conseguimento dei suoi fini altri cespiti di entrate patrimoniali di diritto pubblico e privato, le libere oblazioni hanno sempre conservato una parte importante, e talora preminente, nella economia della Chiesa stessa. Di tali oblazioni od offerte – che in senso lato comprenderebbero tutte le elargizioni libere e spontanee di cose non dovute, per finalità soprannaturale, e pertanto anche tutti i negozi a titolo gratuito cosiddetti *ad causas pias*, per atto *inter vivos* (donazione) o *mortis causa* (testamento) – sono particolarmente disciplinate dal diritto canonico le offerte od e. (oblazioni in senso più stretto), costituite dalle donazioni manuali fatte a beneficio di persone od enti ecclesiastici, o a scopi di culto o di carità, ma che non dànno vita a una entità giuridica permanente (istituzione, fondazione) e dove al rapporto fra l'offerente e l'accettante, esauritosi nella tradizione della cosa offerta, non conseguono effetti giuridici successivi. Come regola generale il CIC, fatta eccezione per i religiosi per i quali sono dettate norme apposite, pone il principio che è vietato ad ogni privato, chierico o laico, di questuare o far collette (*stipem cogere*) per qualunque istituto o finalità ecclesiastica o pia senza il beneplacito apostolico, o senza il permesso scritto del proprio Ordinario e dell'Ordinario del luogo (can. 1503). Si ritiene però che consuetudini locali possano legittimare altre questue e collette, in chiese o per le case, in occasione di speciali circostanze, o per date opere pie (Propagazione della Fede, S. Infanzia, ecc.).

Anche le associazioni pie non possono raccogliere e. se i rispettivi statuti non lo consentano e non vi sia espressa autorizzazione dell'Ordinario (can. 691). I parroci sono liberi invece di raccogliere e., nei limiti della loro parrocchia, per sopperire alle necessità delle opere loro affidate, salvo l'obbligo di amministrare e distribuire le e. stesse secondo la volontà degli offerenti (can. 415 § 2 n. 5; 630 § 4). L'amministrazione delle oblazioni è sottoposta al controllo dell'Ordinario del luogo, sia che si tratti di oblazioni a favore di parrocchie, missioni o altre chiese (can. 1182), sia a favore di associazioni pie (can. 691).

Quanto ai religiosi, solamente gli Ordini mendicanti (*regulares, qui ex instituto mendicantes vocantur*; can. 621 § 1; vale a dire i mendicanti in senso stretto, come i Minori e i Cappuccini), hanno il diritto di questuare, ossia di raccogliere e. nel territorio della diocesi ove è situata la loro casa. È sufficente, a tal fine, la licenza dei rispettivi superiori religiosi. Fuori diocesi occorre anche quella dell'Ordinario locale (can. 621).

I religiosi non mendicanti invece non possono raccogliere e. senza privilegio speciale della S. Sede, se si tratta di religiosi di diritto pontificio; per i religiosi di diritto diocesano, si richiede invece il permesso scritto dell'Ordinario del luogo ove è situata la loro casa, e di quello del luogo ove intendono questuare (can. 622). Speciali istruzioni della S. Sede (decreto *De eleemosynis* 21 giugno 1908; *Singulari quidem* 27 marzo 1896) a cui il CIC rinvia (cann. 623-24), disciplinano rigorosamente le modalità da osservare per le questue dei religiosi, fra le altre è notevole quella per cui è loro vietato ordinariamente di questuare isolati; le eccezioni, consentite per religiosi maschi di ottima fama, non sono ammesse per le religiose.

Una particolare specie di e. è quella che viene corrisposta per la celebrazione o l'applicazione di Messe. Essa viene anche designata in linguaggio tecnico con il termine di *stipendium*, che lo stesso codice assume come equivalente a quello di e. (v. Lib. III P. I, tit. III, a IV, *De Missarum eleemosynis seu stipendiis*). Tale terminologia, che si riattacca all'uso latino di denominare *stipendium* ciò che davasi ad ogni soldato pel mantenimento (e così anche s. Paolo nel celebre passo: *quis militat suis stipendiis unquam?... Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt: et qui altari deserviunt cum altari participant? Ita et Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annunciant, de Evangelio vivere*: *I Cor.*, 9, 7-14), donde poi la qualifica di stipendio a tutto ciò che i ministri dell'altare avessero per il mantenimento, vale già in certo modo a porre in luce l'elemento giustificativo della prestazione di cui si tratta. Elemento che si identifica nello scopo di procurare al celebrante un mezzo di sostentamento, restando escluso, com'è del resto in genere per tutte le prestazioni che vengono date al sacerdote in occasione di atti del suo ministero spirituale (v. STOLA, DIRITTI di), ogni concetto di pagamento di prezzo e tanto meno di controvalore pecuniario del sacrificio celebrato o applicato

Gli stipendi per Messa ebbero origine dalle offerte che, dalle origini primissime, i fedeli facevano per la celebrazione del Sacrificio eucaristico, e dalle quali quanto sopravanzava, dopo prelevati il pane ed il vino necessari al banchetto eucaristico, veniva destinato ad alimento dei poveri e per il mantenimento del clero. Da tale forma di oblazione generica derivò poi – è incerto se solo alla fine del sec. VII e principio dell'VIII o già anteriormente – la forma dell'oblazione specifica per la Messa, onde venisse celebrata secondo i desideri e le applicazioni volute dagli offerenti. Col diffondersi della pratica dello stipendio per la Messa ebbero parallelamente ampio sviluppo le controversie teologiche in proposito, in cui mentre si veniva determinando la dottrina sul frutto e sull'applicazione del Sacrificio eucaristico, si discuteva sulla natura e liceità dello stipendio della Messa, e in particolare sul problema capitale se non dovesse vedersi in essa la materia della simonia. Questo punto veniva, fra altri, ampiamente sviscerato da s. Tommaso, che, postosi il quesito sulla liceità della dazione pecuniaria *pro Sacramentis*, rispondeva *quod Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium Consecrationis Eucharisticae aut Missae decantantae* (*hoc enim esset simoniacum*), *sed quasi stipendium suae sustentationis* (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. C. art. 2).

Con il suo diffondersi, a partire specie dal sec. XII la pratica dello stipendio per Messe non fu senza dar luogo, per la cupidigia del guadagno e la corruzione dei tempi, a notevoli abusi. Tale il generalizzarsi dell'uso di celebrare una Messa sola per soddisfare a vari stipendi insieme; tali la celebrazione delle cosiddette *Messe secche*, ossia Messe abbreviate, senza Consacrazione e Comunione e mancanti di molte preghiere, con cui si cercava di soddisfare alle varie obbligazioni assunte; la collezione di un numero enorme di Messe, ecc. Abusi che si prestarono largamente agli attacchi da parte degli eresiarchi medievali e fra tutti specialmente dell'inglese G. Wyclef ma che provocarono anche i ripetuti energici interventi dei papi (Innocenzo III, c. 3, X, III, 41; Onorio III, c. 12 *ibid.*) e dei concili (Parigi 1215; Ravenna 1311; Toletano 1325), finché il Concilio ecumenico di Costanza (1414-18), condannando l'eresia wicleffita con il decreto *Fidem catholicam*, confermato poi da Martino V, consolidava l'istituto dello stipendio per la Messa nell'ordinamento canonico. Con il Concilio di Trento (sess. XXV, *Decr. de observandis et evitandis in celebratione Missae*) e le successive dichiarazioni della Congregazione del Concilio e dei Pontefici (in particolare può ricordarsi la cost. *Auctorem fidei*, di Pio VI, 28 ag. 1794, contro gli errori del Sinodo di Pistoia, che fra l'altro aveva contestato la validità delle applicazioni speciali della Messa e la possibilità di godere il frutto della Messa versando un'e.), veniva a elaborarsi compiutamente la disciplina in materia, che trovava da ultimo sistemazione definitiva nel CIC (cann. 824-54).

Le norme fondamentali stabilite dal diritto canonico in ordine alle e. per Messe, sia che si tratti degli stipendi cosiddetti *manuali* (cioè quelli versati volta per volta dai fedeli alla richiesta di celebrazione o applicazione di Messe), sia degli stipendi *fondati* (cioè quelli che si percepiscono dai redditi di fondazioni), sia infine della categoria intermedia degli stipendi *ad instar manualium* (quelli cioè di Messe fondate che non possono più applicarsi come stabilito dalle tavole di fondazione, e per-

tanto vanno corrisposti ad altri sacerdoti perché vi soddisfacciano), sono le seguenti. Vietato in linea di massima al sacerdote di ricevere (tranne che per le tre Messe di Natale) stipendio per più di una Messa giornaliera, anche se celebri più volte, a eliminare abusi è inoltre proibito: 1) di applicare la Messa secondo una richiesta di applicazione futura (e. di applicazione per stipendi *in spe*), e di ricevere un'e. offerta successivamente per la Messa anteriormente applicata; 2) accettare l'e. per una Messa che deve celebrarsi e applicarsi ad altro titolo (ad es., *pro populo*); 3) accettare duplice e. per la celebrazione e l'applicazione della stessa Messa, salvo che non consti in modo certo che un'offerta è stata versata per la sola celebrazione senza applicazione.

La misura dell'e. è stabilita per decreto dell'Ordinario, e in mancanza dalla consuetudine della diocesi; il sacerdote può però riceverne, sia una maggiore volontariamente offertagli, sia una minore se non vi sia divieto dell'Ordinario. Altre norme dettagliate regolano le modalità per la esecuzione degli oneri di Messe derivanti dalla erogazione ed accettazione delle e. la cui sorveglianza è devoluta all'Ordinario del luogo, e, per le chiese dei religiosi, ai rispettivi superiori. È bandita severamente infine ogni specie di commercio o negoziazione sull'e. per Messe e sono previste sanzioni canoniche per chi contravvenga a tale divieto, o non celebri od applichi le Messe per cui ha ricevuto l'e., anche esigua (cann. 2324, 827, 828).

Si è discusso molto sulla natura giuridica del rapporto che, a seguito del versamento dello stipendio per Messe, viene a costituirsi fra l'offerente e il sacerdote accettante, e in particolare se si tratti di un rapporto obbligatorio, in forza del quale l'adempiente possa richiedere, contro l'eventuale inadempimento, la protezione del diritto. In proposito si è distinto il caso in cui chi versa l'e. richieda solamente l'applicazione del frutto speciale ■ del S. Sacrificio (v. MESSA) secondo le sue intenzioni, e quello in cui l'offerente chieda la celebrazione, con o senza applicazione. Nel primo caso si ritiene che giuridicamente non sorga rapporto obbligatorio, perché il *facere* richiesto (l'applicazione) non è accertabile trattandosi di atto interiore e segreto, ■ perciò giuridicamente incoercibile. Quindi l'oblazione si riduce a una semplice donazione manuale da cui non sorge alcuna azione per adempimento. Nel secondo caso invece, i■ cui è richiesta la celebrazione, poiché oggetto del rapporto è il *labor extrinsecus,* ossia l'esterna attività che il sacerdote deve esplicare nella celebrazione, può ravvisarsi fra l'offerente e il celebrante in negozio bilaterale. Resta però sempre incerto di che contratto qui si possa parlare. Alcuni autori parlano di contratto di locazione d'opera, o di contratto *do ut facias,* analogamente ■ quanto dichiara espressamente il CIC per le fondazioni pie (can. 1544 § 2); altri ritengono si tratti di un contratto di mandato; altri ancora (con opinione che sembra preferibile) che si tratti di donazione modale. Recenti dottrine tendono invece ■ ricondurre il rapporto sotto la figura (analoga a quella dei *diritti di stola*) del tributo o tassa ecclesiastica, ma a ciò può obbiettarsi che non si vede nel rapporto fra l'offerente e il celebrante, un elemento pubblicistico che giustifichi la natura di tassa.

Nell'ordinamento positivo italiano, prescindendo da quanto può rientrare nella disciplina generale dell'attività di assistenza e beneficenza pubblica (v. ISTITUZIONI ED OPERE DI BENEFICENZA), o abbia rapporto con fenomeni considerati da norme repressive di interesse sociale (v. MENDICITÀ) e limitandoci così a considerare l'e. in quanto attività di contenuto religioso, interessa ricordare l'art. 2 del Concordato, in base al quale le autorità ecclesiastiche possono senza alcuna ingerenza delle autorità civili effettuare collette nell'interno ed all'ingresso delle chiese nonché negli edifici di loro proprietà. È da rilevare però che identica concessione è accordata anche ai ministri dei culti acattolici dal R. D. 28 febbr. 1930, n. 289, per le collette eseguite nell'interno e all'ingresso degli edifici destinati al proprio culto. - Vedi tav. XV.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ae, qq. 30-33; s. Alfonso de' Liguori, *Theol. mor.*, III, p. 3; L. Ferraris, s.v. in *Prompta bibliotheca can.*, III, Roma 1886, pp. 301-13; G. Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit*, 3 voll., Stoccarda 1882-90; N. Jung, *Aumône*, in DDC, I, coll. 1422-30; G. Gundlach, *Almosen*, in LThK, I, coll. 286-88; ed in genere le trattazioni di teologia morale (*de virtutibus theologicis*) ed i commenti al CIC. Sul tema speciale delle e. per Messe v.: V. Del Giudice, *Stipendia Missarum*, Roma 1922; De La Taille, *Les offrandes de Messes*, in *Gregorianum*, 4 (1923), pp. 355 sgg., 537 sgg.; H. Leroux, *Une conception nouvelle du «Stipendium Missae»*, in *Revue ecclésiastique de Liège*, 1925; R. Saviano, *Le «Eleemosyne», e le Messe*, in *Dir. eccles.*, 1935; A. Piola, *Natura giuridica degli «Stipendia Manualia» per la Messa*, Modena 1936; L. Varalta, *Gli stipendia Missarum*, Padova 1939; Keller, *The immunity of Mass stipends*, in *Ephem. iuris can.*, 1947; M. Piacentini, *E. di Messe*, in *Nuovo Digesto ital.*, V, pp. 324-25.
Arnaldo Bertola

ELEMOSINERIA APOSTOLICA. - È l'ufficio palatino che regola l'elargizione dei sussidi pontifici e dei rescritti delle Benedizioni apostoliche. Sembra che la sua istituzione, come ufficio proprio, risalga a Gregorio X (1271-76); Alessandro V con una bolla del 1409, Innocenzo XII con una istruzione del 1698 e Gregorio XVI con le istruzioni e avvertimenti del 10 maggio 1842 determinarono compiutamente l'attività caritativa della E. A.

L'E. A., che traeva i fondi per le sue elemosine da determinate assegnazioni, pagatele dalla Dataria Apostolica, dall'Impresa generale dei lotti, dalla Camera Apostolica e dall'Amministrazione degli spogli, distribuiva, come distribuisce tuttora, elemosine fisse ■ straordinarie ai poveri, vecchi, malati, vedove, orfani, ecc. Ministrava pane e derrate, assegnava doti, sovveniva alle necessità dei perseguitati a causa della religione cristiana ed estendeva la sua azione caritatevole ad istituzioni pie pubbliche e private.

Speciali provvidenze poi l'E. A. aveva per la città di Roma e per l'agro romano. Roma era a tal fine suddivisa in undici sezioni con ecclesiastici visitatori, medici, chirurghi, materiale per l'assistenza sanitaria ai poveri. Ai malati poveri dell'agro romano l'E. A. pagava inoltre il trasporto agli ospedali cittadini.

Leone XII nel 1826 istituì una commissione dei sussidi (che iniziò la sua attività il 1º genn. 1827), la quale, sulla base di informazioni, anche domiciliari, prese da apposite persone, concedeva il richiesto sussidio. Pio VIII fece nuovamente rimettere le suppliche per i sussidi alla E. A. Gregorio XVI, nel 1831, prescrisse, con lettera del suo cardinal vicario, che i parroci munissero le suddette suppliche di un loro attestato sopra la persona del richiedente, dimodoché la E. A. concedesse il sussidio a persone veramente meritevoli. Così suole farsi anche ora.

L'E. A. è anche l'ufficio in cui si concedono le benedizioni apostoliche in forma di rescritto a firma di mons. elemosiniere segreto di S. Santità, che è il capo ufficio ed ha sotto di sé un segretario ecclesiastico, un computista ed altri addetti alla segreteria.

BIBL.: C. B. Piazza, *Eusebiologio*, Roma, 1679, tr. I, cap. 2, «*Della limosina del Papa*»; L. Grifi, *Breve ragguaglio delle opere pie di Roma*, ivi 1862, p. 64; L. Lallemand, *Histoire de la charité à Rome*, Parigi 1878, p. 91; G. Moroni, *Dizionario di erudiz. eccl.*, XXI, p. 156 sgg.; G. F. Peracci, *Rendiconto del dispensario generale dell'Elemosineria Apostolica dall'anno 1873 a tutto il 1880*, Roma 1881; Th. R. v. Sickel, *Ein Ruolo di Famiglia des Papstes Pius IV.*, Innsbruck 1893, p. 41; T. Ortolan, *Cour Romaine*, in DThC, III, coll. 1957-58; H. Göring, *Die Beamten der Kurie unter Bonifaz VIII.*, Könisberg 1934, pp. 81-82.
Guglielmo Felici

ELEMOSINIERE SEGRETO DI SUA SANTITÀ. - L'e. s. di S. Santità è un prelato palatino ed il primo tra i camerieri segreti partecipanti ecclesiastici. Ha titolo arcivescovile; è sempre annoverato tra gli arcivescovi assistenti al Soglio pontificio, ordinariamente è canonico di una delle quattro basiliche patriarcali e prende parte alle funzioni ■ cappelle papali.

Un *sacellarius*, con funzioni che si ritengono simili a quello che fu più tardi l'*eleemosynarius*, appare già fin dal

(per cortesia del prof. E. Josi)
ELENA, santa - Ritratto di s. E. Particolare del sarcofago di porfido (sec. IV), conservato nel Museo Vaticano.

sec. VIII (*Ordo Rom.*, I, n. 13, ed. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, II, Lovanio 1948, p. 71).

Ma sembra che Gregorio X (1271-76) abbia fissato per primo le attribuzioni del prelato elemosiniere. Certamente figura nel *Ruolo della Famiglia Pontificia* di Niccolò III (1277).

L'e. s. di S. Santità esercita la sua carica anche in sede vacante (cost. *Vacantis Apostolicae Sedis*, 8 dic. 1945, in AAS, 38 [1946], p. 73), alle dipendenze del S. Collegio, ed il nuovo pontefice suole confermarlo. Egli ha residenza nel Palazzo Apostolico, in cui è situata l'Elemosineria Apostolica (v.), di cui è capo, e l'ufficio dei Rescritti delle benedizioni apostoliche, che sono concessi con la sua firma.

Dipendevano dall'e. s. di S. Santità il Conservatorio detto delle Zoccolette, il Conservatorio di S. Rocco e le Maestre Pie delle scuole pontifice. Attualmente è Ordinario del Pontificio istituto delle Maestre Pie Venerini.

BIBL.: v. sotto ELEMOSINERIA APOSTOLICA e inoltre: G. Moroni, *Dizionario di erudiz. eccl.*, XXI, p. 152 sgg.

Guglielmo Felici

ELENA. - Figlia di Izate re dell'Adiabene. Istruita nella religione mosaica da un giudeo, che viveva alla sua corte (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XX, 35), mostrò profondo attaccamento al giudaismo. Si trasferì col figlio Izate a Gerusalemme, dove costruì un palazzo nella parte più elevata (Akra) ed un elegante mausoleo, identificato da scavi recenti. La sua simpatia verso i giudei si manifestò nella grave carestia (ricordata in *Act.* 11, 28; v. AGABO) del 44-45 d. C., durante la quale fece trasportare a sue spese in Palestina grano dall'Egitto e fichi da Cipro (*Antiq. Iud.*, XX, 51 sg., 101). Angelo Penna

ELENA (*Flavia Iulia Helena Augusta*), santa. - I. VITA. - Madre dell'imperatore Costantino, venerata come santa nella Chiesa latina (18 ag.) e nella greca (21 maggio). Pare fosse di molto modesta origine (« stabularia » la dice s. Ambrogio, *De obitu Theod.*, 42) e presa come concubina da Costanzo Cloro, allora ufficiale romano dell'armata a presidio del Danubio.

Verosimilmente nel 288 nacque da lei a Naisso in Mesia (moderno Niš) Costantino. Quando, cinque anni dopo, Costanzo Cloro fu da Diocleziano elevato alla dignità di Cesare, dovette allontanarla per sposare Teodora, figliastra dell'imperatore Massimiano, e costituire così quel legame di parentela che si riteneva utile alla saldezza del sistema tetrarchico diocleziano. Il figlio però ebbe sempre la madre in grande onore, le conferì il titolo di Augusta, ne pose l'effigie su monete, e diede il nome di lei a una città della Bitinia; Eusebio (*Vita Constantini*, III, 47, 2) afferma che fu il figlio a convertire la madre al cristianesimo, il che può forse corrispondere al desiderio dello scrittore di accumulare meriti sul capo di Costantino.

E. mostrò la sua pietà con abbondanti elemosine e con la costruzione di nuove chiese a Roma (S. Croce in Gerusalemme o Basilica Sessoriana), a Costantinopoli (insieme con il figlio, la grande Basilica degli Apostoli), a Betlemme (Basilica della Natività) e sul monte degli Olivi (Basilica del Getsemani). In tarda età si recò in pellegrinaggio in Palestina, dove avrebbe ricercato e ritrovato la vera Croce (v.). Una parte del santo legno ella avrebbe portato in Roma e collocato nella sua Basilica di S. Croce. Morì, pare, nel 335, a Costantinopoli, ma, secondo Eusebio, la salma sarebbe stata trasportata a Roma, e sepolta nel mausoleo a pianta rotonda, noto sotto il nome di Tor Pignattara sulla via Prenestina, nel grandioso sarcofago di porfido ivi trovato e ora nel Museo Vaticano.

BIBL.: Fonti: Eusebio, *Vita Constantini*; Zosimo, *Historia*, II, 8; Eutropio, *Breviarium*, X, 2; le monete con la sua effigie, in J. Maurice, *Numismatique Constantinienne*, I, Parigi 1908, pp. 261, 498. Letteratura: A. M. Rouillon, *S. E.*, vers. it., Roma 1908; J. Maurice, *Ste Hélène*, Parigi 1929. Sulle pie fondazioni cf. F. Nau, *Les constructions palestiniennes dues à ste Hélène*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 10 (1905), pp. 162-88; A. Heinseberg, *Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins*, II, *Die Apostel Kirche in Konstantinopel*, Lipsia 1908; H. Vincent e F. M. Abel, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité*, Parigi 1914; H. Vincent, in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1935, pp. 350-61 e in *Revue biblique*, 45 (1936), pp. 544-74; 46 (1937), pp. 93-121; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, I, fasc. III, Città del Vaticano 1940, pp. 165-94; *Martyr. Romanum*, p. 346.

Roberto Paribeni

II. ICONOGRAFIA. - Già dai tempi più antichi ornata di diadema o di corona e vestita da imperatrice, s. E. reca come attributo individuale la Croce il cui ritrovamento sta al centro della sua leggenda e del suo culto. Il prototipo delle raffigurazioni orientali riunì la Santa con Costantino ai lati del Sacro Legno: creato probabilmente in connessione con la festa dell'Esaltazione della Croce e tramandato in un omeliario siriaco del sec. VIII e nei reliquiari bizantini di Gran e di Nonantola (sec. XI), esso sopravvisse ancora nei tardi affreschi dell'Athos e della Valacchia (sec. XVI) nonché nelle icone russe. Nell'arte occidentale le immagini di s. E. sono ugualmente diffuse al sud ed al nord delle Alpi: gli esempi tedeschi vanno da una miniatura salisburghese del sec. XII e da due affreschi romanici a Colonia (S. Gerione) ai quadri di L. Cranach il Vecchio e di B. Bruyn, quelli italiani da alcune miniature trecentesche ai quadri del Chiodarolo, di Cima da Conegliano, del Moretto e di Palma Vecchio, dal gruppo marmoreo di A. Rizzo (Venezia, S. Apollinare) alla statua del Bolgi

(da F. Gnecchi, I medaglioni romani, I, Milano 1912, tav. 6, n. 11)
ELENA, santa - Moneta d'oro.

(fot. Alinari)

Elena, santa - *S. E. assiste al ritrovamento della Croce.* Affresco di Piero della Francesca (1452-60). Arezzo, chiesa di S. Francesco.

in S. Pietro a Roma. Di particolare importanza iconografica ed artistica si dimostrano poi le rappresentazioni cicliche della leggenda, delle quali si ricordano gli affreschi nella chiesa dei SS. Quattro Coronati a Roma (1253-54) e quelli a S. Croce in Firenze (Agnolo Gaddi), per il Quattrocento le pitture nella cattedrale d'Albi, in S. Francesco ad Arezzo (Piero della Francesca) ed in S. Croce in Gerusalemme a Roma (Antoniazzo Romano); tra le singole scene gli artisti, seguendo il testo della « leggenda aurea », preferiscono il miracoloso risuscitamento d'un morto (quadro del Garofalo) e la visione della Croce durante un sogno di s. E. (tele di P. Veronese nella Pinacoteca Vaticana e nella Galleria Nazionale di Londra).

Bibl.: Giov. Giorgio di Sassonia, *Konstantin d. Gr. u. die Helena in der Kunst des christlichen Orients*, in *Röm. Quartalschrift*, suppl., 19 (1913), pp. 255-58; K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 295-96; I. Maurice, *Ste Hélène*, Parigi 1930; I. Braun, *Tracht u. Attribute der Heiligen in d. deutschen Kunst*, Stoccarda 1940, coll. 322-25.

Kurt Rathe

III. Mausoleo di S. E. – Dopo la sua morte, avvenuta verso il 335 (O. Seeck, *Hélène*, in Pauly-Wissowa, VII, II, col. 2820) E. Augusta, fu trasportata nella « urbe regia » (εἰς τὴν βασιλεύουσαν πόλιν) per essere deposta nelle tombe imperiali (ἠρῴοις βασιλικοῖς ἀπετίθετο): Eusebio, *Vita Const.*, III, 47. L'« urbe regia » secondo s. Giovanni Crisostomo è Roma (s. G. Crisostomo, *Contra Iudaeos et gentiles*, 9: PG 48, 825) e le tombe imperiali senza dubbio sono il mausoleo ad « duas lauros » sulla via Labicana, i cui ruderi sono noti sotto il nome di Tor Pignattara.

Il *Liber Pontificalis* (sec. VI) menziona questo mausoleo in nesso con la costruzione della Basilica Costantiniana in onore dei martiri Pietro e Marcellino sulla via Labicana (« .... fecit .... Constantinus... et mysileum ubi mater eius sepulta est Helena Augusta, via Lavicana miliario III »: *Lib. Pont.*, I, p. 182); la « Notitia ecclesiarum » del sec. VII lo descrive come una rotonda (« .... et s. Helena in sua rotonda »: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, Roma 1864, p. 178), il « Liber de locis » (sec. VII) lo dice chiesa (« .... ecclesia est s. Helenae ubi ipsa corpore iacet »: G. B. De Rossi, *ibid.*, p. 178) e nel sec. VIII esso riceve il titolo « basilica » (« ... coemeterium... iuxta basilicam beatae Helenae »: *Lib. Pont.*, I, p. 500), probabilmente perché, dopo la demolizione della Basilica dei due martiri, esso stesso dovette servire come chiesa.

Il mausoleo fu costruito al III miglio della via Labicana cioè « nel centro dell'immenso latifondo imperiale labicano del sec. IV detto Subaugusta, che si estendeva dalla chiesa di S. Croce (*Sessorianum*) fino a Centocelle, comprendendovi tutte le ville e gli orti » (G. Tomassetti, *La campagna romana*, III, Roma 1913, p. 388). In un primo tempo esso doveva essere la tomba dell'Imperatore e della famiglia imperiale. Ma dopo la costruzione d'un nuovo mausoleo a Costantinopoli per la sepoltura di Costantino il mausoleo sulla via Labicana rimase unicamente per la famiglia imperiale. Costantino fece seppellire sua madre nel proprio sarcofago ad « duas lauros ». Questo sarcofago con cavalieri in rilievo servì poi come tomba di Anastasio IV (1153-54) nella Basilica Lateranense. Attualmente si trova nella sala a croce greca del Museo Vaticano.

La costruzione del mausoleo fu iniziata dopo la vittoria su Massenzio (312). Infatti nelle fondazioni dell'impianto si trovarono adoperati cippi sepolcrali degli « equites singulares », guardia del corpo dell'Imperatore, sciolta da Costantino che distrusse pure la sepoltura gratuita loro concessa nella Subaugusta imperiale (P. Crostarosa, *Nuovo Bull. arch. crist.*, 3 [1897], pp. 117-22). Detta datazione viene confermata per mezzo del materiale laterizio proveniente dalla « Officina S.R.F. Domitiana », la quale fiorì fino al 320.

Il mausoleo si presenta come un edificio a pianta centrale consistente in una rotonda preceduta da un vastissimo atrio, circondato ai tre lati da un muro con portici addossati, mentre al lato occidentale un portico di maggiore ampiezza serviva da ingresso (A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1634, p. 323). La rotonda ha un diametro di m. 20,18 in luce, uno spessore murale di m. 3,78 ed una altezza dei muri di m. 15,12. All'interno la parete cilindrica della rotonda appare movimentata nelle linee architettoniche: mostra infatti quattro

nicchie curvilinee sulle diagonali e tre nicchie rettilinee sugli assi. La quarta nicchia rettilinea ad occidente fu adoperata come entrata. Al di sopra di questa zona a nicchie, il muro diminuisce il suo spessore, ciò che si nota nell'interno ma è chiaramente visibile dal di fuori per la rientranza della parete cilindrica. Su di questa inoltre si aprono sempre all'esterno, otto nicchie con finestre arcuate in corrispondenza alle nicchie interne inferiori. Il muro della rotonda è coronato da un fregio a mensole e sormontato da una cupola costruita per mezzo di pignatte (anfore [pignatte da cui venne il nome volgare di Tor Pignattara]). La muratura in laterizio era all'esterno intonacata, mentre nell'interno era rivestita in marmo.

Scavi fatti nel 1941 dal lato occidentale del mausoleo, misero in luce resti di muratura, con incrostazioni marmoree e musaici, che sembra appartenessero ad un edificio o ad un cortile in corrispondenza con la rotonda del mausoleo (Cf. Deichmann, *op. cit.* in bibl.).

Dal punto di vista architettonico il mausoleo di S. E. si presenta come capolavoro dell'epoca imperiale tarda e può essere paragonato all'altro famoso di Romolo sulla via Appia. Come tale esso chiude la serie degli edifici rotondi pagani ed inaugura la storia degli edifici centrali cristiani essendo il prototipo del mausoleo imperiale a Costantinopoli. – Vedi tav. XVI.

Bibl.: G. Ciampini, *De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis*, Roma 1693, pp. 122-25, tav. 27; L. Canina, *Ricerche sull'architettura dei tempi cristiani*, 2ª ed., ivi 1846, pp. 121, 131, tav. 96; G. T. Rivoira, *Le origini dell'architettura lombarda*, II, Milano 1908, p. 342; G. Tomassetti, *La campagna romana*, III, Roma 1913, pp. 388-90; P. Marchi, *Architettura romana*, ivi 1921, pp. 277-84; Fr. W. Deichmann, *Untersuchungen an spätrömischen Rundbauten in Rom und Latium*, in *Arch. Anz.*, 56 (1941), pp. 733-48; M. Armellini, *Le chiese di Roma*, ed. curata da C. Cecchelli, Roma 1942, pp. 1095-97; T. Ashby e G. Lugli, *La villa dei Flavi cristiani ad duas lauros e il suburbano imperiale ad oriente di Roma*, in *Memorie della Pont. Accad. rom. di Archeol.*, 3ª serie, 2 (1928), pp. 137-92. Lodovico Voelkl

ELENA di Skövden, santa. – Svedese, m. il 1º ag. 1160 a Skövden (Svezia meridionale). Di famiglia nobile, rimasta vedova dopo pochi anni di matrimonio, condusse vita santa e compì un pellegrinaggio a Gerusalemme. Ritornata in patria fu uccisa dai parenti, perché ingiustamente sospettata complice dell'assassinio del genero. Sepolta nella chiesa di Skövden da essa fabbricata, fu canonizzata nel 1164 da Stefano arcivescovo di Uppsala per incarico di Alessandro III. Ebbe grande culto nella Svezia e nell'Isola di Seeland (Danimarca). Festa il 31 luglio. Manca nel *Martyrologium Romanum*.

Bibl.: *La Leggenda di Brinolfo*, in *Acta SS. Iulii*, VII, Parigi 1868, p. 343 sgg. Livario Oliger

(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del Sacro Cuore S. I., Roma)

Elena, santa – Cappella di S. E. (o della S. Croce) vicino al Calvario, nel luogo dove la Santa trovò la Croce del Signore. Gerusalemme.

ELETTA. – Nell'intestazione di *II Io.* si legge: « Il presbitero a una *E. Signora* (ἐκλεκτῇ κυρίᾳ) e ai figli di lei ». Nell'epilogo: « Ti salutano i figli della tua sorella l'E. » (v. 13). L'interpretazione più comune vede nel termine E. un sinonimo di Chiesa.

Anche in *I Pt.* 5, 13 la Chiesa di Roma (Babilonia) è detta « co-e. ». Nel nostro caso il senso collettivo risulta dal passaggio dal « tu » al « voi » (vv. 5, 8, 10, 12). I figli dell'E. sono gli eletti (cristiani). Ogni chiesa formata da eletti, è « e. ». La Chiesa, mistica sposa del Signore, è « Signora ».

Mancando l'articolo nell'intestazione, si può pensare che *II Io.* sia una specie di circolare.

Meno probabili sono le interpretazioni che vedono nei termini e. e Signora (*kyria*) dei nomi propri.

Pietro De Ambroggi

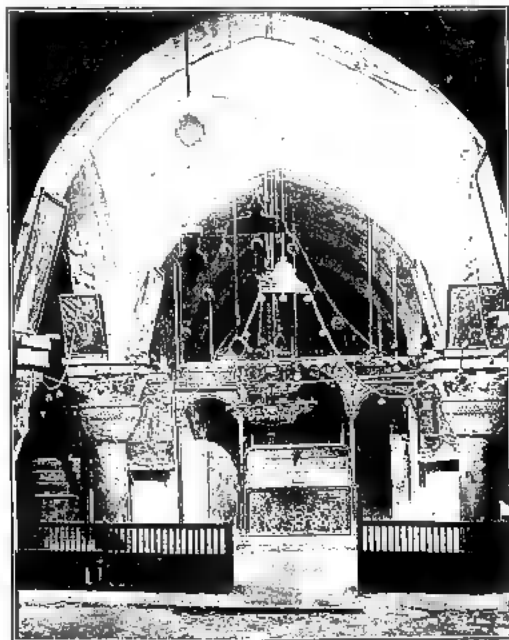
ELETTA di Gesù. – Carmelitana scalza, al secolo Caterina Tramazzoli, n. a Terni il 28 genn. 1605, m. a Praga l'11 genn. 1663.

Entrò nel convento delle Carmelitane scalze di Terni il 3 giugno 1626, e vi fece professione il 17 giugno 1627, chiamata prima suor M. di S. Giovanni più tardi E. di G. Mandata, nel 1629, con altre consorelle, fra cui la ven. Maria Paola di Gesù (Centurioni), alla fondazione d'un nuovo monastero di Carmelitane scalze a Vienna (Austria), di cui più tardi venne eletta priora (1638-41); poi, nel 1643, alla fondazione in Graz (Stiria), di nuovo fattane priora (1644), e di là passò alla fondazione in Praga (Boemia), dove arrivò il 10 dic. 1656; vi morì in opinione di santità, e il suo corpo incorrotto si conserva nel coro di quel monastero.

Bibl.: Giov. Batt. di S. Giuseppe, *Memorie per la vita della serva di D. suor M. E. di G.*, Terni 1834; H. Dichtl, *Leben der Gottseligen M. Electa von Jesus*, Praga 1838, 2ª ed. ivi 1897; F. Blatak, *Leben der im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Mutter M. Electa von Jesus*, ivi 1916. Ambrogio di Santa Teresa

ELETTI e ELEZIONE. – Eletti sono coloro che Dio sceglie per essere oggetto dei suoi doni soprannaturali in questa o nell'altra vita. Nel Vecchio Testamento sono detti eletti gli Ebrei specialmente quelli che nelle prove si mantenevano fedeli a Dio, nel Nuovo Testamento, i membri della Chiesa, nel linguaggio teologico corrente, coloro che si salvano. In questo ultimo senso è stata intesa nel passato la frase « molti sono chiamati, ma pochi eletti » (*Mt.* 20, 16, e 22, 14), ma oggi si preferisce spiegare la parola « eletti » nel significato più largo di anime scelte, che servono Dio con ardore. Così vien sottratto il miglior fondamento biblico alla teoria che ritiene piccolo il numero dei predestinati in confronto del numero dei reprobi. In realtà, la questione del numero degli eletti non si può risolvere con prove valide né in senso ottimistico né in senso rigorista.

L'elezione è atto libero con cui Dio stabilisce di dare ai predestinati la gloria e le grazie necessarie per ottenerla. È insegnata dalla Chiesa, soprattutto nei due Concili che s'occuparono della predestinazione (Quierzy 853, Valenza 855, cf. Denz-U, 316, 322) ed è asserita dai teologi per il fatto che la predestinazione è gratuita. Non è infatti in grazia dei me-

riti previsti, che uno è predestinato, dunque lo è per una libera scelta di Dio. Se l'elezione sia distinta o no dalla predestinazione, è fortemente controverso (v. PREDESTINAZIONE).

BIBL.: A. Michel, *Elus (nombre des)*, in DThC, IV, II, coll. 2350-78; P. Parente, *De Deo Uno et Trino*, 2ª ed., Roma 1946, pp. 167-89; M. Brunec, *Multi vocati, pauci electi*, in *Verbum Domini*, 26 (1948), pp. 88-97. Albino Luciani

ELETTRICITÀ. - Circa l'essenza di questa importantissima materia fra quelle che costituiscono il nostro universo fisico si sa ben poco, quantunque la conoscenza di alcune delle sue manifestazioni nel campo delle nostre osservazioni più immediate, o alla nostra scala, risalga a tempi antichi. Già Talete (sec. VII a. C.) conobbe la proprietà dell'ambra (eléktron) di attirare piccoli corpi leggeri quando venga strofinata. Gilbert (sec. XVI) riconobbe che tale proprietà possiedono numerosi corpi, introdusse la denominazione di elettrico o elettrizzato per caratterizzarne il particolare stato dopo lo strofinamento e fondò con numerose esperienze la prima elettrologia che poi, per ca. due secoli, si sviluppò notevolmente, rimanendo però prevalentemente ancora solo qualitativa.

I. LE PRIME BASI TEORICHE. - Seguendo il criterio scientifico o sperimentale galileiano, quella prima teoria si svolse appoggiandosi su una serie di constatazioni abbastanza semplici e su alcune ipotesi atte a interpretarle.

Le constatazioni fondamentali furono le seguenti:

1) Strofinando alcuni corpi con opportuni pezzi di pelle o stoffa, p. es., un pezzo di gomma dura con un pezzo di flanella, si constata che l'uno e l'altro rimangono elettrizzati.

2) Portando con opportuni contatti su due piccoli corpi sospesi a un sottile filo di seta due porzioni di quelle elettrizzazioni si osserva sempre che esse agiscono l'una sull'altra a piccole distanze con una forza attrattiva, oppure repulsiva, quando provengano entrambe o dal corpo strofinato o dalla stoffa impiegata, e con una forza attrattiva se l'una proviene dal corpo e l'altra dalla stoffa.

3) Esistono corpi nei quali codeste elettrizzazioni rimangono fisse ove si sono prodotte o collocate; altri nei quali si muovono liberamente, tendendo a distribuirsi in determinate maniere. I primi si dicono *isolanti*, i secondi *conduttori*. Fra codeste due categorie esiste tutta una serie di proprietà intermedie che qui non interessano.

Le prime ipotesi per interpretare i suddetti fenomeni fondamentali furono le seguenti:

1) l'elettrizzazione si considera determinata dalla distribuzione di un fluido elettrico sulla superfice o anche all'interno dei corpi.

2) Esistono due specie di fluidi elettrici, che si dissero dapprima vetroso e resinoso, e poi *positivo* e *negativo*.

3) I fluidi elettrici della stessa specie si respingono; quelli di specie diversa si attirano. Un corpo non elettrizzato o allo stato neutro, può considerarsi o totalmente privo di fluido elettrico, o contenente quantità equivalenti e quindi equilibrantisi dei due fluidi di specie contraria.

L'adozione dell'ipotesi dei fluidi è in evidente accordo con le idee meccanicistiche con le quali, fino a oltre la metà del sec. XIX, si cercava di tutto interpretare mediante sostanze e forze agenti fra esse.

II. LA LEGGE DI COULOMB. - Questa notevole scoperta (1785) fu quella che permise alla primitiva elettrologia di passare dallo stadio qualitativo a quello quantitativo e di costituirsi così nella classica elettrostatica, ancora attualmente utile per la risoluzione di innumerevoli questioni. Coulomb si chiese come due quantità elettriche si attraggano o si respingano in funzione delle loro grandezze e della loro distanza; e con accurate esperienze rispose alla questione dimostrando che la legge elettrica ricercata è assai analoga a quella della gravitazione newtoniana: le forze elettriche a differenza di quelle gravitazionali sempre attrattive, possono essere, come già detto, attrattive o repulsive; esse sono però, in ogni caso, proporzionali al prodotto delle due quantità di e. in gioco, e inversamente proporzionali al quadrato delle loro distanze.

Una analoga legge, come è notissimo, vale anche per le forze che si riscontrano fra poli magnetici.

Un altro notevole pregio della legge di Coulomb consiste in ciò, che, permettendo essa di esprimere la forza che una data distribuzione di e. eserciterebbe in qualsiasi punto dello spazio su una quantità di e. assunta come unitaria, condusse alla nozione e alla definizione formale di *campo elettrico* in una teoria fino allora e per vari decenni ancora concepita come basata su azioni a distanza; nozione che nell'elettrologia moderna, per opera dapprima di M. Faraday e poi di J. C. Maxwell, assunse un ruolo non più formale, ma assolutamente reale e fondamentale.

III. A. VOLTA E LE CORRENTI ELETTRICHE. - Se le nostre conoscenze sull'e. fossero rimaste limitate a quelle conseguenti da quanto si è finora ricordato, si avrebbe una elettrologia senza dubbio interessante, dal punto di vista della conoscenza di un imponente elemento della natura, specialmente dopo l'identificazione di B. Franklin dell'e. messa in giuoco nelle esperienze fisiche con quella che si produce nelle nuvole e provoca i lampi e i fulmini. Ma tale elettrologia sarebbe ben misera innanzi a quella svolta negli ultimi centocinquanta anni e che si sta tuttora svolgendo con un ritmo che non accenna a rallentarsi. Come è noto il fatto determinante fu la possibilità di disporre di *correnti elettriche* prodotte dapprima in proporzioni modeste con pile di vari tipi, tutti conseguenti dalla nota grande scoperta di A. Volta, poi per mezzo di apposite macchine, dette dinami, atte a fornirle in condizioni e proporzioni sempre più imponenti.

La corrente elettrica fu subito considerata come un flusso di e. positiva entro i conduttori, in generale lineari o filiformi. Ma per sé queste correnti non portarono alcuna maggior conoscenza circa la natura intrinseca dei misteriosi fluidi elettrici. Si scopersero invece una notevole quantità di fenomeni elettromagnetici, elettrodinamici, elettrotermici, elettrochimici ecc. che per la loro perfetta regolarità permisero di definire un buon numero di grandezze di natura elettrica e di misurarle. Dalla misura delle quantità di e. fluenti nei conduttori risultò una prima impressionante sorpresa: le quantità di e. fluenti in ogni istante nel più modesto circuito elettrico sono di gran lunga superiori a quelle che ponevano in giuoco le brillanti e rumorose scariche delle grandi macchine elettrostatiche.

IV. LE LEGGI ELETTROLITICHE DI FARADAY. - Fra i primi e fondamentali effetti osservati delle correnti elettriche stanno i cosiddetti *fenomeni elettrolitici*. Soluzioni di alcune sostanze dette *elettroliti*, inserite in un circuito elettrico, possono venir attraversate dalla corrente elettrica, cioè apparentemente funzionare come conduttori, però come conduttori assai differenti dai consueti conduttori metallici. Il passaggio della corrente elettrica in tali soluzioni è in generale accompagnato da sviluppi o da depositi di parte degli elementi costituenti la sostanza disciolta e anche il solvente stesso. M. Faraday indagò a fondo codesti fenomeni e ne diede le leggi. Di particolare interesse è quella che afferma che il passaggio di una stessa quantità di e. decompone sempre quantità chimicamente equivalenti di elettroliti. Ora codesto accostamento, codesto legame di una proprietà chimica quantitativa delle sostanze e della quantità di e. costituisce uno dei più profondi e dei più fecondi risultati della scienza, anche se al momento del suo enunciato non risultò a tutti palese. Si era infatti nel periodo che la nozione di equivalente chimico stava cedendo innanzi alle nozioni di atomo, di molecole e di valenza. La materia veniva ormai quasi generalmente considerata costituita corpusco-

larmente e l'anzidetto accostamento indusse a presumere anche una analoga costituzione dell'e. che risultò presto di grande interesse conoscitivo e applicativo.

V. La dissociazione ionica. - Ma il vero andamento del fenomeno dell'elettrolisi solo assai più tardi poté venire chiaramente esposto e formulato per opera di S. Arrhenius (1885) e di W. Hittorf.

Nell'elettrolito le molecole della sostanza disciolta devono considerarsi almeno parzialmente dissociate nei loro *ioni*, costituiti da due frazioni delle molecole stesse portanti rispettivamente gli anzidetti atomi di e. positiva e negativa. P. es., la molecola dell'acido cloridrico HCl dissociata negli ioni H + e Cl —; quella del cloruro di sodio NaCl, negli ioni Na + e Cl —. Questi ioni, in numero enorme e uniformemente distribuiti nel solvente, non manifestano all'esterno alcun campo elettrico dati il loro egual numero e i segni contrari delle loro rispettive cariche elettriche. Le due schiere degli innumerevoli ioni positivi e negativi compenetranti l'una nell'altra, si muovono in senso opposto sotto l'azione di un campo elettrico, sia pure di minima intensità. Questo fatto di esser in grado di poter fare scorrere l'una nell'altra codeste sostanze ioniche fino a due elettrodi terminali, ove perdono la loro carica e si trasformano, è di estrema importanza teorica e pratica; senza di esso tutta l'enorme industria metallurgica elettrolitica non esisterebbe.

Ma è anche molto interessante e importante rendersi conto dell'enormità delle cariche ioniche. La quantità di e. corrispondente alla ionizzazione di un equivalente-grammo di ione, per la legge di Faraday è di 96.500 coulomb positivi o negativi. Queste enormi quantità di e. sono, p. es., nel caso della ionizzazione dell'acido cloridrico, connesse a grammi 1 di H+ e 35,5 di Cl−; quindi il tutto può essere contenuto in un bicchiere di elettrolito. Della enormità di quelle cariche possiamo renderci conto, p. es., pensando che, se fosse possibile separare gli anzidetti 1 gr. di H_+ e 35,5 gr. di Cl_-, essi posti alla distanza di 100.000 km. si attirerebbero ancora con la forza di una tonnellata! Sono forse queste le considerazioni che per prime condussero al riconoscimento dell'enormità delle forze e delle energie che possono nascondersi in pochi grammi di materia. Merita però di essere ricordato che, se non ci è possibile produrre quantità rilevanti di singole materie ioniche, siamo però in grado di produrre raggi corpuscolari dei quali ogni corpuscolo è costituito da un ione, in particolare, p. es., da un ione positivo di elio, He+; ed essi permettono di confermare sperimentalmente l'attendibilità dell'ipotesi ionica.

VI. L'atomo isolato di e. — Finora si è incontrata l'e. in fenomeni nei quali poteva venire interpretata prevalentemente come un ipotetico fluido positivo o negativo; solo in base al suo comportamento nei fenomeni elettrolitici è apparsa opportuna una differente ipotesi : che cioè essa sia di natura corpuscolare e quindi discontinua; ipotesi che non esclude affatto che essa possa apparire nella maggior parte dei fenomeni alla nostra scala come un fluido a cagione dell'estrema piccolezza e dell'enorme numero dei corpuscoli che si deve supporre vi entrino in gioco. Ma in tutti questi casi l'e. si è sempre presentata unita a ordinaria materia, cioè, o distribuita macroscopicamente su od in essa, oppure ad essa incorporata microscopicamente determinandone lo stato ionico.

Ma è evidente l'interesse di studiare l'e. anche in eventuali fenomeni in cui si presenti isolatamente.

Uno di codesti fenomeni è costituito da raggi emananti dal catodo dei tubi a vuoto in cui si fanno avvenire scariche elettriche, raggi ormai notissimi e detti raggi catodici. Una lunga serie di esperienze pose in evidenza dapprima la natura corpuscolare di tali raggi, poi, per opera di J. Perrin e di J. J. Thomson, la loro carica negativa e la loro consistenza di pura e., senza alcun supporto materiale.

Consentita così una facile possibilità di procurarsi quei corpuscoli, se ne studiò a fondo i vari comportamenti. In primo luogo si constatò che, malgrado l'assenza di qualsiasi massa materiale ponderabile, essi possedevano una massa dinamica, vale a dire che per accelerarli occorreva l'impiego di una forza (evidentemente di natura elettrica) e un certo dispendio di energia, che essi restituivano, trasformata in irraggiamento elettromagnetico, quando invece perdevano velocità in seguito a un qualsiasi loro frenamento.

A tutto rigore però le esperienze ora ricordate non fornivano separatamente le due caratteristiche di quei corpuscoli, la loro carica elettrica e e la loro massa dinamica m ma solamente il rapporto delle due e/m, che risultava sempre costante per corpuscoli di non eccessiva velocità. Per conseguire i singoli valori e ed m occorreva, per mezzo di qualche ulteriore esperienza, giungere alla misura di uno di essi, evidentemente della carica e, operando su un solo o al più su un noto numero di corpuscoli.

È ciò che fece con pieno successo R. Millikan (1908) dimostrando che la minima carica che può assumere un corpuscolo elettrizzato (cioè un corpuscolo unito a un solo atomo di elettricità) è di $4,77 \cdot 10^{-10}$ unità elettrostatiche, pari a $1,59 \cdot 10^{-19}$ coulomb, e che quindi tale deve considerarsi la carica e. Dalle stesse esperienze risultò pure brillantemente confermato che in qualsiasi elettrizzazione di corpuscoli interviene sempre un numero intero di codeste cariche. Così venne attribuito all'atomo di e. negativo, atomo che era già stato designato col nome di *elettrone*, l'anzidetta carica e.

In seguito alla determinazione della carica e la massa dinamica m dell'elettrone a piccola velocità (praticamente del cosiddetto elettrone a riposo) risultò $m = 8,9 \cdot 10^{-28}$ gr.

VII. L'atomo di e. positiva. — La fisica fino a pochi anni fa non conosceva alcun fenomeno che ponesse in gioco della pura e. positiva. I raggi corpuscolari positivi, a differenza dei raggi catodici, non erano costituiti da corpuscoli puramente elettrici, ma da ioni. Fu così che per un certo tempo si pensò che l'e. positiva dovesse sempre trovarsi connessa a qualcosa di materiale e che l'eventuale scarica di questo non fosse da attribuire alla perdita della sua e. positiva, bensì a un acquisto neutralizzante di altrettanta e. negativa.

Ma finalmente nel corso di ricerche sui raggi cosmici, Anderson dapprima (1932) e poi Blackett e G. Occhialini (1933), tra numerose tracce di elettroni che intervenivano nelle reazioni provocate da quei raggi, tracce per la maggior parte certamente attribuibili a consueti elettroni negativi, ne rilevarono alcune che, con altrettanta certezza, dovevano attribuirsi a elettroni positivi. E così fu risolta l'incertezza circa la possibilità di esistenza della pura e. positiva e fu posta in evidenza la sua corpuscolarità, identica a quella dell'e. negativa.

Non è forse fuori luogo ricordare che parecchi anni prima P. A. M. Dirac, in base a considerazioni teoriche sul comportamento di un generico elettrone, aveva prevista la possibilità di esistenza anche di elettroni positivi, preannunziandone anche qualche proprietà.

Ad ogni modo codesti elettroni positivi liberi nel nostro mondo terrestre ripieno di elettroni negativi hanno una vita effimera; quando un elettrone positivo si incontra con un elettrone negativo (e ciò avviene inevitabilmente dopo un brevissimo istante dalla sua produzione) entrambi spariscono e si manifesta invece un fotone di energia equivalente a quella posseduta da essi all'istante dell'incontro. Anche il fenomeno inverso risulta confermato : un fotone di sufficente energia può sparendo dar luogo alla produzione di due elettroni di segno contrario.

VIII. Conservazione dell'e. — Il fatto sperimentale che quando si produce dell'e. di una specie si debba necessariamente produrre, in egual quantità, e. dell'altra specie,

unitamente all'uso invalso di attribuir loro rispettivamente i segni opposti + e —, e alla mentalità scientifica meccanicistica dominante fin quasi alla fine del sec. XIX, indussero a formulare per l'e. un principio conservativo analogo a quello che da tempo si ammetteva per la materia ponderabile. Ma i brevi accenni precedenti a recentissime constatazioni inducono già a pensare che codesto principio debba venir sottoposto a una più o meno profonda revisione (v. ENERGIA).

BIBL.: v. ELETTROLOGIA. Paolo Strano

ELETTROCHIMICA. - In qualsiasi reazione chimica, dalle più semplici alle più complesse, ha sempre luogo una variazione della distribuzione spaziale degli elettroni, cosiddetti leganti, di uno o più atomi o gruppi atomici delle molecole reagenti. Per conseguenza l'e., presa nel senso etimologico, dovrebbe estendersi a tutto il campo delle reazioni chimiche. Per comodità di studio si è però convenuto di attribuire alla e. un campo più ristretto: oggi pertanto sotto il nome di e. si intende quella parte della chimica-fisica che studia, ed anche sfrutta, le relazioni tra reazioni chimiche e lavoro elettrico prelevato da un circuito esterno indipendente dal sistema reagente o riversato in esso.

In altre parole: 1) le reazioni elettrolitiche (forzate) per mezzo delle quali, consumando un lavoro elettrico fornito da una sorgente esterna indipendente, si fa avvenire una reazione chimica, che non avverrebbe spontaneamente, in modo da ottenere i prodotti finali desiderati partendo da certi prodotti iniziali. Una caratteristica di questa trasformazione è che il sistema formato dal o dai prodotti finali ha un contenuto energetico maggiore di quello del sistema formato dal o dai prodotti iniziali e per tale ragione la trasformazione non può avvenire spontaneamente; 2) le reazioni svolgentisi, spontaneamente negli elementi galvanici (pile ed accumulatori), le quali portano il sistema formato dal prodotto o dai prodotti iniziali al sistema formato dal o dai prodotti finali, che ha in questo caso un contenuto energetico minore. La differenza tra i contenuti energetici dei sistemi iniziale e finale, conducendo la reazione in modo opportuno, viene trasformata in parte in lavoro elettrico ceduto ed utilizzato in un circuito esterno indipendente. La frazione di tale differenza che può essere trasformata in lavoro elettrico corrisponde alla variazione dell'energia libera messa in gioco durante la trasformazione. In questo caso la natura dei prodotti iniziali, nonché di quelli risultanti dalla trasformazione chimica, ha un interesse relativamente minore.

Le reazioni elettrolitiche sono oggi molto sfruttate industrialmente per la preparazione di un gran numero di prodotti, ottenuti in genere ad un elevato grado di purezza difficilmente ottenibile con altri metodi: metalli, soda caustica, cloro, idrogeno, ossigeno, ecc. Alcuni di tali prodotti, come, p. es., soda caustica e cloro, sono prodotti basilari per tutta l'industria chimica.

Le reazioni degli elementi galvanici, in conseguenza dell'odierno sviluppo della elettrotecnica, hanno perduto moltissimo della loro importanza pratica: le loro applicazioni industriali restano oggi confinate nel campo degli accumulatori e delle pile cosiddette a secco, queste ultime usate quasi esclusivamente per lampadine tascabili e per apparecchi radio portatili. Le reazioni degli elementi galvanici hanno invece assunto una grande importanza come mezzo di ricerca scientifica. Moltissime reazioni possono infatti essere condotte in modo che la variazione della energia libera messa in gioco per la reazione chimica possa essere trasformata in energia elettrica misurabile con mezzi molto semplici in un circuito elettrico esterno ed indipendente dal sistema in reazione. Ciò permette di poter misurare in modo molto semplice, valendosi delle relazioni termodinamiche, molti dati chimici-fisici interessanti il sistema e calcolarne quindi altri di alto interesse teorico: affinità chimica, costanti di equilibrio, decorso di reazioni ecc.

Infine i fenomeni compresi nel campo della e. sono utilizzabili (e sono anche ampiamente utilizzati) per risolvere problemi analitici mediante misure di conducibilità (analisi conduttometrica), di differenze di potenziale (analisi potenziometrica e misura del *pH*), di intensità di corrente in funzione del potenziale elettrodico (analisi polarografica o polarometrica), mediante elettrolisi (analisi elettrolitica) ecc.

BIBL.: V. Engelhardt, *Handbuch der technischen Elektrochemie*, Lipsia 1931 sgg.; D. A. Mac Innes, *The principles of electrochemistry*, Nuova York 1939; G. Milazzo, *E.: fondamenti teorici ed applicazioni*, Roma 1947. Giulio Milazzo

ELETTROLOGIA. - Sotto questa denominazione si intende lo sviluppo sistematico e, per quanto possibile, logico della scienza dell'elettricità, indipendentemente dalle sue grandi applicazioni che sono riservate all'elettrotecnica. La ripartizione e l'ordine di tale sviluppo lascia evidentemente un certo margine di arbitrarietà. Prima della scoperta delle correnti elettriche voltaiche non si avevano da considerare che i fenomeni della produzione e distribuzione di elettricità in condizioni prevalentemente statiche, e dei campi che tali distribuzioni producevano. Ciò è ancora il compito dell'elettrostatica, che in generale si premette alla considerazione delle altre parti dell'e., cioè allo studio delle correnti elettriche e dei complessi fenomeni con cui esse vengono prodotte e che poi producono.

Non è privo di interesse ricordare che alla fine del sec. XIX e nei primi decenni del secolo attuale si verificò una certa tendenza a iniziare senz'altro l'e. con lo studio delle correnti elettriche assunte come principale fenomeno fondamentale, considerando poi l'elettrostatica come un capitolo particolare di essa. Ma, forse anche in conseguenza di alcune vedute della fisica moderna nella quale è fondamentale la considerazione dell'atomo di pura elettricità, cioè dell'elettrone e del suo campo coulombiano, l'anzidetta tendenza non ebbe che qualche successo parziale, p. es., con il diffuso trattato di R. W. Pohl.

I. ELETTROSTATICA. – Questo ramo dell'e. è essenzialmente basato (v. ELETTRICITÀ): 1) sul fatto confermato dall'esperienza dell'esistenza di due specie di elettricità e delle loro note proprietà di attrazione o di repulsione quantitativamente governate dalla legge di Coulomb; 2) sul fatto, pure confermato dall'esperienza, dell'esistenza di corpi isolanti e conduttori; 3) sull'ipotesi che nei corpi materiali siano in generale contenuti in eguali enormi quantità le due suddette specie di elettricità che, pur sussistendo distinte in essi, annullano mutuamente i loro effetti esterni in modo che i suddetti corpi risultino neutri agli osservatori esterni; 4) sull'ipotesi che nei corpi conduttori una almeno di queste due specie di elettricità si muova sotto l'influsso di qualsiasi campo elettrico per quanto tenue.

Immediata conseguenza dell'attrazione di cariche, comunque distribuite, di elettricità di specie differenti e della ripulsione di analoghe cariche di elettricità di ugual specie è l'importantissimo fenomeno dell'*elettrizzazione per influenza o per induzione*, scoperto verso la metà del sec. XVIII. Consideriamone il caso più semplice. Un corpo conduttore qualsiasi, sostenuto da un filo o da un manico isolante, venga elettrizzato portando su di esso dell'elettricità. A cagione della repulsione che si esercita fra tutte le sue parti tutta codesta elettricità si porta alla superfice del corpo stesso. Accostando questo ad un altro conduttore analogamente isolato e allo stato neutro si constata che una parte della sua elettricità interna di specie contraria a quella del primo corpo che diremo induttore si porta sulla parte della sua superfice più prossima a questo, mentre sulla parte della sua superfice più lontana si accumula una eguale quantità di elettricità della specie di quella dell'induttore. Risulta evidente che se si elimina quest'ultima parte di elettricità (p. es., disperdendola a terra attraverso il nostro corpo toccando con un dito la

superfice ove essa si trova) si verrà in possesso di una quantità di elettricità di specie contraria a quella del corpo induttore, trasferibile, almeno in parte, a piacere su qualsiasi altro conduttore isolato; e ripetendo l'operazione, si potrà evidentemente accumulare su conduttori opportunamente disposti (su condensatori) anche notevoli quantità di tale elettricità.

Le macchine per la produzione dell'elettricità statica funzionano tutte in base a applicazioni più o meno automatiche del criterio ora esposto e di pochi altri accorgimenti secondari.

Nello sviluppo della teoria dei campi elettrici l'elettrostatica introdusse ed elaborò la nozione importantissima di *potenziale elettrico*, coincidente con quella che Volta aveva genialmente intuita e detta *tensione elettrica*. Una carica elettrica in un campo elettrico è sempre sottoposta a una forza di una certa intensità, direzione e verso; quindi una carica elettrica muovendosi sotto l'azione di codesta forza può compiere un lavoro, mentre per costringerla a muoversi in senso opposto dovremmo compiere noi un lavoro analogo. In base a questa considerazione diremo che fra due punti P_1 e P_2 di un campo elettrico esiste la differenza di potenziale $V_1 - V_2$ quando una carica elettrica unitaria positiva, muovendosi da P_1 a P_2, può compiere il lavoro $V_1 - V_2$ oppure quando per muovere una egual carica da P_2 a P_1 occorre somministrarle la stessa quantità di lavoro; oppure ancora quando muovendosi in egual maniera una carica unitaria negativa, si invertono le predette produzioni o somministrazioni di lavoro. Siccome l'esperienza ci assicura che quanto precede dipende solo dai punti estremi P_1 e P_2 ed è indipendente dal cammino seguito dalle cariche, possiamo considerare $V_1 - V_2$ la differenza di energia potenziale fra i punti P_1 e P_2 del sistema costituito dalle cariche elettriche determinanti il campo, più la suddetta massa elettrica unitaria.

Da quanto precede risulta che il potenziale è una grandezza che non possiamo definire assolutamente, ma solo per differenza rispetto ad altra grandezza analoga, p. es., al potenziale V_0 della terra. Aggiungiamo che, a semplice scopo di chiarimento approssimativo, si usa sovente dire che la nozione di potenziale elettrico sta a quella di elettricità come la nozione di temperatura sta a quella di calore.

II. La corrente elettrica e le sue leggi. – Se poniamo in comunicazione due conduttori isolati carichi di elettricità e a differente potenziale per mezzo di un sia pur sottilissimo filo metallico immediatamente si stabilisce in tutto il sistema un potenziale uniforme. È in tal caso logico supporre che nel filo si sia avuto un flusso di elettricità positiva in un senso o eventualmente negativa nell'altro, o anche contemporaneamente i due flussi, cioè quello che si dice in breve una corrente elettrica; ma una corrente elettrica istantanea. Anche applicando ai due conduttori le macchine elettriche che li avevano preventivamente elettrizzati e portati ai rispettivi potenziali, non riesce più possibile riportarli ad essi e quindi mantenere permanentemente una apprezzabile corrente nel filo.

È ciò che invece fu con la massima facilità una *pila voltaica* ponendo in giuoco differenze di potenziale incomparabilmente minori delle precedenti. Come è noto A. Volta, in seguito a lunghe discussioni intorno a un fenomeno di natura elettrica posto in evidenza da L. Galvani, che lo interpretava attraverso a ipotetiche proprietà elettriche della materia vivente, riuscì a costruire una cosiddetta *catena*, cioè una serie di corpi in successivi contatti, e formanti un circuito chiuso, nella quale si verificavano condizioni analoghe a quelle delle catene che automaticamente si venivano a costituire nelle esperienze di Galvani. Ma mentre le catene di Galvani constavano sempre, oltre che di alcuni elementi metallici, di un elemento, che si riteneva essenziale, costituito da materia vivente (la parte posteriore del corpo di una rana appena uccisa), le catene di Volta constavano oltre che degli elementi metallici, di un elettrolito (acqua acidulata) senza alcun ricorso a materia vivente. La catena chiusa, rame-elettrolito-zinco-rame, presentava l'impressionante caratteristica di possedere una permanente differenza di potenziale fra il rame e lo zinco, la quale conseguentemente implicava l'esistenza di una corrente elettrica circolante nella catena. Così la prima pila elettrica era scoperta (1799).

In breve tempo si idearono numerosi altri tipi di pile che permisero di disporre di correnti elettriche più intense di quelle che potevano fornire le primitive pile voltaiche, e così si impose il problema di misurare e di studiare nei loro effetti codeste correnti. Ma alle leggi più fondamentali delle correnti non si giunse finché nuove e sorprendenti scoperte di effetti di esse non permisero di perfezionare notevolmente i mezzi di ricerche. Nei tre primi decenni del sec. XIX si chiarirono i concetti di resistenza elettrica specifica e di resistenza elettrica di un dato conduttore, di forza elettromotrice, e si giunse così alle notissime leggi di Ohm e di Joule, fondamentali per le correnti, in qualsiasi forma si presentino.

III. Magnetismo. – La conoscenza dell'esistenza dei più evidenti fra i fenomeni che diciamo magnetici risale alla più lontana antichità; è anche certo che nell'Estremo Oriente furono in uso utilizzazioni di essi a scopo orientativo sul grande magnete costituito dalla nostra terra oltre dieci secoli a. C. I primi studi sistematici in Europa furono quelli di G. Gilbert (1600). Fino a quel tempo, e ancora per oltre due secoli, il *magnetismo* venne interpretato con l'ipotesi dell'esistenza di *due materie o fluidi magnetici* che nei corpi magnetizzati si addensavano intorno ai cosiddetti *poli*; con una ipotesi cioè *meccanicistica* di *materie agenti a distanza*, la quale, specialmente dopo la scoperta di Coulomb della notissima sua analogia con quella valevole per le masse materiali e per quelle elettriche, parve essere quanto di meglio la fisica potesse desiderare.

Ma qui interessa in modo particolare ricordare che, almeno dopo Gilbert, sia pure in forma indeterminata, vennero ripetutamente previsti rapporti fra magnetismo e elettricità per interpretare qualche fenomeno verificatosi in qualche scarica di macchine elettriche e in qualche caduta di fulmini, tanto che l'Accademia di Baviera aveva fin dal 1774 (cioè ancor prima della scoperta della legge di Coulomb) posto a concorso lo studio delle *analogie tra le forze elettriche e le forze magnetiche*. Ma le idee in proposito cominciarono a chiarirsi solo dopo la scoperta di H. C. Oersted che aghi magnetici vengono deviati dalle correnti elettriche; scoperta che, precisata da Biot e Savart e interpretata da Arago e soprattutto da A. M. Ampère, non solo determinò l'inizio del più vasto e utile capitolo dell'e., ma sollevò i primi e forse i più gravi dubbi circa la attendibilità delle *ipotesi meccanicistiche* nelle interpretazioni fisiche, proprio nel periodo che quelle ipotesi avevano raggiunto il più vasto consenso e proprio in un capitolo che pareva dovere ad esse la sua esistenza. Ma è appunto dall'adozione di leggi incompatibili con l'ipotesi meccanicistica che ebbero origine i più interessanti sviluppi della fisica moderna.

IV. Elettromagnetismo. – La forza deviatrice di ogni corrente elettrica sui poli di un ago magnetico scoperta da Oersted e da lui oscuramente interpretata come un conflitto fra tendenze elettriche e magnetiche, fu subito, ancora in senso di azioni a distanza, quantitativamente formulata da Biot e Savart e interpretata da Arago come dovuta a un campo magnetico avvolto intorno alla corrente; interpretazione che venne pure confermata per mezzo di una notissima e semplice esperienza. In base ad essa si costruirono svariati tipi di apparecchi (che furono in fondo i primi motori elettromagnetici) i quali dimostravano che ogni polo magnetico tende a rotare intorno a ogni corrente rettilinea in un piano normale ad essa e in direzione e verso dipendenti dalla natura del polo e dal senso della corrente; come pure, conformemente al terzo principio della dinamica newtoniana, furono costruiti apparecchi in cui conduttori rettilinei percorsi da corrente tendevano a rotare intorno a poli magnetici.

Ma ciò che più impressionò fu il fatto che le forze agenti fra polo magnetico e correnti elettriche rettilinee, contrariamente a ogni previsione meccanicistica, non erano dirette secondo la direzione polo-corrente, ma perpendicolarmente al piano passante per la corrente e il polo. Ciò non era comprensibile senza supporre un particolare intervento del mezzo interposto. E fu probabilmente per ovviare a questa difficoltà oltre a quella più antica della interpretazione delle azioni a distanza che M. Faraday giunse alla concezione delle sue linee di forza nel mezzo, e poi all'ammissione di un intervento sempre più importante di esso nello svolgimento dei fenomeni elettrici e magnetici.

Altro fatto sorprendente fu che nella espressione di Biot e Savart della forza con cui un polo viene sollecitato nell'anzidetta direzione in dipendenza dalla sua intensità, dall'intensità della corrente e dalla loro distanza, il fattore di proporzionalità, *a priori* introdotto, risulta per la necessaria omogeneità dell'equazione, delle dimensioni e quindi della natura di una velocità; e che impiegando un qualsiasi coerente sistema di unità di misura delle dette grandezze ed eseguendo un'esperienza, quella velocità può venir determinata e risulta eguale alla velocità *c* della luce espressa naturalmente con quello stesso sistema. Fu questo il primo accostamento, a quel tempo molto misterioso, di una grandezza ottica a grandezze elettriche e magnetiche.

A breve complemento di questi fondamentali accenni va ricordato che Ampère intuì subito che azioni analoghe alle precedenti dovevano verificarsi anche fra circuiti percorsi da correnti e scoprì quindi i *fenomeni elettrodinamici*; che Faraday aiutandosi con le sue linee di forza intuì l'analoga esistenza dei fenomeni di induzione elettromagnetica, per i quali, variando la corrente di un circuito e quindi la quantità delle linee di forza con esso concatenate, dovevano aversi varie importanti ripercussioni su altri circuiti (induzioni mutue) e anche sullo stesso circuito inducente (autoinduzione). Sono questi i fenomeni che in scala enorme sono oggi impiegati per la produzione di tutte le correnti continue e alternate, per tutte le loro trasformazioni e in tutti i motori elettrici; i fenomeni che in scala più modesta condussero alla previsione teorica e alla produzione delle onde elettromagnetiche e alle loro sempre più numerose e sorprendenti applicazioni.

V. Onde elettromagnetiche. – Conformandosi alle idee di Faraday circa la partecipazione allo svolgimento dei fenomeni elettromagnetici dei mezzi nei quali si trovano immersi i corpi materiali che fino allora erano stati la sola sede di essi, J. C. Maxwell si propose di costruire la generica espressione della legge elementare dello svolgimento di quei fenomeni in qualsiasi elemento spaziale occupato da materia conduttrice o isolante, oppure anche vuoto, e in qualsiasi elemento di tempo. Era questa la più ampia sintesi scientifica che fosse mai stata tentata. Maxwell, oltre che in qualche precedente pubblicazione, la espose nel 1870 nella prima edizione del suo celebre *Trattato*. Quantunque i procedimenti deduttivi seguiti non fossero sempre rigorosamente conseguenti, e che qua e là apparissero piuttosto sbalzi geniali che delle logiche deduzioni e quindi avessero sorpreso e persino scandalizzato qualche cultore dell'estrema esattezza scientifica, la teoria di Maxwell in pochi anni si impose.

Non è possibile dire in breve come si passi dal sistema delle equazioni differenziali generiche alle soluzioni concrete di singoli problemi. Ma per convincersi immediatamente della straordinaria potenza della teoria maxwelliana, e riconoscerne un merito imperituro, basterà ricordare il caso particolare di esse che condusse alla previsione delle onde elettromagnetiche e alla teoria elettromagnetica della luce.

La condizione che le equazioni di Maxwell corrispondessero ai fenomeni elettromagnetici, intesi nella loro integrità, implicava l'intervento in esse, oltre che delle grandezze che si volevano determinare, cioè della distribuzione e densità superficiale dell'elettricità sui conduttori ρ, e delle intensità dei campi elettrici e magnetici E ed H come funzioni incognite, anche di coefficenti esprimenti alcune proprietà fondamentali, quali la conduttività σ dei conduttori, il potere dielettrico ε e la permeabilità magnetica μ dei mezzi. Doveva inoltre evidentemente intervenire quel coefficente che si è veduto insinuarsi misteriosamente nell'espressione di Biot e Savart della legge elettromagnetica e risultar poi identificabile con la velocità della luce. Ora Maxwell considerando il caso particolare dell'assenza di conduttori, e quindi di distribuzioni di densità elettriche nulle, osservò che le perturbazioni delle intensità dei campi elettrici e magnetici E ed H che risultavano fra loro ovunque concatenate, si propagavano trasversalmente (cioè perpendicolarmente al piano di quelle perturbazioni) con la velocità $\sqrt{\varepsilon\mu} = c$, coincidente cioè con la velocità della luce. Quindi egli pensò che la propagazione delle onde trasversali della luce, che fino allora si consideravano avvenisse in un etere escogitato *ad hoc* e necessariamente dotato di proprietà assai misteriose (v. etere) dovesse avvenire invece nell'etere assai più semplice che doveva porsi a base della sua teoria. Tutti sanno che le onde elettromagnetiche così preconizzate furono realizzate da H. Hertz diciotto anni dopo (1888) e quale parte abbiano oggi nella nostra vita quotidiana; che la teoria elettromagnetica della luce sostituì con notevole vantaggio la precedente teoria di Fresnel e che nella nostra consueta fisica macroscopica essa è ancora di piena validità.

Bibl.: R. W. Pohl, *Elementi teorico-pratici di elettrofisica moderna*, trad. di C. Rossi, Milano 1928; E. Perucca, *Fisica generale e sperimentale*, Torino 1946. Paolo Strneo

ELETTROSHOCK : v. shock.

ELETTROTECNICA. – Dopo la scoperta dei fenomeni elettromagnetici, elettrotermici e elettrochimici nessuno poteva dubitare della possibilità di notevoli applicazioni pratiche delle correnti elettriche, ma certamente nessuno avrebbe osato pensare che esse prendessero in un secolo le proporzioni attuali.

Data la impossibilità di scendere a particolari, si accennerà solo sommariamente quali siano i caratteri salienti dell'attuale tecnica dell'elettricità.

I. Produzione industriale delle correnti elettriche. – Per quanto sorprendente e utile allo sviluppo dell'elettrologia, la produzione delle correnti elettriche per mezzo delle pile, anche le più perfezionate, risultava troppo limitata, incomoda e costosa per poter essere diffusamente impiegata. Perciò subito dopo la scoperta dei fenomeni di induzione elettromagnetica che permettevano di produrre correnti elettriche per altra via si impose il problema di quella realizzazione in scala industriale. I primi apparecchi, ancora di potenze limitatissime, costituiti da circuiti con i quali si facevano concatenare alternativamente linee di forza emananti da magneti permanenti, posero in evidenza la possibilità di una soluzione del problema, ma nello stesso tempo ne rivelarono la difficoltà. Le correnti che si potevano in tal modo produrre, oltre che ancora troppo esigue, risultavano *alternate* e praticamente non si potevano usare che per dare le cosiddette scosse elettriche, talora a scopo terapeutico, ma più sovente come divertente novità.

Solo nel 1860 A. Pacinotti riuscì a costruire la prima macchina che, ulteriormente perfezionata, avrebbe potuto fornire automaticamente una corrente continua. Teoricamente il problema poteva considerarsi risolto, ma solo dopo ca. un decennio si ebbe la prima generatrice meccanica industriale di corrente elettrica (dinamo elettrica) costruita in Francia, ma funzionante in base al principio di Pacinotti.

Ora generatrici di correnti continue di potenze di migliaia di HP e di tensioni anche assai elevate (migliaia di volt) si costruiscono secondo vari criteri in tutto il mondo.

Ma anche in questo settore della attività umana si verificò una curiosa rivoluzione. Le correnti alternate (che invertono il loro senso periodicamente), che si sarebbero potute produrre anche in notevoli proporzioni assai prima delle correnti continue, e che si credettero poco o punto utilizzabili praticamente, ora sono invece quelle di gran lunga più diffuse, mentre le correnti con-

(da L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino 1932, tav. 2)

ELEUSINI, MISTERI – Ceramica greca con figurazione dei m. e. (sec. IV a. C.) - Atene, Museo.

tinue sono impiegate quasi solo a scopi particolari, specialmente di trazione (ferrovie e tranvie) e elettrochimici.

È interessante rendersi conto delle ragioni di questa evoluzione perché tocca interessi economici e sociali di grande importanza.

I primi impianti di produzione di energia elettrica furono in gran parte, come oggi si dice, elettrotermici, cioè utilizzanti, come energia prima da trasformare, la energia termica. Si comprende senz'altro che in molti paesi, specialmente in quelli poveri di combustibili naturali, sorgesse il desiderio di utilizzare come energie prime quelle idriche. Ma queste si trovano in migliori condizioni di utilizzazione fra i monti e in generale lontane dai grandi centri ove l'energia elettrica ottenuta può esser vantaggiosamente utilizzata. Sorse così il problema del trasporto di quell'energia anche a grandi distanze.

Ora per le leggi fondamentali delle correnti elettriche è noto che le perdite di potenza su una linea di trasporto sono tanto più ridotte quanto più è bassa l'intensità della corrente e conseguentemente alta la tensione. Ma tensioni elevatissime (superiori a qualche migliaio di volt) non possono ottenersi direttamente con le macchine produttrici di correnti sia continue, sia alternate; però per queste ultime esiste la possibilità di ulteriormente trasformarle a tensioni elevatissime (anche di parecchie centinaia di migliaia di volt) impiegando i cosiddetti trasformatori statici, dispositivi semplicissimi basati sui fenomeni di induzione mutua, nei quali non interviene alcun meccanismo. Per mezzo di altri analoghi trasformatori al luogo di arrivo funzionanti in senso inverso, la corrente può essere ritrasformata alla tensione di distribuzione. Così il problema del trasporto per le correnti alternate fu risolto in maniera più che soddisfacente.

Anche le altre difficoltà inerenti all'utilizzazione delle correnti alternate furono superate. Per il loro impiego a scopo di illuminazione bastò che le loro frequenze (le loro alterazioni al secondo) fossero non inferiori a 50; per il loro impiego ad alimentare motori, a loro volta azionanti ogni sorta di macchine occorse, nella grande maggioranza dei casi, un'altra grande invenzione italiana: il motore a *campo magnetico rotante*, ideato e realizzato da Galileo Ferraris. Ed è per questo complesso di cose che le correnti alternate si imposero e diffusero ovunque.

Ove necessita la corrente continua (p. es., per scopi elettrolitici) oppure ove essa è solo quasi generalmente preferita (p. es., per la trazione ferroviaria e tranviaria) si impiegano i cosiddetti *convertitori*, macchine complesse che alimentate da correnti alternate producono correnti continue alle tensioni di utilizzazione.

A questo punto è interessante osservare che gli anzidetti processi risultano convenienti solo perché il rendimento (cioè il rapporto fra quanto si spende e quanto si ricava) delle trasformazioni elettromagnetiche è elevatissimo rispetto ad altre trasformazioni in altri campi della fisica. Mentre, p. es., i rendimenti delle macchine che trasformano energia termica in energia meccanica (motori termici) si aggirano tra il dieci e il trenta per cento, quello delle analoghe macchine che trasformano energia elettrica in energia meccanica o viceversa può esser superiore al novanta per cento, e ancor più elevato quello dei dispositivi che trasformano energia elettrica da una ad altra sua forma. I trasformatori statici poi possono raggiungere anche rendimenti del novantanove per cento.

II. UTILIZZAZIONI ELETTROLITICHE DELLE CORRENTI. – Queste applicazioni che si sono iniziate nelle modeste proporzioni di argentature o dorature o della galvanoplastica di qualche medaglia hanno assunto ora proporzioni enormi. Tutto il rame che si impiega nei sempre più diffusi macchinari e impianti elettrici viene raffinato, cioè riprodotto elettroliticamente. Tutto l'alluminio, buona parte della soda, degli ipocloriti che si producono nel mondo e innumerevoli altri prodotti chimici sono preparati attraverso procedimenti elettrolitici. Non è quindi esagerato dire che una notevole parte dell'energia elettrica che si produce viene assorbita dalle industrie elettrochimiche.

BIBL.: E. Gerard, *Leçons sur l'électricité*, Parigi, ed. varie; L. Lombardi, *Lezioni di e.*, 2 voll., Torino, ed. varie; E. Kittler, *Handbuch der Elecktrotechnick*, 2 voll., Stoccarda, ed. varie.

Paolo Straneo

ELEUSINI, MISTERI. - Si celebravano ad Eleusi (oggi Lefsina) villaggio a 22 km. a nord-ovest di Atene. Erano dedicati a Demetra, la « terra madre » di biade e a Core la « fanciulla » cioè la vegetazione sua figlia. Di significato in origine puramente agrario come le altre feste che ivi si celebravano nelle varie ricorrenze dell'anno agricolo: *Proerosia* (semina), *Chloia* (lo spuntare del grano), *Kalamaia* (irrobustimento del caule), *Haloa* (aratura), le feste eleusine, per quella capacità intrinseca che hanno i riti agrari di sollevarsi ad un significato superiore, assursero, specialmente dopo la stretta unione verificatasi tra Eleusi e Atene, a un significato spirituale e aprirono agli iniziati la speranza e la visione di una vita migliore.

L'epoca di questa trasformazione va collocata tra i secc. VIII e VI, epoca del grande travaglio spirituale e sociale della Grecia antica, religiosamente rappresentato dalla corrente orfico-dionisiaca. Che sia stato Dioniso, il dio caro alle plebi per i suoi entusiasmi beatificanti, a provocare tale trasformazione lo si induce dal fatto che Eumolpo, l'eponimo della prima famiglia sacerdotale eleusina, è oriundo della Tracia, patria di Dioniso; che i piccoli misteri, che si celebravano in Atene, erano in parte dedicati a Dioniso; che la grande processione che portava le « cose sacre » (τὰ ἱερά) da Atene ad Eleusi aveva per mistagogo Iacco, forma giovanile ed entusiastica di Dioniso; che Pindaro (*Isth.* 6, 3, 5) chiama Dioniso parèdro cioè consorte di Demetra perché le è associato nei misteri.

Il santuario rimonta ad epoca minoica come ha dimostrato lo scavo che sotto l'attuale telesterio, « aula delle iniziazioni », sala ipostila di 42 colonne costruita da Pericle (sec. V), con sedili ortogonali a squadra ricavati per tre lati nella roccia, ne ha messo in luce un'altra assai minore che si richiama appunto all'epoca minoica. Tutto il santuario che comprendeva cappelle e sacrari minori, era chiuso da un muro di cinta (peribolo) che lo celava agli occhi dei profani.

Il sacerdozio era esercitato specialmente dalle due famiglie degli Eumolpidi e dei Keryci. Dagli Eumolpidi si traeva lo ierofante, così detto dall'ufficio suo proprio di «mostrare le cose sacre». Dai Keryci si traeva il «portatore della fiaccola» (daduco) nella cerimonia notturna dei misteri. V'erano anche sacerdozi minori.

La celebrazione dei grandi misteri, che cadeva in autunno, era preceduta dai piccoli misteri, che vanno considerati come una istruzione preliminare dei grandi e cadevano nei giorni 19-21 del mese antesterione (febbr.-marzo). I grandi misteri seguivano a sei mesi di distanza dal 13 al 21 del mese boedromione (sett.-ott.). Di questi giorni i più notevoli erano il 16 in cui avveniva la purificazione degli iniziandi al mare del Falero con sacrifizio di un porcellino; e il 19 in cui aveva luogo la grande processione, guidata dal simulacro di Iacco, la quale recava in un plaustro tirato da buoi la cesta con le «cose sacre» e costeggiando la baia di Salamina giungeva nella sera, tra danze e canti, innanzi al peribolo del santuario. Quel che avveniva nell'interno nei giorni dal 20 al 22 era segreto (μυστήριον) e riservato agli iniziati. Il segreto è stato mantenuto quanto al cerimoniale; pertanto solo frammentariamente si può tentare un abbozzo di quelle che furono le più solenni celebrazioni misteriche dell'ellenismo.

a) 21 boedromione. – Dramma liturgico di Demetra e Core: iniziazione di primo grado (μύησις). Di due sorta erano le celebrazioni segrete che si compievano nel telesterio: drammi liturgici (δρώμενα) e riti iniziatici (τελεταί).

Per dramma qui si deve intendere non una rappresentazione scenica che la costruzione ipostila del telesterio non avrebbe permesso di vedere, ma una cerimonia di tipo liturgico in cui l'officiante compie, in forma ridotta e con indumenti rituali, l'azione sacra il cui protagonista è l'essere di cui egli è ministro. Il dramma liturgico che si svolgeva nel telesterio aveva come protagoniste le due dee, Demetra e Core. Un'idea abbastanza adeguata di questo dramma l'offre l'*Inno omerico a Demetra* (fine sec. VI a. C.) specie di laude sacra, non liturgico, nata in ambiente eleusino e diretta ad esaltare il privilegio religioso della città.

L'inno, di 495 esametri, narra il rapimento di Core da parte di Plutone che la porta nell'Ade; la costernazione di Demetra, che postasi alla ricerca della figlia, giunge ad Eleusi, dove si incontra con la famiglia reale cui rivela l'essere suo e ordina al re Celeo di costruirle un tempio. Appena terminato questo, vi si chiude finché non le sia restituita la figlia, sottraendo così alla terra il beneficio della vegetazione. Zeus ordina a Plutone di rilasciare Core e stabilisce che la fanciulla stia per due terzi dell'anno con la madre e per un terzo con Plutone (mito trasparentissimo che significa il seme celato per tre mesi entro la terra e per gli altri spuntato come vegetazione). Cessata la reclusione di Demetra tutta la terra rifiorisce.

Questo drammatico mito delle due dee consta di due parti: una dolorosa, corrispondente al rapimento di Core, al lutto di Demetra e alla conseguente sterilità della terra; ed una lieta corrispondente al ritrovamento di Core, alla letizia della madre e alla conseguente rifioritura della vegetazione.

Che due momenti, uno triste e uno lieto si celebrassero in Eleusi risulta genericamente da Platone (*Phaedr.*, 250 B C) da Temistio (in Stobeo, *Flor.*, 4, 107), dal retore Aristide (*Eleus.*, 256); e, con diretta menzione delle due dee, da Clemente Alessandrino (*Protr.*, II, 12), da Apuleio (*Met.*, VI, 2), dal grammatico Apollodoro (frg. 36, Muller), da Stazio (*Silv.*, IV, 8, 50-51), da Lattanzio (*Div. Inst. Epit.*, 18).

Dai quali accenni diretti si ricava che il dramma mistico delle due dee riprodotto in Eleusi doveva essere una processione liturgica in cui gli iniziati correvano affannosamente, squassando le fiaccole dietro il daduco in funzione di Demetra, alla ricerca della figlia. Le modalità e le formole in uso in questa corsa liturgica sono rimaste nel segreto.

Non è possibile stabilire quando avvenisse il rito iniziatico vero e proprio; la formola conservataci da Clemente Alessandrino attesta che esso era preceduto da un digiuno e dalla sunzione di una pozione di farina acqua e mentuccia (κυκεών, ciceone) e che consisteva nel toccamento e nell'uso di carattere sacramentale delle cose sacre.

Grazie a questo rito l'iniziato veniva quasi adottato nella famiglia spirituale della dea.

Clemente Alessandrino (*Protr.*, II, 20) infatti, in un passo prezioso che Arnobio (V, 25) riproduce, ci dà la formola iniziatica dei misteri che il *mysta* pronunziava dichiarando di avere compiuto le cerimonie prescritte. Essa è la seguente: «Io ho digiunato; ho bevuto il ciceone; ho preso (le «cose sacre») dalla cesta, dopo averle toccate le ho messe nel *calathos*; e dal *calathos* (le ho rimesse) nella cesta».

L'interpretazione più recente, e più probabile (Koerte, Kern), vede nelle «cose sacre» una riproduzione (in pasta ?) del sesso (meglio del grembo femminile) toccando il quale l'iniziato attuava l'unione con Demetra uscendo da lei come figlio.

Certo, attraverso questa iniziazione i *mysti* attuavano l'unione sacra con la dea, si sentivano ad essa assimilati in modo tutto speciale e capaci, pertanto, di partecipare alla sua visione e delle sue gioie come erano stati partecipi del suo digiuno e del suo dolore.

Così si chiudeva il dramma liturgico del 21 boedromione e si esauriva l'iniziazione di primo grado. Non tutti i *mysti* ricevevano anche il secondo ed in ogni caso ciò avveniva ad un anno od anche più, di distanza.

b) 22 boedromione. – Da informazioni molteplici si ricava che la notte sul 22 era dedicata alla celebrazione del sacro connubio tra Zeus e Demetra, rappresentati rispettivamente dallo ierofante e dalla sacerdotessa della dea. Lo scoliaste del Gorgia platonico (Schol. Plat., *Gorg.*, 497, C) lo afferma in modo indubbio. I Padri della Chiesa (Clem. Alex., *Protr.* 2,15; Tertull., *Ad. nat.*, 2,7; Hippol., *Ref. haer.*, 5,8,39; Greg. Naz., *Orat.*, 39,4) se ne mostrano scandalizzati e se ne servono come di un'arma per inveire contro le oscenità del paganesimo.

Un'antichissima tradizione registrata da Omero (*Odyss.*, VI, 125) e da Esiodo (*Theog.*, 969-71) narra l'accoppiamento di Demetra con Iasione; la dea si sarebbe giaciuta con Iasione sul novale tre volte arato; ovvero secondo un'altra versione raccolta allo scoliaste di Aristide (Schol. Arist., p. 22) si sarebbe data al re Celeo nel territorio di Eleusi per avere in compenso notizie della sparizione della figlia.

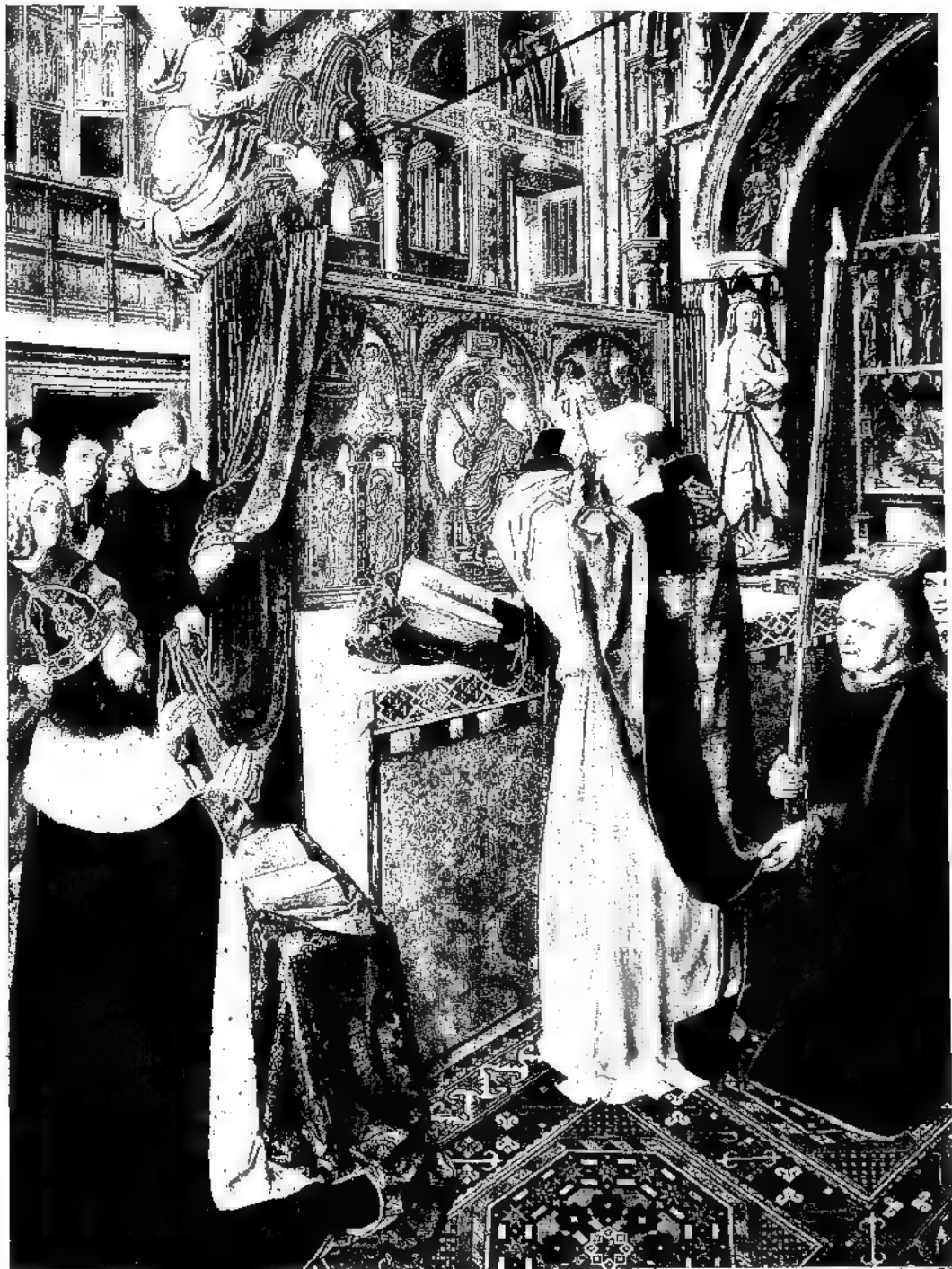
Questa tradizione deve considerarsi come un'eco di quella vetusta pratica magico-agraria, per cui, presso molti popoli primitivi, si compie l'atto sessuale da una coppia eminentemente rappresentativa, a fine di provocare ed aiutare la fertilità della terra.

S'intende che una volta costituito il m. e. con il relativo elevamento del suo valore spirituale, il valore magico di quel rito nuziale si venne obliterando per dar luogo a un valore mitico e mistico, e Demetra anziché accoppiarsi con un mortale si accoppiò a Zeus. A questa evoluzione può aver contribuito lo sviluppo del pensiero filosofico che in quella ierogamia vedeva la fecondazione della Terra Madre (Demetra) da parte del Cielo Padre (Zeus) per mezzo della pioggia che appunto nell'epoca autunnale, in cui cadeva la celebrazione dei grandi misteri, cominciava a riversarsi sulla Grecia.

Nel rito eleusino la coppia divina era rappresentata dallo ierofante e dalla sacerdotessa. Lo ierofante traeva la donna da parte, mentre tutte le fiaccole si spegnevano e i presenti rimanevano taciti in un'attesa religiosa. Poi, ad un tratto, si rifaceva la luce, e lo ierofante annunciava solennemente che la divina Brimo (la «forte») aveva partorito Brimo (il «forte») mostrando a prova una spiga di grano.

L'ostensione della spiga simbolicamente significava la rinascita dell'iniziato, divenuto il «forte» grazie al rito.

Con il 22 Boedromione si chiudeva la serie delle celebrazioni eleusine. Il 23 i convenuti ripartivano da Eleusi e si avviano ciascuno per suo conto.

Si riscontra dunque in Eleusi un rito nuziale magico-agrario che risale a quell'antichissima epoca in cui Eleusi

(fot. National Gallery - Londra)

MOMENTO DELL'ELEVAZIONE. S. Egidio celebra la Messa nella chiesa abbaziale di S. Dionigi in presenza del sovrano. Pannello del trittico di S. Egidio e S. Remigio, opera del Maestro di S. Egidio (1495-1500). Londra, Galleria Nazionale.

(fot. Alinari)

ELIA SUL CARRO
Pannello della porta lignea della basilica di S. Sabina (sec. v) - Roma

(fot. Anderson)

ELIA NEL DESERTO
Dipinto di Tintoretto nella Scuola di S. Rocco (1560-88) - Venezia.

era un povero villaggio dove le donne avevano, come presso tutti i gruppi primitivi, cura della rozza agricoltura. Parte essenziale di questo rito era il sacrifizio di un porco, animale particolarmente sacro alla divinità della terra ed un accoppiamento realmente attuato sul campo e diretto a provocare dalla terra una vegetazione rigogliosa. La poesia di Omero e di Esiodo conosce questo stadio agrario della religione eleusina.

In un'epoca che va collocata dall'VIII al VI sec. avviene anche in Eleusi, in corrispondenza del grande travaglio sociale e spirituale che affatica la società greca, una profonda trasformazione del vecchio rito dovuto all'aggiungersi di un nuovo elemento più spirituale, più universale rispondente alla nuova corrente religiosa che va sotto il nome di orfico-dionisiaca e al nuovo assetto politico panellenico che si viene accentrando in Atene, corrente religiosa rappresentata da Dioniso.

La fede nell'immortalità beata si raggiungeva in Eleusi non attraverso una catechesi dogmatica, ma attraverso un'impressione provata specialmente alla vista e al tocco delle « cose sacre » e dei riti rappresentativi: ciò è espresso assai efficacemente in un frammento di Aristotele (in *Syn. Dion.*, 48) che afferma che si va in Eleusi non per apprendere (μαθεῖν) ma per avere un'impressione spirituale (παθεῖν). Questa impressione, riservata agli iniziati, era un pegno sicuro di immortalità. Onde dopo l'Inno omerico (vv. 485-89) Sofocle in un superstite frammento (n. 755 Nauck) chiama tre volte beati coloro che hanno potuto assistere alle celebrazioni eleusine poiché ad essi solo è riservato di vivere oltre la tomba.

I m. e. furono in voga durante tutta l'epoca imperiale e furono venerati da Augusto a Claudio; taluni imperatori, Adriano, Lucio Vero, Marco Aurelio e Commodo, vi si iniziarono. La proibizione emanata da Valentiniano (364) delle feste pagane notturne eccettuò i m. di Eleusi. Il santuario fu distrutto nel 394 dai Goti di Alarico.

BIBL.: P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Parigi 1914; A. Körte, *Zum der eleusinischen Mysterien*, in *Arch. für Religionswissensch.*, 18 (1915), pp. 116-27; O. Kern, *Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien*, *ibid.*, 19 (1918), pp. 433-35; J.-M. Lagrange, *La régénération et la filiation divine, dans les mystères d'Eleusis*, in *Revue biblique*, 38 (1929), pp. 63-81, 201-14; G. Meautis, *Les mystères d'Eleusis*, Neuchâtel 1934; K. Kuruniotis, *Elensis*, Atene 1936; C. Anti, *Eleusi e le origini del teatro greco*, in *Atti Acc. Lincei*, 6ª serie, 4 (1943), pp. 216-26. Nicola Turchi

ELEUSIO. - Vescovo omeusiano di Cizico, appartenente al clero di Costantinopoli; nel 356 fu consacrato vescovo di Cizico da Macedonio. Giunto in diocesi combatté i novaziani abbattendo la loro setta. Partecipò al Concilio di Ancira nel 358 e l'anno successivo a quello di Seleucia sostenendovi delle parti importanti. Deposto nel Concilio di Costantinopoli del 360, sotto l'accusa di aver battezzato ed ordinato un ex sacerdote di Ercole, fu cacciato in esilio e sostituito con Eunomio. Ma questi non era accetto al popolo ed E. poté rioccupare la cattedra con l'amnistia di Giuliano l'Apostata; ne fu cacciato dallo stesso imperatore nel 362.

Ritornato in sede alla morte di Giuliano, tenne un sinodo nel 376 e partecipò a quello di Antiochia di Caria nel 378. Scoppiata la controversia macedoniana E. seguì il suo maestro sostenendo che lo Spirito Santo fosse una creatura. Recatosi nel 381 al Concilio di Costantinopoli non volle sottoscrivere la fede di Nicea e perciò fu escluso dalle sedute. Nel 383 insieme ad altri vescovi eterodossi fu chiamato a Costantinopoli da Teodosio, ma rimase ostinato nelle sue teorie. Poté però ritornare a Cizico dove poco dopo morì.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, 2, 39-40; 4, 6; 5, 8-10; Sozomeno, *Hist. eccl.*, 4, 20 e 24; 5, 15; Tillemont, VI, ed. Venezia 1732, pp. 396 sgg., 430 sgg., 493 sgg., 524 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 261 sgg. Agostino Amore

ELEUTERIO, santo, martire: v. DIONIGI, RUSTICO, ELEUTERIO, santi, martiri.

ELEUTERIO, PAPA, santo. - Dal *Lib. Pont.* è designato come greco, n. a Nicopoli da un certo Abbondio. Egesippo riferisce che era diacono della Chiesa romana sotto Aniceto. Successe a Sotero e pontificò durante il regno di Commodo in cui la Chiesa godé un certo periodo di tranquillità (175-89). Non è chiara la sua azione nei riguardi dei montanisti; seguì però con vigilante prudenza il loro movimento che condannò soltanto dopo averne ben conosciuto le dottrine.

Questa condotta di E. ha fatto sospettare ch'egli favorisse dapprincipio i montanisti. Eusebio però (*Hist. eccl.*, V, 3-4) riferisce che le Chiese di Lione e Vienne gli spedirono per mezzo di s. Ireneo delle lettere sagge ed ortodosse con le quali patrocinavano la conservazione dell'unità ecclesiastica. Il *Lib. Pont.* attribuisce ad E. un decreto contro gli gnostici ed i marcioniti sulla libertà per i cristiani di mangiare ogni sorta di cibi. Rigettata è da tutti gli storici moderni la notizia che il re britannico Lucio avesse scritto ad E. manifestandogli il desiderio di convertirsi al cristianesimo. Fu sepolto al Vaticano vicino al corpo di s. Pietro. Festa il 26 maggio.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 136: introduzione, p. CII; J. P. Kirsch, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 436 sgg.; Bardenhewer, I, p. 436 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 209 sgg. Agostino Amore

ELEVAZIONE. - Rito della Messa, con cui il celebrante innalza le Specie sacramentali per esporle all'adorazione dei fedeli. Si distingue, nella Messa, una duplice E. delle sacre Specie: la più solenne è subito dopo la Consacrazione, l'altra al termine del Canone propriamente detto, con le parole « omnis honor ». Questa, chiamata *Elevatio minor*, è la più antica. In origine serviva ad ammonire i fedeli a tenersi pronti per la Comunione, ed è la sola che si usi nelle liturgie orientali; secondo il rito bizantino, le sacre Specie vengono mostrate ai fedeli prima della Comunione con le parole « Sancta sanctis ».

La prima E. invece è propria della liturgia occidentale. Sviluppatasi in Francia nel sec. XII, si diffuse tosto in tutta la Chiesa latina: Innocenzo III (1198-1216) nel suo *De sacro altaris mysterio*, scritto da cardinale, non ne parla ancora, mentre Onorio III nel 1219 la suppone in uso. Le sue origini non sono ben note.

Comunemente si riteneva che fosse stata provocata dall'eresia di Berengario che negava la divina presenza; ma H. Thurston, seguìto dai moderni, l'attribuisce a Eudes de Sully, vescovo di Parigi (1196-1208), che avrebbe prescritto l'E. dell'Ostia subito dopo la Consacrazione in reazione all'erronea opinione di alcuni teologi di Parigi, come Pietro Cantore e Pietro Comestore, secondo cui la transustanziazione del pane avverrebbe con quella del vino, dopo le parole proferite sul calice (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 78, a. 6).

Recentemente però E. Dumoutet, seguito da A. Wilmart, considera il problema ben più complesso, ponendolo in relazione con le origini di una devozione molto diffusa nel medioevo: il desiderio di vedere l'Ostia. Per un processo di mutua influenza, mentre cotesta brama di contemplare l'Ostia consacrata, certamente acuitasi in reazione alle controversie Sacramentarie, portò all'introduzione della E., questa a sua volta influì molto sullo sviluppo della pietà eucaristica. Sembra quindi che Eudes de Sully, prescrivendo l'E., abbia inteso solo soddisfare a un sentimento di pubblica pietà verso l'Eucaristia.

L'E. del calice si aggiunse in un secondo tempo; a Roma era già in uso all'inizio del sec. XIV, come risulta dall'*Ordo Romanus XIV* (1311), cerimoniale dei tempi di Clemente V.

Accolta ufficialmente nella liturgia, l'E. costituisce il fatto più importante per la storia della Messa nel

medioevo. Essa ha modificato in maniera sensibile il corso, fino allora continuo, dell'antico Canone, facendo della Consacrazione il punto culminante della Messa. Per la sua forza dimostrativa, il nuovo rito impresse una nuova direzione alla pietà popolare. L'ostensione solenne dell'Ostia consacrata richiedeva, da parte dei fedeli, l'adesione e l'adorazione (*Sum. Theol., loc. cit.*): sentimenti manifestati dapprima solo con il pio atteggiamento esteriore della persona, ma poi espressi anche in formole d'uso privato, che costituivano come una diretta risposta degli assistenti al gesto del celebrante.

Di qui una letteratura eucaristica *sui generis*, generalmente brevi composizioni ritmiche, i cui elementi principali ci sono conservati nei *libri d'Ore* del sec. XV e, più anticamente, nei *Libelli precum*, come l'*Orationale* di Reichenau (sec. XIV). Sono saluti, *Ave* reiterati al Corpo e Sangue del Signore, omaggi di fede e di amore al S.mo Sacramento. Allo stato attuale dei codici, se ne conoscono 51 formole, come: *Ave domine I. Chr. Verbum Patris* (molto usato); *Ave pretiosissimum et sanctissimum Corpus*; *Ave salus mundi Verbum Patris*; *Coram te, dulcissime Iesu, corde protestor*; *Domine I. Chr. qui hanc sacratissimam Carnem* (assai frequente); *In praesentia Corporis et Sanguinis tui*; *Salve sancta Caro Dei, Per quam salvi fiunt rei.*

(fot. Alinari)
ELEVAZIONE - *S. Martino nell'atto di elevare l'Ostia.* Affresco di Simone Martini nella cappella del Santo (1322-26) - Assisi, chiesa inferiore di S. Francesco.

Ma nessuna di queste composizioni hanno l'importanza e la celebrità dell'*Anima Christi* (v.), dell'*Adoro te devote* (v.) e dell'*Ave verum* (v.): tre gioielli di letteratura semiliturgica.

Pio X, il 12 giugno 1907, ha concesso ai fedeli l'indulgenza di 7 anni (e 7 quarantene) ogni qualvolta guardino devotamente l'Ostia Santa, ripetendo con s. Tommaso apostolo: *Dominus meus et Deus meus!* (*Io.* 20, 28). Riguardo ad altre indulgenze e preghiere suggerite oggi per l'E., cf. il vol. edito dalla S. Penitenzieria Apostolica, *Preces et pia opera indulgentiis ditata* (Roma 1938), nn. 106, 107, 113, 115. - Vedi tav. XVII.

BIBL.: Per l'E.: F. Cabrol, s. v. in DACL, IV, II, coll. 2662-70; E. Mangenot, s. v. in DThC, IV, II, coll. 2320-28; E. Dumoutet, *Les origines de l'Elévation*, in *Revue apologétique*, 43 (1926, 2), pp. 36-41; P. Batiffol, *Les origines de l'Elévation*, Parigi 1927; E. Vandeur, *La Ste Messe*, 9ª ed., Maredsous 1937, pp. 216-21. Per le «preghiere d'E.»: E. Demoutet, *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au St-Sacrement*, Parigi 1926; id., *Aux origines de Saluts du St-Sacrement*, I: *La dévotion à l'Humanité du Christ e les prières d'Elévation*, in *Revue apologétique*, 52 (1931, 1), pp. 409-31, art. riprodotto nel suo volume: *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Parigi 1932, pp. 147-80; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, ivi 1932, pp. 365-78.

Igino Cecchetti

ELEZIONE: v. ACCLAMAZIONE; PROVVISTA CANONICA.

ELEZIONI POLITICHE. - In regime di democrazia rappresentativa ogni cittadino, che abbia i requisiti stabiliti dalla legge, è chiamato a partecipare al governo della cosa pubblica e a scegliere i propri legislatori mediante il voto elettorale politico che è l'espressione della personale determinazione nella scelta delle persone incaricate di esercitare il potere pubblico (per la storia del diritto e la tecnica del voto, v. VOTO).

L'esercizio del voto è una funzione pubblica, perché compiuta dai cittadini per il bene della collettività; ed è di somma importanza, perché esso serve alla sostituzione di organi essenziali alla vita dello Stato e indispensabili per il mantenimento dell'ordine sociale e per la tutela dei diritti e degli interessi dei cittadini. Il Parlamento uscito dalla consultazione elettorale fa le leggi, dalle quali dipendono il benessere o la sventura della comunità nazionale, indirizza e controlla la politica interna ed esterna del governo, cura i supremi interessi di tutto il popolo e dei singoli cittadini. Un Parlamento non formato da persone capaci e oneste e un cattivo governo compromettono il bene di tutti.

Procurare alla società, in quanto tale, il bene ad essa dovuto dai suoi membri e impedirne il male, sono i due atti integrali di una speciale virtù, chiamata giustizia sociale. Ora la giustizia tiene un posto preminente sulle altre virtù morali; e tra le diverse specie di giustizia quella sociale ha il primato, perché il bene comune, suo oggetto proprio, prevale sul bene privato. Il cittadino poi può violare la giustizia sociale in due modi: 1) non procurando alla società il bene ad essa dovuto (nel caso nostro astenendosi dal voto senza giusto motivo); 2) causandole il male opposto (votando male, ossia abusando del voto).

Ma l'uomo non appartiene solo alla società civile; egli è anche membro, per volontà positiva di Dio, della Chiesa cattolica. E come cittadino di questa società religiosa ha il dovere di tutelarne gli interessi anche per mezzo del voto elettorale politico. È un pregiudizio assai diffuso che nelle e. p. la religione non c'entra. Il sofisma è propagato da chi ha interesse di illudere i cattolici per car-

pime i voti; ed è creduto da chi non ha una nozione esatta della religione cattolica o non riflette che oggi, in molti paesi e particolarmente in Italia, i partiti politici non hanno solo programmi di tecnica politica più o meno estranei alla religione, ma ispirano la loro azione a principi, massime, ideologie le quali toccano e investono, anche direttamente, la dottrina e la morale cristiana, la vita della Chiesa e gli interessi dei cattolici. La religione cattolica non è una credenza astratta o una pratica di culto estranea alla vita sociale, ma è un complesso di dottrine, di precetti morali, di pratiche collettive, di istituzioni, di costumi che hanno incessanti e necessari rapporti con le più importanti manifestazioni della vita pubblica. Religione e politica sono certamente due categorie specificamente distinte, e Stato e Chiesa sono due poteri aventi ciascuno la propria sfera indipendente d'azione; ma distinzione non vuol dire superamento. La politica deve necessariamente occuparsi di molti problemi che riguardano la vita cattolica; e la Chiesa si incontra inevitabilmente con lo Stato nell'esercizio del culto, nella tutela della santità e unità delle famiglie cristiane, nella educazione della gioventù cattolica, nella difesa della pubblica moralità, nella realizzazione della civiltà cristiana. D'altra parte l'insegnamento e l'azione della Chiesa sono necessari allo Stato: ragione ed esperienza dimostrano che la religione cattolica è la più potente forza sociale e la migliore garanzia del progresso civile; mentre invece un popolo senza religione finisce, presto o tardi, nella rivoluzione, nell'anarchia o nella schiavitù. Perciò il voto elettorale, oltre essere un dovere civico, come sancisce la Costituzione della Repubblica italiana (art. 48), è anche un dovere religioso. E ciò spiega e giustifica l'interessamento del Papa, dei vescovi, del clero e dell'Azione Cattolica per le e. p. Dipende infatti da coloro che arrivano al Parlamento e al governo, se la religione sarà favorita o perseguitata, se la missione spirituale della Chiesa sarà agevolata o ostacolata, se i suoi legittimi diritti saranno rispettati o conculcati; e basta pensare ai gravissimi danni che le cattive leggi e l'azione ostile dei pubblici poteri hanno recato in passato alla Chiesa, al clero, alle istituzioni religiose, alla scuola cattolica ecc., per comprendere quanti e quali interessi cattolici sono connessi con le e. p.

Ogni cittadino dovrebbe essere conscio del valore della sua scheda elettorale, simbolo della sua dignità di uomo politicamente libero, garanzia di libertà anche per i più umili, potente arma di difesa contro gli abusi dei poteri pubblici, strumento necessario per imporre la propria volontà per il bene comune e per decidere l'indirizzo legislativo del proprio paese. Molti invece non esercitano il diritto di voto, considerandolo non una funzione sociale ma un diritto meramente privato e facoltativo, di cui si può disporre o non disporre a proprio arbitrio e illudendosi che, astenendosi dal voto, non facciano né bene né male. In realtà un voto sottratto con l'astensione ad un buon candidato raddoppia automaticamente quello dato da un altro elettore al cattivo candidato avversario; così che l'astenersi dal voto a danno di un buon candidato equivale a votare per il cattivo candidato suo avversario.

La gravità della colpa di chi si astiene dal voto senza giustificato motivo varia secondo le circostanze. Come norma generale, per legittimare l'astensione si richiede una causa tanto più grave quanto più incerta è l'elezione di un buon candidato e quanto più importanti sono gli interessi civili, sociali, morali e religiosi in gioco in una determinata votazione. In Italia, nelle attuali circostanze, la diserzione dalle urne politiche è di per sé una colpa grave. « Nelle presenti circostanze, ha ammonito Pio XII, è stretto obbligo per quanti ne hanno il diritto, uomini e donne, di prendere parte alle elezioni. Chi se ne astiene, specialmente per indolenza o per viltà, commette per sé peccato grave, una colpa mortale ». (Pio XII, *Discorso ai parroci e ai quaresimalisti di Roma*, 10 marzo 1948. Cf. *Osservatore Romano*, 11 marzo 1948). E i cattolici devono riflettere che in Italia, paese a maggioranza cattolica in tutte le sue circoscrizioni elettorali, ogni membro antisociale e anticattolico del Parlamento deve la sua elezione all'assenteismo o all'abuso del voto da parte degli stessi cattolici.

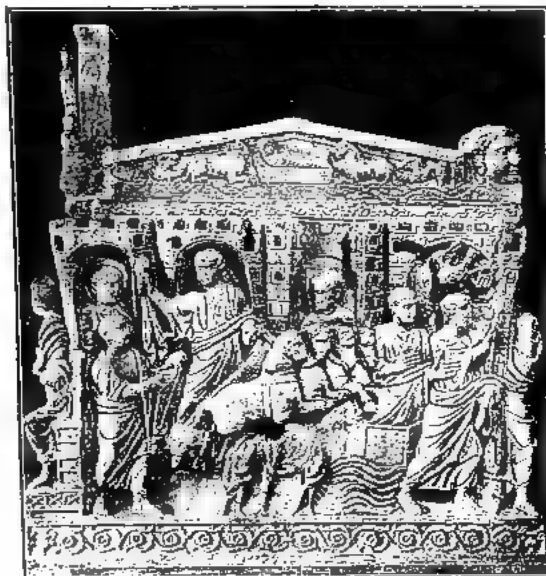
Bisogna dunque votare e votare secondo coscienza, cioè eleggere candidati capaci ed onesti. Nel citato discorso Pio XII aggiungeva: « Ognuno ha il dovere di votare secondo il dettame della propria coscienza. E la voce della coscienza impone ad ogni sincero cattolico di dare il proprio voto a quei candidati o a quella lista di candidati che offrono garanzie veramente sufficenti per la tutela dei diritti di Dio e delle anime e per il vero bene dei singoli, delle famiglie e della società, secondo la legge di Dio e la dottrina morale cristiana ». Gli interessi particolari, individuali o locali, devono essere subordinati al bene generale della comunità nazionale e i beni spirituali devono tenere il primato su quelli materiali. Chi scientemente ed efficacemente vota per candidati indegni, commette una colpa grave di cooperazione al male, assume la responsabilità indiretta di tutto il male compiuto dai suoi eletti nell'esercizio del loro mandato politico e contrae anche l'obbligo di riparare ai danni che ne derivano alla Chiesa, alla società, alle famiglie e ai singoli cittadini. E la colpa sarebbe gravissima se si votasse per cattivi candidati con l'intenzione di affidare loro il potere legislativo, per attuare le loro teorie antisociali e anticristiane, coinvolgendo una tale cooperazione anche l'adesione a perverse dottrine.

Più responsabili ancora del singolo elettore sono coloro che nel periodo elettorale fanno propaganda per un cattivo candidato o gli procurano voti, ingannando gli elettori con false promesse e intrighi o corrompendoli con il danaro o altri vantaggi materiali, o spargendo menzogne e calunnie contro i buoni candidati, o ricorrendo alla violenza e alle minacce per ostacolare il libero esercizio del diritto elettorale, o annullando voti regolarmente dati ai candidati avversari, o usando altre frodi e brogli elettorali. Costoro commettono una triplice grave ingiustizia: l'una contro l'elettore che ha diritto di votare con piena libertà, l'altra contro il candidato al quale quell'elettore avrebbe dato il voto, la terza contro il bene della collettività, in servizio della quale il voto è stato istituito.

Tutti i buoni cittadini devono dignitosamente difendere l'indipendenza della propria coscienza, resistere ad ogni tentativo di corruzione, intimidazione o violenza, diffidare della stampa interessata, non lasciarsi sedurre dalla retorica piazzaiuola, fare convergere compatti le loro forze soltanto su quei candidati che sembrano meglio provvedere al bene della religione e della patria.

Bibl.: Cf. i manuali di teologia morale (Noldin-Schmitt, Prümmer ecc.); G. Monti, *Il dovere elettorale*, Roma 1945; G. Luzzi, *Devo votare*, Asti 1946. Giuseppe Monti

ELGARD, Nikolaus. - Vescovo, n. a Elcherait (Lussemburgo) nel 1547, m. a Erfurt l'11 ag. 1587. Ordinato sacerdote a Treviri, continuò gli studi al Collegio Germanico di Roma. Canonico di Augusta nel 1573, negli anni successivi si associò a Gaspare Gropper nell'opera di tutela del cattolicesimo in Germania.

Si recò più volte in visita nell'Eichsfeld, a Magonza, Bamberga, Würzburg, in Franconia, in Westfalia, in Renania. Eletto vescovo ausiliare di Erfurt (1577), su proposta del card. Morone, con il quale s'era trovato alla dieta di Ratisbona (1576), fu tra i più noti propugnatori

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 189, 2)
Elia - E. sul carro. Fianco del sarcofago di S. Ambrogio (sec. iv). Milano, basilica di S. Ambrogio.

della riforma cattolica nel centro della Germania. Lasciò inedito un opuscolo, *De laude virginitatis*, pubblicato postumo.

Bibl.: A. Neyen, *Biographie Luxemb.*, Lussemburgo 1860, p. 161; W. E. Schwarz, *Die Nuntiatur-Korrespondenz K. Groppers nebst verwandten Aktenstücken (1573-76)*, Paderborn 1898; Pastor, IX, pp. 534-35 e passim; Eubel, III, 345, app. I.

Antonio Cistellini

ELI (ebr. *'Ēlī*, Volg. *Heli*). - Antenato di Gesù (solo in *Lc.* 3, 25) e penultimo dei «Giudici»; della sua giudicatura però, durata 40 anni, nulla è noto. Unico che abbia riunito in sé le due somme attribuzioni, fu anche pontefice; discendeva da Ithamar, non da Eleazar.

La Bibbia ne ricorda gli ultimi anni narrando la storia di Samuele (*I Sam.* 1-4). Abitava in Silo, presso il Tabernacolo: ivi un giorno riprese Anna, credendola ebbra; ma poi, udito che era in pena, la mandò consolata (*I Sam.* 1, 12-18). Sotto la sua tutela crebbe al servizio di Dio, ed è la sua gloria maggiore, Samuele. Ma era un debole: con i suoi figli Ophni e Phinees, empi e sacrileghi, usò semplici ammonimenti quando sarebbe stata necessaria una repressione severa (ben diversamente agirà, in simile congiuntura, Samuele); per questo i peccati dei figli gli furono imputati. Due volte Dio, per bocca d'un profeta ed apparendo una notte al suo pupillo, lo preavvertì del castigo imminente: gli veniva minacciata la cessazione del pontificato nella sua famiglia, anzi l'estinzione quasi totale, violenta, di essa (v. abiathar; achimelech). Avendo E. 98 anni, in una guerra con i Filistei, fu perduta l'Arca: tale notizia lo uccise (*I Sam.* 2,11 - 4,18). L'animo mite, la sincera pietà, l'umile accettazione della dura volontà divina, le cure rivolte a Samuele valsero certo a fargli ottenere da Dio il perdono della sua riprovevole debolezza. Gino Bressan

ELI, Tommaso. - Teologo e scrittore domenicano, n. a Napoli nel 1486 ca., m. ivi nel 1570 ca. Fu priore nel convento di S. Pietro Martire in Napoli, poi provinciale di Napoli (1532), per vari anni reggente dello Studio domenicano e per due volte vicecancelliere della facoltà di teologia all'Università di Napoli.

Scrisse: *Piorum clypeus adversus veterum recentiorumque haereticorum pravitatem fabrefactus* (Venezia 1563); *Christianae religionis arcana* (ivi 1569).

Bibl.: Quétif-Echard, II, p. 212; C. Minieri Ricci, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Napoli 1844, p. 118; B. Reichert, *Acta capitulorum gen. O. P.*, IV (*Monumenta O. P. hist.*, 9), Roma 1901, p. 244; G. Meersseman-D. Planzer, *Magistrorum ac procuratorum generalium O. P. Registra litterarum minora (1469-1523)*, (*ibid.*, 21), ivi 1947, p. 92.

Alfonso D'Amato

ELIA. - Sommo tra i profeti d'azione in Israele, il cui nome (*'Ēlijjāh*[*ū*] «il mio Dio è Jahweh») costituisce tutto un programma di vita e d'attività. Originario, pare, di Tisbe (odierna el-Istib) di Galaad, in Transgiordania, e perciò detto *tišbī*, Volgata *Thesbites*, come interpretano i Settanta (Θεσβίτης ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλααδ, *I Reg.* 17,1). Rozzamente vestito (*II Reg.* 1, 8), come poi Giovanni Battista (*Mt.* 3,4), aduso alla dura vita del deserto (*I Reg.* 17, 5; 18, 46; 19, 3 sgg.), svolse la sua missione sotto il regno di Achab (873-854 a. C.) e di Ochozia.

La scissione dal regno di Giuda, lo scisma religioso creato da Geroboamo con l'erezione dei vitelli d'oro a Bethel e a Dan (*I Reg.* 12, 25-32), poi l'alleanza di Amri con la Fenicia e il matrimonio di Achab con Iezabel, figlia del re di Tiro, svilupparono il sincretismo e colpirono a morte la religione di Jahweh. Iezabel introdusse ufficialmente il culto di Baal-Melqart, cercando di imporlo come culto del regno; uccise profeti (gli appartenenti alla cosiddette «scuole» o congreghe di pii, dirette da E. e da veri profeti) e perseguitò i fedeli jahwisti, ne distrusse gli altari, mentre sosteneva regalmente centinaia di profeti delle divinità fenice (*I Reg.* 16, 23-34; 18, 13.19; 19, 14; ecc.). Il monoteismo veniva così soffocato, gran parte del popolo era idolatra (cf. *I Reg.* 19, 18).

Il Signore interviene per mezzo di E., che si presenta improvvisamente ad Achab e gli annunzia il castigo divino; una siccità triennale (probabilmente dall'857 all'856, con qualche mese prima ed alcuni dopo, computati al modo dei Semiti), che colpì duramente la Samaria e la Fenicia (cf. Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, VIII, 13, 2). E. si tenne celato presso il torrente Carith (*Kĕrīth*) in Transgiordania; inariditosi questo, andò in Sarepta presso Sidone, ospite di una vedova cui moltiplicò miracolosamente le scarse cibarie e risuscitò il figlio. Verso il termine del castigo, si presenta ad Achab, gli rinfaccia la responsabilità di quanto avviene in Israele, e ne ottiene di convocare il popolo sul Carmelo per un confronto decisivo tra jahwismo e culto di Baal.

Dinanzi a tutto il popolo, E. è solo di fronte ai 400 profeti di Baal. Se Baal è vero Dio, mandi il fuoco dal cielo a consumare la vittima posta sull'altare. Nonostante i loro riti, le loro lunghe preghiere, essi nulla ottengono. All'ora del sacrificio vespertino, E. riedifica un altare a Jahweh, vi pone su le legna e le carni di un bue, che cosparge di acqua per far meglio risaltare il miracolo; quindi invoca brevemente Jahweh perché dimostri di essere l'unico Dio. Un fuoco scende e riduce tutto in cenere. È la vittoria di Jahweh, che il popolo acclama («Jahweh è il Dio!»); quindi obbedendo a E., uccide i falsi profeti al torrente Cison (cf. *Deut.* 13, 2-6); poco dopo cade la pioggia ristoratrice (*I Reg.* 17-18). Ma E. deve fuggire dinanzi alle minacce della furente Iezabel (*I Reg.* 19, 2). Oltre la Giudea, dov'è regina Atalia, figlia di Iezabel, attraversa il deserto fino al monte Horeb, dove in una visione Jahweh lo ritempra alla lotta, facendogli comprendere che bisogna attendere senza impazienza l'ora di Dio, la quale giungerà senza i colpi di forza che schiantano.

Dio dà ad E. il compito di ungere Hazael a re di Damasco, Iehu a re d'Israele, ed Eliseo a profeta; essi saranno gli strumenti di Dio per la vittoria del jahwismo: il primo devasterà il regno di Samaria (cf. *II Reg.* 8, 28

sg.; 10, 32 sg.; 12, 3), il secondo affogherà nel sangue la dinastia di Achab e i cultori di Baal (cf. *II Reg.* 9-10), il terzo coopererà con i suoi oracoli. Ad Eliseo E. affida le altre due unzioni (*I Reg.* 19). Ad Achab, che va a prender possesso della vigna di Naboth, assassinato in vista di tale usurpazione, E. rinfaccia il misfatto e predice la stessa fine della sua vittima (*I Reg.* 21). Riappare brevemente per rimproverare all'ammalato Ochozia di aver voluto consultare Beelzebub e per predirgli la morte (*II Reg.* 1).

La fine di E. è narrata come apparve agli occhi di Eliseo (cf. *I Mach.* 2, 58): E. sparve in mezzo ad un turbine. Lo stesso verbo *lāqaḥ* « prendere » (*II Reg.* 2, 3 sgg.) esprime altrove l'intervento di Dio nella morte serena del giusto: *Gen.* 5, 24; *Ps.* 47 (ebr. 49), 16; *Is.* 53,8. Gli altri elementi sono simbolici. In *Mal.* 3, 1.23 sgg. (ebr. 4, 5 sg.) è detto che E. verrà per preparare le vie al Messia, predicando la penitenza. È appunto la missione svolta da Giovanni Battista (*Lc.* 1, 17), che è il precursore vaticinato (*Mt.* 11, 10; 17, 10-13), il quale incarnò « il carattere forte » di E.; E. ne era solo il tipo. *Eccli.* 48, 1-12ª nel suo elogio sintetizza i dati biblici finora compendiati. È chiaro pertanto che non ha fondamento nella S. Scrittura l'attesa del ritorno di E. alla fine del mondo; i cristiani, tra i quali fu molto diffusa, la presero dai giudei. La Chiesa celebra la solennità di E. il 20 luglio. La leggenda, tra giudei, cristiani ed Arabi, amò lavorare sulla figura di E., considerato ancora vivente in attesa del suo ritorno per lottare contro l'anticristo alla fine dei tempi.

E. per il giudaismo è il genio tutelare della stirpe; e i Giudei credono ch'egli partecipi ogni anno alla celebrazione della cena pasquale, come al rito della circoncisione.

BIBL.: E. Mangenot, *Elie*, in DB, II, coll. 1670-76; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, I, Lierre 1919, pp. 125-30; A. Cohen, *Elias* (*Alttest. Pred.*, 10), Paderborn 1920; A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 64-70 (con bibl. particolare); P. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean-Baptiste*, in *Biblica*, 16 (1935), pp. 74-81; A. Lucas, *The miracle on Mount Carmel*, in *The Palestine Exploration Quarterly*, 77 (1945), pp. 49-50; R. Breuil, *La puissance d'Elie*, Neuchâtel 1945; C. Spicq, *L'Ecclésiastique* (*La S. Bible*, ed. L. Pirot, 6), Parigi 1946, pp. 820-23; R. De Vaux, *Les prophètes de Baal sur le Mont Carmel*, in *Bull. du Musée de Beyrouth*, 5 (1947), pp. 7-20. Per le credenze rabbiniche: J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, Parigi 1935, pp. 357-59; II, ivi 1935, p. 91. Per il ritorno di E.: E. B. Allo, *L'Apocalypse*, 3ª ed., Parigi 1933, pp. LXXI sg., 157-161; J. Höller, *Die Verklärung Jesu*, Friburgo in Br. 1937, pp. 168-205; A. De Guglielmo, *Le retour d'Elie*, Gerusalemme 1938. Per la presenza di E. alla pasqua giudaica: I. Zolli, *Israele*, Udine 1935, p. 322 sg.; A. Romeo, *Il giudaismo*, in N. Turchi, *Le religioni del mondo*, Roma 1946, p. 372.

Francesco Spadafora

ICONOGRAFIA. – L'antichità cristiana ha rappresentato il profeta E. rapito in cielo come l'arte classica aveva rappresentato il sole (Elios) sulla quadriga in corsa. S. Giovanni Crisostomo spiega al suo uditorio come il nome stesso del profeta abbia fatto ravvicinare ai poeti e agli artisti la rappresentazione di Elios (*Homil.*, 3, *E.*, 27); Sedulio chiama E. « meritoque et nomine fulgens »: *De Helia*, I, 169. Nei monumenti funerari si trova la scena del rapimento di E. in un affresco nel cimitero di Domitilla del sec. IV (Wilpert, *Pitture*, tav. 230, 2); contemporanee sono le scene offerte dai sarcofagi, in Roma e in Milano (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 190, 3; tav. 189, 2). In quest'ultima città era rappresentata in S. Ambrogio la scena del rapimento, accompagnata da un distico (G. B. De Rossi, *Inscript. Christ. Urbis Romae*, II, Roma 1887, p. 161). Il rapimento di E. si trova anche in uno dei pannelli della porta lignea di S. Sabina in Roma (sec. V).

Quanto al significato simbolico della scena esso nell'arte funeraria si riferisce alla risurrezione, come già in s. Ireneo (*Adv. Haeres*, 1, 5) e poi nell' « ordo commendationis animae: libera Domine animam... sicut liberasti Eliam de morte communi ». S. Gregorio Magno vi vede invece una figura dell'Ascensione del Signore (*Homil. 20 in Evang.*: PL 76, 1247). Di questo avviso fu anche il Wilpert. Nelle scene del rapimento figura anche Eliseo, che

(fot. Alinari)

ELIA – E. in uno smalto bizantino del sec. XII, incluso nella « Pala d'oro » – Venezia, basilica di S. Marco.

in un sarcofago di Arles divide con il mantello le acque del Giordano. Enrico Josi

La scena penetra in seguito nella miniatura bizantina, nelle Bibbie catalane del sec. XI, nelle vetrate delle cattedrali francesi duecentesche nonché nelle sculture romaniche dei duomi di Modena, Cremona e Borgo S. Donnino, ispirando, grazie alla sua immanente drammaticità, ancora l'arte del Cinquecento e dell'età barocca (Antonio Campi, affresco nel duomo di Cremona; R. Donner, rilievo nel duomo di Gurk). Anche *L'incontro con la vedova di Sarepta* deve la sua importanza iconografica originariamente al relativo significato simbolico secondo il quale E. prefigura Gesù e la donna che raccoglie legna, la chiesa dei gentili. Si vedano, p. es., le vetrate di Bourges e di Le Mans dove inoltre *La resurrezione del figlio della vedova* simboleggia la Resurrezione di Cristo. Come poi l'episodio di *E. nel deserto* divenne di per sé caro a pittori di vari tempi e paesi (Dirk Bouts, sportello già a Berlino; Tiepolo, affresco nel Palazzo arcivescovile di Udine; F. Preller, cartone nel Museo Goethiano di Weimar), così infine ancora la scuola preraffaelita si dimostrò particolarmente affezionata agli avvenimenti miracolosi intorno al profeta E.

BIBL.: H. Leclercq, *Elie, Elisée*, in DACL, IV, II, coll. 2670-74; K. Kende, *Das Alte Testament in Bilde*, Vienna 1926, cap. 33; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 300; L. Bréhier, *L'art chrétien*, Parigi 1928, p. 94.

Kurt Rathe

APOCALISSE di E. – Apocrifo nominato nelle *Constitut. Apost.* VI, 16, da alcuni Padri, dall'elenco sticometrico di Niceforo, e che l'Ambrosiaste (*Comm. in I epist. ad Cor.*: PL 17, 205), s. Girolamo (*Epist. 57*: *ibid.*, 22,576) e l'elenco anonimo Montfau-

con-Cotelier al n. 10 definiscono *Apocalisse*. Era quasi certamente di origine giudaica (Schürer, p. 262 sg., 265).

Secondo Origene (*Comm. in Mt.*, 27, 9: PG 13, 1769), s. Paolo si riferirebbe a tale apocrifo in *I Cor.* 2, 9; cf. Ambrosiaste, *ibid.*; e lo Pseudo Euthalius. Contro tale asserzione ben reagì s. Girolamo, *ibid.*, ché la forma « come sta scritto » rimanda sempre alla Scrittura ispirata, e qui si ha un riferimento ad *Is.* 64, 3; 65, 16. S. Epifanio (*Haer.* 42), fu il solo a ritenere che *Eph.* 5, 14 si riferisse all'*Apocalisse* di E. Non si può dire se ad essa appartengano alcuni frammenti copti del sec. V, scoperti ad Aḫmīm e pubblicati nel 1835; e un frammento in latino che parla di una visione di E. sugli ultimi eventi, contenuto nella *Epistola Titi* del sec. III-IV d. C., pubblicata da D. De Bruyne nel 1925.

I frammenti copti furono raggruppati in un'*Apocalisse* anonima, un'*Apocalisse* di Sofonia e un'*Apocalisse* di E. La prima probabilmente fa parte dell'*Apocalisse* di Sofonia. Nella terza E. riceve l'ordine di predicare la penitenza; predice l'apparizione dell'anticristo, le sue lotte contro E. ed Enoch, la sua sconfitta, la venuta del Messia e il regno millenario dei santi. Nel testo attuale è certamente di origine cristiana, ma sembra supporre uno scritto giudaico, il quale, molto antico, pare sia alla base di tutti questi testi. - Vedi tav. XVIII.

BIBL.: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3ª ed., Lipsia 1898, pp. 267-72, con bibliografia ed ampia trattazione; G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar* (*Texte und Untersuchungen*, nuova serie, 2, III a), ivi 1899; J. B. Frey, *Apocryphes*, in DBs, I, coll. 456-458; D. De Bruyne, *Epistula Titi, discipuli Pauli, De dispositione Sanctimonii*, in *Revue bénédictine*, 37 (1925), pp. 47-72. Un papiro greco pubblicò E. Pistelli, *Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto*, I, Firenze 1912. Cf. inoltre: E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, Parigi 1934, pp. 43-44; L. Venard, *Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament*, in DBs, II, col. 29.

Francesco Spadafora

ELIA, santo. - Patriarca di Gerusalemme, n. nel 430 e m. il 19 o 20 luglio 518. La sua vita, strettamente unita a quella di s. Flaviano II di Antiochia, riflette le difficoltà di quei tempi, in cui l'imperatore Anastasio perseguitava gli ortodossi in favore del monofisismo.

E., arabo e prima monaco della Nitria, ne fu espulso (457) da Timoteo Eluro di Alessandria e si rifugiò in Palestina, dove fondò un monastero non lontano da Gerico. Nominato patriarca di Gerusalemme (494), non volle approvare la deposizione di Eufemio di Costantinopoli decretata da Anastasio né ebbe comunione con i monofisiti alessandrini; ma insieme non ebbe rapporti con la Sede di Roma, da cui allora i Bizantini erano divisi per causa dello scisma di Acacio.

E. dovette prendere parte al Concilio monofisitico di Sidone (511-12) e secondo un documento, forse non degno di fede, respinse il Concilio di Calcedonia. Non passò però dalla parte di Severo di Antiochia. È certo poi che nel 516 E. rinunciò alla sua sede pur di non respingere il Calcedonese. E. fu introdotto dal Baronio nel martirologio (4 luglio). I Siri lo festeggiano il 18 febbr.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, II, Anversa 1731, pp. 28-32.

Ignazio Ortiz de Urbina

ELIA di CORTONA. - Ministro generale dei Frati Minori, n. ad Assisi o dintorni ca. il 1180, detto di Cortona dal luogo della morte. Entrato tra i Minori, fu presto in grande considerazione presso il Fondatore che lo scelse come ministro della nascente provincia francescana di Siria dal 1217 al 1220, ove fondò residenze ed organizzò l'apostolato tra i cristiani e i musulmani. Dopo aver accompagnato s. Francesco nella visita ai Luoghi Santi, tornò con lui in Italia nella primavera del 1221 e, morto Pietro Catani (10 marzo 1221), fu dal Santo prescelto a succedergli quale vicario, ufficio che tenne fino al 1227, meritandosi dal Poverello morente (1226) una

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
ELIA di CORTONA - Frate E., dipinto da Dono Doni (sec. XVI). Assisi, S. Convento.

speciale benedizione. Dopo la morte di s. Francesco, prese parte al Capitolo generale del 1227, nel quale fu eletto come primo ministro generale dell'Ordine Giovanni Parenti.

Per incarico di Gregorio IX presiedette alla costruzione della basilica di Assisi, di cui il Pontefice pose la prima pietra il 17 luglio 1228; nel 1230 la chiesa inferiore era già ultimata, e nell'occasione del Capitolo generale della Pentecoste fu inaugurato il nuovo tempio e vi fu trasferito il corpo del Serafico Padre. I partigiani di E. tentarono senza riuscirvi di rimetterlo a capo del l'Ordine, con la violenza. Con l'appoggio di Gregorio IX fu eletto ministro generale (1232).

Durante il suo governo E. dette grande impulso alle missioni tra gl'infedeli, si adoperò per l'unione dei Greci alla Chiesa Romana e specialmente promosse gli studi dell'Ordine. Tenuto in grande considerazione per le sue doti, amico dell'Imperatore e del Papa, fu da questi inviato nel 1238 ambasciatore a Federico II. Però molti e gravi difetti macchiarono la sua condotta, specialmente per il governo dispotico, che turbava la tranquillità dell'Ordine, scontentando specialmente i sacerdoti e i letterati, che riuscirono, nel 1239, a farlo deporre da Gregorio IX ed eleggere in sua vece Alberto da Pisa. Ritiratosi ad Assisi, poi a Cortona, dove nel 1245 costruì una Chiesa ed un convento in onore di s. Francesco, prese più tardi le parti dello scomunicato Federico II e fu egli stesso scomunicato da Gregorio IX nel 1240 e di nuovo poi da Innocenzo IV nel 1244. In tale anno E. si portò a Nicea ed a Costantinopoli, ambasciatore di Federico II. Il ministro generale Giovanni da Parma (1247-57) tentò di ricondurre E. all'Ordine, ma questi si rifiutò per timore del giusto castigo. Verso la Pasqua del 1253 si ammalò in Cortona ed esortato dall'amico Buono, priore della badia di S. Bartolomeo a Cegliolo, a pentirsi del male fatto e dell'apostasia dall'Ordine, E. lo fece volentieri e ricevuta l'assoluzione dalla censura da Bencio, arciprete di Cortona, e gli ultimi Sacramenti dai confra-

telli, morì il 22 apr. dello stesso anno. Fu qui sepolto nella chiesa di s. Francesco. Gli furono attribuiti alcuni trattati di alchimia.

BIBL.: Fonti: Salimbene de Adam, *Chronica*, in MGH, *Script.*, XXXII; Thomas de Eccleston, *De adventu Fratrum Minorum in Anglia*, in *Anal. Franc.*, I, Quaracchi 1885, pp. 215-70, passim; *Chronica XXIV Generalium*, in *Anal. Franc.*, III, ivi 1897, passim, specie pp. 216-33 e l'ed. di A. G. Little in *Collection d'étud. et de docum.*, VII, Parigi 1909; *Epistola Fr. Heliae de transitu s. Francisci*, in *Analecta Franc.*, X, Quaracchi 1941, pp. 523-28; v. in questo stesso volume le vite di s. Francesco di Tommaso da Celano (pp. 1-117), s. Bonaventura (pp. 555-652) ecc., dove si parla di fra' E. (v. indice).

Studi: I. Affò, *Vita di frate E.*, Parma 1783, 2ª ed., ivi 1819: è la prima biografia critica moderna; E. Lempp, *Frère E. de Cortone*, Parigi 1901; P. Sabatier, *Examen de la vie de fr. E. du Speculum vitae suivis de trois fragments inédits* (*Opuscules de critique historique*, 9), Parigi 1904; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, I, Quaracchi 1906, pp. 106-17; D. Sparacio, *Fr. E. compagno vicario e successore di s. Francesco*, Milano 1923; L. Mirri, *Fr. E. da Cortona*, in *Miscellanea Francescana*, 31 (1931), pp. 89-95, 175-87, 233-43; S. Attal, *Fr. E. compagno di s. Francesco*, Roma 1936: è l'opera più recente, ma ha scarso valore critico.

Riccardo Pratesi

ELIA d'ENNA, santo. - Monaco greco-siculo dalla vita avventurosa, n. ad Enna (Castrogiovanni) ca. l'825, m. il 17 ag. 903. Fatto schiavo dai Saraceni, fu condotto in Africa, da dove riuscì a fuggire e si diede a pellegrinare per la Terra Santa, dove ricevette l'abito monastico, per la Grecia, l'Egitto, l'Africa e la Sicilia, riducendosi infine a Taormina.

Stando per cadere la città, E. si trasferì in Calabria, dove fondò un monastero a Saline presso Reggio. Peregrinò a Roma, fu ad Amalfi e, dopo molte altre peripezie, si ritirò in una spelonca sul Monte Aulina, presso Palmi. L'imperatore Leone VI il Filosofo lo volle a Costantinopoli. Nel viaggio di ritorno, E. morì a Tessalonica. Il suo corpo fu trasferito ad Aulina, che prese il nome da lui, da dove poi passò a Galatro.

BIBL.: La vita si trova nel cod. greco messinese 29 (ff. 196-204). Fu tradotta in latino da A. Fiorito e pubblicata da O. Gaetani, in *Vitae SS. Siculorum*, II, Palermo 1657, riprodotta in *Acta SS. Augusti*, III (1867), pp. 489-507; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 282-85; M. Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale*, Roma 1947, pp. XXVIII-XXIX.

Francesco Russo

ELIA LEVITA: v. LEVITA, ELIA.

ELIA di REGGIO, detto lo SPELEOTA, santo. - Asceta basiliano, n. a Reggio Calabria (non a Bova) ca. l'865, m. a Melicuccà l'11 sett. 960. Fu detto « lo Speleota », perché passò nelle grotte la maggior parte della vita. Si fece monaco nell'880. Quindi passò in Sicilia, vagò per la Calabria, fu a Roma per venerare la tombe degli Apostoli. Al suo ritorno si ritirò in una grotta a Melicuccà, dove lo colse la morte.

BIBL.: La vita fu scritta dal suo discepolo Ciriaco e si conserva nel cod. 30 (ff. 29-49) di Messina. Se ne ha una copia nel cod. II, A, 26 della Nazionale di Palermo. La traduzione latina, fatta dal basiliano Antonio Tommasi, si conserva nel cod. Barber. lat. 4469. L'originale greco con la trad. latina è riprodotto in *Acta SS. Septembris*, III (Parigi 1868), pp. 848-87; A. Agresta, *Vita e conversazione del s. p. E. Speleota*, nel cod. B, β, XVII di Grottaferrata. S. Careri, *Vita del glorioso s. E.*, Napoli 1750; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 156-62; G. Minasi, *Lo Speleota*, Napoli 1893.

Francesco Russo

ELIAB (ebr. « il mio Dio è padre »). - Nome di sette persone del Vecchio Testamento.

1. Figlio di Helon e capo della tribù di Zabulon al tempo del censimento nel deserto di Sinai (*Num.* 1,9; 2,7; 10,16). Come gli altri capi tribù offrì ricchi doni a Jahweh (*Num.* 7, 24-29).

2. Figlio di Phallu della tribù di Ruben, e padre di Dathan e Abiron, capi della spedizione contro l'autorità di Mosè (*Num.* 16, 1).

3. Primogenito di Isai: alla sua vista Samuele domandò se mai si trovava innanzi all'unto del Signore (*I Par.* 2, 13); era d'indole superba (*I Sam.* 17, 13. 18); sua figlia o nipote Abigail sposò Roboam (*II Par.* 11, 18).

4. Levita della discendenza di Core, ascendente di Samuele (*I Par.* 6, 27): suo vero nome dev'essere Eliu (*I Sam.* 1, 1).

5. Uno dei guerrieri della tribù di Gad, che si presentarono a David per rendergli servigi nella persecuzione di Saul (*I Par.* 12, 9.14).

6. Levita, musico di secondo ordine, del tempo di David: suonava il *nebhel* o arpa.

7. Figlio di Nathanael, ascendente di Giuditta (*Iudt.* 8, 1: Volg. Enan).

Vincenzo M. Jacono

ELIA CAPITOLINA: v. GERUSALEMME.

ELIACIM, figlio di Josia, re di Giuda: v. IOAKIM.

ELIACIM. - Figlio di Helcia, eletto da Dio al posto dell'empio e superbo Sobna, secondo *Is.* 22, 20-25. Servo fedele di Jahweh, è degno di fungere da maggiordomo o primo ministro nella casa di David, sotto il re Ezechia. Quanto Sobna era stato duro, tanto E. fu benigno nell'esercizio della sua altissima dignità sulla casa reale e sulla nazione. Con immagine rispondente ai costumi d'Oriente, Dio dice di lui: « lo conficcherò qual cavicchio in luogo saldo, ch'ei sia trono di gloria alla casa del padre suo » (*Is.* 22, 23). *II Reg.*, 18, 18 lo presenta qual primo ministro del re Ezechia.

Erano i tristissimi giorni (ca. 700 a. C.) in cui il territorio di Giuda fu in massima parte conquistato da Sennacherib e Gerusalemme, stretta da rigoroso assedio, ridotta in condizioni disperate. E. appare quando è intimata la resa (*II Reg.* 18, 17-37): con Sobna lo scriba e Ioahe figlio di Asaph, l'archivista, fu mandato sotto le mura della città per sentire le proposte di Sennacherib. Nonostante le minacce del *rabsake* (ufficiale superiore assiro), il popolo non si commosse, ed E. tornò dal re con le vesti lacere in segno di orrore per il linguaggio blasfemo udito. Isaia (22,25) conclude: « In quel giorno... sarà levato il cavicchio fitto in luogo fermo ». Forse E., per debolezza verso i suoi, perdette il posto. Ma è meglio riferire queste parole a Sobna di cui al v. 19 (con J. Knabenbauer), o piuttosto a Gerusalemme, contro cui profetizza Isaia nel cap. 22. A. Condamin e S. Minocchi credono che si tratti di un'aggiunta posteriore.

Vincenzo M. Jacono

ELIAM. - Padre di Betsabea (*'Ĕlî'ām* in *II Sam.* 11, 3; *I Par.* 3, 5 = per trasposizione *'ammî'ēl*: « mio zio o parente è 'Ēl »).

S'identifica probabilmente con il figlio di Achitophel, uno dei trenta prodi di David (*II Sam.* 23, 34; cf. 15, 12; *I Par.* 11, 36); così M. Sales, *Il Vecchio Testamento*, II, Torino 1923, pp. 313, 328; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, pp. 210, 262, 689 nota; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, II, Firenze 1947, p. 280, e l'antico erudito ebreo autore delle *Quaestiones hebr. in libros Regum et Par.*: PL 23, 1416, 1435, 1447. Ne fanno due persone distinte: E. Levesque, *Eliam*, in DB, II, col. 1668; M. Hagen, *Lex. bibl.*, II, Parigi 1907, p. 149; W. Gesenius-F. Buhl, *Hebr. und aram. Handw.*, 17ª ed., Lipsia 1921, p. 42; F. Zorell, *Lex. hebr. et aram.*, Roma 1940 sgg., p. 47.

BIBL.: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 5ª ed., Gotha 1922, pp. 130-80; L. Pirot, *La Ste Bible*, II, Parigi 1940, p. 317.

Francesco Spadafora

ELIANO (ROMANO), GIAMBATTISTA. - Ebreo convertito, n. a Roma nel 1530 e ivi m. il 3 marzo 1589. Convertitosi a Venezia, si fece gesuita nel sett. 1551. Insegnò ebraico e arabo nel Collegio Romano, tradusse in arabo gli atti del Concilio di Trento e preparò l'edizione araba della Bibbia pubblicata più tardi nel 1671. E. si rese benemerito per le sue missioni pontifice compiute presso i copti (1561-62), presso i maroniti (1578-82) e di nuovo presso i copti (1582-85). Fu poi nominato penitenziere di S. Pietro.

BIBL.: A. Vaccari, *Una Bibbia araba per il primo gesuita venuto al Libano*, in *Mélanges de l'Univ. de Beyrouth*, 10 (1925), pp. 104; V. Buri, *L'unione della Chiesa copta con Roma* (*Orientalia Christiana*, 32, II), Roma 1931; J. C. Sola, *El p. Juan B. E., un documento autobiográfico inédito*, in *Archivum hist. Soc. Iesu*, 4 (1935), pp. 291-321; G. Castellani, *La missione pontificia presso i copti sotto Gregorio XIII*, in *Civ. Catt.*, 1948, IV, pp. 59-68, 154-63. Ignazio Ortiz de Urbina

ELIASAPH (ebr. *'Eljāsāph* « Dio accresce »). - 1. Figlio di Duel (*De'û'ēl*), capo della tribù di Dan al tempo del censimento eseguito da Mosè e quando gli Ebrei lasciarono il Sinai (*Num.* 1, 14; 2, 14). Al pari degli altri capi tribù, presentò le offerte dei discendenti di Dan per i sacrifici (*Num.* 7, 42. 47).

2. Figlio di Lael, capo della famiglia di Gerson (*Num.* 3, 24). Angelo Penna

ELIASIB (ebr. *'Eljāšîbh*). - Sommo sacerdote del tempo di Esdra e Neemia, figlio di Ioachia e padre di Ioiada (*Neh.* 3, 1.20; 12, 10). Partecipò (*Neh.* 3, 1) all'opera di ricostruzione promossa da Neemia, ma senza entusiasmo; aveva infatti contratto un matrimonio misto con una ammonita e manteneva cordiali rapporti con Tobia, sceicco del paese di Ammon, costante oppositore dell'opera di Neemia. A questo principe straniero E. aveva concesso l'uso di un locale nel Tempio di Gerusalemme (*Neh.* 13, 47).

Altri 5 israeliti di tal nome ricorrono in *I Par.* 3, 24 (la Volgata ha qui *Eliasub*); 24, 12; *Esd.* 10, 24.27.36. Angelo Penna

ELIEL (ebr. *'Ělî'ēl* « mio Dio è 'Ēl »). - Nove israeliti di tal nome compaiono nella Bibbia.

1. Uno dei capi della tribù di Manasse (*I Par.* 5, 24).

2. Levita della stirpe di Caath, antenato di Samuele (*I Par.* 6, 19, Volg. 34 = Eliab, *ibid.*, v. 12, Volg. 27 = Eliu, *I Sam.* 1, 1).

3-4. Due della tribù di Beniamin (*I Par.* 8, 20. 22).

5-6. Due guerrieri del tempo di David (*I Par.* 11, 46. 47).

7. Un capo della tribù di Gad, che si unì a David perseguitato da Saul (*I Par.* 12, 11).

8. Levita del tempo di Ezechia, tra i preposti alle decime e ai doni sacri (*II Par.* 31, 13).

9. Levita, capo-famiglia di Hebron, che partecipò al trasporto dell'Arca (*I Par.* 15, 9. 11).

BIBL.: anon., *Eliel*, in DB, II, col. 1677; M. Sales, *Il Vecchio Testamento*, III, Torino 1924, passim; F. Zorell, *Lex. hebr. et aram.*, Roma 1940 sgg., pp. 56; A. Nordtzij, *De beeken der Kronieken*, I-II, Kampen 1947 sg., passim. Francesco Spadafora

ELIESEN (HELGESEN), PAOLO. - Teologo danese, n. a Varberg (oggi Halland) ca. il 1480, m. nel 1536, forse ucciso dai luterani. Nel 1517 si fece carmelitano in Helsingor; nel 1519 fu priore in Copenhagen e professore di teologia in quell'Università e nel 1527 provinciale. Fu l'ultimo difensore della dottrina cattolica contro i luterani nei paesi nordici. Nei suoi scritti (più di trenta), in lingua danese e latina, pubblicati a Copenhagen (1932-48, 7 voll.), quasi tutti di carattere apologetico, l'E. si mostra molto versato nella S. Scrittura, nella storia ecclesiastica e nel diritto canonico, superando di molto i connazionali del suo tempo.

BIBL.: C. E. Secher, *P. Eliesens danske Skrifter*, Copenhagen 1855, p. 208; E. Schmidt, *S. F., Der Karmeliter Paulus Helias, Vorkämpfer der Koth. Kirche... in Dänemark*, Friburgo 1893; P. J. Reiter, *Lektor Paul*, Copenhagen 1916. Ambrogio di Santa Teresa

ELIEZER (*'Ělî'ezer* « il mio Dio è soccorso »). - Nome di dieci israeliti menzionati nella Bibbia.

1. Servo damasceno di Abramo (*Gen.* 15, 2). Si ritiene sia E. « il servo più vecchio della casa d'Abramo, l'amministratore d'ogni suo avere » (*Gen.* 24, 2), fedele e pio, che Abramo mandò in Mesopotamia a prendere una sposa al suo figlio Isacco (*Gen.* 24, 3-66). 2. Secondo figlio di Mosè e Sephora (*Ex.* 18, 4; *I Par.* 23, 15). Rimase da Iethro suo nonno finché Mosè non risalì dall'Egitto a capo d'Israele (*Ex.* 18, 1-7). La sua discendenza è descritta in *I Par.* 23, 17; 26, 25-27. 3. Un beniaminita (*I Par.* 7, 8). 4. Uno dei sacerdoti che al suono delle trombe seguirono il trasporto dell'arca dalla casa di Obededom a Gerusalemme (*I Par.* 15, 24). 5. Il capo della tribù di Ruben, al tempo di David (*I Par.* 27, 16). 6. Profeta giudeo, figlio di Dodau, da Maresa; rimproverò a Iosaphat l'alleanza con Ochozia (ca. 854 a. C.), per una flotta per il commercio con Ophir, predicendo la rovina dell'impresa (*II Par.* 20, 35-37); Iosaphat perciò si rifiuterà di ripetere il tentativo, come proponeva Ochozia (*I Reg.* 22, 50). 7. Uno dei capi giudei, incaricati da Esdra di reclutare inservienti al Tempio, da una colonia giudaica in Babilonia (*Esd.* 8, 16-20). 8 e 9. Sacerdote e levita, che ripudiarono le spose straniere prese, dopo il rimpatrio dall'esilio (*Esd.* 10, 18. 23). 10. Figlio di Herem, antenato di Gesù (*Esd.* 10, 31; *Lc.* 3, 29).

BIBL.: M. Sales, *La S. Bibbia*, I, Torino 1918, pp. 121, 147-53, 221, 250, 310; III, ivi 1924, pp. 124, 288 sg., 314, 375; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1943, p. 107; III, ivi 1948, pp. 129 sg., 194. Francesco Spadafora

ELIGIO, santo. - Vescovo di Noyon-Tournai (641-60). N. ca. il 590 a Chaptelat presso Limoges, da una famiglia gallo-romana, orefice e monetiere dei re Clotario II e Dagoberto I, molto stimato come consigliere del re, riscattò numerosi schiavi, fondò chiese e monasteri, come, ad es., Solignac, sotto l'influsso del monastero di Luxeuil.

Dopo la morte del re Dagoberto I nel 639, abbandonò la corte, divenne sacerdote e il popolo lo scelse vescovo di Noyon il 13 maggio 641. Convertì numerosi Germani pagani. Della sua corrispondenza resta una lettera a Desiderio di Cahors. Le omelie pubblicate sotto il suo nome sono, secondo E. Vacandard, apocrife. Non tutte le opere d'arte attribuite ad E. sono sue: come, ad es., il trono di Dagoberto. Sui lavori di oreficeria attribuiti a E. cf. *Eloi*, in DACL, IV, coll. 2674-87. Esistono diverse monete firmate da lui: cf. M. Prou, *Introduction* al *Catalogue des monnaies mérovingiennes de la Bibl. nationale de Paris*, Parigi 1892, p. XLI sgg. La sua festa è il 1 dic. È patrono degli orefici, dei maniscalchi, e anche dei contadini.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

ELIGIO, santo - Una coppia di sposi nella bottega di s. E. Dipinto di Petrus Christus (1449) - Berlino, Museo.

BIBL.: Vite: in PL 87, 479 sgg.; a cura di B. Krusch, in MGH, *Script. rer. Meroving.*, IV, p. 634 sgg.; E. Vacandard, *Homélies attribuées à s. E.*, in *Revue de questions historiques*, 64 (1898), pp. 471-80; 65 (1899), pp. 243-55; A. Medin, *La leggenda di s. E. e la sua monografia*, in *Atti del R. Ist. veneto di scienze lett. ed arti*, 70 (1910), pp. 774-803; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 2674-87.
Lucchesio Spätling

ELIMA, MAGO: v. BAR IESU.

ELIMAIDE: v. ELAM.

ELIMELECH (ebr. *'Ĕlîmelekh* «mio Dio è re»). - Marito di Noemi e parente di Booz. Era della tribù di Giuda, al tempo dei Giudici (*Ruth* 1, 3; 2, 1; 4, 3. 9). Obbligato da una carestia ad abbandonare Betlemme, suo luogo natale, si trasferì nel paese di Moab. Ivi morì, lasciando due figli, Mahalon e Chelion. Il secondo di questi aveva sposato Ruth moabita, la quale, rimasta vedova, volle seguire Noemi a Betlemme, dove fu sposata da Booz.
Angelo Penna

ELINANDO. - Cistercense, n. ca. il 1160 a Pronleroy (Oise), si fece, ca. il 1185, monaco dai Cistercensi di Froidmont; m. dopo il 1229. Nella diocesi di Beauvais è venerato come santo. Festa il 3 febbr.

Famoso per un *Chronicon* (634-1204), conservatosi solo in parte, dipendente da Sigeberto di Gembloux, ma continuato indipendentemente; fu una delle fonti principali di Vincenzo di Beauvais e di altri cronisti; altri scritti: 28 *Sermones*; *De cognitione sui*; *De bono regimine principis*, interamente compilato dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury; *De reparatione lapsi* con confessioni personali. Degli scritti poetici resta *Vers de la mort* in antico francese (cf. PL 212, 482-1084).

BIBL.: H. Hoblocher, *Helinand u. sein Verhältnis zu Joh. v. Salisbury*, Ratisbona 1913; A. Mayer-Pfannholz, s. v. in LThK, IV, col. 948.
Lucchesio Spätling

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
ELIGIO, santo - *S. E. nella sua bottega*. Dipinto di Taddeo Gaddi (1ª metà del sec. XIV) - Parigi, collezione Spiridon.

ELIO ARISTIDE. - Retore, n. ad Adrianopoli nella Mesia il 117 d. C. da ricca famiglia, m. ca. il 189. Studiò a Pergamo e ad Atene. Nel 137 visitò Rodi e l'Egitto soffermandosi ad Alessandria dove riscosse i primi applausi per i suoi discorsi. Nel 155 venne in Italia dove contrasse una forte malattia che lo travagliò per 17 anni. Si fece allora fedele devoto di Esculapio di cui frequentava assiduamente il tempio di Pergamo e dal quale credette avere delle rivelazioni per curare la sua malferma salute. Non trascurò tuttavia di comporre numerosi discorsi. Nel 176 ebbe l'onore di parlare alla presenza di Marco Aurelio e Commodo a Smirne, dai quali ottenne più tardi anche degli aiuti per la stessa città distrutta da un terremoto.

Rimangono di E. A. 53 discorsi su svariati argomenti, scritti con una certa classicità di stile, ma molto superficiali e ripieni di accademica eloquenza. Degni di nota sono il XIV in cui fa l'elogio di Roma, ed il XLVI in un passo del quale inveisce contro i cristiani accusandoli di insubordinazione alle autorità costituite.

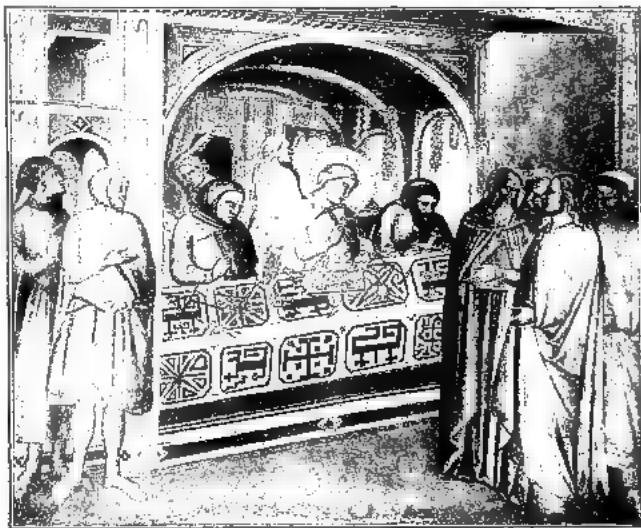
BIBL.: W. Schmid, *P. Aelius Aristides*, in Pauly-Wissowa, II, coll. 886-94; A. Boulanger, *Aelius Aristide...*, Parigi 1923; A. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, ivi [1938], pp. 572-81; P. de Labriolle, *La réaction païenne*, ivi 1942, pp. 79-87.
Agostino Amore

ELIODORO (Ἡλιόδωρος «dono del Sole»). - Primo ministro di Seleuco IV, re di Siria (187-175 a. C.). Figlio di Eschilo, di nobile famiglia antiochena, fu educato con Seleuco, che particolarmente lo onorò. In due iscrizioni, trovate a Delo, E. è detto «parente del re» e «preposto agli affari reali» (cf. *II Mach.* 3, 7). Ciò spiega l'accoglienza che gli fu fatta a Gerusalemme, quando, dissimulando una visita alla Siria e alla Fenicia, fu mandato dal re a requisire i tesori depositati nel Tempio.

E. svelò al pio Onia III, sommo sacerdote, la sua missione, e, nonostante le pacate ma ferme rimostranze di questo, il lutto generale dei sacerdoti e della cittadinanza, entrò nel Tempio per compierla. Ma intervenne il Signore: un cavallo montato da uno splendido cavaliere lo colpì con gli zoccoli anteriori sul petto, mentre due altri angeli lo fustigarono, sì che cadde a terra. Portato via dai suoi, privo di sensi, ebbe salva la vita per intercessione di Onia, e tornato ad Antiochia riferì al re il suo insuccesso, ironizzando sull'insistenza di Seleuco per un nuovo tentativo (*II Mach.* 3, 7-40). E. uccise Seleuco e il figlioletto erede, nel vano tentativo di impossessarsi del trono, che passò ad Antioco IV (cf. Appiano, *Syria*, 45).

La scena suggestiva di E. scacciato dal Tempio ispirò parecchie opere d'arte; celebre l'affresco di Raffaello nelle Stanze del Vaticano. - Vedi tav. XIX.

BIBL.: E. J. Bickermann, *Héliodore au Temple de Jérusalem*, in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 7 (1939-44), pp. 5-40; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, pp. 437-40; F.-M. Abel, *Les livres des Macchabées*, Parigi 1949, pp. 319-28.
Francesco Spadafora

ELIOGABALO (*Imp. M. Aurelius Antoninus*), IMPERATORE ROMANO. - N. ad Emesa nel 204, m. a Roma l'11 marzo 222. Figlio di Vario Marcello e Giulia Soemia, si chiamava Vario Avito, ma è più comunemente conosciuto con il nome di E., dal dio di cui fu sacerdote ad Emesa durante l'esilio della famiglia dei Severi cui apparteneva. Per gli intrighi della nonna Giulia Mesa che lo fece credere figlio di Caracalla, nella primavera del 218 fu proclamato imperatore in seguito ad una rivolta di soldati. Giovane depravato, in cui erano compendiati tutti i vizi e le stravaganze orientali, tentò di sostituire agli dèi dell'Olimpo il culto del suo dio Elagabalo con gli annessi riti orgiastici e sanguinari.

(da R. Delbrück, Antike Porträts, Bonn 1912, tav. 31, 1)
ELIOGABALO – Ritratto (sec. III) – Roma, Museo delle Terme.

Venuto a Roma verso la fine del 219 vi portò l'aerolito sacro di Emesa per il quale costruì un tempio sul Palatino raccogliendovi tutti i simboli venerati del mondo antico: il fuoco di Vesta, la statua di Cibele, gli scudi di Marte, il Palladio. Era sua intenzione stabilire un sincretismo religioso a tutto vantaggio del suo dio solare. Sottopose i Romani alle sue vergognose manie offrendo sacrifici alla pietra sacra di Emesa alla presenza di senatori e cavalieri, dipinto ed abbigliato come una donna e circondato da eunuchi e baccanti. Lasciò però in pace i cristiani, sia perché essendo la loro religione di origine orientale trovava grazia ai suoi occhi, sia perché pensava di farne un elemento della sua bizzarra riforma religiosa. Attesta infatti il suo biografo Lampridio che E. aveva intenzione di coadunare nel suo tempio anche dei giudei, dei samaritani e dei cristiani affinché il suo sacerdozio fosse in possesso dei segreti religiosi del mondo intero (*Heliog.*, 3). La morte immatura gli impedì di effettuare il suo strano progetto che però avrebbe certamente incontrato energiche resistenze da parte dei cristiani. Divenuto infatti inviso a tutti, specialmente dopo che aveva tentato di disfarsi del cugino Alessandro Severo, già da lui adottato, i pretoriani, appoggiati dal Senato e dal popolo, l'uccisero insieme con la madre e ne gettarono il cadavere nel Tevere.

BIBL.: E. Callegari, *Il salotto di una imperatrice romana*, Roma 1902; G. Duviquet, *Héliogabale*, Parigi 1903; G. Pacciucco, *Elagabalo*, Feltre 1905; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, 3 ed., vers. it., Firenze 1935, pp. 167-70.
Agostino Amore

ELIOPOLI d'EGITTO. – Città egiziana, l'antica *Ōn* (ἴων), capitale del 13º nomo del Basso Egitto, sacro al dio con la testa di falco Atum, creatore per eccellenza, a cui erano sacri l'icneumone, la fenice e il toro Mnevis, considerato come sua incarnazione; Atum presto fu poi identificato con gli dèi solari nella divinità sincretistica di Atum-Rī'e Harahte, e incluso nella enneade eliopolitana, di cui fu il capostipite.

Ca. il 2000 a. C. Amenemḥē'e I (din. XII) innalza a lui un tempio sontuoso sulle rovine di uno precedente; lo migliora il figlio Zenwośre I (il Sesostri dei Greci). Il tempio diventa presto un centro di scienza sacerdotale; Strabone (XVII, 27-28) visita ivi ancora le stanze, dove sarebbero stati alloggiati Platone ed Eudosso, ma vi trova soprattutto le tracce delle devastazioni di Cambise e constata ormai la decadenza della scienza sacerdotale antica; nota invece la presenza di obelischi, di cui uno ancora sopravvive (arabo *el-misallah*) di granito di Syene, alto più di 20 m., con iscrizione geroglifica di Zenwośre, posta in occasione della festa Sed, cioè del giubileo; un altro obelisco cadde nel sec. XII; sopravvivono ora, accanto all'obelisco, rovine della città e, a 5 km., una necropoli. Nella Bibbia 'Ōn è citata cinque volte: dapprima in *Gen.* 41, 45-50 e 46, 20 come patria del suocero di Giuseppe, in *Ex.* 1, 11 come una delle città costruite dagli Israeliti su ordine del Faraone.

A ca. 1 km a sud delle rovine di E., verso sud, in direzione del Cairo è oggi il villaggio di el-Maṭarijjah, dove sorge il cosiddetto «albero di Maria», cioè un sicomoro piantato nel 1672 e caduto nel 1906; di esso resta un solo ramo verde.

La leggenda racconta che la S. Famiglia visse qui durante l'esilio e che Maria Vergine con il bambino Gesù riposò qui all'ombra della pianta; una fonte tuttora esistente si dice fatta sgorgare da Gesù e non è salata come le altre dei dintorni. È qui ora una cappella officiata dai Gesuiti. Alcuni apocrifi si indugiano a narrare del soggiorno di Gesù in Egitto, come il cosiddetto *Vangelo di Tommaso* e lo *Pseudo-Matteo*; in essi si narra tra l'altro che Gesù sarebbe entrato in un tempio (di E.?) e vi avrebbe compiuto prodigi.

BIBL.: *Description de l'Egypte*, V, Parigi 1820, pp. 66-67; E. Le Camus, *Egypte*, in DB, III, col. 571; Pieper, *Heliopolis*, in Pauly-Wissowa, VIII, coll. 49-50; A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 2ª ed., Tubinga 1923, pp. 31, 41 ecc.; A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Parigi 1926, p. 168 sg.; A. Erman-H. Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, I, Lipsia 1926, p. 54; H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, I, Cairo 1928, p. 54; K. Baedeker, *Aegypten*, Lipsia 1928, pp. 123-124; R. Bartoccini, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 811; D. Rops, *Jésus en son temps*, 2ª ed., Parigi 1947, pp. 135-36; G. Bonaccorsi, *Vangeli apocrifi*, I, Firenze 1948, pp. 148 sg., 198-201.
Aristide Calderini

ELIOPOLI di SIRIA: v. BA'ALBEK.

ELIOT, GEORGE. – Pseudonimo di Mary Ann Evans, scrittrice inglese, n. a Arbury Farm (Warwickshire) il 22 nov. 1819, m. a Chelsea il 22 dic. 1880. Dopo una severa educazione religiosa, perse la fede in seguito alla lettura delle opere di Ch. Hennel e dei primi positivisti inglesi, tra i quali brillava G. H. Lewes, con il quale ebbe una lunga relazione illegittima, molto criticata dalla società vittoriana.

Le traduzioni della *Vita di Gesù* di Strauss (1844-46) e dell'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach (1854) e una impegnativa collaborazione alla *Westminster Review*, che raggruppava gli scrittori razionalisti, l'avviarono a scrivere. Esordì nel racconto nel 1858 con le *Scenes from clerical life*, e subito si rivelò come una delle migliori scrittrici inglesi. I romanzi *Adam Bede*, *The mill on the floss*, *Silas Marner*, raccolgono le impressioni della sua giovinezza nel Warwickshire e rappresentano con grande efficacia la vita della classe media inglese nei piccoli ambienti di provincia. Con *Romola*, romanzo fiorentino dei tempi del Savonarola, la E. tentò il romanzo storico. Gli ultimi romanzi: *Middlemarch*, *Daniel Deronda*, attestano un progressivo irrigidirsi dei suoi pregiudizi morali.

BIBL.: Edizioni: *Opere complete*, Londra 1878-86 e 1901-1903; *Romola*, con introduz. e note di G. Biagi, ivi 1907. Studi: *Life of G. E.*, a cura di J. W. Cross, 3 voll., ivi 1885-86; L. Stephens, *G. E.*, ivi 1902; G. Negri, *G. E.*, Milano 1903; E. Haldane,

G. E. and her times, Londra 1927; E. J. Pond, *Les idées morales et religieuses de G. E.*, Parigi 1927; B. C. Williams, *G. E.*, Nuova York 1936. Filippo Donini

ELIPANDO. - Arcivescovo di Toledo, padre dell'adozianismo spagnolo nel sec. VIII. Secondo le indagini recenti del Rivera, E., n. nel 717, giovanissimo si fece monaco, probabilmente a Cordova, dove oltre che le scienze teologiche si rese familiari anche la letteratura e filosofia araba. Dopo aver retto la scuola del monastero, nel 755 (molto prima, dunque, del 780, data finora comunemente accettata) fu elevato alla sede primaziale di Toledo, forse con l'appoggio delle autorità musulmane, verso le quali E. mostrò sempre simpatia. E. morì verso l'807, al tempo del massacro generale dei mozarabi.

La dottrina di E. può essere desunta dalle sue lettere (PL 96, 859-82) e dal trattato polemico di Beato e Eterio (PL 96, 893-1030), in cui ci viene tramandata una specie di simbolo di E. Sembra che il metropolita di Toledo abbia propagato le sue idee cristologiche già dal 770 (cf. M. Del Alamo, *Los comentarios de Beato al Apocalipsis y Elipando*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, II, Città del Vaticano 1946, pp. 30-33), ma l'occasione decisiva di manifestarle si presentò a E. soltanto nella polemica con un personaggio oscuro di nome Migetius, la cui confusa dottrina trinitaria fu condannata da E. in un concilio riunito a Siviglia (probabilmente nel 782). Desideroso di distinguere in Cristo le operazioni di ciascuna delle nature E. inoltre dichiarava che Cristo secondo la umanità non è figlio naturale, ma soltanto adottivo del Padre, e concepì, per conseguenza, come strettamente paralleli i legami tra l'umanità del Verbo ed il Padre celeste da una parte, e la grazia di adozione che unisce ogni anima giustificata con Dio, dall'altra. Non è probabile che questo modo di parlare abbia subìto l'influsso della teologia nestoriana, allora in vigorosa rinascenza all'altro estremo dell'impero arabo; E. stesso ha piuttosto invocato la testimonianza della liturgia mozarabica che parlava di adozione della natura concreta, di questo uomo, da parte del Verbo (in senso però ortodosso; cf. J. F. Rivera, *La controversia adopcianista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe*, in *Ephemerides liturgicae*, 47 [1933], pp. 506-36). Dichiarando che rifiutare l'idea dell'adozione è negare la vera umanità di Cristo, E. rimase ostinatamente attaccato alla propria dottrina, anche dopo la lettera di condanna inviata da papa Adriano I (cf. Jaffé-Wattenbach, 2479); rimase impassibile di fronte alle condanne emanate a Ratisbona (792), dove il suo principale collaboratore Felice di Urgel dovette ritrattarsi, e a Francoforte sul Meno (794); né cedette agli argomenti di Alcuino (*Adversus Elipandum libri IV*: PL 101, 231-300).

BIBL.: E. Amann, *L'adoptianisme espagnol du VIII^e siècle*, in *Revue des sciences religieuses*, 16 (1936), pp. 281-317; J. F. Rivera, *E. de Toledo. nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo 1940 (con copiosa bibl.); J. Madoz, *Una obra de Felix de Urgel falsamente adjudicada a s. Isidoro de Sevilla*, in *Estudios eclesiásticos*, 23 (1949), pp. 147-68. Agostino Mayer

ELIPHAZ. - Il più eloquente degli amici di Giobbe (*Iob* 2, 11), nativo di Teman, regione e tribù derivata dal nipote di Esaù (*Gen.* 36, 11), celebre per la saggezza (*Ier.* 49, 7; *Abd.* 8). Nella triplice disputa, parte centrale del poema (v. GIOBBE), E. parla sempre per primo; procede per sentenze, al modo dei saggi, e sostiene l'idea allora comune: soffre soltanto chi ha peccato; Giobbe pertanto non può esser giusto; affermando il contrario, offende Dio; si umilii e invochi misericordia.

Nel 1° discorso (*Iob* 4-5), E. garbatamente evita d'incriminare Giobbe e parla genericamente. Ma questi proclama la sua giustizia. Allora E., nel 2° discorso, più aspro, lo accusa, sia pure indirettamente, di empietà (*Iob* 15). Nel 3° (*Iob* 22), insistendo Giobbe sulla sua innocenza, E. senz'alcun riguardo gli attribuisce le più gravi colpe. Nell'intervento finale, Dio umilia E. e gl'impone di placare la sua ira mediante l'intercessione di Giobbe (*Iob* 42, 7-9).

BIBL.: A. Lefèvre, *Job*, in DBs, fasc. 22, coll. 1073-98, con ampia bibl.; A. Hudal-J. Ziegler-F. Sauer, *Einleitung in das Alte Testament*, 6ª ed., Graz-Vienna 1948, pp. 180-86.
Francesco Spadafora

ELISA (ebr. *'Ĕlîšā'*). - Primogenito di Iavan (*Gen.* 10, 4). Il nome ritorna in *Ez.* 27, 7: le « isole di E. » esercitavano il commercio della porpora con Tiro.

Gli esegeti, concordi nel vedere in Iavan la Grecia, divergono nell'identificazione di questo suo « figlio ». Alcuni, seguendo il Targûm di *Ezechiele*, vi vedono indicata la Magna Grecia, particolarmente la Sicilia; altri pensano ad una città della costa africana; altri a Cipro; altri, infine, all'Eolia. Angelo Penna

ELISABETTA. - Nome di due donne bibliche. L'etimologia dall' ebr. *Ĕlîšĕbha'* è « Dio del giuramento » « Il mio giuramento è Dio ».

1. E. moglie di Aronne (v.), figlia di Aminadab, della tribù di Giuda, madre di Nadab, Abiu, Eleazar, Ithamar, sorella di Naasson. I Settanta in *Ex.* 6, 23 e *Num.* 2, 3 la chiamano Ἐλισαβέθ.

2. E. (santa), moglie di Zaccaria, madre di Giovanni Battista (Ἐλισάβετ). Era di stirpe sacerdotale (delle figlie di Aronne, *Lc.* 1, 5) parente della b. Vergine Maria, sembra per parte di madre. Niceforo Callisto (*Hist. Eccl.*, II, 3: PG 145, 760), fondandosi su leggende apocrife, pretende che la madre della Madonna, Anna, e quella di E., detta Sobe, fossero sorelle in senso stretto. Anche il *Menologio greco* (8 sett.) condivide questa idea.

S. Luca informa che E. e suo marito erano « giusti, irreprensibili » (1,6 sg.). E. era sterile, ambedue vecchi, senza speranza di prole. Ma l'angelo Gabriele, apparso a Zaccaria, gli aveva preannunciato: « Tua moglie E. ti partorirà un figlio che chiamerai Giovanni » (1,13).

Dopo averlo concepito, E. si nascose per cinque mesi (sembra, per essere più unita a Dio); nel sesto accolse la visita di Maria Vergine, informata dall'angelo della sua gravidanza. Nell'incontro con la Vergine E. fu ripiena di Spirito Santo, percepì un misterioso tripudio del nascituro, salutò Maria come « benedetta fra le donne » e « madre del mio Signore » (1,42 sg.). La Madonna le rispose con il *Magnificat* (v.), che pochi codici secondari attribuiscono a E., rimase con lei per tre mesi fino alla nascita del figlio, che E. volle chiamare Giovanni. La scuola mitica di Strauss pretese che la storia di E. fosse un mito ricalcato sul racconto della moglie di Aronne E. e di Maria, sorella di lui (*Ex.* 6,23; 15, 20); affermazione tendenziosa e arbitraria.

La Chiesa latina celebra la festa di E. e Zaccaria il 5 nov. V. VISITAZIONE.

BIBL.: E. Levesque, *Elisabeth*, in DB, II, col. 1688 sg. Sulla patria di E.: B. Bagatti, *Il Santuario della visitazione ad 'Ain Karim, Montana Iudaeae*, Gerusalemme 1948.
Pietro De Ambroggi

ELISABETTA, regina d'INGHILTERRA. - N. a Greenwich il 7 sett. 1533, m. a Richmond il 24 marzo 1603. Figlia di Enrico VIII e di Anna Bolena, successe alla sorellastra Maria in un grave momento della storia nazionale (1558).

Come figlia della Bolena, i cattolici non potevano ritenerla quale legittima erede al trono; perciò essi guardavano alla cattolica Maria Stuarda, regina di Scozia, la parente legittima più vicina di Enrico VIII. Ai cattolici rincresceva invece la politica filo-spagnola seguita dalla defunta regina Maria e non dispiacque loro che E. se ne emancipasse per seguire altri indirizzi. Ma educazione e « ragion di Stato » portarono E. ad una politica filoprotestante quale era stata quella del fratellastro Edoardo VI. Infatti, con

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

ELISABETTA, regina d'INGHILTERRA - Ritratto. Incisione di Johann Wierix (1600).

l'abile cooperazione di Sir William Cecil, ella sino da principio riuscì a farsi riconoscere universalmente, ma fece anche subito sentire la sua politica religiosa. Con il 1559 (27-28 febbr.) impose l'« Atto di supremazia », redatto sul modello di quello di suo padre, e rese di nuovo la corona arbitra « in tutte le cose e cause spirituali, ecclesiastiche o temporali » ingiungendo ai funzionari laici ed ecclesiastici di non riconoscere l'ingerenza di alcun potere straniero sulla Chiesa d'Inghilterra e il 26-28 apr. impose l'« Atto di uniformità », con il quale si proibiva la Messa e s'introduceva, con l'obbligo di uniformarvisi, la nuova liturgia del *Book of Common Prayer* di Edoardo VI. Con ciò ripeteva il gesto di Enrico VIII; ma pur mantenendo l'ordinamento gerarchico da lui conservato, continuava invece sulla linea di Edoardo VI quanto al dogma e alla liturgia, orientandoli verso il calvinismo; depose i vescovi nominati sotto la regina Maria, permise il matrimonio agli ecclesiastici, e nel 1563 sintetizzò la dottrina in 39 articoli che tutti dovevano professare; rendendo in tal modo difficilissima la condizione dei cattolici, privi di pastori. Con bolla del 25 febbr. 1570 Pio V, dopo avere invano sperato in una resipiscenza, scomunicò E. come eretica, sciogliendo i sudditi dall'obbligo di fedeltà.

Ma le leggi persecutrici si aggravarono con nuovi editti più restrittivi, sia per controbilanciare le conseguenze della bolla di scomunica (2 apr. 1571), sia per la preservazione della Regina da presunte congiure papiste (23 nov. 1584) fino ad ordinare ai sacerdoti di partire dal regno, a proibire ai giovani di rendersi seminaristi nel continente e a diffidarli, se mai, di ritornare, pena anche la morte (genn. 1585). Non bastando vennero gli editti del 1590 e 1591 contro i sacerdoti e i laici che li ospitassero o ne assistessero alla Messa e finalmente il 2 nov. 1602 si ebbe l'editto dell'esilio assoluto di tutto il clero.

Ciò non ostante né i sacerdoti vennero meno, né i laici si arresero alle false ingiunzioni. Durante il regno di E. si contano 200 cattolici tra sacerdoti e laici uccisi per la loro fede, dei quali molti beatificati dalla Chiesa o proposti per la beatificazione; il numero poi di quelli che, senza perdere la vita, o perdettero i beni o dovettero esulare o languirono nelle tetre prigioni, supera di parecchio il migliaio.

E., pur tenendo a bada i principi che anelavano alla sua mano, non volle contrarre matrimonio con alcuno; e seguendo una cauta politica di sostegno della causa protestante sul continente, non volle compromettere troppo apertamente la sicurezza del paese e della corona. Aiutò i Paesi Bassi protestanti, insorti contro la Spagna, e gli ugonotti francesi contro la Lega cattolica. Partecipò con il proprio capitale privato alle imprese di corsari e colonizzatori che, con l'attaccare i convogli marittimi che trasportavano metalli preziosi dall'America in Spagna e con l'aprire nuovi territori al commercio inglese, minavano le basi della potenza di Filippo II. Ma si rifiutò per decenni, contro l'espresso parere dei suoi consiglieri, di scendere in conflitto aperto contro di lui, e solo dopo molte esitazioni adottò quella radicale politica nei confronti di Maria Stuarda che portò alla condanna a morte e all'esecuzione di questa (1587).

Il conflitto con la Spagna, inevitabile da che l'espansione marinara e coloniale della nazione minacciava la supremazia del re cattolico nelle acque americane, scoppiò infine, per iniziativa di Filippo II, che aveva apprestato una potente *Armada*, nel 1588. La vittoria di E., mentre segnò l'inizio della preponderanza marinara inglese, fece crollare definitivamente le speranze di Filippo II di stabilire il predominio spagnolo-cattolico nell'Europa settentrionale. Gli ultimi anni del regno di E. segnarono un ulteriore progresso nello sviluppo economico e nella coesione interna della nazione. Quando la regina morì, nel 1603, le condizioni materiali del paese erano fra le migliori che la storia inglese ricordi; ma anche l'intolleranza religiosa contro i cattolici era al suo culmine.

BIBL.: M. Creighton, *Queen Elizabeth*, Londra 1896; Pastor, VII-XI (v. indice); J. H. Pollen, *History of catholics under Queen Elizabeth*, ivi 1921; E. Marcks, *Königin Elisabeth von England und ihre Zeit*, 2ª ed., Bielefeld 1926; R. B. Wernham e J. C. Walker, *England under Elizabeth*, Londra 1932; J. B. Black, *The reign of Queen Elizabeth*, Oxford 1936; T. Maynard, *Queen Elizabeth*, Londra 1943; M. Waldman, *Elizabeth and Leicester*, ivi 1944.

Ottavio Barié

ELISABETTA, regina di PORTOGALLO, santa. - Figlia di Pietro III d'Aragona e di Costanza, nipote dell'imperatore Federico II, in relazione di parentela con s. Elisabetta d'Ungheria, n. nel 1271, m. a Estremoz il 4 luglio 1336, dodicenne appena fu chiesta in sposa dai principi ereditari d'Inghilterra e di Napoli, ma fu preferito il re Dionisio di Portogallo. Si distinse per una grande carità con i poveri e gli ammalati, compensata talvolta da Dio con prodigi straordinari. Morto nel 1325 re Dionisio, si ritirò a vita privata vestendo l'abito del Terz'ordine francescano. Morì dopo un lungo e faticoso viaggio a Estremoz, intrapreso per pacificare il figlio Alfonso IV con il nipote Alfonso XI di Castiglia. Canonizzata da Urbano VIII nel 1625, la festa si celebra l'8 luglio.

BIBL.: D. Alfonso, *Vita e milagros de s. Isabel, reinha de Portugal*, Coimbra 1560; *Acta SS. Iulii*, II, Parigi 1721, p. 119 sgg.; L. da Clary, *Aureola serafica*, III, Quaracchi 1898, pp. 23-34; N. d'Elia, *S. E. d'Aragona regina di Portogallo*, Roma 1916; V. McNabb, *St. E. of Portugal*, Londra 1937.

Alberto Ghinato

ELISABETTA di REUTE, beata. - Mistica, detta comunemente E. *Bona*, e « Betta la buona », n. a Waldsee (Würtemberg) il 25 nov. 1386, m. a Reute

presso Waldsee il 25 nov. 1420. A 17 anni (1403), entrò nel monastero delle Terziarie francescane di Reute, dove rimase fino alla morte.

Vi si dedicò alla meditazione della Passione di Cristo, le cui sofferenze le ispirarono penitenze e digiuni; fu ricolma di carismi mistici: estasi, visioni, stimmate. La sua tomba fu sempre molto venerata; il suo culto confermato da Clemente XIII nel 1766. Festa il 25 nov.

BIBL.: Fonte principale è la biografia che di E. scrisse il suo direttore spirituale Corrado Kügelin nel 1421; una prima edizione, venne curata a Waldsee nel 1879; una seconda nel 1881-82. Cf. Wadding, *Annales*, an. 1420, n. 4; G. Moroni, *Dizion. di erudiz. storico-ecclesiast.*, XXI, pp. 251-52; I. Beschin - I. Palazzolo, *Martyr. Francisc.*, Roma 1939, p. 452.

Giovanni Odoardi

ELISABETTA detta Rosa. - Mistica del sec. XII, forse figlia di Rodolfo conte di Crépy e di Adele, contessa di Bar-sur-Aube. Entrata nel monastero benedettino di Chelles (Parigi) si ritirò poi con due compagne in un luogo deserto detto Rosetum (Rozoy), da cui il nome di Rosa, dove visse da penitente in una capanna. Dopo poco le compagne scoraggiate l'abbandonarono, ed essa, restata sola, si nascose nel cavo di una quercia. Da prima schernita, in breve si sparse la fama delle sue virtù che attirò al suo seguito molte vergini tra cui sua sorella. Sorse così un monastero dedicato a s. Maria (1106 ca.) di cui E. fu a capo. Il monastero fu distrutto dai calvinisti nel sec. XVI, e le suore trasferite a Villechasson. E. morì in fama di santità il 13 dic. 1130.

BIBL.: J. Mabillon, *Annales O.S.B.*, V, 2ª ed., Lucca 1740, p. 437; *Gallia Christiana*, XII, Parigi 1770, coll. 188-89; Cottineau, II, coll. 2559-60.

Francesco Russo

ELISABETTA della S.ma Trinità, venerabile. - Mistica carmelitana scalza, al secolo Marie Joséphine Elisabeth Catez, n. il 18 luglio 1880 in Avord (Cher), dal 1901 carmelitana a Digione ove morì in concetto di santità il 9 nov. 1906. Riuscì a realizzare meravigliosamente una vita di intima e continua comunione con Dio Uno e Trino, e giunse ad altissima contemplazione. La causa della sua beatificazione è introdotta.

Le notizie della sua vita e della sua vita interiore, tratte dai suoi scritti, furono pubblicate dalle consorelle di Digione sotto il titolo: *Soeur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, Souvenirs* (Digione 1915, 1918, 1930, 1935, Parigi 1927), in vers. it. (Firenze 1926) e in vers. inglese (Londra 1912).

BIBL.: M. V. Greifenstein, *Schwester Elisabeth von der Hl. Dreifaltigkeit*, Saarlouis 1914; A. Bessières, *Lettres de direction du baron Gaston de Renty à la mère Elisabeth...*, in *Rev. d'Asc. et Myst.*, 13 (1932), pp. 357-73; M. Philipon, *La doctrine spirituelle... de sr. Elisabeth*, Parigi 1938, vers. it., Brescia 1941; id., *La vie mystique de sr. Elisabeth*, in *La vie spirituelle*, 55 (1938), pp. 262-73; T. Madrini, *Una nuova mistica carmelitana*, in *La Scuola Cattolica*, 69 (1941), pp. 425-32; M. Philipon, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité*, Parigi 1949.

Ambrogio di Santa Teresa

ELISABETTA di Schönau, santa. - Benedettina, monaca visionaria n. probabilmente da famiglia nobile nel 1129 nella Renania, forse a Bonn o nelle vicinanze, m. nel monastero di Schönau il 18 giugno 1165. Dodicenne fu affidata per l'educazione al monastero doppio di Schonau sul Reno presso Sankt Goarshausen nel quale ricevette il velo ca. l'a. 1147 e verso la fine della vita fu maestra (superiora) delle monache, che sottostavano all'abate, allora Egberto, fratello della Santa. Nel 1152, dopo grave malattia, cominciò il suo stato di visionaria ed estatica, nel quale vedeva e conversava con figure celesti, per lo più santi del giorno, Gesù Cristo e la Madonna.

Per ordine del fratello essa mise per scritto queste visioni, che ebbero forma definitiva dallo stesso fratello, il quale esercitò un influsso non sempre felice sulla sorella, come nella questione dello scisma di Vittore IV (antipapa) e Alessandro III (1159), provocato da Federico Barbarossa, per il quale parteggiava Egberto. La morte della Santa fu molto edificante e la sua salma fu visitata da un gran numero di fedeli dei dintorni. Non ebbe però culto liturgico. Il suo nome entrò nel *Martyr. Romanum* solo sotto Gregorio XIII nel 1584. Nel 1854 il suo officio liturgico fu inserito nel *Proprium* della diocesi di Limburgo.

Sul carattere della Santa tutti gli autori sono d'accordo nel riconoscerle un'anima sinceramente pia, pura e ingenua nonché un gran zelo per le anime e per la disciplina della Chiesa. Su quest'ultimo punto insistono alcune sue lettere e il *Liber viarum Dei*, nella cui redazione il fratello, molto probabilmente, ebbe parte. Ben conosciuta è la sua visione sull'Assunzione corporale di Maria S.ma in cielo e la fantastica sua rivelazione sulle 11.000 vergini martiri compagne di s. Orsola nel *Liber revelationum s. Ursulae et sociarum*. Tutti questi scritti, insieme ai tre *Libri visionum*, molto diffusi nel medioevo, furono pubblicati da F. W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth... von Schönau* (Brünn 1884). L. Oliger (in *Antonianum*, 1 [1926], pp. 24-83), ha pure attribuito con probabilità alla Santa di Schönau le *Revelationes b. Elisabeth*, che nei manoscritti vanno per lo più sotto il nome di s. Elisabetta d'Ungheria.

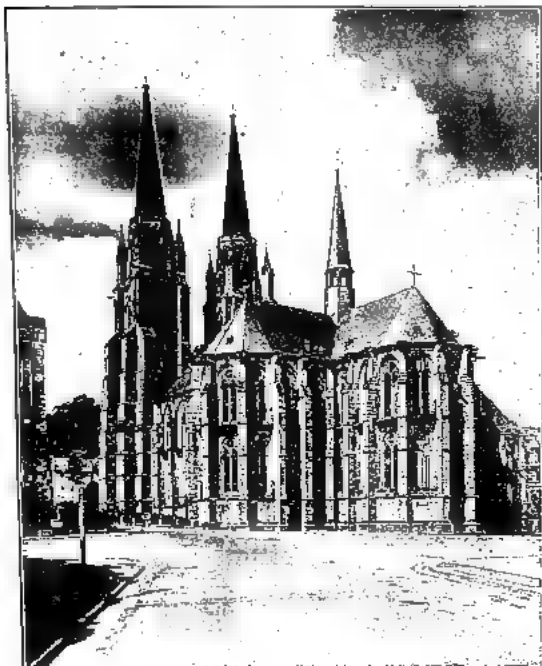
BIBL.: Estratti degli scritti con notizie sulla vita dovute al fratello Egberto in *Acta SS. Iunii*, IV, Parigi 1867, pp. 499-532; PL 195, 119-94; F. W. E. Roth, *op. cit.*, pp. 1-CXXVIII; id., *Die Visionen und Briefe der h. E. von S.*, Brünn 1886; id., *Das Gebetbuch der hl. E. von S.*, Augusta 1886; E. Spiess, *Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz*, Basilea 1935, pp. 35-206; R. J. Dean, *Manuscripts of St. E. of S. in England*, in *Modern Language Review*, 32 (Cambridge 1937), pp. 62-71.

Livario Oliger

ELISABETTA di Turingia, santa. - Patrona principale del Terz'ordine francescano, e delle opere caritative cattoliche.

I. Vita. - N. nel 1207 da Andrea II d'Ungheria e da Geltrude di Andechs-Merano, fidanzata dai genitori a Ludovico IV di Turingia già nel 1211, veniva condotta ad Eisenach, nel castello di Wartburg. Nel 1221 sposava Ludovico, da cui ebbe tre figli. Fu sotto la rigida disciplina spirituale del sacerdote

(fot. Alinari)

Elisabetta di Turingia, santa - Affresco di Simone Martini (1322-26) - Assisi, chiesa inferiore di S. Francesco.

(fot. Marburg)
ELISABETTA di TURINGIA, santa - Chiesa di S. E., iniziata nel 1235, consacrata nel 1283 - Marburgo.

secolare Corrado di Marburgo, che più tardi si fece terziario francescano. In giovanissima età rimaneva vedova per la morte di Ludovico (12 sett. 1227), avvenuta nel mezzogiorno d'Italia, mentre si recava, al seguito di Federico II, crociato in Terra Santa. Durante l'assenza del marito, per una grande carestia verificatasi nel paese, sostentò con mezzi pubblici, anche contro il volere dei Grandi, molte centinaia di poveri servendo anche personalmente gli infermi di Eisenach. È accertato oggi, contro le ipotesi del Wenck e del Michael, che E., rimasta vedova, fu cacciata violentemente dal castello di Wartburg nell'inverno del 1227. Recatasi in quella notte al convento francescano di Eisenach, pregò i frati di cantare il *Te Deum* per la sua tribolazione. Errò qualche tempo in grande penuria e mendicando; fu accolta e aiutata dall'abbadessa di Kitzingen sua parente e dallo zio Egberto vescovo di Bamberga, che pensava rimaritarla. Tornati i cavalieri crociati con le ossa di Ludovico, mutarono alquanto le sue condizioni, specialmente con l'istituzione, da parte di Gregorio IX, di Corrado quale suo « difensore ». Ma già E., dedicandosi ad una vita ascetica, nel 1228 rinunziava solennemente al mondo nella chiesa dei Minori di Eisenach. Vestiva, nelle mani di Corrado, l'abito grigio di terziaria, e con i beni che le furono assegnati a sostentamento della sua vedovanza, costruì l'ospedale di Marburgo, la cui cappella dedicò a s. Francesco appena canonizzato. Morì, a 24 anni, stremata di forze soprattutto per il costante servizio ai poveri, malati, lebbrosi, il 16 nov. 1231. Si narra che s. Francesco stesso le inviasse un suo mantello che si conserverebbe nella parrocchia di Oberwalluf presso Magonza. Fu sepolta nel duomo di Marburgo.

II. CULTO. - I miracoli che subito dopo la sua morte si effettuarono, fecero promuovere il processo di canonizzazione che si concluse il 27 maggio 1235 con la proclamazione a santa, fatta da Gregorio IX a Perugia. Alla traslazione assistette, con gran seguito di principi, Federico II, il quale poi sull'avvenimento scrisse una lettera al generale dell'Ordine francescano, frate Elia (*Acta Imperii inedita*, ed. E. Winckelmann, I, Innsbruck 1880, p. 299 sg.). Il duomo di Marburgo fu meta di pellegrinaggi finché, al tempo della riforma protestante, Filippo d'Assia disperse le reliquie di E., che oggi in parte si conservano a Vienna. Di dubbia autenticità è il capo che si conserva a Besançon (cf. *Rev. d'hist. franciscaine*, 2 [1925], p. 275). Numerose congregazioni religiose, specialmente terziarie francescane, s'intitolano a lei. Le Conferenze di S. E. furono fondate per la prima volta a Treviri nel 1840 (W. Liese, *Gesch. d. Caritas*, Friburgo 1922; la lettera di Pio XI per il centenario della morte in AAS, 23 [1931], pp. 525-27). Festa il 19 nov.

III. ICONOGRAFIA. - Le rappresentazioni iconografiche di s. E. sono numerosissime in tutta Europa (cf. S. Elsner, in *Franziskanische Studien*, 18 [1931], pp. 205-231). La Santa viene raffigurata distribuendo il pane con un povero al fianco, o, dopo il Quattrocento, nascondendo in grembo un mazzo di rose, in riferimento a un miracolo d'aver trasformato in rose il pane che non voleva far conoscere che portava ai poveri (cf. L. Lemmens, *Zum Rosenwunder*, in *Katholik*, 24 [1902], 381-84). Segno di un pronto diffondersi del culto di s. E. in Italia è il ciclo pittorico trecentesco nella chiesa di S. Maria Donna Regina di Napoli. - Vedi tav. XX.

BIBL.: Fonti: Le fonti della vita di s. E. sono enumerate con le loro edizioni in *Arch. Franc. hist.*, 2 (1909), pp. 243-49. Fra esse una lettera di Gregorio IX mentre E. era ancora in vita. Corrado di Marburgo che lavorava per il processo della sua beatificazione scrisse una *Epistola de vita ad papam*, nel 1232; i *Dicta IV Ancillarum*, prima del 1244, sviluppati nel *Libellus* edito da A. Huyskens, *Der sog. Libellus de dictis IV Ancillarum*, Monaco 1911; la *Vita* scritta da Cesario di Heisterbach, prima del 1237, ed. da Huyskens, Colonia 1908; BHL, no. 2488-2514; U. Chevalier, *Biobibliog.*, I, 2ª ed., Parigi 1915, coll. 1304-1307. Biografie moderne: E. Horn, *Ste E. de Hongrie*, Parigi 1902, vers. it. Milano 1924; M. Maresch, *E. Landgräfin von Thüringen*, Monaco-Gladbach 1921; K. Adam-Kappert, *E. von Thüringen* Vienna 1929; P. Dörfler, *Die heilige E.*, Monaco 1930; J. Ancelet-Hustache, *Ste Elisabeth de H.*, Parigi 1947. Studi: L. Crick, *Culte de ste E. de Hongrie en Belgique, ste E. de Hongrie*, Parigi 1902, vers. it., Milano 1924; St. V. Dumin-Borkowski, *Die hl. E. in der E. kirche zu Bonn*, in *Katholik*, 49 (1917), pp. 218-23; G. Haselbeck, *Die hl. E. und ihre Beichtväter Br. Rodeger u. Konrad v. Marburg*, in *Franz. Stud.*, 18 (1931), pp. 294-308; id., *Die hl. E. in ihrem seelischen Wachsen u. Werden*, in *Thuring. Franc.*, 15 (1931), pp. 108-57; id., *Das religiöse Wollen der hl. E.*, *ibid.*, 15 (1935), pp. 247-77; E. Hermelink, *Ein Jahrhundert Elisabethforschung*, in *Theol. Rundschau*, 4 (1932), pp. 121-38. Ottocaro Bonmann

ELISABETTA d'UNGHERIA. - Domenicana, figlia di Andrea III re d'Ungheria (m. nel 1301) e della prima sua consorte Fenenna di Polonia (m. nel 1295), n. a Budapest verso il 1295, m. a Töss presso Winterthur (Svizzera) il 6 maggio 1337. Ancor bambina fu fidanzata con Venceslao, figlio del re di Boemia, proclamato nel 1301, appena dodicenne, re d'Ungheria sotto il nome di Ladislao, il quale nel 1305 rinunziò a quel regno e alla fidanzata E.

Questa, secondo il desiderio della matrigna, Agnese d'Austria, avrebbe poi dovuto sposare Arrigo d'Austria (fratello della matrigna), ma la pia principessa preferì il velo monacale e dal 1309 fino alla morte visse devotamente nel famoso monastero delle domenicane di Töss, circondata dalla venerazione delle consorelle, le quali ammiravano la sua grande conformità alla volontà di Dio e le altre sue esimie virtù. Fu sepolta nella chiesa del monastero. Il suo culto non è stato ancora approvato.

BIBL.: La sua *Vita* fu scritta dalla consorella Elisabetta Stagel, *Das Leben der Schwestern zu Töss*, opera criticamente edita da F. Vetter (*Deutsche Texte des Mittelalters*), Berlino 1906, tradotta in latino presso *Acta SS. Maii*, II, Parigi 1866, pp. 122-27. Per le questioni politiche: B. Hóman, *Gli Angioini di Napoli in Ungheria (1290-1403)*, Roma 1938, pp. 86, 93, 99, 102, 106, 109. Livario Oliger

ELISAMA (ebr. *'Ĕlîšāmā'* « Dio esaudì »). - Nome di vari personaggi biblici.

1. Un capo della tribù di Ephraim (*Num.* 1, 10; 2,18; 7,48; 10, 22); il nonno di Giosuè (*I Par.* 7, 20).

2. Figlio di David (*II Sam.* 5, 16; *I Par.* 3, 18; 14, 7; 3,6 invece di E. è da leggersi *Elisua*).

3. Uno del clan di Ierameel (*I Par.* 2, 21).

4. Sacerdote tra quelli inviati dal re Iosaphat per il paese ad istruire il popolo (*II Par.* 17, 8).

5. Scriba del re Ioakim; nella sua camera fu posto il volume delle profezie di Geremia prima di parlarne al re (*Ier.* 36, 12.20 sg.).

6. Nonno d'Ismaele, l'uccisore di Godolia (*Ier.* 41,1; *II Reg.* 25, 25), era di stirpe regia; alcuni lo identificano con E. n. 2.

Bibl.: E. Levesque, *Elisama*, in DB. II, col. 1680 sg.; F. Zorell, *Lex. hebr. et aram.*, Roma 1940 sgg., p. 58. - Per 1: A. Clamer, in *La S. Bibl.*, ed. L. Pirot, II, Parigi 1940, p. 238 sg. - Per 2: L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, II, Parigi 1930, p. 264. - Per 6: J. Knabenbauer, *Comm. in Ieremiam prophetam*, Parigi 1889, p. 477 sg.
Francesco Spadafora

ELISAPHAN. - 1. Levita, figlio di Oziel, capo della famiglia dei Caathiti (*Num.* 3, 30) al tempo del censimento del popolo d'Israele attorno al Sinai. I discendenti della sua famiglia figurano ancora al tempo di David e di Ezechia (*I Par.* 15, 8; *II Par.* 29, 13).

2. Un principe o capo della tribù di Zabulon e suo rappresentante nella distribuzione della Terra Promessa (*Num.* 34, 25).
Angelo Penna

ELISCE: v. ELISEO.

ELISEO (*'Ĕlîšā'* = « Dio salva »). - Profeta, successore di Elia (v.). Era figlio di Saphat, originario di Abelmeula, a sud-est di Bejsān (*I Reg.* 19, 16). Ricco possidente (*I Reg.* 19, 19), rispose con gioia al gesto simbolico di Elia che lo consacrava profeta e suo successore da parte di Jahweh (*I Reg.* 19, 19-21). Discepolo affezionato di Elia (*II Reg.* 3, 11; cf. cap. 2) per ca. 6 anni (*II Reg.* 1, 17), alla morte ne ereditò il mantello e due terzi della virtù carismatica (*II Reg.* 2, 9 sgg. ebr.), la porzione cioè che nell'eredità spettava al primogenito (*Deut.* 21, 17). Come erede e successore di Elia fu subito riconosciuto dai cosiddetti « discepoli dei profeti », che lo ebbero loro capo (*II Reg.* 2, 12-15; cf. 6, 1-7).

A differenza di Elia, E. conserva le sue abitudini di agiato borghese: veste regolarmente (cf. *II Reg.* 2, 12), vive nelle città, ha una casa a Samaria (*II Reg.* 2, 19-23 sg.; 6, 8-20 .32; cf. 4, 8-10) ed un servo Giezi che sempre l'accompagna. Fu profeta del regno di Israele sotto Ioram (853-842), figlio di Achab, Iehu (842-815), Ioachaz (814-798) e Ioas (798-783); morì verso il 790.

E. cooperò energicamente alla realizzazione delle profezie di Elia circa il trionfo del jahwismo e la distruzione della dinastia di Achab. Tutta la sua attività è la dimostrazione che la salvezza viene soltanto da Jahweh; è l'idea espressa appunto dal suo nome. Intervenne spesso nella vita pubblica. Con l'esercito muove contro Moab; lo salva dallo scoraggiamento per la mancanza d'acqua e gli predice la vittoria (*II Reg.* 3, 9-25). Svela a Ioram le imboscate di Benadad e gli conduce a Samaria i soldati siri mandati a catturarlo (*II Reg.* 6, 8-12); annunzia la fine del terribile assedio di Samaria, per intervento di Jahweh (*II Reg.* 6, 24; 7, 20).

Si reca a Damasco per compiere la missione da Dio affidata ad Elia (cf. *I Reg.* 19, 25); a Hazael svela che ucciderà il re ammalato, avrà il regno e farà gran male a Israele (*II Reg.* 8, 7-15). Allo stesso modo sceglie il momento più opportuno per ungere, mediante un suo discepolo, Iehu a re d'Israele, mentre Ioram è ferito e sta a Iezrael (*II Reg.* 8, 25-29). Iehu, cui sono state ricordate le parole

(fot. Anderson)
Eliseo - Musaico della chiesa della Martorana (1148). Palermo.

d'Elia contro la famiglia di Achab, distrugge ferocemente tutti i membri di essa e uccide tutti i cultori di Baal (*II Reg.* 9-10). Infine al re Ioas che lo visita E. morente predice che vincerà tre volte gli Aramei (*II Reg.* 13, 14-19).

E. operò molti miracoli. Divise le acque del Giordano con il mantello di Elia (*II Reg.* 2, 14 sgg.); con del sale rese salubre la fonte di Gerico (*ibid.*, 2, 19-22). Moltiplicò l'olio di una vedova per liberarla da un esoso creditore (*II Reg.* 4, 1-7); impetrò un figlio alla sunamita che lo ospitava e, morto che fu per insolazione, lo risuscitò (*ibid.*, 4, 8-37). Risanò una minestra nociva (*ibid.*, 4, 38-41); moltiplicò 20 pani per un centinaio di persone (*ibid.*, 4, 42-44). Guarì dalla lebbra Naaman siro che divenne fedele jahwista, e punì la cupidigia di Giezi, trasferendogli la lebbra del precedente (*II Reg.* 5). A contatto con le ossa di E. un morto risuscita (*II Reg.* 13, 20 sg.). Cf. *Eccli.* 48, 12-14.

S. Girolamo ricorda il sepolcro di E. vicino a Samaria (*In Abdiam*: PL 25, 1099). La Chiesa celebra la festa di E. il 14 giugno.

Per la iconografia v. ELIA.

Bibl.: E. Mangenot, *Elisée*, in DB, II, coll. 1690-96; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, I, Lierre 1919, p. 129 sg.; A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, pp. 64-66, p. 70 sg.
Francesco Spadafora

ELISEO (Elisce). - Storico armeno del sec. v, autore di omelie e commenti, come pure di una *Storia delle guerre degli Armeni* (dal 451 d. C.), scritta con intenti agiografici e letterari, in uno stile elegante ed armonioso, ma con sfumature grecizzanti. Alcuni critici moderni lo fanno vivere nel sec. vi.

Bibl.: G. Cappelletti, *E. storico armeno del sec. V*, Venezia 1840. Per le varie edizioni armene cf.: V. Langlois, *Elisée Vertabed*, in *Collections des historiens de... l'Arménie*, II, Parigi 1869, pp. 177-251; A. Lazikian, s. v. in *Nuova bibliogr. armena*, Venezia 1909-12 (in armeno) Cirillo Kibarian

ELISI, CAMPI. - Luogo dove gli antichi Greci immaginavano trasportati, corpo ed anima, alcuni beniamini degli dèi, di cui spesso erano discendenti o parenti. Credenze più tarde vi posero anche gli eroi della mitologia e della storia, Achille, Diomede, Menelao, ecc.

Una parte degli antichi separa gli E. dal resto dell'oltretomba e li pone al limite della terra o nell'Oceano (in questo caso sono identificati con le isole dei beati) o nel cielo. Per altri (Aristofane, Virgilio) fan parte dell'oltretomba e sono immaginati sotto terra. Là era la perfetta felicità materiale e morale, senza preoccupazioni né obblighi di lavoro, rallegrata dal vino, musica e danze; i poeti attici che la descrivono nei secc. v-iv a. C. prendono come modello la iniziazione di Eleusi. A capo degli E. erano o Radamante o Crono o ambedue. Secondo alcuni moderni, nome e concetto dei C. E. sarebbero preellenici. I Romani seguirono i Greci nella raffigurazione degli E.

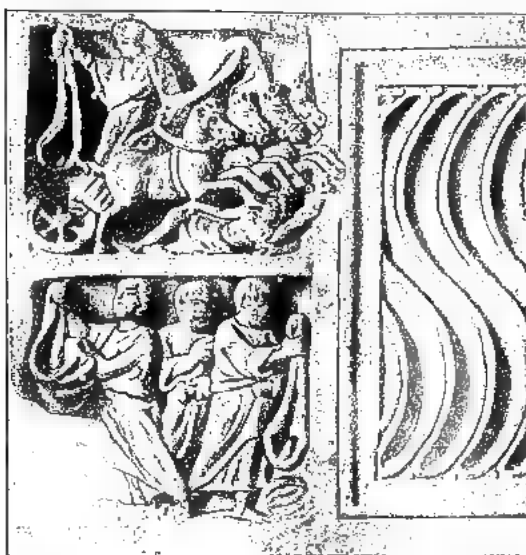
Bibl.: L. Malten, *Elysion und Rhadamantis*, in *Jahrbuch des deutsch. archaeol. Inst.*, 25 (1913), p. 35 sgg.; E. Rohde, *Psyche*, 9a-10a ed., I, Tubinga 1925, p. 68 sgg.; M. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion*, Lund 1927, p. 541 sgg.; P. Capelle, *Elysion und Inseln der Seligen*, in *Archiv. für Religionswiss.*, 25 (1927), p. 245 sgg.; 26 (1928), p. 17 sgg.; E. Wiken, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Apenninenhelbinsel bis 300 v. Cr.*, Lund 1937, cap. 1; M. Nilsson, *Gesch. der Griech. Religion*, I, Monaco 1941, p. 302 sgg. Luisa Banti

ELIU (ebr. *'Ĕlîhû*, Settanta 'Ελιοῦς). - Interlocutore di Giobbe (*Iob* 32-37), che prende la parola dopo i tre amici Eliphaz, Baldad e Sophar.

Per dimostrare la sua innocenza, Giobbe invoca un giudizio in regola nel quale si propone di affrontare Dio, che crede irritato contro di lui, e confutare i tre amici, divenuti suoi implacabili accusatori (*Iob* 13, 18; 31, 35b-37); desidera pertanto un arbitro, un avvocato che prenda le sue difese: « O se ci fosse un arbitro tra noi... » (*Iob* 9, 33); « Chi mi darà qualcuno che mi ascolti »? (*ibid.*, 31, 35 a). Questo arbitro è E., che interviene con un tono affatto speciale: Giobbe non deve dire che Dio lo perseguiti; Egli invia i mali non solo per punire ma anche per preservare e purificare. Vendica così l'innocenza di Giobbe, lo illumina circa lo scopo delle sue sventure e prelude all'intervento finale in favore di lui. In tal modo i discorsi di E. hanno un posto essenziale nel quadro e nella dottrina dell'intero libro (v. giobbe).

Bibl.: P. Dhorme, *Le livre de Job*, Parigi 1926, pp. xliv-xlvi, lxxvii-lxxxvi, 430-523; P. Szczygiel, *Das Buch Job übersetzt und erklärt*, Bonn 1931; W. A. Irwin, *The Elihu speeches in the book of Job*, in *The Journal of Religion*, 17 (1937), pp. 37-47; L. Dennefeld, *Les discours d'Elihou (Job 32-37)*, in *Revue biblique*, 48 (1939), pp. 163-80, con esauriente bibliografia.
Francesco Spadafora

ELIZALDE, Miguel de. - Gesuita teologo e moralista tuziorista. N. nel 1616 ad Echalar (Navarra), m. il 18 nov. 1678 a S. Sebastiano. Professore di filosofia e teologia a Valladolid, Salamanca e Roma, rettore del collegio gesuitico di Napoli. Nel *De recta doctrina morum*, scritto con lo pseudonimo di *Antonius Celladei* è in contrasto con l'Ordine e si oppone fortemente al probabilismo.

Scritti principali: *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Napoli 1662); *De recta doctrina morum quattuor libris distincta. Quibus accessit De natura opinionis appendix* (Lione 1670).

(da Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 195, 1)
Eliseo - E. raccoglie il pallio di Elia e con esso percuote le acque del Giordano ottenendo la loro divisione (*II Reg.* 2,8-14). Frammento di sarcofago (sec. iv) conservato ad Arles.

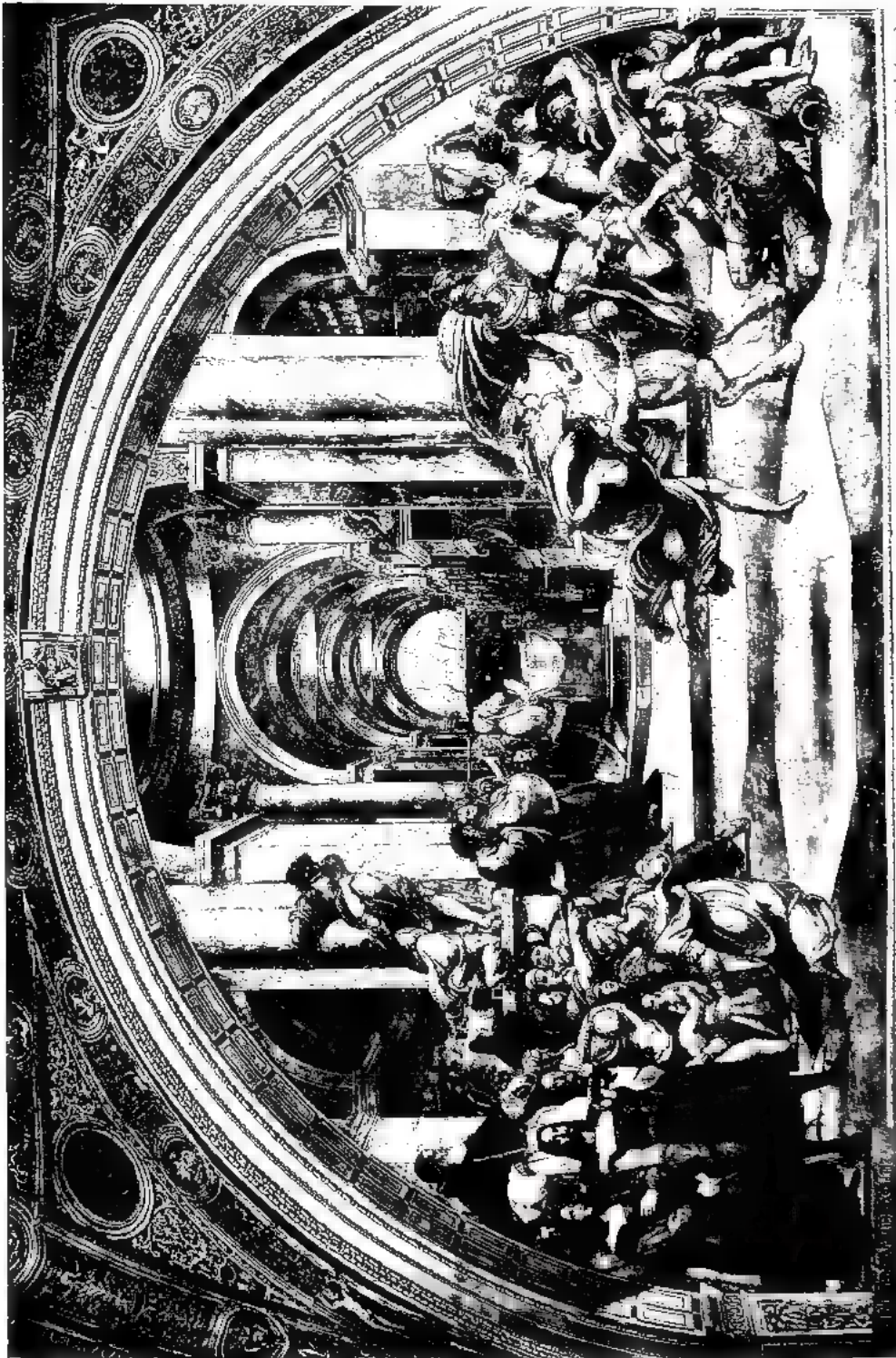
Bibl.: Hurter, IV, coll. 284, 286-88; Sommervogel, III, coll. 381-83; I. v. Döllinger, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, II, Nördlingen 1889, pp. 23-45. Jeroslav Škarvada

ELKASAITI: v. elcesaiti.

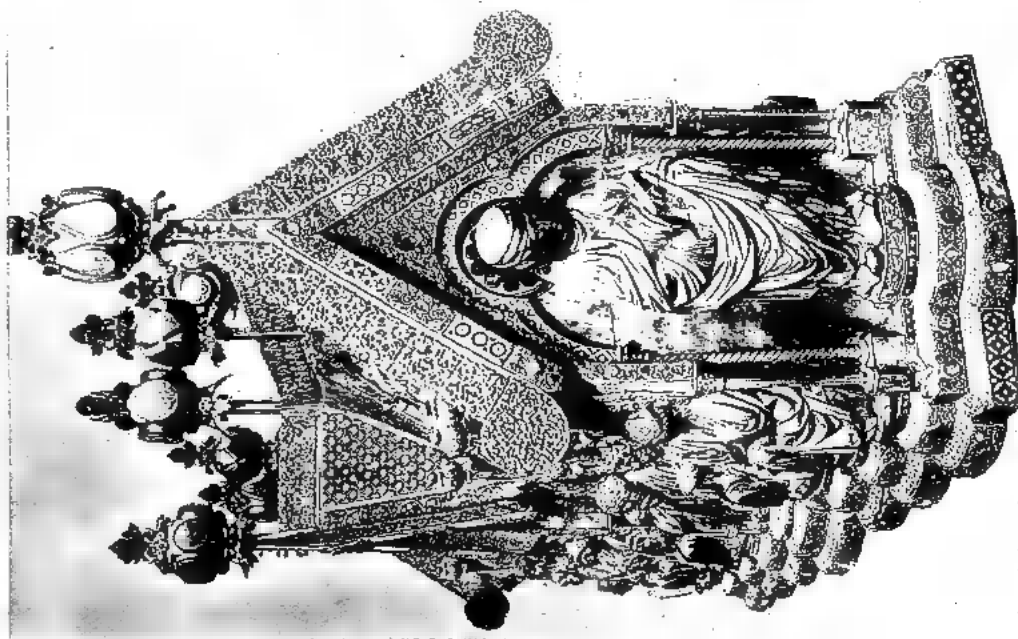
ELLENISMO. - Nome coniato da J. G. Droysen (nella sua storia sull'argomento, tra il 1836 e il 1877) per designare tutto il periodo storico dalle spedizioni militari di Alessandro il Grande fuori della Grecia al momento in cui l'influsso di Roma si estese definitivamente sui paesi ellenici od ellenizzati. E. indica in modo particolare la storia della civiltà greca su territori non greci, la lingua comune che espresse questa civiltà, l'arte, il pensiero, la vita delle nazioni (Egitto, Asia Minore, Persia, Battriana, India, Siria) ellenizzate, dalla morte di Alessandro (323 a. C.) alla battaglia di Azio (31 a. C.).

I. Origini e carattere dell'e. - Le conseguenze storiche delle imprese di Alessandro furono così vaste e profonde da renderne assai difficile la valutazione, anche soltanto sommaria; esse portarono una impetuosa ondata di civiltà occidentale che superò le secolari dighe e penetrò in mezzo a civiltà affatto diverse. L'infiltrazione della cultura greca in Oriente era cominciata, certamente, molto prima; ma con Alessandro essa si approfondì e si estese fino entro l'Asia. Naturalmente, la vastissima trasformazione e penetrazione spirituale dell'e. non avvenne né ad un tratto, né ovunque nella stessa misura e maniera.

In Alessandria si sviluppa una letteratura nuova, di carattere raffinato ed erudito, e accanto alla filosofia vi fioriscono le scienze naturali, la matematica, la meccanica, l'astronomia, la medicina. Antiochia, più a contatto con la imponente civiltà assiro-babilonese ed iranica, fu il secondo grande centro di e., meno brillante certo, ma non per questo meno fecondo per gli influssi più e meno efficaci sulle regioni circostanti. Ma la cultura non si limitò alle metropoli, si diffuse nei centri minori (Efeso, Cesarea di Cappadocia ecc.), fino nelle regioni più lontane, perdendo naturalmente dei caratteri suoi migliori e originali per costituire sempre più un tipo di cultura universale, comune a molti ceti di persone, espressione di una coscienza media e umana, elevandosi al di sopra di confini e di razze.

fot. Anderson

ELIODORO CACCIATO DAL TEMPIO
Affresco di Raffaello (1514) - Stanze Vaticane.

(fot. Marburg)

S. ELISABETTA DISTRIBUISCE L'ELEMOSINA
Particolare della parte superiore della sua urna (sec. XIV) - Marburgo, Duomo.

(fot. Marburg)

L'URNA DI S. ELISABETTA (sec. XIV).
Marburgo, Duomo.

All'unificazione della cultura corrisponde l'unificazione della lingua. La lingua greca, già nel passato largamente introdotta dai mercanti, si diffuse sempre più e cominciò a servire da « lingua franca » internazionale dell'Asia anteriore e finì per divenire, come fu difatti chiamata, la lingua « comune », koinè (κοινή). Essa è la continuazione dell'Attico, modificato però ed allargato, una lingua ossia a tutti intelligibile, ma scolorita, uniforme, che suonò pressoché eguale con lievissime varietà locali in Egitto, in Siria, nei documenti ufficiali e delle pubbliche amministrazioni.

Quanto alla filosofia, i nuovi sistemi che sorgono nella età ellenistica, lo stoicismo di Zenone e l'edonismo di Epicuro seguono la decadenza della metafisica a vantaggio dell'etica. L'accademia di Carneade, in luogo delle teorie delle idee, difende uno scetticismo probabilistico. Questa filosofia dell'età ellenistica si incanala in Roma con Cicerone, Lucrezio, Seneca secondo due correnti: scetticismo radicale (pirronismo) o scetticismo moderato.

Giuliano Gennaro

II. L'E. E I SUOI RAPPORTI CON IL GIUDAISMO E IL CRISTIANESIMO. – Con la lingua greca si diffondevano, specialmente nelle città e tra le classi colte, gli elementi della filosofia, della religione, della morale e dell'arte greca. L'e. però non era solo attivo, ma anche passivo; riceveva cioè dalle civiltà che incontrava notevoli apporti, specialmente religiosi (dai culti e dai misteri orientali). Nasceva così il sincretismo ellenistico, detto semplicemente e.

Alcuni acattolici sostengono che il cristianesimo primitivo sia il risultato di una specie di sincretismo nato da elementi giudaici ed ellenistici. Gioverà quindi conoscere i rapporti fra e. e giudaismo, ed e. e cristianesimo.

1. *E. e Giudaismo.* – *a) Le fonti.* – Sul vasto periodo dell'e. anteriore a Cristo abbiamo relativamente poche fonti sicure riguardanti la Palestina. Tra esse sono i libri canonici dei *Maccabei*, la *Sapienza* e l'*Ecclesiastico*; inoltre gli apocrifi (v.) scritti in questo tempo: *Enoch*, *Testamento dei 12 patriarchi*, *Salmi di Salomone* e, sembra, anche codici scoperti nel 1947 nel deserto di Giuda (*Lotta fra i figli delle tenebre e i figli della luce*). Flavio Giuseppe, Filone Alessandrino, la lettera dello Pseudo Aristea e gli scritti rabbinici (Mišnāh, Talmud) ci conservano particolari utili per la reazione giudaica all'e.

Per conoscere il punto di vista ellenistico giovano gli scritti dei Greci e dei Romani composti in questo periodo, nei tratti che riguardano gli Ebrei. Tra essi specialmente Strabone, Plutarco, Dione Cassio, Cicerone, Plinio il Vecchio e il Giovane, Tacito, Svetonio, Seneca, Lucano, i poeti Virgilio, Orazio, Ovidio, i satirici Petronio, Persio Flacco, Marziale, Giovenale.

b) In Palestina. – L'e. raggiunse dapprima le città periferiche di Gaza, Ascalon, Dora, Pella, Dion, Filadelfia (l'antica Rabbath Ammon), Gadara, Abila. In Transgiordania sorse la Decapoli ellenistica, con un'appendice a Scitopoli-Bethsan. Sotto Antioco IV Epifane l'e. cercò di penetrare violentemente nella stessa capitale. I sommi sacerdoti (v. GIASONE, LISIMACO, MENELAO) davano il pessimo esempio. Ma la massa del popolo resisteva e reagì fortemente alla persecuzione, insorgendo con Mathatia e i suoi figli Giuda Maccabeo, Ionathan, Simone.

Durante il periodo degli Asmonei (v.), di Erode Magno (v.) e dei suoi successori, l'e. tentava di penetrare, favorito talora dai sovrani e specialmente dai Sadducei, ma l'onda veniva respinta dalla massa del popolo guidata dai Farisei (v.). I libri giudaici scritti in quest'epoca mostrano quanto energica fosse la reazione religiosa e nazionalistica della maggioranza degli Ebrei, che si conservò fedele alla religione dei padri.

c) Nella diaspora (v.). – Fuori della Palestina gli Ebrei erano maggiormente a contatto con l'e. Ne appresero la lingua, ne conobbero le dottrine filosofiche e religiose subendone inevitabili contraccolpi; tuttavia, pure parlando e scrivendo in greco, rimasero nella sostanza autentici Ebrei.

La *Sapienza*, scritta in greco da un giudeo alessandrino, ci svela l'atteggiamento di questi Ebrei. Anche Filone, che pure aveva accettato alcuni principi filosofici dell'e., rimaneva ebreo e procurava di difendere la Bibbia, ricorrendo all'esegesi allegorica. In Egitto gli Ebrei costruirono un tempio a Leontopoli, tradussero la Bibbia in greco (v. SETTANTA) e procurarono di accrescerne la stima presso gli ellenisti, raccontando la leggenda dei 72 interpreti, volgarizzata dallo Pseudo Aristea.

Anche Giuseppe Flavio, sacerdote ebreo trapiantato a Roma, pure scrivendo qualche opera in greco, non smentisce il suo carattere di autentico ebreo.

Concludendo, si può dire che anche nella diaspora l'e. aveva sfiorato solo la superfice del giudaismo, senza intaccarne profondamente la sostanza religiosa.

2. *E. e Cristianesimo.* – Dai Vangeli risulta che Gesù, pur essendosi recato nella Decapoli e nelle regioni ellenizzate di Tiro di Sidone e di Cesarea di Filippi, non ebbe rapporti dottrinali con i pagani ellenisti, anzi limitò la sua missione personale ai giudei palestinesi. Affermò chiaramente di aver appreso la sua dottrina dal Padre. Quando i Greci (pagani) vollero parlargli dovettero interporre la mediazione di Filippo (*Io.* 12, 20-29).

Tutti gli autori del Nuovo Testamento (eccetto Matteo che scrisse in aramaico per gli Ebrei palestinesi) scrissero in greco. Dell'ellenismo tuttavia ritennero solo la lingua comune (*koinè*) ed alcuni elementi marginali: la sostanza dell'insegnamento la ripetono tutti da Cristo, Figlio di Dio, rivelatore.

In favore degli Ebrei ellenisti gli Apostoli istituirono i diaconi (v.), che hanno nomi greci (*Act.* 6). S. Pietro apre per primo la porta del cristianesimo a un incirconciso (*Act.* 10). Barnaba e Saulo ad Antiochia e nell'Asia Minore convertono i pagani, senza farli passare attraverso il giudaismo. Il Concilio di Gerusalemme (*Act.* 15) proclamò solennemente che l'osservanza delle norme mosaiche non era necessaria per la salvezza. Si apriva così il campo all'ingresso nella Chiesa dei pagani, cresciuti nell'e.; ma non era l'ingresso, o la fusione, dell'e. nel cristianesimo giudaico, bensì la conversione totale alla nuova religione fondata da Cristo.

S. Paolo, apostolo delle genti, dopo la visione di Damasco aveva purificato il suo giudaismo, aderendo alle Rivelazioni del Cristo che lo aveva ghermito ed alla tradizione apostolica. Le sue cognizioni superficiali dell'e. gli servirono per spianare la via verso il Cristo al mondo pagano, ma non costituirono mai la sostanza del suo insegnamento.

S. Paolo mostra l'indipendenza sostanziale del cristianesimo tanto dal giudaismo quanto dall'e., scrivendo ai Corinti: « I giudei domandano portenti, i Greci cercano sapienza, noi invece predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i gentili... » (*I Cor.* 1, 22-24).

Una buona divulgazione con la bibliografia essenziale sul complesso problema è data da L. Allevi, il quale dimostra, tra l'altro, che s. Paolo prende netta e decisa posizione « contro tutti i pericoli e i tentativi di alterazione o ellenizzazione della dottrina cristiana » (p. 72).

A proposito dei misteri pagani, da cui si vorrebbero fare dipendere i Sacramenti cristiani, conclude: « Non hanno affatto gli antichi riti misteriosofici influito a farne nascere dei simili presso i cristiani, solamente hanno potuto suggerire il nome da dare ai riti nuovi, di origine e di natura affatto differenti » (p. 108).

Confrontando la scienza cristiana con quella ellenistica osserva: « Nella Grecia il pensiero, fino dal suo

spuntare, s'impadronisce della direzione della vita, sino allora tenuta dalla religione... con il cristianesimo si sposta questa base della vita, da intellettualistica diventa morale » (p. 165).

G. Bardy nota che la « religione del Salvatore non è stata annunciata ad anime interamente vuote, e neppure ha svuotato quelle che avevano il coraggio di accettarla... ma è ben certo che il cristianesimo non è derivato dall'e., non è neppure derivato naturalmente dalla religione d'Israele, alla quale si connette ». S. Giovanni, usando il termine *lógos*, desunto dall'e., lo intende in senso assai diverso. L'e., donando al mondo antico una lingua comune e diffondendo la grande idea dell'unità del genere umano, ha preparato le vie al cristianesimo, ma non gli ha dato l'essenziale. La nuova religione, dovendo esprimersi in greco con il linguaggio dei pagani antichi, lo ha cristianizzato, imprimendo ai vocaboli ed alle espressioni greche significati nuovi, coniando nuove voci più idonee ad esprimere le nuove grandi realtà rivelate dal Salvatore.

BIBL.: J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 6ª ed., riveduta da Berve, Gotha 1925-31; R. Cohen, *La Grèce et la hellénisation du monde antique*, Parigi 1934. Per la filosofia: A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932. Sulla religione: L. Allevi, *E. e cristianesimo*, Milano 1934; M.-J. Lagrange, *Critique historique du Nouveau Testament, Les Mystères: l'orphisme*, Parigi 1937. Sul giudaismo: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ*, 4ª ed., Lipsia 1901-1909; G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento: giudaismo e cristianesimo*, trad. it., 4 voll., Torino 1913-14 (e ristampe); G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, pp. 249-82. Tra gli articoli di enciclopedie citiamo: F. Prat, *Hellénisme*, in DB, III, coll. 575-79; *Helléniste*, *ibid.*, coll. 579-83; G. Bardy, *Hellénisme*, in DBs, III, coll. 1442-82 (con molta bibl.); G. Pasquali, *E.*, in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 829-34; J. P. Kirsch, *Hellenismus*, in LThK, IV, coll. 949-51.

Pietro De Ambroggi

III. LA RELIGIONE. – Dal punto di vista religioso però l'ellenizzazione fu superficiale e le tradizioni greche rimasero lettera morta per le popolazioni cosmopolite delle nuove città. Gli dèi stranieri presero nome greco, ma carattere e natura rimasero immutati. Alla decadenza politica corrispose un diverso orientamento religioso. Finora la religione si era accentrata intorno alla città e alle sue istituzioni, i cittadini praticavano i culti tradizionali della fratria, della tribù, dello Stato. La decadenza delle città distrusse il prestigio delle loro divinità tutelari che erano state incapaci di salvarle, e, secondo l'inno a Demetrio Poliorcete, o non avevano orecchi o non esistevano o non si curavano degli uomini.

Tuttavia gli antichi culti conservarono, almeno apparentemente, l'importanza e le forme del culto tradizionale: gli atti ufficiali erano posti sotto la protezione degli dèi, i territori consacrati alla divinità, i simulacri scolpiti dai migliori artisti, le feste celebrate con splendore; i sacerdoti offrivano i consueti sacrifici, numerosi scrittori si interessavano ai culti, scrivevano sulle feste, i misteri, i culti, gli oracoli, ecc. Ma gli antichi dèi erano invocati più per abitudine che per fede, le feste divenivano più occasioni di banchetti, divertimento e licenza che atti di culto sentito. L'interesse degli scrittori ebbe carattere storico e antiquario, non religioso, favorì l'orgoglio degli abitanti, non la loro fede. Gli artisti incaricati di scolpire i simulacri rappresentavano degli uomini, non degli dèi. L'individualismo dilagò e trionfò: la religione fu affare individuale, non obbligo di buon cittadino; oggetto del culto non furono più gli antichi dèi poliadi, ma quelli che l'individuo preferiva, i più pronti ad aiutarlo, gli dèi « salvatori » che non si invocavano mai invano. Asclepio, il dio più recente dell'Olimpo greco, divenne il favorito delle folle che accorrevano ai suoi santuari per cercare guarigione ed aiuto materiale e morale; gli oracoli erano interrogati per il successo delle proprie imprese. Si ricorreva volentieri alle divinità straniere, che furono assimilate alle proprie e fuse in una stessa formola e in una stessa offerta. Il nome di Zeus fu dato a tante divinità da perdere quasi ogni valore cultuale ed assumere quello generale di « dio ». Le iscrizioni attestano che questo sincretismo era molto diffuso e che divenne sempre più forte ed invadente. Ma proprio esso contribuì a distruggere gli dèi della città, a spingere gli individui a cercare altrove.

Gli spiriti inquieti, tormentati, desiderosi di riposare con fiducia nella o nelle divinità, di trovare una soluzione al problema dell'aldilà, furono attratti verso i culti misteriosi (v. MISTERI) che quietavano incertezze e scrupoli con pratiche di purificazione, e davano la speranza di una immortalità beata e le norme precise per ottenerla. I misteri eleusini, orfici, di Samotracia, di Andania beneficiarono di questo desiderio di una più intensa vita religiosa. Nuove religioni misteriche penetrarono dall'Egitto e dall'Asia Minore: i misteri di Iside, di Cibele, di Sabazio, ecc. Fiorirono le associazioni religiose, che Platone proscriveva della sua *Repubblica* come fonte di disordini e di superstizione, specialmente quelle con riti segreti e di iniziazione. Tutto questo appagava chi cercava conforto ai mali, emozioni spirituali e sensibili.

Gli ambienti colti, cioè una piccola minoranza, cercò la risposta al problema della vita e della divinità e la pace dello spirito nella filosofia. Nuove formole furono proposte, accettate con entusiasmo dai seguaci, modificate dai discepoli, poi abbandonate per nuove soluzioni. Nei riguardi della religione ufficiale le varie scuole furono spesso più indifferenti che contrarie. Lo stoicismo, che conosciamo soprattutto attraverso i rappresentanti più tardi, insegnava un vago panteismo: Dio è un soffio (πνεῦμα) che penetra l'universo; il saggio gode di una felicità perfetta ed è un dio in terra; ma non andava contro la religione popolare nè contro le tradizioni. Epicuro, convinto che l'infelicità umana deriva dalla paura dell'aldilà e del soprannaturale, si sforzava di distruggere questo e quella, e di dimostrare che tutto è generato da collisioni di atomi, che l'anima stessa, conglomerato di atomi, si dissolve con la morte; gli dèi sarebbero esseri superiori all'uomo, più belli, più felici, che vivono negli spazi fra i mondi, non nuociono nè aiutano. Neanche gli scettici negavano completamente gli dèi: non esistono prove, dicevano, nè affermative nè negative della loro esistenza, perciò il saggio segue le pratiche religiose della società a cui appartiene, senza pronunciarsi nè a favore delle credenze della folla nè contro. Più distruttivo avrebbe potuto essere l'evemerismo. Evemero di Messene insegnava che gli dèi della mitologia sono unicamente uomini vissuti molti secoli prima, benèfici verso l'umanità e deificati dalla tradizione popolare. Questo facile razionalismo può avere disposto gli spiriti ad accettare un nuovo culto che proprio allora cominciava a farsi strada, la deificazione dei contemporanei; specialmente del sovrano. Chi ancora credeva ad una potenza divina ne riconosceva la manifestazione in una possente individualità, quella del sovrano; chi non credeva, poteva vedere nel culto al sovrano una ripetizione di quel che era avvenuto per Zeus o Dioniso. Tuttavia non si deve esagerare nè l'influenza dell'evemerismo nè quella di alcuna scuola filosofica. Neanche per coloro che seguirono l'una o l'altra di queste dottrine, la filosofia sostituì sempre le antiche credenze; per la grande massa dei contemporanei poi, essa rimase lettera morta.

A far accettare la nuova religione del sovrano contribuì forse l'antico culto degli eroi. Anche i misteri, attenuando, eliminando quasi, la distanza fra l'uomo e la divinità, prepararono questa mostruosità religiosa, che gli antichi dèi avrebbero punita. Forse fu accettata anche a causa del bisogno crescente di novità religiosa, bisogno proprio delle età di irrequietezza e decadenza. Del resto non sembra che la religione del sovrano sia stata qualcosa di più di una tessera di lealtà politica, di un legame tra i popoli che lasciava l'individuo libero di accettare qualsiasi religione o, magari, di ripudiarle tutte.

Tanto nel popolo che tra le persone colte godettero grande favore la magia e l'astrologia. Non si deve

credere che si tratti di un fenomeno proprio dell'e. In quest'età si hanno solo maggiore diffusione e prove più numerose. È caratteristico dell'e. che magia e astrologia furono quasi codificate e divennero scienza. Ci sono giunte numerose ricette magiche che pretendevano asservire alla volontà individuale il mondo inanimato, gli esseri viventi, gli dèi stessi. I papiri egizioni ci conservano una vastissima mèsse di invocazioni, preghiere, litanie, formole magiche che mettono a contribuzione nel più sereno e caotico sincretismo tutte le religioni, gli dèi, i dèmoni, i patriarchi biblici. Forte influsso ebbe tra il popolo e tra i dotti l'astrologia (v.) che pretendeva leggere negli astri il volere degli dèi e la vita umana.

Anche gli irreligiosi e indifferenti si premuniscono contro gli influssi malvagi e magici. Segni e presagi tengono un posto importante nella vita dell'individuo; sono usatissimi gli amuleti destinati a proteggere nei rischi e nei pericoli; si ricorre a purificazioni: il ritratto del superstizioso in Teofrasto può, tolte le esagerazioni, dare un'idea della religione privata, fatta di piccole pratiche individuali talvolta superstiziose; si correva dietro alle apparizioni.

Per alcuni l'e. segna una decadenza religiosa, per altri è sentitamente e profondamente credente. Un giudizio netto è difficile, perché le fonti fanno conoscere solo alcune classi sociali e anche queste in parte. La grande massa sentì l'attrattiva della divinità e cercò nella religione un conforto e una guida. Mancò ogni unità religiosa, le città non seppero fondere i loro culti particolari in una religione unica per il mondo greco. L'unificazione avverrà con il cristianesimo.

BIBL.: P. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, Nuova York - Londra 1912, passim; id., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4ª ed., Parigi 1929; id., *L'Egypte des astrologues*, ivi 1937; A. Tresp, *Die Fragmente der Griechischen Kulturschriftsteller* (*Religionsgeschich. Vers. und Vorarb.*, 15, 1), Giessen 1914; E. Rohde, *Psyche*, 9ª-10ª ed., II, Tubinga 1925, p. 296 sgg.; M. Nilsson, *Die Griechen*, in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4ª ed. di A. Bertholet e E. Lehmann, II, ivi 1925, p. 384 sgg.; G. Pasquali, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 834 sgg.; L. Gernet e A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Parigi 1932, p. 393 sgg.; R. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, II, Berlino 1932, p. 261 sgg.; R. Pettazzoni, *Grecia*, in *Enc. Ital.*, XVII (1933), p. 853 sgg.; F. J. Dölger, *Das Apollobilden von Delphi als Kriegsamulet des Sulla*, in *Antike und Christentum*, 4 (1934), p. 67 sgg.; A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur*, II, *Le milieu spirituel*, Parigi 1935; O. Kern, *Die Religion der Griechen*, III, Berlino 1938; M. P. Nilsson, *La religiosità greca*, vers. it., Firenze 1949.

Luisa Banti

ELLENISTI (Ἑλληνισταί). - Con questo nome venivano designati i giudei della diaspora (*Act.* 2, 11; 6, 1) che vivevano fuori della Palestina e parlavano greco. Di alcuni gruppi di questi espatriati abbiamo notizie prima del 586, quando un gruppo di giudei palestinesi si stabilì nell'isola di Elefantina, a meno di 10 km. a nord della prima cateratta del Nilo. Le deportazioni forzate fatte dai Babilonesi e dagli Assiri diffusero rispettivamente elementi israeliti in Babilonia e fra le popolazioni dell'Assiria settentrionale. Nella metà del sec. IV a. C. sarebbe avvenuta la deportazione di giudei palestinesi in Ircania, fatta da Artaserse III Oco. Dalla Palestina il giudaismo sciamò in Egitto e dall'Egitto altrove; esso accentuò il suo movimento espansionistico lungo tutto il sec. III a. C.

Molti sono i luoghi che accolsero gli espatriati: Alessandria, Antiochia, Apamea, Laodicea, Pergamo, numerose isole greche e città dell'Asia Minore, e la Battriana ai confini dell'India. Il centro più importante della diaspora fu Alessandria, dove i giudei furono attratti da Alessandro Magno e poi dai Tolomei, con la concessione degli stessi diritti dati ai Greci. Alla metà del sec. I a. C. nella sola Alessandria abitavano più di 100.000 giudei. Sebbene i giudei della diaspora accogliessero con favore la cultura e la civiltà ellenica (fu fatta allora la versione greca della Bibbia, per soddisfare le esigenze religiose dei giudei di Alessandria e di Egitto che non capivano l'ebraico) tuttavia si mantennero sempre fedeli al culto jahwistico. Nel primitivo cristianesimo si ricordano come e. (*Act.* 6, 5) i primi diaconi, Filippo, Procoro, Nicanore, Parmena, ecc.; e. sono quelli che tentano di uccidere Paolo, dopo la fuga dell'Apostolo da Damasco (*Act.* 9, 29); alcuni e. di Cipro e di Cirene, dispersi dalla burrasca che seguì la morte di Stefano, costituiscono ad Antiochia la prima Chiesa, che predicò il Cristo anche ai Greci (*Act.* 11, 20).

BIBL.: F. Prat, s. v. in DB, III, coll. 579-83; J. Vandervost, *Israël et l'ancien Orient*, Bruxelles 1929, pp. 230-53; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1933, pp. 203-30.

Giuliano Gennaro

ELMOLDO (HELMOLD). - Cronista, n. ca. il 1118-22, discepolo di Geroldo vescovo di Lubecca, passò la giovinezza, fino al 1155, nel monastero di Faldera, detto, più tardi, di Neumünster in Holstein. Dal 1156, probabilmente fino alla morte (1177), visse come parroco a Bosau.

Scrisse una *Chronica Slavorum* (fino al 1171), opera di valore singolare perché in parte basata su ricordi personali. Oltre alla storia civile degli imperatori, parla di s. Ansgario, di s. Vicelino, della seconda Crociata dei vescovati di Ratzeburg e Schwerin. Fu continuata dall'abate Arnoldo di Lubecca (v.).

BIBL.: Per le edizioni, versioni e letteratura più antica cf. A. Potthast, *Bibl. hist. medii aevi*, I, 2ª ed., Berlino 1896, p. 576. L'edizione più recente curata da B. Schmeidler, *Helmoldi presbyteri Bozoviensis chronica Slavorum*, 2ª ed., Hannover e Lipsia 1909; I. C. M. Laurent e W. Wattenbach, *Helmold's Chronik der Slaven*, Lipsia 1910; E. Freys, s. v. in LThK, IV, col. 952.

Lucchesio Spätling

ELNE. - Città della Francia nei Pirenei orientali, sede vescovile dal sec. VI al 1601. È l'antica « Illiberis » dal fiume omonimo, situata sulla strada litoranea tra la Gallia e la Spagna, a 6 km. dal Mediterraneo, presso il promontorio « Pyraeneum », in un'altura nella grande pianura del Roussillon, a 13 km. da Perpignano. Già molto diminuita d'importanza al tempo di Traiano (Plinio, *Nat. hist.*, III) rifiorì nel sec. IV con il nome di « Helena », donde l'attuale E.

L'esistenza della diocesi è attestata nell'a. 571 dalla cronaca di Giovanni de Biclar il quale ricorda in quell'anno il vescovo Domno (PL 72, 864). Poi si conoscono un gruppo di vescovi di E. i quali parteciparono a vari Concili di Toledo, come Benenato nel 589, Acutolo nel 633 e nel 638, Claro nel 683; Salomone è menzionato in un diploma di Lotario dell' 834 e in uno di Ludovico il Pio dell'836; poi si ha un lungo episcopato di Riculfo almeno dall'886 al 915 (Jaffé-Wattenbach, 3554).

Soggetta la città alle incursioni dei Saraceni, fu ricostituita dai vescovi Berengario IV e Arnoldo I, ma venne saccheggiata da Filippo l'Ardito nel 1285.

La cattedrale di E., dedicata a S. Eulalia di Merida, fu costruita nel sec. XII sul posto d'un edificio anteriore che sembra imitasse il S. Sepolcro di Gerusalemme. Nel chiostro annesso sono sarcofagi e resti di altri monumenti. La residenza vescovile fu trasferita da Clemente VIII a Perpignano il 1 sett. 1601.

Nel territorio della diocesi fiorì l'abbazia di S. Maria di Arles-sur-Tech fondata dal benedettino Castellano presso un antico edificio termale nel 778. L'abbazia fu arricchita di privilegi da Ludovico il Pio nell'821, da Carlo il Calvo e da Ludovico il Balbo. Il papa Giovanni VIII fece l'abbazia immediatamente soggetta. Sotto l'abate Aimerico fu consacrata nel 957 la chiesa abbaziale dove il suo successore Arnolfo portò, nello stesso anno, le reliquie dei martiri Abdon e Sennen. L'edificio fu ricostruito nel sec. XI e consacrato nel 1046; ne resta solo la facciata; una nuova chiesa romanica venne consacrata nel 1157; il bel chiostro romanico annesso è del sec. XIII.

Clemente VIII nel 1592 riunì all'abbazia quella di

S. Andrea di Soride. Dal 1722 fu unita alla mensa episcopale di Perpignano e soppressa nel 1790.

All'abbazia spetta il messale del sec. XII oggi nella Biblioteca di Perpignano (ms. n. 4; G. M. Touret, *Les anciens missels du diocèse d' E.*, in *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 46 [1885], pp. 32-44).

BIBL.: Eubel, 238 39; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 319-20. Per l'abbazia di Arles-sur-Tech. v. J. Capeille, s. v. in DHG, IV, pp. 243-46; Cottineau, I, coll. 152-54. Enrico Josi

'ĔLŌHĪM (Volgata *Deus*). - Nome ebraico generico del Dio d'Israele, usato come *'Ēl* (v.), di cui è sinonimo e forma plurale (F. Zorell), con la *h* interpolata come in *'ămāhôth*. In genere, mentre Jahweh esprime i rapporti di Dio con Israele, *'Ĕ.* è il nome di Dio in rapporto al mondo o alle genti.

La forma plurale, preferita nella Bibbia (ca. 2500 volte), indica la pienezza della potenza dell'unico Dio: *pluralis virium ■ virtutum: cumulus potentiarum* (W. Gesenius - E. Kautzsch, § 124 g); cf. il plurale di *Gen.* 1, 26: « Dio ha tal pienezza di essere che può deliberar con se stesso, come parecchie persone deliberano tra loro » (M.-J. Lagrange, in *Revue biblique*, 5 [1896], p. 387). Ed *'Ĕ.* è costruito come un singolare (W. Gesenius - E. Kautzsch, §§ 132 h, 145 hi). Lo confermano le lettere di el-'Amārnah (96, 4 sg.; 97, 3; 235, 2; 267, 10; 281, 2), i testi di Boghazkõi (I, 5) e di Rās Šamrah (I AB, II, 13. 24. 31; III-IV, 32. 41; ecc.), nei quali il plurale *ilānu* è costruito con il verbo al singolare e si riferisce al solo faraone, ■ al re d'Assiria (*II Par.* 35, 21 sg.: B. Alfrink), o ad un solo dio; e l'*elhm* di Rās Šamrah, sinonimo di *'Ēl*, esprime spesso l'Essere Supremo.

Derivazione tardiva da *'Ĕ.* è il singolare *'Ĕlôah* usato solo in poesia (57 volte, di cui 34 in *Giobbe*).

BIBL.: H. Zimmermann, *Elohim. Eine Studie zur isr. Religionsund Literaturgeschichte*, Berlino 1900; W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 27ª ed., Lipsia 1902, §§ 87t, 124g, 125f, 126e, 132h, 145hi; F. X. Kortleitner, *De Hebraeorum... monotheismo*, Innsbruck 1910, pp. 62-69; id., *Commentationes biblicae*, IX, ivi 1935, pp. 28-31; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israels*, I, 5ª ed., Gotha 1922, p. 172 sgg.; A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Test.*, Lipsia 1923, p. 18 sg.; H. Bauer, *Die Gottheiten von Ras Shamra*, in *Zeitschrift für altt. Wissenschaft*, 51 (1933), p. 85, n. 3; B. Alfrink, *Der Schlacht bei Megiddo...*, in *Biblica*, 15 (1934), ■. 180 sg.; U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze 1934, pp. 60-92; W. Eichrodt, *Theologie des Altes Test.*, I, 2ª ed., Lipsia 1939, p. 90 sg.; F. Zorell, *Lexicon Hebraicum*, I, Roma 1950, p. 53 sgg.; G. B. Roggia, *Alcune osservazioni sul culto di El a Ras Shamra*, in *Aevum*, 15 (1941), pp. 561-64. Francesco Spadafora

ELOQUENZA SACRA, v.: ORATORIA SACRA.

EL PASO, DIOCESI di. - Diocesi ■ città nello stato del Texas, Stati Uniti d'America suffraganea di Santa Fé.

Comprende le contee di El P., Brewster, Culberson, Hudspeth, Jeff Davis, Loving, Pecos, Presidio, Reeves, Terrell, Ward, Winkler, nell'ovest del Texas, e di Doña Anna, Eddy, Grant, Hidalgo, Lea, Luna, Otero e tutta quella parte della Serra al sud del 33° grado di latitudine nord nel Nuovo Messico, cioè un territorio di ca. 167.620 kmq. Nel 1948 su una popolazione di ca. 315.479 ab. contava 135.277 cattolici, diretti da 47 sacerdoti diocesani e 69 religiosi, con 50 parrocchie, 60 missioni, 8 cappelle e 41 stazioni, 6 accademie e *High Schools* e 17 scuole parrocchiali. Nell'a. 1946 si ebbero 147 conversioni.

La diocesi venne eretta il 3 marzo 1914, per smembramento delle diocesi di Tucson, Dallas e S. Antonio e nello stesso giorno divenne suffraganea di Santa Fé. La cattedrale è dedicata a S. Patrizio.

BIBL.: AAS, 6 (1924), p. 188; anon., s. v. in *Cath. Enc.*, p. 279 sg.; C. E. Castaneda, *Our catholic heritage in Texas 1519-1936*, 7 voll., Austin 1936, v. indice; *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 430-33.
Corrado Morin

ELPHIN, DIOCESI di. - In Irlanda; comprende le contee di Roscommon e parte di quelle di Sligo e di Galway. La sede episcopale è in Sligo; è suffraganea di Tuam.

La diocesi si estende per 3200 kmq. con una popolazione di 103.500 ab. dei quali 100.000 cattolici. Conta 33 parrocchie servite da 108 sacerdoti diocesani e ■ regolari: ha 7 comunità religiose maschili ■ 14 femminili, un seminario (Diocesan College of the Immaculate Conception, 1949).

La *Vita tripartita* di s. Patrizio e il *Libro di Armagh* forniscono le più antiche memorie del territorio di Corcoghlan; ivi s. Patrizio ca. il 435 fondò una chiesa ed un monastero proprio in quel luogo detto E., cioè roccia della limpida sorgente. Il primo vescovo fu Assicus e il secondo Bite. Assicus è ricordato come l'orefice di s. Patrizio; da lui deriva la scuola artistica celtica che produsse preziosa suppellettile liturgica, come il pastorale di Cong, il calice di Ardagh, ecc.

Vanno poi ricordati, nella cattedra di E., Domhnall O' Dubhthaigh (O' Duffy), m. nel 1036, Flanachan of Dubhthaigh, m. nel 1168. Nel periodo della riforma e in seguito, G. Brann, J. Max O' Higgins, O' Crean; e i martiri O' Healy e Galvirius.

BIBL.: J. J. Kelly, s. v. in *Cath. Enc.*, V, pp. 394-95; *Irish Catholic Directory and Almanach*, Dublino 1949, pp. 339-45.
Enrico Josi

ELPIDIO RUSTICO. - Poeta del sec. VI, appartenente alla famiglia dei Rustici, in Italia.

Scrisse un *Carmen de Christi beneficiis* e 24 *Tristicha* sotto il titolo: *Historiae testamenti veteris et novi*, spiegazioni di opere d'arte nella chiesa come il *Dittochaeon* di Prudenzio. Il manoscritto di cui si era servito G. Fabricius nella sua prima edizione non è stato ritrovato. Ristampa della primitiva edizione in PL 62, 543-48.

BIBL.: M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Stoccarda 1891, p. 379 sg.; Schanz, IV, II, p. 389 sg.
Erik Peterson

ELPIS, santa: v. SOPHIA, PISTIS, ELPHIS e AGAPE, sante.

ELSHEIMER, ADAM. - Pittore e incisore, n. a Francoforte sul Meno nel 1578, m. a Roma l'11 dic. 1610 e sepolto nella chiesa di S. Lorenzo in Lucina. Filippo Uffenbach ne fu il primo maestro in patria, poi l'E. si recò a Monaco, ma sul finire del secolo era a Venezia presso il pittore tedesco I. Rottenhamer. Fu nell'ambiente veneziano che il giovane maestro intese il senso di quei valori pittorici che poco dopo a Roma, ove subito venne attratto dall'ambiente pittorico caravaggesco, gli consentirono di acquistare una lucida chiarezza espressiva per cui spesse volte venne confuso con il Saraceni di cui, d'altro canto, fu anche collaboratore.

Ad ogni modo l'interesse maggiore che l'E. esercita su di noi dipende dal fatto che egli seppe ridurre in chiaro accento nordico, trasferendoli nel campo della pittura di paesaggio, i modi caravaggeschi che anche per tramite suo giunsero fino oltralpe, utili non solo alla formazione di un Claudio di Lorena ma dello stesso Rembrandt. Nella sua produzione si distinguono in genere tre momenti. Alla prima giovinezza appartengono alcuni dipinti quali *La predicazione del Battista* della Pinacoteca di Monaco, ove sono ancora evidenti gli influssi della pittura olandese; segue un gruppo di opere del tempo veneziano tra le quali sono da ricordare, oltre il *S. Paolo a Listra* del Museo di Francoforte, *L'incendio di Troia* che è nella Pinacoteca di Monaco e *L'incontro di Mosè con Jethro* del Museo di Norimberga; vanno quindi posti nel terzo periodo, che è quello della sua permanenza a Roma ed è il più importante per l'influsso esercitato sulla pittura nordica, un gruppo di piccoli quadri di soggetto sacro e mitologico ove il paesaggio ha in genere un vero predominio sul resto della composizione; se ne conser-

vano in numero notevole nelle raccolte di Bergamo, di Firenze, di Basilea, di Berlino, ecc.

BIBL.: W. Bode, *A. E. der römische Maler deutscher Nation*, Monaco 1920; H. Weissäcker, s. v. in Thieme-Becker, X, pp. 483-487; Fr. Baumgart, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 846; R. Longhi, in *Romanità e germanesimo* di J. de Blasi, Firenze 1942, pp. 233-34. Emilio Lavagnino

ELTZ, JAKOB. – Arcivescovo e principe, n. a Treviri nel 1510, m. ivi il 4 giugno 1581. Nominato arcivescovo di Treviri nel 1567, fu il primo principe tedesco sollecito nell'applicazione delle disposizioni tridentine, con la collaborazione dei Gesuiti, meritandosi ampie lodi da Pio V. Nell'amministrazione della diocesi ebbe collaboratore il cancelliere Wimpfeling. L'E. fu tra i più validi difensori del cattolicesimo nelle Chiese renane.

BIBL.: N. Irsch, s. v. in LThK, III, col. 647; J. Hansen, *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1572 bis 1585*, I-II, Berlino 1892-94, passim; Pastor, VIII-IX, passim; IX, pp. 640-52. Antonio Cistellini

'ĔLŪL. – Sesto mese (contando da *nīsān*) del calendario ebraico, di 29 giorni (ag.-sett.). Il nome deriva dall'assiro *ulūlu*. I nomi arabi odierni in Palestina sono: presso i cristiani *ōlūn*, *ēlūl*; i musulmani: *šahr eṣ-ṣalīb*; i beduini: *awwal ṣafar*. Secondo la Mišnāh (*Rō'š haš-šānāh*, I, 1) «il primo di 'ĕ. è il capo d'anno per la prelevazione della decima degli animali». I Gaoniti ricordano l'uso mesopotamico di seminare in un cesto pieno di terra dei legumi ai 7 e 14 di 'ĕ.; il cesto veniva gettato alla vigilia del capo d'anno (1 *tišrī*) nell'acqua come sacrificio di sostituzione (Rašī a *Šabbāth*, 81 b). Il 20 'ĕ. scade il termine per la consegna ufficiale della legna da ardere nel tempio.

Dal 2 di 'ĕ. sino all'ultimo (29), escluso però il 29, vigilia di capo d'anno, si suona nella sinagoga la buccina (*šōphār*). Dopo la preghiera mattutina e serale si recita il salmo 27. Durante la notte che segue l'ultimo sabato prima del capo d'anno (a mezzanotte o prima dell'alba) si recitano le preghiere di perdono (*sĕlīḥōth*). La vigilia del capo d'anno ha luogo l'assoluzione dei voti (*hattarath nĕdhārīm*) per dimenticanza non adempiuti. Se il capo d'anno cade nei giorni di giovedì e venerdì (dimodoché si è costretti a cuocere i cibi per il sabato, giorno in cui tale lavoro è proibito), si compie alla vigilia della festa (29 'ĕ.) il rito della «mescolanza dei cibi cotti» (*'ērūbh tabhšīlīn*).

BIBL.: G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I, Gütersloh 1928, passim. Eugenio Zolli

ELURO, TIMOTEO: v. TIMOTEO ELURO.

ELVENICH, PETER JOSEPH. – Teologo hermesiano, n. a Embken (Prussia Renana) il 29 genn. 1796, m. a Breslavia il 16 giugno 1886. Discepolo di Hermes a Bonn, ne insegnò gli errori dalle cattedre di Coblenza, Bonn e Breslavia. Nel 1837, forse ancora in buona fede, tentò difenderlo a Roma per ottenere la revoca della condanna; ma invano, senza che peraltro si ricredesse. Dopo il Concilio Vaticano aderì ai «vecchi cattolici».

Fanatico sostenitore del maestro, dedicò l'intera sua produzione a illustrarne il pensiero: *Acta Hermesiana*, (Gottinga 1836-37); *Acta Romana* (Hannover 1838); *Meletemata theologica* (Lipsia 1838); *Acta anti-hermesiana*, (Ratisbona 1839): le ultime tre pubblicazioni in collaborazione con Braun; *Aktenstücke zur geheimen Gesch. des Hermesianismus* (s. l. 1845); *Pius IX, die Hermesianer und der Erzbischof v. Geissel* (Breslavia 1848).

BIBL.: G. Perrone, *L'ermesianismo*, Roma 1838-39, passim; Hurter, V, 1, col. 903; J. Koch, s. v. in KThK, III, col. 647. Vito Zollini

ELVIDIO. – Eretico del sec. IV. Nessuna notizia si conosce dalla sua vita, se non che era un uomo mediocre ed ignorante e discepolo del vescovo ariano di Milano, Aussenzio. Trovandosi a Roma si aggregò al gruppo di coloro che avversavano il movimento monastico, di cui s. Girolamo si era fatto banditore e padre spirituale tra le matrone romane.

Contro questo ideale scrisse un libello, in cui negava la supremazia dello stato verginale su quello matrimoniale, giungendo ad affermare che la verginità è contro natura e che non era stata mantenuta neanche dalla Vergine S.ma; la quale, dopo Gesù, aveva avuto altri figlioli. E tentava dimostrarlo fondandosi su alcuni passi dei Vangeli che interpretava e spiegava secondo le sue idee preconcette, e sull'autorità di Tertulliano e di Vittorino di Pettau. Il libello di E. suscitò apprensioni e scandalo negli ambienti ascetici di Roma, e s. Girolamo fu pregato di confutarlo. Questi scrisse allora, nel 383, l'opuscolo *De perpetua Mariae virginitate adversus Helvidium*, in cui segue passo passo le affermazioni dell'eretico, dimostrando ch'egli non aveva capito le S. Scritture, e ne demoliva le conclusioni con una serie di dimostrazioni brillanti e sode, rimaste poi tradizionali nella teologia mariana. Non consta che E. abbia replicato alla confutazione di s. Girolamo; ignoto è altresì il luogo ed il tempo della sua morte.

BIBL.: S. Girolamo: PL 23, 183-206; Gennadio, *De viris ill.*, 32; Tillemont, XII, pp. 81-84; F. Cavallera, *St Jérôme, sa vie et son oeuvre*, I, Lovanio 1922, pp. 94-100; Moricca, II, pp. 1261-63; 1354-57. Agostino Amore

ELVIRA, CONCILIO di. – Primo concilio della Spagna e primo forse dei concili nazionali in genere, tenuto verso la fine del III o all'inizio del IV sec. Per quanto non ecumenico, ebbe una notevole importanza nella disciplina ecclesiastica per l'oggetto delle sue decisioni, alcune delle quali aprirono la via ad un particolare indirizzo disciplinare nell'Occidente; oltre l'interesse storico, che ha come documentazione della diffusione del Cristianesimo nella Spagna. S'ignora il motivo della convocazione; ma dall'esame interno dei canoni si deduce che furono motivi di disciplina e non dogmatici. Due città di nome E. esistevano nell'epoca imperiale: Cauco-Illiberis nella provincia Narbonense, e Illiberis nella Betica (Andalusia), non lontana dall'odierna Granata: in questa ultima probabilmente ebbe luogo il Concilio, che si tenne il 15 maggio degli aa. 300-303 secondo L. Duchesne ed E. Göller; 306-12 secondo H. Koch. E vi furono presenti 19 vescovi (un solo codice riporta il numero di 43), e 26 preti più i diaconi.

Gli atti ci sono tramandati in numerosi codici di cui l'autenticità è fuori questione: e ci dànno una specie di raccolta di canoni (81) penitenziali della Chiesa di Spagna, alcuni dei quali colpiscono severamente taluni peccati, Contro i rei di idolatria qualificata (cann. 1-2), di maleficio (can. 6), contro le divorziate e concubine senza alcuna attenuante (can. 8), contro i recidivi in colpe di senso, i lenoni (can. 12), i genitori che maritano le figlie a sacerdoti idolatri (can. 17), colei che sopprime una vita in germe (can. 63) ed altre varie specie di colpevoli il Concilio pronuncia la sentenza «placuit eos nec in finem accipere Communionem», parole indicanti, secondo la sentenza oggi comune, la negazione dell'assoluzione.

Questo indirizzo disciplinare piuttosto rigido, che del resto si ricongiunge alla primitiva storia dell'amministrazione del Sacramento della Penitenza e dei cosiddetti peccati irremissibili, ha fatto sì che alcuni storici hanno accusato i Padri di E. di eccessivo rigorismo (B. Gams), anzi addirittura di novazianismo (J. J. Herzog). L'accusa pare però immeritata, qualora ci si riporti alle concezioni della primitiva disciplina della Chiesa. E quanto al novazianismo basta considerare che anziché negare alla Chiesa, in certi casi, il diritto di perdonare, il che è proprio dei novazianisti, i padri di E. lo concedono dopo congrua penitenza. Una certa difficoltà presentano invece realmente le parole del can. 36: «placuit picturas in ecclesia esse non debere». E se non si accetta la spiegazione di G. B. De Rossi, secondo cui il Concilio aveva l'unico scopo d'impedire pro-

fanazioni o derisioni dei pagani, bisogna convenire che il canone sia il riflesso di un rigorismo locale, che paventava anche il lontano pericolo di idolatria.

Nei canoni conciliari si fa menzione dei Sacramenti del Battesimo e della Cresima (cann. 38, 77) e dell'indissolubilità del Matrimonio (can. 9). Ma il Concilio ha soprattutto delle novità nella legislazione riguardante il tenore di vita dei chierici, che non debbono essere scelti tra gente poco conosciuta nella Chiesa per cui vengono ordinati (can. 24), non debbono esigere ricompense per l'amministrazione del Battesimo (can. 48) o esercitare l'usura (can. 20); debbono moderarsi nell'esercizio della mercatura (can. 19) e soprattutto non debbono tenere in casa donne estranee (can. 27) e vengono obbligati, dal chierico semplice in su, al celibato (can. 33). Questo ultimo canone è la prima traccia del celibato (v.) obbligatorio per il clero nella legislazione ecclesiastica.

BIBL.: Mansi, II, pp. 5-407; Hefele-Leclercq, I, pp. 212-64; A. W. Dale, *The Synod of E.*, Londra 1882; L. Duchesne, *Le Concile d'E. et les flamines chrétiens*, in *Mélanges Renier*, Parigi 1887, pp. 159-74; F. Hennecke, s. v. in *Realencyklopädie*, V, pp. 325-27; K. Bihlmeyer, s. v. in LThK, II, coll. 647-48; G. Bareille, s. v. in DThC, IV, coll. 2378-2397; H. Leclercq, s. v. in DACL, IV, coll. 2687-94; F. Moriarty, *The extraordinary absolution from censures*, Washington 1938, pp. 20-22; V. Tower, *Il celibato eccles.*, Bologna 1943, pp. 11, 16-17. Pietro Palazzini

ELZEARIO di ARIANO, santo. - E. de Sabran, barone di Ansouis e conte di Ariano (Benevento), terziario francescano n. ca. il 1285 a St.-Jean de Robians in Provenza. Educato e istruito dallo zio paterno Guglielmo, abate di S. Vittore di Marsiglia, sposò Delfina de Glandèves (v.) con la quale visse in castità.

Nel 1309 venne in Italia a prendere possesso della contea di Ariano e nel 1312 combatté a Roma contro i ghibellini e l'imperatore Enrico VII di Lussemburgo. Nel 1317 scese di nuovo in Italia dove fu scelto come ministro da Carlo, duca di Calabria, figlio di re Roberto. M. il 27 sett. 1313 a Parigi dove s'era recato per ottenere la mano di Maria Valois per lo stesso Carlo; fu sepolto, vestito dell'abito francescano, nella chiesa dei Frati Minori, trasferito poi in quella di Apt, in Provenza. Canonizzato il 15 apr. 1369 da Urbano V (la bolla di canonizzazione fu pubblicata da Gregorio XI il 5 genn. 1371), è venerato ad Apt, in altre province della Francia e nell'Ordine francescano.

BIBL.: Per le fonti e le vite più antiche cf. BHL, 2521-24. Inoltre: Wadding, *Annales*, VI, pp. 278-92, 378-82; VII, 13-23; VIII, 85-87; *Acta SS. Septembris*, VII, ed. Parigi, pp. 494-556; De Forbin d'Oppède, *La b.se Delphine de Sabran et les saints de Provence au XIV^e siècle*, ivi 1883; P. Girard, *St E. de Sabran et la b.se Delphine de Signe*, ivi 1912; Z. Lazzeri, *Officia rhythmica s. E. et s. Delphinae*, in *Arch. Franc. hist.*, 10 (1917), pp. 231-238; G. Duhamelet, *St E. de Sabran et la b.se Delphine*, Parigi 1944. Riccardo Pratesi

ELZEVIER (ELSEVIER). - Famiglia di tipografi e librai che svolse la sua attività fra il 1583 e il 1712 nelle case di Leida, Amsterdam, L'Aja, Utrecht e Copenaghen.

Le più importanti sono quelle di Leida, fondata da LODEWIJK I (n. a Lovanio nel 1540 ca.), estinta nel 1713, e di Amsterdam, fondata nel 1637 da LODEWIJK III (1604-70) e finita nel 1681. La prima raggiunse il suo apogeo con i soci BONAVENTURA e ABRAHAM, che nel 1625 iniziarono la collana delle *Républiques*, 62 volumetti in-12° contenenti la descrizione dei principali paesi del mondo, e nel 1629 la non meno fortunata biblioteca di classici latini. La seconda fiorì soprattutto ad opera di DANIEL (1626-80), che legò il suo nome all'edizione francese della Bibbia in 2 voll. (1669).

Le edizioni elzeviriane sono caratteristiche per il piccolo formato (in-12°, in-16° e in-24°) e per i caratteri sottili e molto eleganti.

BIBL.: Importantissimo è un codice della Laurenziana di Firenze (*Ashburn.* 1243, sec. XVII), dal titolo *Mémoires relatives à la famille des E.* - Fondamentale A. Willems, *Les E. Histoire et annales typographiques*, Bruxelles 1880; G. Berghmann, *Etudes sur la bibliographie elzévirienne*, Stoccolma 1885; id., *Nouvelles études*, ivi 1897; H. B. Copinger, *The Elzevier Press*, Londra 1927. Alessandro Pratesi

(fot. Enc. Catt.)

ELZEVIER - Frontespizio del *De republica Venetarum libri quinque* di G. Contarini, Leida 1628 - Roma, esemplare della Biblioteca Alessandrina.

EMAN (ebr. *Hêmān*). - 1. Uno (Volg. *Heman*) dei 4 sapienti inferiori a Salomone. Era figlio, come Chalcol e Dorda, di Mahol (metatesi per Hamul: *I Par.* 2, 5), in *I Reg.* 4, 31 (Settanta 4, 27; ebr. 5, 11); ma in *I Par.* 2, 6 è detto, come Ethan, figlio di Zara della tribù di Giuda.

2. Levita, figlio di Ioel, della stirpe di Core; sembra distinto dal precedente. Capo di un gruppo di cantori, prima a Gabaon e poi nel Tempio tra il coro di Ethan alla sua sinistra e quello di Asaph a destra: *I Par.* 6, 18; 15, 17. 19; 16, 41 (da correggere in 16, 42); 25, 1. 4-6. 39. 44. È detto «profeta» (*hōzeh*) di David per il canto (*I Par.* 25, 4 sg.), nel senso di uomo consacrato al culto divino (cf. *I Sam.* 10, 5). Ebbe 14 figli e 3 figlie: *I Par.* 25, 4 sg. Con il suo coro partecipò alla dedicazione del Tempio di Salomone (*II Par.* 5, 12). Incontriamo cantori suoi discendenti al tempo di Ezechia e di Iosia: *II Par.* 29, 14; 35, 15.

Ps. 87 (88) è attribuito dal testo ad E. ezraita, quasi E. di § 1 e il levita siano una sola persona, come molti esegeti pertanto ritengono (L. Desnoyers, ecc.). Ma il testo non è del tutto sicuro, né esclude altre spiegazioni.

BIBL.: R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 5ª ed., Stoccarda 1922, pp. 158-211; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreux*, III, Parigi 1930, pp. 133, n. 1; 169, n. 3; F. Zorell, *Psalterium*, 2ª ed., Roma 1939, p. 423; id., *Lexicon hebraicum*, ivi 1940 sgg., p. 190; A. Vaccari, *La S. Bibbia*, III, Firenze 1948, p. 19. Francesco Spadafora

EMANATISMO. - Dottrina filosofica e religiosa che concepisce il mondo come emanazione, derivazione o sviluppo di Dio. L'e. è, di solito, intimamente congiunto con il panteismo, e si oppone al creazionismo che implica un reciso dualismo (v.) di Dio e mondo. L'affinità dell'e. con l'evoluzionismo è piuttosto apparente che reale, essendo il primo di carattere metafisico-teologico, il secondo di carattere naturalistico, materialistico (E. Spencer, E. Haeckel).

L'e. presenta non poche variazioni: due forme sembrano fondamentali: 1) quella nella quale Dio si risolve interamente nel mondo; 2) quella in cui il mondo non esaurisce l'essenza di Dio, che rimane al di fuori e al di

sopra (Max Müller usò il vocabolo *panenteismo*). Nella *Bhâgavadgîtâ* indiana, come nelle *Enneadi* di Plotino, si trova quest' ultima forma. Dice Kṛṣṇa nella *Bhâgavadgîtâ* : « non vi è nulla più grande di me, tutte le cose sono contenute in me, come le perle nel filo di una collana. Io sono la liquidità nell'acqua, la luce del sole e della luna, la virilità nell'uomo, il buon odore nella terra, il calore del sole, l'intelligenza nell'intelligente, l' eroismo nell'eroe, la forza nel forte e sono pure il desiderio che non devia dal sentiero della virtù ». E ancora : « io distruggo e creo, sono insieme morte e immortalità, il bene e il male ». La *Bhâgavadgîtâ* non solo afferma che tutto è Dio, ma ripetutamente dichiara che Dio trascende tutto ed è simultaneamente trascendente e immanente nel mondo (S. Dasgupta, *A history of indian philosophy*, II, Cambridge 1932, p. 524 sgg.). Plotino pone come supremo principio l'Uno, al di sopra di ogni determinazione, di ogni dualità. Le due ipostasi del νοῦς e della ψυχή derivano necessariamente dall'Uno, come folgorazioni (ἐκλάμψεις), immagini (εἰκόνες, ἰνδάλματα), ma l'Uno rimane in sé immutato e senza diminuzione. Giamblico, per salvare la trascendenza dell'Uno, moltiplica gli intermediari. Al contrario, il primo principio dello stoicismo, il πνεῦμα, nella διακόσμησις, perde del suo τόνος e si depotenzia progressivamente in fuoco, aria, acqua e terra, e se una parte di esso rimane allo stato puro e adempie l'ufficio di anima del mondo, non è qualitativamente diversa da quelle che dànno origine alla realtà cosmica. La dottrina stoica, in quanto identifica il πνεῦμα con il λόγος, se non è e., ha dei tratti comuni con esso (ἓν καὶ πᾶν). Essenzialmente emanatistica è la dottrina gnostica degli eoni, particolarmente in Basilide e Valentino.

I.

VENETI DOMINII CHOROGRAPHICA DESCRIPTIO.

DOMINIUM Venetum in Italia, tres integras provincias complectitur, Marchiam Tarvisinam, Forum Iulium & Istriam. Lombardiæ item Transpadanæ partem, Territorium nimirum Brixiense, Bergomense & Veronense; denique Cremam in regione Cenomanorum. Finitimos habet ab Oriente partim Archiduces Austriæ, partim Adriaticum mare; à Septentrione eosdem Austrios & Tridentinos; nec non Rhætos; ab Occidente Mediolanensem Ducatum; eundemque etiam à Meridie, cum Mantuano & Ecclesiastico Dominio.

Marchia Tarvisina quæ à Tarvisio nomen accepit, olim Marchionum domicilio; ab Occidente clauditur Mincio, Benaco & Sarca flu. à Septentrione Montibus Taurisanis; ab Oriente Timavi ostio & Hadriatico mari; à Meridie Athesi & Paludibus Melarianis & Brigantinis. Regio est (ut inquit Leander) permabilis & lauta,

A 3 distis-

(fot. Enc. Catt.)

ELZEVIER - G. Contarini, *De republica Venetorum libri quinque*, Leida 1628, p. 5 - Roma, esemplare della Biblioteca Alessandrina.

Nella scolastica medievale l'uso della parola è abbastanza comune, ma in senso generico, riferito anche alla derivazione delle cose da Dio per creazione : così in s. Tommaso : « mobilia ipsum esse non acquisiverunt per mutationem vel motum, sed per emanationem a primo rerum principio » (*In Phys. Arist.*, VIII, 1, 3); « et hanc emanationem totius entis universalis a causa universali quae est Deus, designamus nomine creationis » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 45, a. 1).

Chiari accenni di e. ricompaiono in Niccolò da Cusa (Deus = mundus implicitus; mundus = Deus explicitus); e poi in Bruno e in Spinoza che identifica causa « emanativa » e causa « activa » e usa promiscuamente le espressioni « Deum agere » e « ex natura Dei sequi ». L'e. difficilmente si può separare del tutto dal panteismo (v.), come si può scorgere, ad es., in E. v. Hartmann e nel suo maggiore discepolo A. Drews (1865-1935), e in altri non pochi indirizzi monistici della filosofia moderna. E del panteismo l'e. condivide le interne insuperabili aporie logico-metafisiche.

BIBL.: Mancano trattazioni d'insieme : v. ai singoli autori e inoltre CREAZIONE; PANTEISMO.

Andrea Ferro

EMANCIPAZIONE, ATTO di. - Contempla l'abrogazione delle leggi che in Gran Bretagna ed Irlanda ponevano i cattolici in uno stato di inferiorità giuridica e politica rispetto ai protestanti.

La più importante disposizione in materia è l'*Act for the Relief of His Majesty's Roman Catholic Subjects* del 13 apr. 1829 (*10 George 4 c. 7*). Precedentemente a questa, che è la fondamentale, già altre leggi avevano alleviato la condizione dei cattolici sotto il regno di Giorgio III. Nel 1778 (*18 George 3 c. 60*), dietro prestazione di un giuramento di fedeltà, essi acquistarono il diritto di possedere terre, e nel 1791 (*31 George 3 c. 32*) ai cattolici che avessero prestato giuramento fu garantito l'esercizio delle professioni di avvocato consulente, di avvocato patrocinatore, di procuratore e di notaio.

S'era appena al principio; ma mentre in Parlamento, data la gravità della situazione irlandese, l'abolizione delle restrizioni viene varie volte dibattuta, un ostacolo insuperabile trova nella roccaforte protestante della Camera dei Lords. Infine, durante l'inverno 1828-29, il primo ministro Wellington ed il ministro degli interni Peel riuscirono a convincere re Giorgio IV della opportunità politica di concedere ai cattolici i diritti civili e politici sino allora negati. Il progetto di legge fu presentato ai Comuni con un grande discorso di Peel (5 marzo 1829). Approvato in terza lettura con 320 voti contro 132, fu trasmesso quindi ai Lords dove ottenne la maggioranza di 104 voti. Munito della sanzione reale, entrò in vigore il 13 apr. dello stesso anno. Per effetto di questa legge i cattolici acquistarono il diritto di appartenere alla Camera dei Lords ed a quella dei Comuni, ed ebbero la facoltà di esercitare il diritto di voto : solo ai ministri del culto fu interdetto il mandato di deputato. Ogni carica civile e militare, previa prestazione di un giuramento, abrogato poi nel 1871, poteva essere ricoperta da cattolici, escluse però quelle di reggente del regno unito, di Lord cancelliere ed altre. Tuttavia i cattolici potevano celebrare le loro cerimonie religiose solo nei luoghi a ciò adibiti o in case private; gli appartenenti ad Ordini o a comunità ecclesiastiche cattoliche, residenti nel Regno, dovevano inoltre farsi registrare, e coloro che fossero entrati clandestinamente nel territorio dello Stato ne venivano banditi per tutta la vita. Queste ultime disposizioni furono abrogate dal *Roman Catholic Relief Act* del 15 dic. 1926 (*16 e 17 George 5 c. 55*). Sussistono ancora alcune restrizioni, tra cui quella che il sovrano non può essere di religione cattolica né avere per moglie una cattolica, e l'altra che vieta a cattolici di ricoprire determinate alte cariche (reggente, ecc.).

BIBL.: J. Amherst, *The history of the Catholic Emancipation and the progress of the Catholic Church in the British Isles*, Londra 1886; W. S. Lilly-J. E. P. Wallis, *A manual of the law specially affecting Catholics*, ivi 1893, in cui da p. 169 a p. 179 si trova anche riprodotto integralmente il testo dell'*Act* del 1829; H. W. C. Davis, *Catholic Emancipation*, in *The Cambridge Modern History*, X, Cambridge 1907, pp. 620-54, con bibl. Sul movimento di e. cattolica nei primi anni dell'Ottocento cf. G. C. Brodrick-J. K. Fotheringham, *The history of England from Addingtons administration to the close of William IV's reign*, in *The Political History of England*, XI, Londra 1906, pp. 237-52.

Silvio Furlani

EMANUELE (EMMANUELE; ebraico *'Immānû'ēl* « Con noi [è] Dio », Settanta Ἐμμανουήλ). - Nome simbolico (da usuale espressione di buon augurio : *Ex.* 3, 12; *Ios.* 1, 5, ecc.) del bimbo predetto da Isaia (7, 14) come « figlio della Vergine », a cui il profeta in seguito (8,8) si volge idealmente, parlandogli della « sua terra » (nel contesto = la Palestina). Nel Vangelo (*Mt.* 1, 23) è riferito con citazione d'*Is.* 7, 14 a Gesù.

Il vaticinio s'inserisce in un tragico momento della storia orientale. I re di Damasco, Samaria e altri sono in guerra contro Theglathphalasar III d'Assiria, a cui invece il re di Gerusalemme, Achaz (v.), ha fatto atto di

sottomissione; tensione tra Damasco, Samaria e Achaz; preparativi di questi per un eventuale assedio. Isaia si volge ad Achaz, per incoraggiare la neutralità, suggerendogliene le basi religiose teocratiche: fiducia in Dio, anziché nell'Assiria pagana; nessun timore nei riguardi dei due « tizzoni fumanti » (fanfaroni). A garanzia della promessa Dio è disposto a dare al re un « segno » (miracoloso) a sua scelta: lo chieda (*Is.* 7, 11). Il re rifiuta, evidentemente preoccupato della libertà della sua politica. Il profeta allora, volgendosi alla « casa di David », anziché al re, annuncia: « Il Signore stesso vi darà un segno: Ecco, la Vergine (senso contestualmente certo: Schulz) concepisce e partorisce un Figlio e gli pone nome E. ». La figura del bimbo appare poi in varia connessione con gli avvenimenti storici nei vaticini seguenti fino al cap. 12 (« Libro dell'E. »: *Is.* 7-12), ricevendovi tra l'altro appellativi messianici e divini (9, 5 sgg.; 11, 1-16). Il vaticinio, in quanto « segno dimostrativo », non va esente da difficoltà (Riener-Zerwick): può essere, p. es., interpretato come unico (Vaccari), o come differente nei due momenti: segno offerto al re e rifiutato (v. 11) e segno dato alla casa di David (v. 14). È stato ultimamente interpetrato come annuncio d'Isaia alla casa regnante che le preoccupazioni per la conservazione della dinastia teocratica sono tanto lontane dall'essere una buona scusa al rifiuto di seguire la linea di condotta segnata dal profeta, che Dio ha già disposto per la nascita del Messia e conservazione del trono di David da una « vergine », in altre parole senza concorso d'uomo: Dio, arbitro d'Israele e del mondo, non vuole che fiducia in lui (Garofalo). Comunque la profezia, che autorità esegetiche ed ecclesiastiche (*Enchir. Bibl.*, Roma 1927, n. 59) si accordano a ritenere messianica diretta, è una delle più belle e anche feconde per l'apologetica e la predicazione cristiana.

BIBL.: M.-J. Lagrange, *La Vierge et l'Emmanuel*, in *Rev. bibl.*, 2 (1893), p. 480 sgg.; M. L. Dumeste, *La proph. de l'Emmanuel*, in *Vie spirit.*, 41 (1934), p. 129 sgg.; A. Schulz, *'Almā*, in *Bibl. Zeitschr.*, 23 (1935-36), p. 229 sgg.; A. Vaccari, *De signo Em.*, in *Verb. Dom.*, 17 (1937), pp. 45 sgg., 75 sgg.; J. Coleran, *Propter hoc... ibid.*, p. 303 sgg.; H. Junker, *Erkl. der Weiss. vom Em.*, in *Past. bon.*, 49 (1938-39), pp. 240 sgg., 279 sgg., 338 sgg.; 50 (1939-40), p. 5 sgg.; G. Riener-M. Zerwick, *Sign. demonstr.*, in *Verb. Dom.*, 19 (1939) p. 246 sgg.; S. Garofalo, *L' E.*, in *Il Regno*, 1 (1942), p. 43 sgg.; C. Lattey, *The Em. proph.*, in *Cath. bibl. quart.*, 8 (1946), p. 369 sgg.; 9 (1947), pp. 89 sgg., 147 sgg.; inoltre v. ISAIA; MESSIA e MESSIANISMO. Giovanni Rinaldi

EMANUELE da DOMODOSSOLA. - Cappuccino, scrittore apologetico, al secolo Carlo Prinsecco, n. in data incerta, m. il 20 apr. 1802. Appartenne alla provincia cappuccina romana e fu per lungo tempo postulatore delle cause dei servi di Dio.

Oltre a varie pubblicazioni agiografiche (notevole una vita del b. Crispino da Viterbo, Roma 1761) sono da segnalare le due sue opere apologetiche: *Dissertazioni in forma di dialoghi intorno a vari dogmi cattolici per dimostrare la loro verità contro li così detti spiriti forti e specialmente i seguaci degli errori di Voltaire* (3 voll., Roma 1784-85); e *Della Chiesa in generale e della gerarchia ecclesiastica*, dissertazioni teologiche polemiche (2 tomi in 3 voll., ivi 1788-90).

BIBL.: Hurter, V, 322; M. a Pobladura, *Historia generalis Ord. Capucc.*, I, parte 2ª, Roma 1948, p. 222. Alberto Ghinato

EMANUELE di GESÙ MARIA. - Teologo e predicatore carmelitano scalzo, al secolo Michele d'Ambrogio, n. in Saponara-Villafranca (Messina) il 1º nov. 1621, m. a Napoli il 17 sett. 1692.

Eccellente oratore, predicò con grande plauso nelle grandi città d'Italia e alla corte dell'imperatore Leopoldo I a Vienna. Il card. Antonio Pignatelli lo definì « tuba Spiritus Sancti ». Occupò inoltre le più alte dignità del suo Ordine: fu provinciale di Napoli e di Sicilia, per tre volte definitore generale e generale dell'Ordine (1677-80).

Pubblicò le opere: *Frutti del Carmelo, discorsi morali* (4 voll., Roma-Napoli 1667-73); *Myrrha, thus et aurum* (Napoli 1677); *Le finezze dell'amore di Gesù* (ivi 1691 e 1713); *Istoria panegirica di s. Gioachino* (ivi 1692); *Fiori del Carmelo* (Vienna 1666, Napoli 1690, 1711); *L'huomo del cielo* (Ancona 1688); *Il regno di Maria Vergine, madre di Dio* (Napoli 1680); *Alphabetum Marianum* (ivi 1691).

BIBL.: Eusebius ab omnibus sanctis, *Enchiridion... Carm. disc.*, Roma 1737, pp. 379-82; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, ivi 1927, p. 445; *Necrologium*, ms. in Archivio generale 109. Ambrogio di Santa Teresa

EMANUELE FILIBERTO, duca di SAVOIA. - N. a Chambéry il 19 ott. 1528, m. a Torino il 30 ag. 1580. Dopo la morte dei fratelli maggiori, abbandonò la carriera ecclesiastica a cui era destinato; nel 1553 alla morte del padre Carlo II ebbe il ducato.

Questo però era stato nel 1536 invaso ed occupato da Francesco I e poche città erano rimaste al duca. E. F., dopo avere con il padre ramingato a Vercelli e poi a Nizza, nel 1545 partì per la corte di Carlo V nel cui appoggio sperava per la riconquista dello Stato. Nell'esercito imperiale combatté ad Ingolstadt ed a Mühlberg, poi diventò comandante supremo dell'esercito spagnolo di Fiandra ed il 10 ag. 1557 riportò la famosa vittoria di S. Quintino. La Francia acconsentì nella pace di Cateau Cambrésis (1559) a restituire a E. F. i suoi Stati. La rioccupazione però non fu facile: nel 1559 E. F. poté rioccupare Vercelli, solo nel 1563 entrò in Torino. La politica di E. F. dopo la riconquista dello Stato fu necessariamente pacifica. Tra la monarchia francese ed il blocco austro-ispano non era facile conservare il giusto equilibrio e qui si mostrò tutta l'abilità di E. F.

L'opera però maggiore di E. F. e la più gloriosa è quella della ricostruzione dello Stato sabaudo-piemontese dopo le iatture della occupazione straniera. Trasportata stabilmente la capitale a Torino, E. F. indirizzò la sua opera a fare dello Stato suo una potenza italiana. Ne curò molto l'unificazione eliminando municipalismo e regionalismo nella vita legislativa, nella amministrazione e nelle finanze. Prudentemente iniziò l'organizzazione di un esercito stabile a difesa della indipendenza del paese. Già nel 1560 decretò l'abolizione della servitù della gleba; contro le tendenze naturali della popolazione si sforzò di creare in Piemonte una industria per redimere il paese dai legami con l'estero; riorganizzò le finanze.

Nel campo religioso, pur comportandosi come principe cattolico, sfuggì alle pressioni della Curia romana e dei governi di Madrid e di Parigi che avrebbero voluto una politica di persecuzione degli eretici. A più riprese parve accingervisi, ma sempre si arrestò sebbene molto desiderasse ricuperare la calvinista Ginevra. Ai valdesi assicurò la libertà religiosa nelle loro valli con l'accordo di Cavour (1561). - Vedi tav. XXI.

BIBL.: La sintesi più organica degli studi sulla vita e l'opera di E. F. è in A. Segre, P. Egidi, *E. F.*, 2 voll., Torino 1928. Conservano il loro valore le due miscellanee: *E. F. Studi pubblicati dal comitato per le onoranze*, ivi 1928; *Studi pubblicati dalla R. Università di Torino nel IV centenario della nascita di E. F.*, ivi 1928. Sulla politica di E. F. è sempre da vedere E. Ricotti, *Storia della monarchia piemontese*, II, Firenze 1861; D. Carutti, *Storia della diplomazia della corte di Savoia*, II, Torino 1875. Francesco Cognasso

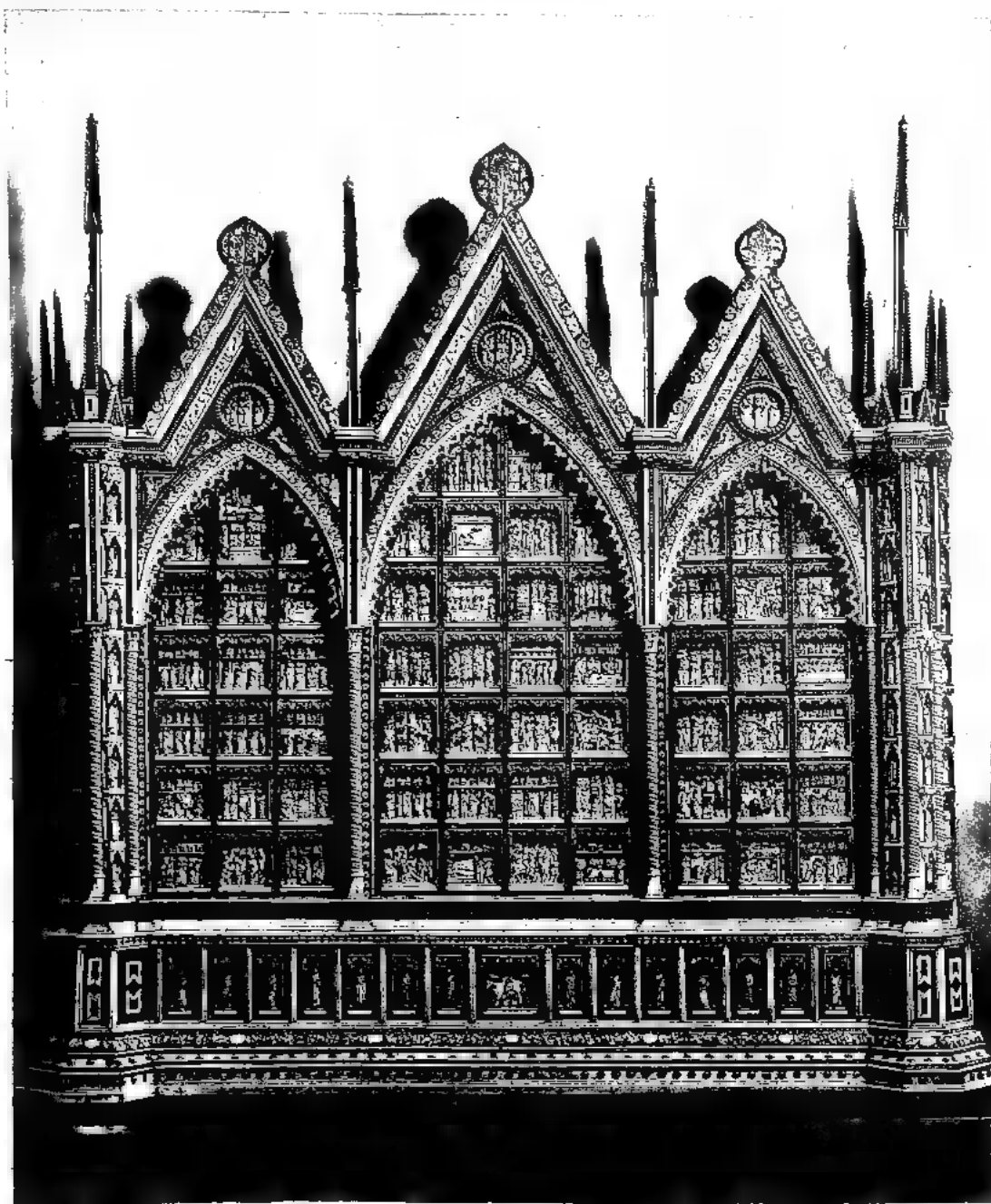
EMANUELE ROMANO: v. IMMANUEL ROMANO.

EMATH (ebr. *Ḥămāth*). - 1. Antichissima città della Siria, in relazione con i porti di Arado (Arvad) e Simira (*Gen.* 18, 8), segnalata nella lista di Tuthmosis III ed occupata dagli Hittiti, come testimoniano le numerose iscrizioni.

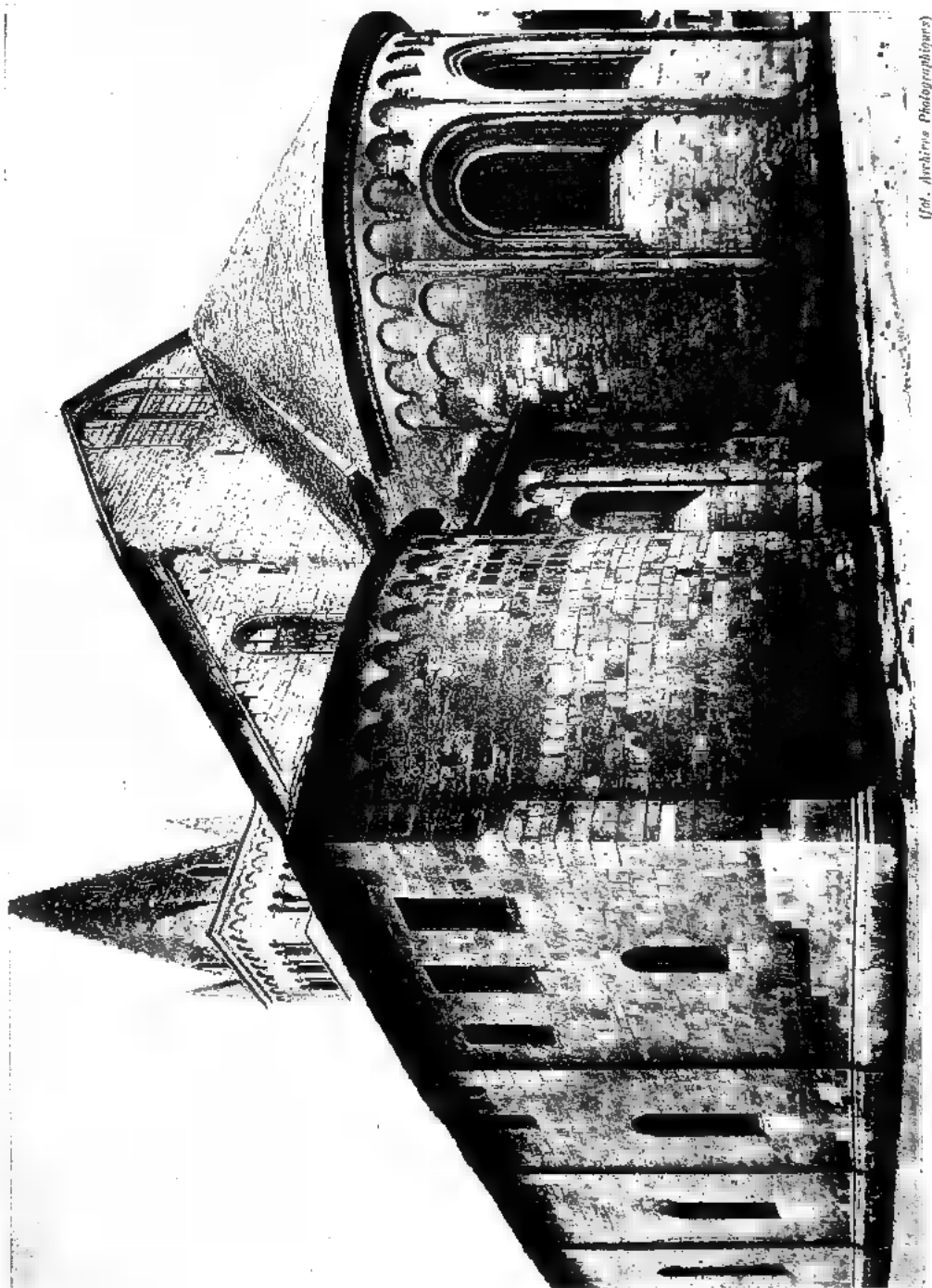
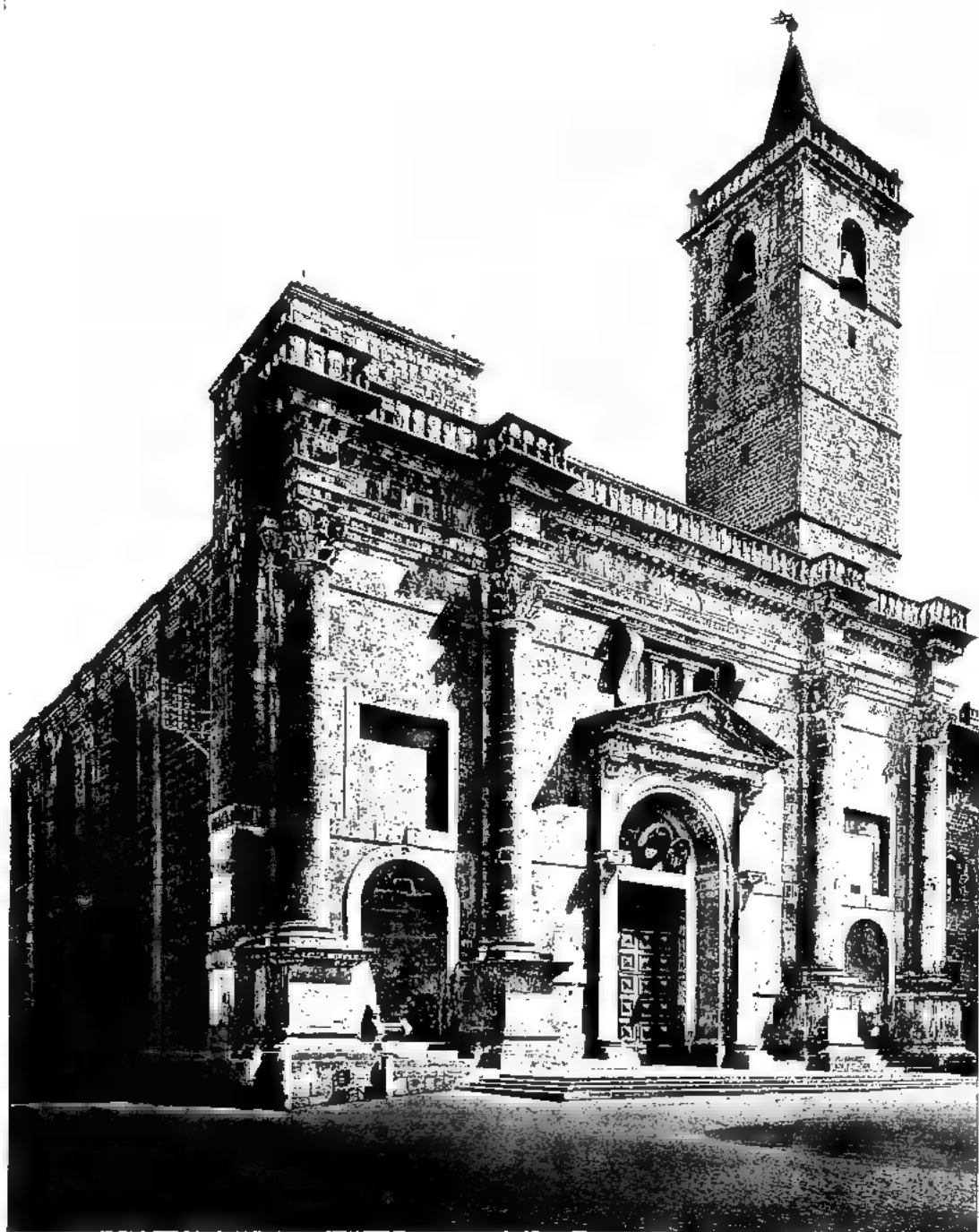
Thou, il suo re, si congratulò con David per la vittoria contro Adarezer, loro comune nemico (*II Sam.* 8, 9-11). Sembra che al tempo di Salomone fosse tributaria degli Israeliti, ma alla morte del re e alla scissione del Regno riacquistò l'indipendenza, per ritornar di nuovo ai re di Israele con Geroboamo II (*II Par.* 8, 4; *II Reg.* 14, 28).

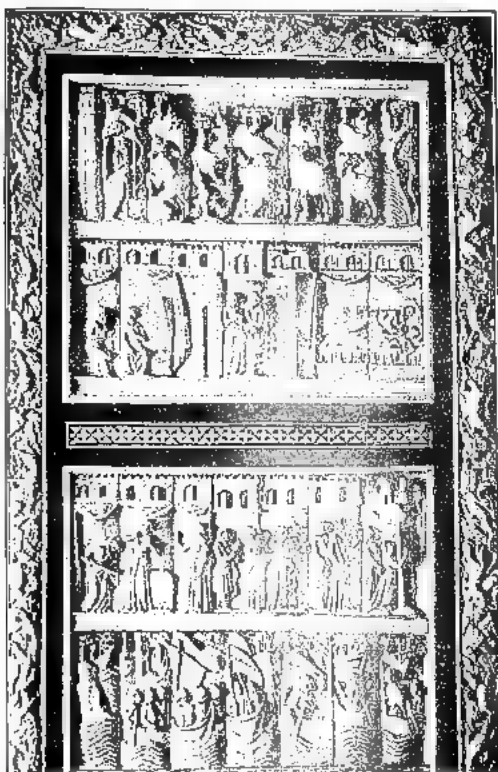
Alla battaglia di Carcar (854) era alleata con Be-

(fot. Alinari)

RITRATTO DI EMANUELE FILIBERTO
dipinto da G. Vighi detto l'Argenta (sec. xvi) - Torino, Pinacoteca.

(fot. Alinari)

TRITTICO IN OSSO SCOLPITO (1400-1409).
Pavia, Sacrestia della Certosa.

(fot. Archives Photographiques)

ESTERNO DELLA CATTEDRALE. Lato sud-est (sec. XII).

(fot. Anderson)

CATTEDRALE DI S. EMIDIO, su disegno di Cola dell'Amatrice (1532) - Ascoli Piceno.

(da P. Molmenti, *La storia di Venezia attraverso la vita privata*, Bergamo 1910, p. 338)

EMBRIÀCHI - Tavolette di cassoni d'avorio smembrate (sec. XIV-XV) - Milano, Casa Cagnola.

nadad II re di Damasco e Achab re di Israele contro Salmanassar III, ma alla fine fu ridotta in provincia assira da Sargon II e i suoi abitanti furono condotti coloni in Samaria (*II Reg.* 17, 24; 18, 34; 19, 13). Dopo ciò la storia della « regione di E. » (*I Mach.* 12, 25) si confonde con quella generale della Siria. Sotto i Seleucidi la capitale ricevé il nome di *Epifania* in onore di Antioco IV Epifane. L'antico nome si ritrova nell'odierna Hama, sull'Oronte, città di 60.000 ab. e di grande traffico. Gli scavi del 1931 hanno messo in luce molte pagine della sua antica storia.

2. L'espressione « varco di E. » (Volg. *introitus E.*; ebr. *lĕbhō' Ḥămāth*) nel Vecchio Testamento delimita a nord la Terra Promessa (*Num.* 13, 21; 34, 8; *Ios.* 13, 5; *I Reg.* 8, 65; *Ez.* 47, 16; 48, 1). Si riferisce con tutta probabilità all'imboccatura del valico fra il Monte Hermon e il Libano, che costituiva la via naturale « per andare ad E. » (*lĕbhō' Ḥămāth*). I testi che richiedono la prossimità di Rohob a Lais-Dan (*Num.* 13, 22; *Iudc.* 18, 28) non hanno di mira un punto fisso e determinato, ma pongono il confine a sud della Beqā' (= Celesiria) e a nord di Merğ 'Ajūn.

La congettura recente che in *lĕbhō'* vede un nome proprio sopravvivente in 'Ajn Lebweh, 38 km. a sud di Riblāh, non ha l'appoggio dei testi biblici.

3. Località nella tribù di Nephtali (*Ios.* 19, 35), ebr. *Ḥammath*, oggi *Ḥammām* a sud di Tiberiade, dove è uno stabilimento balneare di acque calde curative, già magnificate da Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XVIII, 2, 3; *Bell. Iud.*, IV, 1, 3). Nel 1931 vi fu scoperta un'antica sinagoga.

BIBL.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 300; II, ivi 1938, pp. 341-42. Donato Baldi

EMBOLISMALI. - Così erano chiamati dai Greci i mesi ai quali si aggiungevano giorni intercalari per far coincidere il ciclo lunare con quello solare (ad Atene il mese *Poseidon*). Per imitazione i Romani chiamarono con tal nome il mese di febbr. e il giorno intercalare (bisesto). Nei calcoli cronologici per la Pasqua si chiamò così il tredicesimo mese lunare, che si aggiungeva ogni tre anni ai dodici per ottenere la concordanza con l'anno solare (v. EPATTA).

BIBL.: A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1894, p. 14 sg.; H. Grotefend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, 2ª ed., Lipsia-Berlino 1912, pp. 8-9; Bischoff, *Kalender*, in Pauly-Wissowa, XX, col. 1575 sgg. Carmelo Trasselli

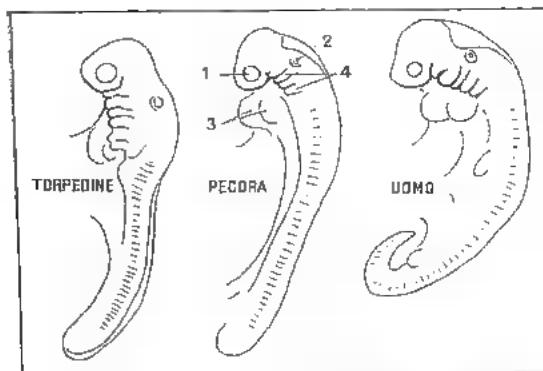
EMBRIÀCHI (EMBRIACI). - Famiglia di intagliatori in osso e avorio attivi a Venezia tra il sec. XIV ed il XV. BALDASSARRE è il più celebre ed a lui si ascrive il meraviglioso dossale d'altare della sacrestia della certosa di Pavia (1400-1409). Le tavolette di osso scolpite sono ravvicinate le une alle altre e racchiuse in corniciature lignee di colore diverso intarsiate nel modo caratteristico detto « alla certosina ». Nello stile di questi avori scolpiti con soggetti ora sacri, ora profani, e secondo dell'uso, è evidente la derivazione da quelli gotici francesi con riflessi dell'arte toscana; infatti i documenti attestano un soggiorno di Baldassarre a Firenze prima del trapianto della sua famiglia a Venezia.

Della stessa famiglia si ricordano: ANDREA, ANTONIO e GIOVANNI degli E. con i loro figli GERONIMO e LORENZO. La vastissima produzione artistica di questi intagliatori (polittici, cofanetti, specchi a muro, ecc.) sparsa in quasi tutte le raccolte e musei del mondo, fa giustamente pensare, più che a diverse personalità in una medesima officina, a vari centri di produzione sparsi nell'Italia settentrionale.

Importanti raccolte di questi avori si conservano nel Museo Civico di Bologna, nei Musei Nazionali di Firenze e di Ravenna, nel Museo Correr di Venezia, ecc. - Vedi tav. XXII.

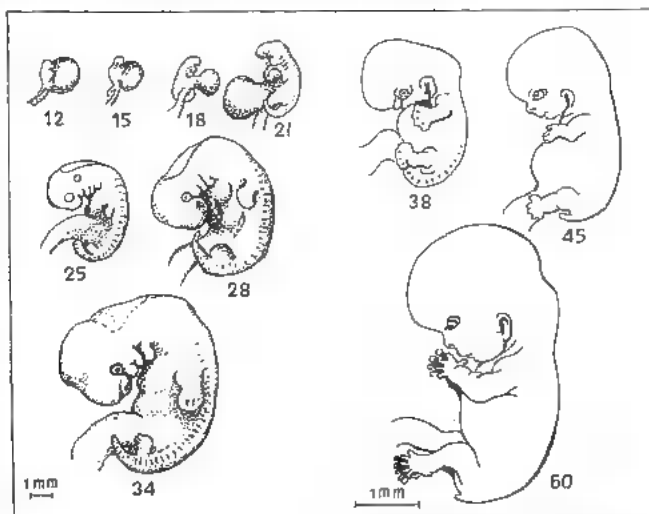
BIBL.: J. von Schlosser, *Die Werkstatt der E. in Venedig*, in *Jahrb. d. kunsthist. Samml. d. Allerh. Kaiserh.*, 22 (1899), pp. 220-82; B. C. Kreplin, in Thieme-Becker, X, pp. 406-98 (con bibl. precedente); D. D. Egbert, *North Italian Gotic Ivories*, ecc., in *Art Studies*, 7 (1929), pp. 169-206. Mario Massaccesi

EMBRIOLOGIA. - Considerata in senso stretto l'e. dovrebbe trattare dello sviluppo dell'organismo sino che questo è contenuto nelle membrane dell'uovo e non è capace di condurvi vita libera, cioè sino a quando trae il suo fabbisogno energetico dal materiale dell'uovo stesso. Ma in pratica l'e. si occupa anche della fase successiva sino al raggiungimento della condizione definitiva dell'adulto. In questa fase l'organismo può superare diverse condizioni di esistenza quali sono rappresentate dagli stadi larvali (anche diversi successivi e viventi in ambienti diversi) o da quelli del feto degli animali vivipari, in cui il figlio prende rapporti con la madre, e dagli stadi giovanili in cui, pur assomigliando all'adulto, continuano i processi dell'accrescimento e dello sviluppo organico.

L'e. può essere espressione dello studio dello sviluppo di un singolo organismo come dello studio comparativo dello sviluppo di diverse specie (e. comparata); può preoccuparsi solo della struttura (e. descrittiva) come della funzionalità dei diversi organi durante la loro onto-

(per cortesia del prof. A. Stefanelli)
EMBRIOLOGIA - Schemi di embrioni di pesce, pecora e uomo (da Ziegler, Bonnet e His) mostranti le fessure branchiali: 1) abbozzo dell'occhio; 2) dell'orecchio; 3) del cuore; 4) fessure branchiali.

genesi (e. fisiologica). Il punto di vista comparativo della e. ha avuto un grandissimo impulso nella prima metà dell' '800 quando, sotto l'influenza di Darwin e di Von Beer si cercò di trovare nella storia dello sviluppo una documentazione e la chiave della storia evolutiva; l'aforisma di Haeckel « l'ontogenesi ricapitola la filogenesi » sta ad indicare nel modo più conciso lo spirito di queste ricerche. Comunque, anche se le speranze in questo senso furono deluse, questo indirizzo fu prezioso per la gran messe di osservazioni che ne scaturì. Oggi, la moderna e. comparata non vede nella successione delle fasi embrionali un ricordo di condizioni passate, né pretende di spiegare l'origine dell'uomo, ma vede, con la comparazione delle fasi di sviluppo, come su un modello strutturale comune i grandi raggruppamenti dei viventi lo sviluppo raggiunga differenziamenti diversi in rapporto alle future necessità funzionali collegate con le particolari condizioni di vita nei diversi ambienti (e. ecologica). La presenza delle tasche branchiali nell'embrione umano, a titolo di esempio, non è una dimostrazione che l'uomo è passato nella sua evoluzione da una condizione branchiata pisciforme, ma obbiettivamente ci dice che uomo e pesci, e in una parola tutti gli animali che presentano nello sviluppo tasche branchiali, sono costruiti su un piano strutturale, morfologico, comune. Solo che, mentre nei pesci le tasche branchiali si trasformano in fessure con branchie in relazione alla loro particolare vita nell'acqua, nell'uomo dalle tasche hanno origine ghiandole a secrezione interna e apparati accessori dell'organo uditivo quali sono necessari alla particolare condizione di vita di questo organismo. L'e. comparata così dà il significato morfologico di molte strutture e spiega il valore di molti organi cosiddetti rudimentali e pone su un piano scientifico lo studio delle malformazioni e anomalie note come arresti di sviluppo e chiarisce la natura di molte condizioni teratologiche.

Ma la moderna e. non si accontenta di questi dati, pur rimanendo la comparazione il metodo fondamentale della ricerca biologica. Mediante l'esperienza cerca di capire le cause che portano ad una determinata sequenza di stadi o portano un abbozzo embrionale a seguire un determinato percorso di sviluppo: è questo l'indirizzo causale della e. sperimentale. Questo indirizzo è stato iniziato nel 1893, con la fondazione della famosa rivista sulla meccanica dello sviluppo (*Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*) da parte di Guglielmo Roux, e proseguito sino all'ora attuale da moltissimi studiosi tra cui primeggiarono i nomi di Driesch, Spemann, Harrison.

Particolarmente nella e. studiata con questo metodo si sono manifestate le due opposte tendenze dello spirito degli studiosi: la meccanicistica e la vitalistica. Così, mentre il meccanicista vede nello sviluppo una sequenza di reazioni determinate da fattori causali di natura chimica e fisica con un processo eminentemente epigenetico, il vitalista vede nello sviluppo l'estrinsecazione di una potenzialità totale già contenuta nell'uovo e che si mette in atto secondo un cammino preordinato e con un fine stabilito. Tuttavia il vitalista moderno non concepisce il preformismo quale era ritenuto dagli antichi ovisti o animalculisti del '700 che ritenevano l'individuo già completamente formato nell'uovo o nello spermio, ma piccolissimo e suscettibile solo di un accrescimento, paragonabile ad un rigonfiamento, ma ritiene preesistente la potenza di questo futuro individuo ovvero la sua entelechia, nel senso dato da Driesch a questa parola aristotelica, ovvero di quella potenzialità che rende diverse due uova, apparentemente simili, quanto sono diversi i rispettivi adulti da queste originati. L'apparente incolmabile dissidio di queste due tendenze è oggi superato in quel che riguarda il « modo » con cui avviene lo sviluppo e anche il vitalista che accetta il concetto di un intrinseco principio vitale, animante la materia, è convinto che tale potenza si estrinseca mediante uno sviluppo epigenetico per cui ogni stadio dello sviluppo è relativo ed influenzato da fattori che sono venuti ad individuarsi nello stadio precedente. Pertanto l'e. sperimentale dà molti esempi di possibilità di modificazione del corso dello sviluppo se vengono comunque alterati questi fattori. Molte anomalie dello sviluppo, che vanno dalla mostruosità per iperformazione, per duplicazione ecc., ai fratelli siamesi, alla condizione fisiologicamente normale dei gemelli monovulari, sono perfettamente spiegate con la loro riproduzione sperimentale (vedi anche ANIMAZIONE).

(per cortesia del prof. A. Stefanelli)
EMBRIOLOGIA - Embrioni umani (dalle tavole di His). I numeri indicano l'età in giorni.

Il fatto che da un uovo si siano potuti ottenere due e più embrioni, e quindi individui completi, sembrò la migliore documentazione contro l'idea preformista ■ l'idea di potenza, che ne è il suo moderno esponente. Ma queste esperienze non distruggono affatto tali concetti, anche se moderni autori vogliono tradurre troppo facilmente fenomeni della vita in pure espressioni chimiche e fisiche. Le alterazioni più o meno profonde che l'esperienza provoca stanno invece a dimostrare (come, ad es., la produzione di più individui da un sol uovo) la manifestazione di questa potenza che tende, anche nelle alterate condizioni sperimentali (o accidentali, nei casi che si verificano anche in natura), reagendo a tali fattori abnormi, ad estrinsecare, nel modo che la materia lo consente, quel «tutto» che è in potenza nell'uovo (concezione olistica dello sviluppo). L'uovo, dopo che è stato strozzato dal filo di seta dello sperimentatore, dimostra come le sue due metà, rese indipendenti, estrinsechino indipendentemente, regolandosi, quel tutto unitario che prima era nell'uovo indiviso. Ma se la separazione è incompleta, e resta pertanto un ostacolo fisico alla libera azione delle due parti, o entrano in gioco altri fattori alteranti, o comunque rimane una reciproca azione, l'attività regolativa, che pur si manifesta, non riesce a raggiungere lo scopo e si forma una mostruosità, nel vano tentativo ostacolato dalle troppo alterate condizioni del materiale ovulare o embrionale.

È stato messo in luce da Spemann, mediante esperienze su embrionidi anfibi, come non tutte le parti dell'uovo abbiano lo stesso valore, ma come si instaurino dei centri con attività preponderanti o direttive (centri organizzatori): ad un centro organizzatore primario che determina l'organizzazione degli organi assiali dell'embrione (corda dorsale, neurasse, ecc.) succedono organizzatori secondari più numerosi, che inducono la organogenesi in campi morfogenetici più limitati, e quindi di organizzatori terziari, quaternari, ecc., via via in territori più periferici ■ con azione più specializzata. Si è potuto dimostrare come l'uovo fecondato non sia omogeneo e come spesso oltre ad avere una distribuzione di sostanze lungo l'asse polare venga ad assumere, per l'ineguale distribuzione di sostanze, anche una simmetria bilaterale; tale anisotropia dell'uovo è più ■ meno intensa e più o meno precoce nelle varie specie animali. Con la segmentazione dell'uovo in successive generazioni di cellule (blastomeri) si viene ad avere una segregazione di queste sostanze nei vari blastomeri che vengono ad assumere un valore diverso da un punto di vista chimico e chimicofisico. Con tale segregazione si ha una graduale perdita di possibilità di estrinsecazione della potenza totale dei vari blastomeri, ammesso che vengano isolati, per la mancanza di tutti i componenti chimici che sono necessari. Così anche le cellule dei più differenziati tessuti dell'adulto, se pur conservano da un punto di vista teorico l'idea totale dell'organismo (le moderne vedute sul nucleo, depositario dei caratteri ereditari, si inquadrano con questo concetto) sono ben lungi dalla possibilità di attuarlo per la mancanza di tutti quegli ingredienti materiali presenti nell'uovo e perduti con la segregazione e per la profonda modificazione del citoplasma in cui avviene il differenziamento specifico (v. DIFFERENZIAMENTO BIOLOGICO). La riproduzione agamica, somatica, di molti organismi inferiori animali e vegetali con relativo differenziamento sta a riprova di questo concetto. Il chimismo delle cellule risulta quindi di grande importanza. Le esperienze di Holtfrether, di Needham e molti altri hanno messo in luce come anche l'azione degli organizzatori, localizzata come si è detto in specifici gruppi cellulari, sia dovuta al particolare chimismo di questi elementi. Si è anche cercato di specificare la sostanza chimica responsabile della organizzazione (determinazione) ■ steroli, acidi nucleici, speciali proteine, acidi grassi ecc., hanno dimostrata via via la loro importanza. Ma tutte queste sostanze, se dimostrano un'azione, non la dimostrano mai come l'organizzatore vivo. Non è la sostanza chimica il fattore base della determinazione ma essa, ■ esse, essendo certamente molteplici, non sono che il mezzo materiale con cui la cellula viva del centro esercita la sua azione, propria di quello stadio dello sviluppo ■ secondo una precisa finalità. L'antagonismo tra i biologi che vogliono concepire la vita ■ il suo divenire nello sviluppo come una sequenza di reazioni chimiche e fisicochimiche, dominate dalle stesse leggi del mondo fisico, ■ quelli che limitano l'applicazione di tali leggi alla sola parte materiale che costituisce i viventi, riconoscendo nella vita e nello sviluppo altre che trascendono da questa, è sempre aperto, ma con valore puramente speculativo, ché, dal lato pratico, gli uni e gli altri lavorano con gli stessi mezzi e sulla stessa materia su cui palpita la vita, poiché solo la materia di essa è assoggettabile alla esperienza scientifica.

(per cortesia del prof. A. Stefanelli)

EMBRIOLOGIA – Anisotropia dell'uovo, segregazione, organizzatore primario ■ campi di organizzazione secondaria negli anfibi.

Dicono i meccanicisti che l'idea vitalista toglie ogni incentivo alla ricerca poiché, ad es., nel campo embriologico, lo sviluppo non sarebbe che l'attuarsi di un disegno, di una potenza, di una entelechia di carattere immateriale e come tale irraggiungibile dalla esperienza. Ma invero, se tale concezione della vita pone al di là della esperienza la sua causa prima, non limita affatto la ricerca (la sola infine che possa essere fatta) del come i fenomeni si svolgano e dei fattori che entrano in gioco, con meccanismo epigenetico, nella estrinsecazione della potenza formativa.

BIBL.: C. Bonnet, *Oeuvres complètes*, 10 voll., Neuchâtel 1779-83; W. His senior, *Anatomie menschlicher Embryonen*, Lipsia 1880-82; E. Ziegler, *Lehrbuch der allgemeinen und speziellen pathologischen Anatomie und Epathogenese*, Jena 1881-82; G. Chiarugi, *Trattato di e.*, 5 voll., Milano 1929-42; A. Brachet, *L'oeuf et les facteurs de l'ontogénèse*, Parigi 1931; J. Huxley-R De Beer, *Elements of experimental embryology*, Cambridge 1934; P. Wiess, *Principles of development*, Nuova York 1939; C. Child, *Patterns and problems of development*, Chicago 1941; A. Dalcq, *L'oeuf et son dinamisme organisateur*, Parigi 1941; J. Needham, *Biochemistry and Morphogenesis*, Cambridge 1942; B. Durken, *Biologia dello sviluppo e olismo*, Firenze 1943; J. Brachet, *Embriologie chimique*, Parigi 1947; P. Pasquini, *Le forze creatrici dell'uovo*, Roma 1947; G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, 4ª ed., ivi 1949.

Alberto Stefanelli

EMBRIOTOMIA. - Mutilazione fetale, che si propone l'espletamento del parto ostacolato dalla mutua sproporzione tra i diametri del bacino e il feto o dalla anomala presentazione di questo (parto di spalla).

Consiste nel forare, con speciali strumenti, il capo o il corpo del feto, tutt'ora nell'utero, vuotarlo del contenuto (eviscerazione), ridurre il volume schiacciandolo con adatte pinze, e, così maciullato, estrarlo dall'alvo materno. Si giunge, così, secondo le circostanze, alla craniotomia, cefalotrissia, decollazione, basiotrissia e basioclastia (schiacciamento della base del cranio), rachiotomia, detroncazione.

L'e. può essere praticata su feto morto e su feto vivo. La prima, per la quale non sorgono quesiti di liceità morale, presenta molteplici e legittime indicazioni, risparmiando alla madre sofferenze e pericoli gravi con il solo sacrificio sentimentale dell'integrità del corpo morto del feto. L'e. a feto vivo, al contrario, rappresenta tuttora una dolorosa umiliazione e una macchia morale dell'ostetricia; perciò va sempre più perdendo terreno, vinta dai progressi della tecnica ostetrica e chirurgica che le sostituisce la sinfisiotomia, la pubiotomia, il parto cesareo; una ragionevolmente più larga applicazione del parto prematuro, provocando in epoca in cui il feto, pur non essendo più in periodo abortivo, non ha ancora raggiunti i diametri e il volume del suo pieno sviluppo; i rivolgimenti, diretti a rettificare la presentazione del parto.

Anche valendosi però di tali mezzi, circostanze di tempo, di luogo, di evoluzione del parto, possono rendere impossibili le operazioni suddette, capaci di salvare insieme la madre e il feto.

BIBL.: P. Gaifami, *Prontuario di terapia ostetrica*, Roma 1923; A. Raffout - F. Durieux, *Obstétrique*, II, fasc. 5099, in *Encyclopédie médico-chirurgicale*, Parigi 1934; I. Clivio, E. Ferroni, E. Pestalozza, G. Resinelli, G. Vicarelli, *Trattato di ostetricia*, II, Milano 1946; I. B. De Lee - I. P. Greenhill, *Principles and practice of ostetrics*, Filadelfia 1947. Giuseppe de Ninno

L'E. E LA TEOLOGIA MORALE. – 1. *Note storiche.* – Gli antichi non ignoravano la diretta uccisione del feto. Che la cosa fosse a Roma frequente ce lo dicono Ovidio (*Amori*, II, 14, 5-38) e Giovenale (*Satire*, 6, 594-97): per quanto dei loro testi non sia chiaro fin dove si tratti di procurato aborto (v.) e fin dove di e. od operazioni simili.

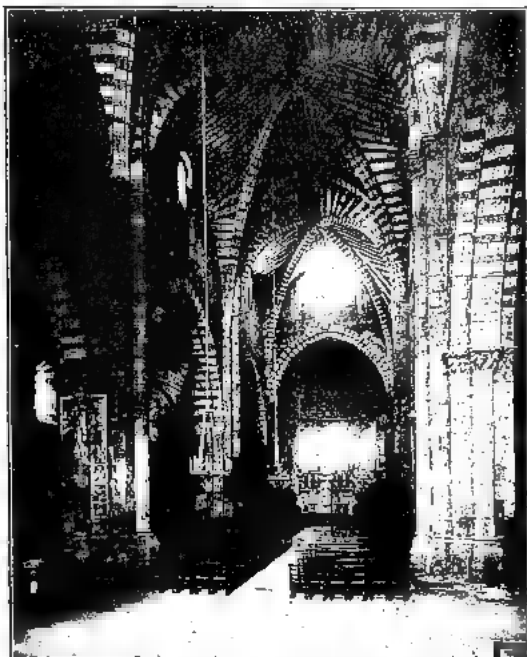
Anche nella teologia cattolica, dagli antichi padri ed apologisti fino ai tempi più recenti, le due questioni dell'e. e dell'aborto diretto sono oggetto di un'unica trattazione ed in genere di un'unica condanna (s. Zeno, *Tractatus*, I, 9: PL 11, 326-27; s. Agostino, *De nuptiis et conc.*, I, 17: CSEL, 42, 230).

Dalla condanna è spesso esclusa l'e., come l'aborto, del feto inanimato (c. 8, C. XXXI, q. 2). Riguardo invece al feto animato unica voce discordante nell'antichità è forse quella di Tertulliano (*De anima*, 25: CSEL, 20, p. 343).

2. *Illiceità dell'e.* – Ma il dibattito vivo e serrato sulla liceità dell'e., quando fosse altrimenti in pericolo la vita della madre, si è acceso nel secolo scorso, quando il D'Annibale prese ad applicare in merito a queste operazioni il principio della difesa legittima (v.), considerando il feto umano, che mette in pericolo la vita della madre, simile all'aggressore materiale, contro cui è lecito difendersi, anche uccidendo.

Ricorrendo anche al principio d'autorità il D'Annibale arguiva ancora dal silenzio della S. Sede sulla liceità o meno di simili operazioni. Infatti, interrogata, la S. Penitenzieria in merito rispondeva (28 nov. 1872), rimandando alla dottrina degli autori antichi e recenti. Ma la tesi del D'Annibale fondata su questo silenzio era presto smantellata da un'altra risposta del S. Uffizio (28 maggio 1884) che dichiarava non potersi insegnare nelle scuole cattoliche la liceità della craniotomia e di operazioni similari (19 ag. 1889). E poiché alcuni, sottilizzando, interpretavano in senso restrittivo la risposta, come se riguardasse solo la sicurezza o meno della dottrina e non la liceità dell'operazione in sé, la stessa Congregazione con nuova risposta (24 luglio 1895) specificò l'illiceità del ricorso all'e.

Del resto, anche l'argomento di ragione portato dal D'Annibale non reggeva ad una critica più attenta. La situazione che si viene a creare nel seno della madre gestante non è provocata se non da un processo volontario all'inizio da parte della madre e quindi puramente naturale, dovuto a malformazioni o preesistenti o successive della madre e del nascituro; ma l'aggressione, se di questa si può parlare, sarebbe piuttosto da imputarsi alla madre, almeno per quella parte di atti volontari, che hanno maturato una situazione simile, non mai al nascituro, creatura del tutto innocente. Né si può parlare di conflitto di diritti e di priorità, avendo tutti gli esseri umani un uguale diritto alla vita; né di « diritto di estrema necessità », il quale non può estendersi mai fino a legittimare il sacrificio di un innocente (cf. encicl. *Casti connubii*, 31 dic. 1930; AAS, 23 [1931], pp. 562-63). Per queste ragioni, dopo un primo momentaneo sbandamento di idee, la teologia cattolica fu presto d'accordo sulla illiceità dell'e., alla quale doveva applicarsi la proibizione del precetto divino « Ne occides ».

Tuttavia è lecito ricorrere all'operazione chirurgica dell'e., e consimili, quando il feto è certamente morto. Il che alcuni autori vorrebbero estendere anche al caso di dubbio circa la vitalità del feto, applicando (non pare però a proposito) il principio del duplice effetto. Attesa poi la drammaticità delle circostanze, in cui questi problemi si agitano nella coscienza del medico e della gestante, è opportuno non turbare la loro buona fede, qualora senza malizia ritenessero necessario e lecito il ricorso

(fot. Archives Photographiques)
EMBRUN - Interno della Cattedrale (sec. X-XIII).

ad un'operazione di e. o simili; ma giova sempre ammonire di provvedere nel miglior modo alla salvaguardia della vita della madre e del feto. Tanto più che la legislazione civile in proposito, contraria in parte alla morale cattolica, elimina in tali frangenti la responsabilità di chi compie simili operazioni, giustificandole, come nel diritto italiano, con lo stato di necessità (Cod. pen., art. 54). Ma anche nel diritto italiano l'eliminazione della responsabilità non arriva fino a fare dell'intervento medico un obbligo giuridico o un atto d'ufficio (cf. V. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello-Bari 1946, pp. 307-309). Il problema comunque non pare più di grande attualità. Già nel 1931 nel discorso inaugurale al XXX Congresso italiano di ostetricia e ginecologia, il prof. Pestalozza asseriva che « per i progressi della scienza, è scomparsa l'indicazione dell'e. sul feto vivo ». Lo stato di necessità sarebbe così eliminato alla base, e chi ancora volesse ricorrere a certe operazioni non potrebbe più giustificare neppure di fronte alla legge civile il suo intervento demolitore.

3. *E. e censure canoniche.* – Un altro problema si è agitato nel secolo scorso nei riguardi dell'e.: se chi la praticasse o permettesse, incorresse o meno nelle censure comminate per l'aborto.

La questione fu discussa la prima volta nei trattati e commentari che apparvero dopo la cost. *Apostolicae Sedis* di Pio IX (1869). La maggior parte escludeva la craniotomia e le operazioni similari dalla censura (Berardi, Hilarius a Sexten, Cornelisse, D'Annibale ecc.) e questa è rimasta l'opinione comune fino al CIC. La ragione principale è che qui non si tratta di espulsione come nell'aborto, ma di estrazione, previa uccisione.

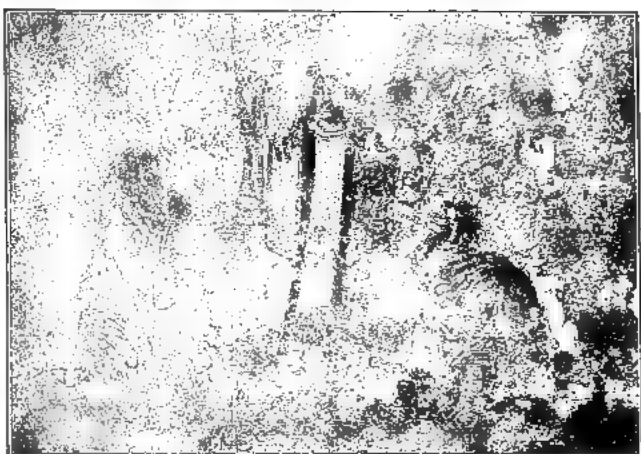
Anche dopo il CIC pochi sono gli autori che asseriscono il contrario (Eichmann, Coronata, Wernz-Vidal, Stockums). Per alcuni, il delitto riveste la fisionomia dell'omicidio ed è soggetto perciò all'irregolarità di cui al can. 985 n. 4, e passibile delle pene di cui al can. 2354. Ma forse il criterio da seguirsi per giudicare fin dove si tratta di aborto o di e., più che dal metodo o dalla tecnica adoperata nell'operazione, è da desumersi dalla viabilità o meno del feto: si ha l'aborto, e quindi le pene relative, se il feto espulso non è viabile; se viabile, qualunque sia la tecnica adoperata nell'uccisione, si ha l'e., che con ragione può ritenersi omicidio con tutte le conseguenze morali e giuridiche.

Per le operazioni sul feto ectopico, v. ABORTO.

BIBL.: V. la bibl. sotto la voce ABORTO. E inoltre: J. Pennacchi, *De abortu et embryotomia...*, Roma 1884; D. M. Prümmer, *Zieht die Kraniotomie die excommunication nach sich*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 63 (1910), pp. 586-88; M. J. O'Donnel, *Craniotomy and excommunication*, in *Irish ecclesiastical record*, 29 (1911), pp. 537-38; A. O'Malley, *The ethics of medical homicide and mutilation*, Nuova York 1922; T. Ortolan, s. v. in DThC, IV, coll. 2409-16; anon., *Abortion and the embryological theory*, in *Ecclesiastical review*, 78 (1928), pp. 626-31; J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, II, 5ª ed., Roma 1932, pp. 55-67; T. L. Bouscaren, *Ethics of ectopic operations*, Chicago 1933; H. Bon, *Précis de médicine catholique*, Parigi 1936, pp. 549-550; R. J. Huser, *The crime of abortion in canon law*, Washington 1942, pp. 122-37; G. Palazzini, *Ius fetus ad vitam...*, Urbania 1943, passim; L. Scremin, *Dizionario di morale professionale per i medici*, 4ª ed., Roma 1949, pp. 101-102. Giuseppe Palazzini

EMBRUN. - Antica diocesi e arcidiocesi della Francia nel dipartimento delle Alte Alpi sulla destra della Durance. È l'antica « Eburodunum », sulla via che andava nella Spagna; ebbe da Augusto lo *ius Latii* e fu municipio. Diocleziano la fece capitale delle Alpi Marittime.

Il vescovo Marcellino, primo apostolo e vescovo di E., fu consacrato da Eusebio di Vercelli e Emiliano di Valence tra il 362 e il 370 (*Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, p. 751). Si ricordano poi Ingenuo (441-65), Catulino (ca. 517), Gallicano, (524-30) Emerito (ca. 585); nel sec. VII Lopacaro, Eterio; nel IX Agerico, Bermondo e Ariberto ai quali scrisse il papa Giovanni VIII (Jaffé-Wattenbach, 3001, 3128, 3155); si hanno poi nel X e XI sec. un gruppo di santi quali s. Benedetto, martirizzato dai Saraceni, s. Liberale (920-40), s. Hismidus (1027-45), s. Guglielmo (1120-34), fondatore dell'abbazia di Boscodon, s. Bernardo Chabert (1213-35), Bertrando di Deaux (1323-38); Giulio de' Medici (1510-11), poi papa Clemente VII, i cardd. Francesco di Tournon (1517-26) e de Tencin (1724-40).

(fot. P.C.A.S.)

EMERENZIANA, santa - S. E. venerata da due fedeli, secondo l'identificazione proposta dal prof. E. Josi. Affresco del sec. IV. Roma, *Coemeterium Maius*.

Alla fine del sec. VIII la provincia ecclesiastica di E. ebbe gli stessi confini della provincia romana delle Alpi Marittime; nel medioevo i vescovi furono principi di E. e batterono moneta. Luigi XIII distrusse il castello arcivescovile.

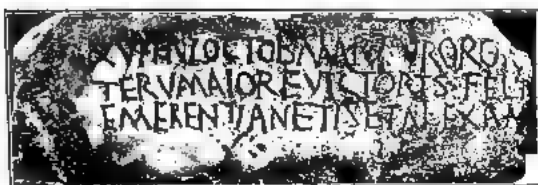
L'arcidiocesi di E. ebbe quali suffraganee Digne, Antibes e Grasse, Vence, Glandeves, Senez e Nizza. L'arcidiocesi venne soppressa il 12 luglio 1790 ed E. rimase quale residenza del vescovo delle Hautes Alpes; il Concordato del 15 luglio 1801 incluse E. nella diocesi di Digne; Pio VII con bolla del 27 luglio 1817 invece comprese E. nella diocesi di Gap; successivamente con altra bolla del 6 ott. 1822 il titolo di arcivescovo di E. fu conferito a quello di Aix.

La chiesa cattedrale, dedicata alla B. Maria Vergine, risale ai secc. X-XIII; notevoli sono: una pala d'altare del sec. XIV e le vetrate del sec. XV.

Notissimo è il santuario e la basilica di Notre-Dame d'E., onorata da Carlomagno, visitata dal papa Leone III, dal re Enrico II. Notevole è pure la piccola chiesa dei Cordeliers (secc. XIII-XV). - Vedi tav. XXIII.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 290-92; G. Goyau, *Gap*, in *Cath. Enc.*, VI, p. 378; Cottineau, I, col. 1046. Enrico Josi

EMERENZIANA, santa, martire. - Il martirio di E. è descritto brevemente all'inizio dell'appendice, aggiunta alla *Passio* leggendaria di s. Agnese (v.). La Santa, presentata come sorella di latte di s. Agnese e catecumena, sarebbe stata lapidata presso il sepolcro della martire il giorno stesso del suo funerale e sepolta « in confinio agelli beatissimae virginis Agnetis » (*Acta SS. Ianuarii*, II, Anversa 1643, p. 353, e la breve notizia a p. 458; Jubaru, p. 362).

Il dato topografico della sepoltura è esatto, poiché E., vittima d'una persecuzione del III e IV sec., è stata inumata nel sopraterra del vicino *Coemeterium Maius*, dove sorgeva una basilichetta visitata dai pellegrini del sec. VII

(fot. Enc. Catt.)
EMERENZIANA, santa - Iscrizione ricordante s. E. e gli altri Martiri del *Coemeterium Maius* (sec. V) ritrovata da G. B. De Rossi presso il Ponte Rotto - Roma, Museo Capitolino.

(cf. la *Notitia ecclesiarum*, il *De locis sanctorum Martyrum*, e la *Notitia portarum*: ed. R. Valentini-G. Zucchetti, *Il codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 78, 115, 145), restaurata da Adriano I (772-95: *Lib. Pont.*, I, p. 511). Nel corso del sec. IX i resti di E. vennero portati nella basilica di S. Agnese, ove tuttora riposano sotto l'altare maggiore, nell'artistica arca argentea di Paolo V (1615). Il sito del suo primitivo sepolcro non è stato ancora identificato, ad onta del tentativo dell'Armellini di ravvisarlo in una cripta sotterranea, che è in contraddizione con i dati precisi degli *Itinerari* sopra ricordati. E. è probabilmente raffigurata in una pittura che orna la parete anteriore di un arcosolio del *coemeterium Maius*. Due date ricordano il suo anniversario: il 23 genn., suggerito dalla *Passio*, ricordato nelle aggiunte ai codd. « pleniores » del *Martirologio geronimiano*, nel *Martirologio di Beda*, nel *Sacramentaire gelasiano del sec. VIII* (cf. P. Puniet, *Le Sacramentaire romain de Gellone*, Roma [1938], pp. 20*-21*), donde passò nel *Messale* e nel *Martirologio romano*; il 16 sett., attestato dall'iscrizione ritrovata dal De Rossi presso il Ponte Rotto e dal *Martirologio geronimiano*.

BIBL.: *Martyr. Hieronymianum*, pp. 57-58, 510-11; *Martyr. Romanum*, p. 32; M. Armellini, *La scoperta della cripta di S. E.*, Roma 1877; P. Franchi de' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, ivi 1890, p. 55 sgg.; F. Jubaru, *Ste Agnès vierge et martyre de la Voie Nomentane*, Parigi 1907, pp. 194-202, 332-33; E. Josi, *Coemeterium Maius*, in *Rivista di arch. cristiana*, 10 (1933), pp. 1-16. A. Pietro Frutaz

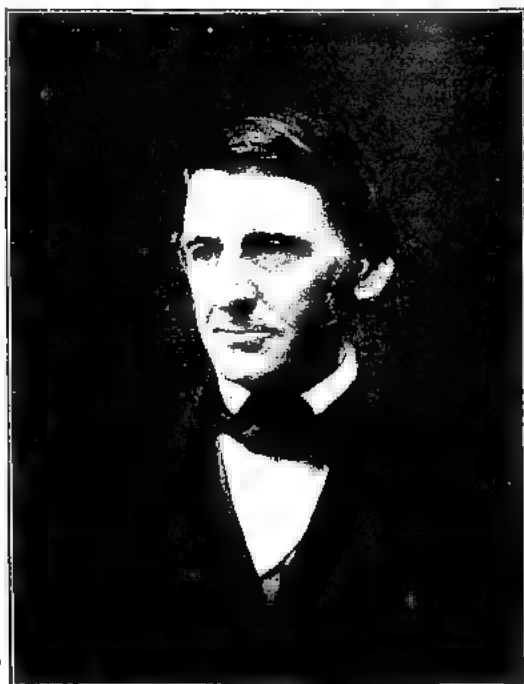
EMEROBATTISTI. - Setta giudaica, così chiamata per la quotidiana abluzione in essa praticata. Egesippo, presso Eusebio (*Hist. eccl.*, IV, 22,7) menziona gli e. fra i sette gruppi religiosi giudaici.

Epifanio (*Haer.*, 17) sa che per le idee religiose non erano diversi dagli scribi e farisei, che però credevano necessario di lavarsi (« battezzarsi ») ogni giorno, senza indicare l'ora del loro lavacro. Nelle *Omelie* pseudo-clementine (II, 23) s. Giovanni Battista è qualificato come e. Le *Constit. Apost.* (VI, 6, 5) dicono che gli e. lavavano ogni giorno letti, bicchieri, sedie, ecc. Non si sa se gli e. hanno rapporto con i battisti che sotto altri nomi (p. es., masbotei) sono menzionati fra le sètte giudaiche, in prima linea con quelli che, secondo il Talmud babilonese (*Bĕrākhôth*, 22 a), usano tuffarsi nella mattinata.

BIBL.: W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum* (*Beihefte der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 18), Giessen 1910, p. 50 sg. Erik Peterson

EMERSON, RALPH WALDO. - Pensatore e scrittore americano, n. a Boston il 25 maggio 1803 da famiglia puritana, m. a Concord il 25 apr. 1882. Studiò ad Harvard. Si fece ministro unitariano; fu dal 1827 predicatore famoso e pastore. In seguito (1832), per coerenza alle sue idee critico-filosofiche, si ritirò dall'attività pastorale. Nel 1833 compì il primo viaggio in Europa; tornato in America, pubblicò nel 1836 il primo saggio, *Nature*: oscuro e vago messaggio per una rinnovazione spirituale americana. Vi insistette nel 1837 con *The american scholar*: clamoroso appello al distacco dal passato europeo. Nel 1838, in una conferenza, si schierò apertamente contro il cristianesimo, con il quale ruppe definitivamente. Nel 1841-44 pubblicò gli *Essais* conquistandosi fama internazionale. Ebbe una parte direttiva nel trascendentalismo americano, vasto movimento di rinnovazione romantico-idealistico e immanentistico-soggettivo. Nel 1847 tenne in Inghilterra alcune conferenze sullo spirito e sui costumi del tempo; da queste è estratto *Representative men*, l'opera più celebre dell'E. Tornò ancora in Europa nel 1872.

Oltre gli influssi religiosi e illuministici, E. subì le correnti del romanticismo e dell'idealismo trascendentale; tutto rivestendo del *pathos* mistico-sentimentale della sua personalità. Ne risulta un panteismo cosmico-spirituale facente capo all'uomo. Con un procedere intuitivo, aforistico, contraddittorio, in cui mancano chiarezza, organicità, profondità, malamente surrogati da un suggestivo e oscuro afflatto spirituale lirico. L'essenza profonda della realtà è una « super-anima »: spirito divino che vivifica e vincola tutto. L'uomo deve essere se stesso, reagendo ad ogni conformismo e ad ogni mediocrità; attento a cogliere e confessare a se medesimo i suoi stati d'animo sentiti e vissuti. Incontro di psicologismo americano, di fervore puritano e di romanticismo europeo nell'esaltazione d'un vago moralismo. Gli uomini rappresentativi sono tali per essere veramente, profondamente uomini, in comunione intima e continua con la « super-anima », partecipi della « sua vita infinita, come ogni onda è partecipe del palpito infinito del mare ». Anche la sua poesia (i primi *Poems* sono del 1847) ha contenuto piuttosto filosofico e didascalico. L'opera sua influì sull'intuizionismo e sull'esistenzialismo europeo.

BIBL.: Opere: *The Complete Works*, 12 voll., Boston 1903-1904; *Journals*, 10 voll., ivi 1909-14; oltre corrispondenza varia. Tradd. italiane: Saggi: *L'anima suprema*, trad. di F. Zampini Salazar, Milano 1904; *L'anima, la natura, la saggezza*, trad. di M. Cossa, Bari 1911; *La guida della vita*, trad. di D. Pettoello, Torino 1923; *Uomini rappresentativi*, trad. di A. Biancotti, ivi 1934. - Studi: J. E. Cabot, *Memoir of W. E.*, 2 voll., Boston 1887; M. Dugard, *R. W. E., sa vie et son oeuvre*, Parigi 1907; G. W. Cooke, *A bibliography of R. W. E.*, Nuova York 1908; P. Sakmann, *E.s Geisteswelt*, Stoccarda 1927; R. Michaud, *La vie inspirée d'E.*, Parigi 1930. Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen - Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 280-83. Giacomo Soleri

(da M. Dugard, *R. W. E., sa vie et son oeuvre*, Parigi 1907)
EMERSON, RALPH WALDO - Ritratto.

EMERY, Jacques-André. - Superiore generale dei Sulpiziani, n. a Gex il 26 ag. 1732, m. a Parigi 28 apr. 1811. Entrato nel nov. del 1757 nel noviziato di S. Sulpizio, fu ordinato sacerdote l'11 marzo 1758. Professore di teologia dogmatica al Seminario di Orléans dal 1759 al 1765, e di teologia morale a Lione dal 1765 al 1775, fu in seguito superiore del Seminario di Angers (1776-82), e il 10 sett. 1782 fu nominato superiore generale della Compagnia di S. Sulpizio, dopo le dimissioni di M. Le Gallic. In tale mansione, come anche nell'opera di riforma dei seminari, alla quale in particolar modo si consacrò, E. dette prova di saggezza, di prudenza e di fermezza: doti queste che caratterizzano tutta la sua condotta nell'epoca agitata in cui visse.

Durante la Rivoluzione e l'Impero egli fu veramente « la coscienza del clero francese », per i consigli di moderazione che prodigò ai vescovi, soprattutto al focoso card. Maury ed al card. Fesch, zio di Napoleone.

La questione dei giuramenti richiesti dall'autorità civile fece sorgere dei problemi delicati che E. dovette risolvere, in assenza dei vescovi emigrati all'estero. Il giuramento alla costituzione civile del clero gli apparve come un'usurpazione da parte dello Stato; E. rifiutò di prestarlo e tutti i membri della Compagnia seguirono il suo esempio.

In quanto al giuramento di libertà-eguaglianza, imposto il 3 sett. del 1792, considerato come puramente civile e quindi estraneo alle questioni religiose, E. lo autorizzò e lo prestò anche lui, nell'interesse generale della Chiesa, mentre il clero, soprattutto quello emigrato, ignorando lo stato della Chiesa in Francia, lo giudicò illecito. Il 15 marzo 1793, E. fece una dichiarazione nella quale spiegava il significato da lui dato al giuramento che aveva prestato. Tuttavia il 16 luglio dello stesso anno la S. Sede dispose che non lo si prestasse perché equivoco.

Nel frattempo E. era stato incarcerato a S. Pelagia e poi liberato, grazie all'intervento di sua cugina M.me de Villèle (19-31 maggio 1793). Venne arrestato una seconda volta il 16 luglio dello stesso anno e rimase in prigione fino al 23 ott. 1794. Liberato dal carcere fu obbligato ad abbandonare Parigi a motivo degli attacchi da parte dei costituzionali sugli *Annales de la Religion*. Si ritirò a Gex, poi a Nyon, in Svizzera, e di lì scrisse al papa Pio VI per fargli conoscere le condizioni della Francia; fece ritorno a Parigi nel luglio del 1796.

Il colpo di Stato di brumaio fece sorgere nuovi problemi: il card. Maury, d'accordo con il conte di Provenza (Luigi XVIII), tentava d'incitare la Corte di Roma contro il consolato, e gli ecclesiastici rifugiati all'estero pensavano di servire la causa della religione con il loro attaccamento alla monarchia.

Il primo console intanto iniziava già negoziati per il concordato, ed E. vi apporta il contributo della sua prudenza. Egli diffida di Bernier, negoziatore ambizioso e compiacente; entra in rapporti con Spina, inviato di Roma; ha udienze col primo console, e lo mette in guardia contro coloro che lo circondano, in particolare contro Fouché. Dopo la firma del concordato, ebbe frequenti incontri con il nunzio Caprara al quale forniva ragguagli sulla situazione della Chiesa, ed esercitò la sua influenza su Portalis, mentre faceva tener lontano il più possibile l'intrigante Bernier. In seguito alla dimissioni di gran parte dei vescovi del vecchio regime ed alla riduzione del numero delle antiche diocesi, misure queste consacrate dal breve *Tam multa* di Pio VII, la sede vescovile di Arras fu offerta ad E.: ma egli rifiutò.

L'influenza intanto di E. si accresce presso i vescovi, ed egli assume una funzione d'importanza capitale nella storia della Chiesa di Francia. Condanna formalmente gli *Articoli organici* in nome della teologia e del diritto canonico; e dà consigli molto saggi riguardo alla ritrattazione da imporre ai dieci vescovi costituzionali, nominati vescovi concordatari,

(per cortesia della Procura di S. Sulpizio)
Emery, Jacques-André - Ritratto - Parigi, Seminario di S. Sulpizio.

a riguardo a numerose questioni ecclesiastiche sorte soprattutto in seguito alla morte di Portalis.

Dal sett. 1800, per riprendere la formazione del clero, E. aveva riaperto il Seminario di S. Sulpizio. Poi ricostituì la Compagnia dei preti di S. Sulpizio, ed ai vecchi Sulpiziani che avevano dovuto abbandonare i seminari per accettare altri incarichi, chiese di rinunziare a tali incarichi per consacrarsi interamente al servizio dei seminari e così riprendere la tradizione sulpiziana in tutto il suo rigore.

E. si dedicò anche direttamente all'organizzazione della Chiesa di Francia per l'applicazione del concordato, e difese il Papa contro le pretese di Napoleone. Criticò quindi il *Catéchisme impérial*, e nei *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury* nel 1807 espone la sua dottrina sulle libertà della Chiesa gallicana e sui diritti della S. Sede. Intanto per volontà formale dell'Imperatore E. è nominato membro del Consiglio dell'Università. Ma egli aveva un nemico acerrimo, Fouché, che provocò il decreto imperiale del 15 febbr. 1810, per sopprimere la Compagnia di S. Sulpizio. E. dovette quindi ritirarsi nella residenza di campagna ad Issy. È di quest'anno la sentenza del tribunale ecclesiastico di Parigi sulla invalidità del matrimonio di Napoleone con Giuseppina di Beauharnais: sentenza che fu riconosciuta ed approvata da E.

La Commissione ecclesiastica del 1811 fece sorgere problemi delicati riguardo all'istituzione canonica dei vescovi nominati dall'Imperatore. Durante la seduta del 17 marzo, mentre i membri del Consiglio esitavano, E., interrogato da Napoleone, rispose difendendo i diritti e l'autorità della S. Sede; l'Imperatore si congratulò con lui per il coraggio dimostrato e lo stesso fece il Talleyrand. In questo momento E. era in pessime condizioni di salute: moriva alcuni giorni dopo.

Tra le opere di E. meritano di essere ricordate:

Esprit de Leibnitz, 2 voll., Lione 1772; *L'esprit de s. Thérèse*, ivi 1775, che hanno avuto numerosissime edd.; *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, ivi 1801; *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury*, ivi 1807 e 1809. Tutte queste opere sono state riunite nel volume *Oeuvres complètes de M. E.*, a cura del Migne, ivi 1857.

Bibl.: J. A. Gosselin, *Vie de M. E.*, 2 voll., Parigi 1861-62; E. Méric, *Histoire de M. E. et de l'Eglise de France pendant la Révolution*, 2 voll., ivi 1895; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de St Sulpice*, II, ivi 1900, pp. 10-35 e 584-88; E. Levesque, s. v. in DThC, IV, II, coll. 2416-20; J. Leflon, *M. E.* 2 voll., Parigi 1944-46: per quest'opera sono stati accuratamente consultati come fonte i *Matériaux pour la vie de M. E.*, raccolti da E. Faillon, 12 voll. in-fol., conservati negli archivi di S. Sulpizio. Giovanni Carreyre

EMESA. - Città della Siria, detta poi Homs, patria di Alessandro Severo e di Eliogabalo. Il cristianesimo vi dovette penetrare dal tempo apostolico. Si parla di un vescovo di E., Silvano, martire sotto Diocleziano. Nel sec. IV Eusebio, vescovo di E., acquistò una certa notorietà fra i semiariani. Oggi E. (Homs), nella cui popolazione figurano per un terzo i cristiani, fa capo a due diocesi orientali.

(da J. Leflon, Monsieur E., Parigi 1944, p. 352)
Emery, Jacques-André - Lettera scritta al confratello sac. Montaigne, nell'apr. 1793, prima di comparire davanti al tribunale rivoluzionario - Parigi, Biblioteca del Seminario di S. Sulpizio.

1. E. dei Melkiti. – Dal 1849 vi risiede di nuovo un vescovo cattolico. Fedeli 9000, sacerdoti 10, parrocchie 12, scuole 16.

2. E. dei Siri. – La sede (come separata da quella greca) fu fondata probabilmente nel sec. VI. La serie dei vescovi siro-cattolici comincia nel 1678. Fedeli 3253; sacerdoti diocesani 14; parrocchie 12; scuole ed istituti 15; circoli cattolici 2; confraternite 3.

Bibl.: S. Congregazione Orientale, *Statistica con cenni storici*, Città del Vaticano 1932, p. 71; *Annuario Pontificio*, ivi 1949, p. 176. Ignazio Ortiz de Urbina

EMIDIO, santo, martire. - Sconosciuto nell'antichità cristiana; le prime notizie appaiono nel sec. XI, in documenti pontifici ed imperiali. Probabilmente all'inizio di quel secolo fu ritrovato il suo corpo e il suo nome fu collocato al primo posto nella serie di coloro che si succedettero nella cattedrale di Ascoli Piceno. Fu allora compilata una *Passio* molto leggendaria ma in buon latino, il cui autore rivela cultura classica e scritturistica. Secondo cotesta *Passio* E. nacque a Treviri; recatosi a Roma con tre discepoli fu consacrato vescovo da papa Marcello e mandato ad Ascoli dove fu martirizzato durante la persecuzione di Diocleziano. È commemorato il 5 ag.

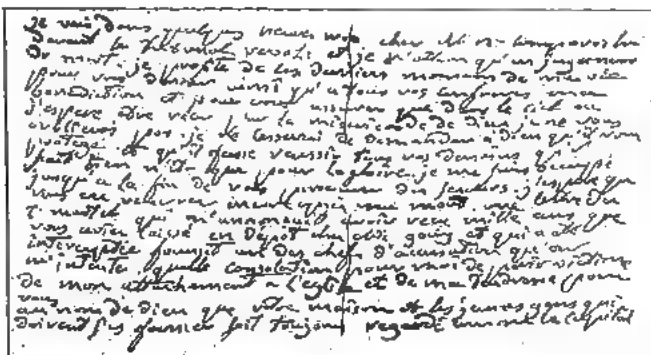
Bibl.: *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 16-36; Lanzoni, pp. 84, 397 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 324. Agostino Amore

E. nel folklore. – È invocato dal popolo come protettore contro il terremoto. La sua festa si celebra in Ascoli Piceno il 5 ag. Essa aveva straordinaria importanza nella vita cittadina e gli statuti del 1387 già provano il vivo culto pubblico tributato al Santo. Il Comune era obbligato a indire festeggiamenti, che comprendevano la corsa dell'anello e la quintana; con il tempo invalse l'uso della corsa dei bàrberi. Ancora nel secolo scorso i contadini affluivano fino dalla vigilia e pernottavano in città, mentre si cantavano le *serenate* al suono di violini e chitarre: le funzioni sacre si svolgevano, come oggi, in Duomo, sulla cui gradinata le venditrici di basilico distribuivano l'odorosa pianticella, di cui tutti quel giorno si adornavano. L'immagine del Santo, in stampe popolari, è custodita in molte case di campagna dell'Italia centrale. - Vedi tav. XXIV.

Bibl.: C. Mariotti, *Vita popolare marchigiana*, I, Ascoli Piceno 1896, n. 15, pp. 119-26. Paolo Toschi

EMIGRANTE, EMIGRAZIONE. - Nel suo significato proprio è l'abbandono del territorio nazionale da parte di uno o più membri della comunità, che si trasferiscono in altro territorio, con l'intento di fissarvi il proprio domicilio in modo perpetuo o temporaneo. Come tale suppone un termine di partenza, il suolo della nazione d'origine; un termine d'arrivo, il territorio fuori dei confini naturali o politici della patria; più individui che si spostano dall'uno all'altro, e pigliano il nome di emigranti rispetto al primo, d'immigranti rispetto al secondo. In senso alquanto ristretto e meno proprio si dà anche il nome di emigrazione ai dislocamenti della popolazione, che si verificano entro il territorio della medesima società politica. Se si considera invece nel suo complesso, quale fatto caratteristico della demografia del mondo civile del secolo passato e del presente, l'emigrazione è quel vasto movimento demografico composto d'individui e di famiglie, i quali, sotto l'impulso dell'iniziativa privata e sotto la responsabilità personale, passano da un paese civile e progredito ad un altro paese civile e progredito, d'ordinario scarsamente popolato.

Queste sue note distintive la separano nettamente da forme di migrazioni di popoli avveratesi nella storia, dalle altre antiche invasioni barbariche, nelle quali un intero popolo, sospinto e dalla sete di conquista e dalla brama di nuove terre, marciava unitariamente sotto un embrionale regime politico alla loro conquista, soggiogando le genti, che trovava nel suo passaggio, e sovente facendo il deserto intorno a sé. In esse manca il carattere individualistico e pacifico della moderna emigrazione. Inoltre per la medesima ragione non possono essere ad essa assimilati, né lo scambio forzato delle popolazioni, in qualche caso imposto con trattati bilaterali fra due Stati, desiderosi di risolvere la questione delle rispettive minoranze etniche, né l'espulsione di importanti aliquote di abitanti da alcuni territori, avvenuta durante la prima guerra mondiale e, in misura maggiore, durante e dopo la seconda. L'emigrazione è movimento libero e spontaneo.

Essa può essere interna, continentale, estracontinentale o transoceanica, se si considera il paese di destinazione, verso il quale si dirige la corrente emigratoria; può essere temporanea o permanente, se si considera la durata intenzionale dell'espatrio. Sarà interna, se la corrente emigratoria si muove da una regione all'altra, entro i confini dello Stato; continentale, se il paese di destinazione resta compreso nel continente europeo; transoceanica, se il

deflusso emigratorio si riversa nelle terre d'oltre oceano. Invece, sarà temporanea, alla quale appartiene la stagionale, se l'emigrante intende abbandonare il suolo patrio per un tempo più o meno lungo, secondo le possibilità di lavoro e gli obblighi del contratto previamente stipulato, dopo il quale fa assegnamento di rivarcare i confini; sarà permanente, se l'emigrante parte con l'intenzione di non far più ritorno e di fissare all'estero in modo definitivo il proprio domicilio. La continentale in linea di massima ha un carattere temporaneo o stagionale, mentre la transoceanica è d'ordinario permanente. Come parte dell'emigrazione interna può essere considerato il deflusso della popolazione d'un paese diretto ai territori sottoposti al dominio politico della nazione d'origine, sebbene si trovino situati oltre i confini naturali del suolo patrio, come sono le colonie ultramarine riguardate quale prolungamento della metropoli.

I. Storia. – L'emigrazione contemporanea comincia con gli inizi del sec. XIX e va lentamente crescendo di intensità fino a raggiungere verso la sua fine e il principio del nuovo altissime percentuali, che non possono trovar riscontro in nessun periodo antecedente della storia. Si tratta d'un vero esodo di migliaia e migliaia d'individui e famiglie, che per vari motivi abbandonano la vecchia Europa, per trasferirsi nel nuovo continente in cerca di libertà o di migliori condizioni di vita. Per i primi anni del sec. XIX fanno difetto le statistiche, per poter misurare la massa umana, che il flusso emigratorio convoglia e trascina. Le statistiche, iniziate dagli Stati Uniti nel 1820, sebbene imperfette e insufficenti, possono dare un'idea del numero e della provenienza degli emigranti dal 1820

(da P. A. Appiani, Vita di s. Emidio, Ascoli 1832)
Emidio, santo, martire – Incisione in rame.

al 1850. In questo periodo arrivarono negli Stati Uniti, la maggior parte provenienti da paese europei, tra i quali avevano la prevalenza le Isole britanniche e la Germania, seguite dalla Francia e dagli Stati scandinavi con largo scarto, 2.199.000 individui. Alla metà del sec. XIX, le statistiche fornite dai paesi di provenienza degli emigranti, ormai sufficentemente migliorate, permettono di poter fissare che, nel quinquennio 1846-50, partivano dall'Europa in media 256.000 persone all'anno. Il paese preferito, data la provenienza della maggior parte degli emigranti e la loro affinità linguistica e culturale con le popolazioni d'oltre oceano, erano gli Stati Uniti. Scarsa, invece, si manteneva lungo lo stesso periodo l'emigrazione verso l'America meridionale e centrale, dove facevano difetto la sicurezza dei coloni, poco protetti dalle incursioni degli indigeni, la buona e facile viabilità e la certezza dei titoli di proprietà e si opponevano altri impedimenti d'indole politica, morale e religiosa; insignificante l'emigrazione verso l'Asia e l'Africa.

Nella seconda metà del sec. XIX la corrente migratoria s'intensifica, raggiungendo la cifra di 321 mila partenze annue in media nel quinquennio 1851-55. La prevalenza è tenuta ancora dalle Isole britanniche, e particolarmente dall'Irlanda, a causa dell'oppressione religiosa e della gravissima crisi economica che la travagliano. Più sostenuta si rivela la corrente germanica, la quale, nel quinquennio 1856-60, raggiunge il quarto di tutte le partenze. Nello stesso tempo comincia l'esodo dai paesi mediterranei, specialmente dal Portogallo e dall'Italia, le cui quote andranno aumentando di anno in anno con un pauroso moto progressivo. La Spagna vi partecipa in misura esigua, mentre diminuisce il contributo della Francia. Nei quinquenni successivi si registrano quote oscillanti tra le 229 mila partenze annue e le 346 mila, con una più notevole partecipazione degli Stati scandinavi e dell'Italia, il cui contributo raggiunge il 5% della cifra totale. Il ritmo delle migrazioni, dopo un temporaneo abbassamento, si accelera di nuovo verso il 1880 e gli anni di poco posteriori. Ripiglia l'emigrazione irlandese con 80 mila partenze annue in media, quella della Gran Bretagna, esclusa l'Irlanda, tocca il suo punto massimo con 320 mila espatri nel 1883, la germanica risale di nuovo con oltre 200 mila partenze nel 1882, e prende un posto abbastanza elevato nella percentuale quella italiana con le sue 200 mila partenze nell'a. 1888.

Nell'ultimo decennio del sec. XIX, l'emigrazione europea nel suo complesso tende a perdere di tensione, oscillando tra le 729 mila partenze di media nel primo quinquennio e le 602 mila nel secondo, mentre diventa sempre più sostenuta quella italiana con il 27,5% e spagnuola con il 13,4% e scende in modo considerevole quella della Gran Bretagna e della Germania. Nei primi anni del sec. XX la marea monta fino a raggiungere un milione di partenze annue, alle quali l'Italia partecipa con il 30,5% di tutta l'emigrazione europea, e continua a salire nel periodo immediatamente precedente alla prima guerra mondiale, toccando le altissime punte di 1.389.000 partenze annue in media, con una lieve flessione determinata dalle difficoltà create dalla guerra durante il suo svolgimento. In questo ultimo spazio di tempo la Gran Bretagna sosteneva un deflusso di popolazione, che oscillava dalle 453 mila unità del 1911 alle 370 mila del 1913, ed era superata dall'Italia, che faceva defluire lungo i canali dell'emigrazione un mezzo milione ca. all'anno dei suoi figli, registrando il più elevato numero di partenze in confronto di qualsiasi altro paese dagli inizi del movimento fino allo scoppio della prima guerra mondiale.

I paesi di destinazione di questo immenso flusso di popolazione, che si spostava con rapidità da un continente all'altro, oltre agli Stati Uniti, che tengono il primo posto nelle preferenze degli emigranti, sono il Canadà, la Nuova Zelanda, l'Unione Sudafricana, gli Stati dell'America latina, particolarmente l'Argentina e il Brasile, verso i quali ultimi si dirige una buona aliquota dell'emigrazione italiana, con preferenze dell'Argentina sul Brasile. La fase finora descritta può essere definita della perfetta libertà individuale. Il deflusso della popolazione, i canali che essa segue e la scelta dei paesi di scarico sono lasciati al

gioco spontaneo delle forze naturali di propulsione e di attrazione. Nei vecchi paesi europei nessuno si opponeva al deflusso continuo delle esuberanti forze di lavoro, alla cui sussistenza era difficile provvedere con le risorse interne; nei paesi nuovi, poco popolati, non esistevano ancora interessi, che ne contrastassero l'accoglienza. Gli uni e gli altri consideravano il movimento migratorio come un mezzo adatto a risolvere i loro problemi; i primi si liberavano volentieri di persone che erano oggetto di preoccupazione, perché scontente del loro stato; i secondi vedevano nell'emigrazione europea l'apporto di nuove forze capaci di permettere la loro ascesa verso la prosperità e l'autonomia economica e politica.

Il panorama comincia a cambiare nel sec. XX. La preponderanza degli emigranti, provenienti dai paesi mediterranei e dall'Europa orientale, indusse prima gli Stati Uniti ad emanare delle leggi restrittive, in modo da arginare considerevolmente l'afflusso delle popolazioni, ritenute meno desiderabili, e queste sono state poi diversamente adottate dagli altri paesi d'immigrazione. La prima guerra mondiale segna la fine della libertà d'emigrazione e dà inizio al periodo del protezionismo sotto l'influsso di cause diverse, non sempre dovute alla volontà degli Stati, anzi sovente tali da determinare un atteggiamento politico differente da quello tenuto nel secolo precedente in modo necessario e insuperabile. L'emigrazione tende presentemente ad assumere una forma organizzata, mediante accordi bilaterali fra gli Stati, la quale non permette lo spostamento autonomo delle masse.

Per misurare in modo approssimativo la grandiosità e importanza del fenomeno migratorio, possono servire d'indicazione le cifre seguenti. Tra il 1846 e il 1932, secondo le statistiche dei paesi d'emigrazione, sarebbero partiti dalle rispettive patrie dai 53 ai 59 milioni di persone. Se a queste cifre già imponenti si aggiungono quelle probabili del periodo tra il 1820 e il 1845 e, con qualche maggior precisione, quelle degli aa. dal 1932 al 1938, non si andrà molto lontano dalla realtà, affermando che, lungo tutto il sec. XIX e la parte del XX fino alla seconda guerra mondiale, il movimento migratorio ha convogliato nel suo ampio alveo il numero complessivo di 80 milioni ca. di persone, in ragione di 600 o 700 mila di media annua. Nessun periodo di migrazione di popoli può trovare riscontro in quella dell'età contemporanea.

Se si volesse ora muovere alla ricerca delle cause, che hanno prodotto un così ingente spostamento di popolazione, non sarebbe facile rilevarle con esattezza di volta in volta. Persecuzioni religiose, desiderio di libertà, densità della popolazione e condizioni precarie di vita in alcuni paesi, miraggio di facili guadagni, brama di migliorare possibilmente la propria posizione sociale ed economica, necessità impellenti di lavoro, propaganda organizzata dalle grandi compagnie, notizie pervenute dai primi che avevano fatto fortuna e così via hanno diversamente influito sugli animi, per deciderli a rompere i legami con la patria e la famiglia e spingerli sulle vie dell'incognito fortunoso. Attribuire la vastità del movimento all'una o all'altra causa, come sarebbe se si vedesse unicamente sotto la lente del disagio economico prodotto dalla densità della popolazione, porta a conclusioni che sovente vengono smentite dall'analisi più accurata dei fatti.

II. Aspetto morale e giuridico. – Il diritto di emigrare, per andare alla ricerca di un nuovo domicilio, rompendo il vincolo giuridico che lega l'uomo alla società, nella quale è nato, è stato discusso fin dagli albori del moderno diritto internazionale. Prima ancora che il Grozio toccasse l'argomento e il Vattel più tardi gli dedicasse maggiore attenzione, il Vitoria, aveva fissato alcuni principi e dato in linea di massima la soluzione del problema. Secondo il Vitoria, la terra con i suoi beni è stata destinata al servizio del genere umano, di modo che tutti gli uomini hanno il diritto primordiale di farne uso, per la propria sussistenza e il proprio perfezionamento. La divisione della proprietà non distrugge questa essenziale destinazione delle risorse naturali della terra, e quindi se esse non vengono sfruttate dal popolo che le possiede, qualsiasi uomo, anche se appartenente ad altra società politica, può occuparle per fare ad esse raggiungere il loro scopo, purché la sua azione non sia nociva a quella, cui appartiene il territorio. Questa conclusione viene da lui rafforzata con l'appello al principio d'eguaglianza. Se una società permette a degli estranei di muovere alla ricerca di cose preziose, esistenti nel territorio di sua giurisdizione, non può escludere gli altri dal godimento della medesima concessione, senza una ragione appoggiata sulle esigenze del bene comune. Inoltre la legge naturale detta il precetto della comune solidarietà e impone la necessità degli scambi tra le varie genti; può, dunque, l'uomo fissare il proprio domicilio su qualsiasi parte della terra, per intrecciare relazioni di collaborazione con altri popoli, nel cui territorio ha il diritto di risiedere o di transitare liberamente, se ciò non porta detrimento agli altri. Le tesi del Vitoria è, dunque, moderatamente liberista, in quanto all'affermazione del diritto umano di emigrare congiunge la considerazione del bene comune della terra di immigrazione, dal quale il diritto riconosciuto può venire limitato. I principi da lui fissati sono diventati patrimonio della dottrina cattolica.

Presentemente tengono il campo tre soluzioni, due estreme e l'altra intermedia. Le estreme traggono rispettivamente origine o dal culto eccessivo della libertà, distintivo della concezione liberale, o dalle teorie che più o meno inclinano verso l'assolutismo del potere dello Stato e si atteggiano diversamente, pur mantenendo il principio della sovranità illimitata. La tesi liberale sostiene che il diritto d'emigrare non è altro se non una manifestazione della libertà umana, che si dirige verso la scelta d'un domicilio più conveniente alla persona interessata, e poiché l'autonomia individuale è un diritto sacro e intangibile, il cittadino ha la facoltà di emigrare a sua discrezione. La società conseguentemente non avrebbe il potere di sopprimerla né quello di limitarla, eccetto in caso di vera emergenza. Le teorie, invece, che più o meno si ispirano al concetto del potere assoluto dello Stato, movendo dal principio che l'individuo non possiede per sé nessun diritto personale, se non in quanto gli viene concesso dell'autorità pubblica, gli nega il diritto d'emigrare ed attribuisce allo Stato un potere discrezionale d'impedirne l'esercizio. Concezioni organiciste, razziste o nazionaliste concorrono a confermare questo atteggiamento, in quanto nel vincolo che lega l'uomo alla terra d'origine e alla società politica o nazionale vedono un vincolo di natura fisica.

La terza soluzione, diventata la più comune presso gli internazionalisti, si riannoda all'opinione espressa dal Vitoria. Essa riconosce all'uomo il diritto naturale di emigrare, ma ne subordina l'esercizio al bene comune delle due società interessate, temperando i poteri dello Stato con i limiti imposti dal diritto della persona umana, e la libertà dell'individuo con le restrizioni richieste dal bene collettivo. È questa la soluzione che viene accolta dalla dottrina cattolica. Tra i diritti fondamentali dell'uomo è da annoverarsi quello della libertà personale. La facoltà d'emigrare è l'esercizio di tale diritto, vòlto alla scelta d'un nuovo domicilio, all'elezione di un nuovo campo di attività, ritenuti più convenienti ai bisogni della vita; lo Stato non può, dunque, intervenire per sopprimerla o ridurla in modo arbitrario. Il legame poi, che congiunge l'uomo a un determinato aggregato politico, compreso quello in cui è nato, non è di natura fisica, ma è essenzialmente una relazione morale, che egli può rompere quando la necessità o la convenienza lo consigliassero. Si aggiunge a rafforzare il suo diritto il carattere di mezzo della vita sociale in ordine ai fini prevalenti della vita. Se l'uomo non può fare a meno d'inserirsi entro un organismo sociale, perché fuori di esso non potrebbe né vivere, né progredire, tuttavia questa necessità finale non

lo lega in modo indissolubile al ceppo, dal quale procede, potendo egli conseguire il medesimo scopo e in maniera più sicura in altra compagine collettiva. Egli può, dunque, cercare sotto altri cieli e fra nazioni straniere i mezzi per attuare il fine della sua esistenza.

Ne segue che lo Stato, in virtù del diritto di sovranità, non ha la facoltà di opporsi in modo assoluto all'emigrazione. Tuttavia l'uso di tale diritto da parte del cittadino trova delle restrizioni naturali nel bene collettivo, la cui cura è devoluta al potere supremo dello Stato, che con la sua legge può imporre delle condizioni, come le impone a qualsiasi esercizio della libertà personale nel campo sociale, affinché il deflusso emigratorio non pregiudichi gli interessi più generali della collettività. Il paese di provenienza ha conseguentemente il diritto di subordinare la emigrazione al compimento previo di alcune obbligazioni sociali, come sarebbe, ad es., il servizio militare, e può adottare provvedimenti più rigorosi o in caso di necessità, imminenza d'un conflitto, o per frenare un esodo della popolazione, che per la sua ampiezza tornerebbe dannoso all'efficenza della propria vita. L'interesse più universale del corpo sociale prevale allora sull'interesse e sul diritto dell'individuo, che desidera espatriare.

Alquanto più arduo riesce determinare gli obblighi del paese d'immigrazione, il quale non ha dei doveri giuridici positivi verso l'immigrante, non appartenendo questi alla sua compagine sociale. È tuttavia, se si tiene presente il principio posto dal Vitoria della destinazione essenziale dei beni della terra al servizio del genere umano, lo Stato non ha diritto di considerare i suoi sudditi come beneficiari esclusivi delle risorse del suo territorio e di riservarne ad essi soltanto il godimento. Se, dunque, possiede dello spazio disponibile, dove le risorse naturali giacenti inoperose potrebbero essere valorizzate dal lavoro di altre braccia, ha un dovere stretto di giustizia di permettere che queste vi s'insedino e vi traggano i mezzi di sussistenza. Nondimeno anche a questo riguardo non bisogna perdere di vista l'altro principio fissato dallo stesso Vitoria della conveniente tutela del bene collettivo, e quindi si dovrà ammettere che anche il paese d'immigrazione ha la facoltà di apportare delle restrizioni all'arrivo degli stranieri, sottoponendo l'ingresso nel suo territorio a condizioni particolari, affinché il loro afflusso non sia pregiudiziale all'ordine e alla sicurezza pubblica. Tali restrizioni però dovranno essere sempre fondate sopra una reale esigenza del bene comune e non dettate dall'egoismo nazionale o da altri pregiudizi etnici. Indubbiamente non tutte le varietà della specie umana si possono fondere tra di loro, in modo che non ne derivino inconvenienti gravi nell'ordine morale e sociale. Facendo attenzione alla maggiore e minore assimibilità delle stirpi umane, può uno Stato stabilire delle discriminazioni; queste però non possono arrivare al grado di condannare intere popolazioni ad un'esistenza di miseria, giacché ogni uomo ha diritto di ricavare dalla terra i mezzi di sussistenza, a qualsiasi gruppo egli appartenga. Alcune leggi restrittive esistenti in qualche paese d'immigrazione, come, ad es., negli Stati Uniti, devono essere considerate come ingiuste, non perché stabiliscano dei contingenti, legittimi in certe circostanze, ma perché il contingentamento tende a escludere popoli maggiormente bisognosi di lasciar defluire la loro eccedenza demografica, per ragioni infondate o antagonismo religioso.

Le condizioni di lavoro dell'emigrante nel paese di adozione sottostanno alle leggi morali e giuridiche generali, che regolano questa materia (v. LAVORO; SALARIO). Occorre tuttavia far menzione di un particolare aspetto, messo in luce da Pio XII nel radiomessaggio del 1° giugno 1941. Commemorando il cinquantenario della *Rerum Novarum*, il Papa ha rilevato come esistano regioni abbandonate al capriccio vegetativo della natura, dove utilmente si potrebbe trasferire la mano d'opera, e come sia sovente inevitabile che alcune famiglie, emigrando, si cerchino altrove una nuova patria. In questo caso va rispettato il diritto della famiglia ad uno spazio vitale. « Dove questo accadrà – egli soggiunge – l'emigrazione raggiungerà il suo scopo naturale, che spesso convalida l'esperienza, vogliamo dire la distribuzione più favorevole degli uomini sulla superfice terrestre, acconcia a colonie di agricoltori; superfice che Dio creò e preparò per uso di tutti ».

Un breve cenno meritano ancora in questa parte morale e giuridica l'assimilazione e la naturalizzazione dell'immigrato, rispetto alle quali, mentre è da affermare il diritto dello Stato accoglitore di lavorare al lento assorbimento dello straniero, stabilitosi nel suo territorio, nella sua compagine sociale e politica, in modo da conseguirne l'amalgamazione con le popolazioni native e assicurare l'unità, è da escludere insieme categoricamente che il processo possa essere forzato da provvedimenti oppressori. L'assimilazione deve piuttosto essere lasciata al giuoco spontaneo delle virtù naturali dell'uomo, le quali presto o tardi producono l'effetto associativo, se aiutate prudentemente dall'azione stimolatrice del potere pubblico: la naturalizzazione invece, con l'acquisto della nuova cittadinanza, essendo un atto volontario dell'individuo, con il quale egli spiritualmente aderisce al nuovo aggregato politico, non può mai essere imposta con mezzi coercitivi. Le legislazioni a questo proposito non sono concordi, ispirandosi alcune al *ius soli*, come quella degli Stati Uniti, altre al *ius sanguinis* e altre ancora a un sistema misto. Sarebbe opportuno che si conseguisse in ciò una certa uniformità, per evitare l'inconveniente grave della doppia cittadinanza.

L'immigrato, naturalizzato o no, gode, anche in seno al paese che lo ha accolto, il diritto di usare la lingua originaria nella sua famiglia e tra i suoi connazionali e di professare liberamente la propria religione in luoghi di culto, che le sue personali preferenze gli fanno scegliere. Sono questi dei diritti umani universali, comunemente riconosciuti persino dal diritto positivo internazionale alle minoranze etniche, che non possono essere in nessun modo negati a coloro i quali hanno emigrato, né contro di essi ha alcun valore il motivo che ritardano l'assimilazione.

III. Valutazione sociale. – I giudizi sul valore sociale dell'emigrazione si dimostrano discordanti a causa del diverso aspetto, sotto il quale viene considerata, e del rilievo dato ad alcuni elementi a preferenza di altri, che pure non vanno trascurati in una valutazione obiettiva del fatto.

Gli oppositori dell'emigrazione, generalmente di tendenza nazionalistica, indugiano in modo particolare nel rilevare i mali, che essa causa al paese. Innanzi tutto l'emigrazione involerebbe alla nazione una forza preziosa, la quale, se mantenuta entro i confini della patria, potrebbe rinvigorire la sua efficenza. L'emigrante è perduto per sempre, non soltanto come elemento numerico, ma come uomo dotato d'intelligenza, volontà e operosità fisica e spirituale, e con lui è perduta la sua prole, la quale, nata in paese straniero, conserva soltanto un pallido ricordo della patria d'origine. Inoltre l'emigrazione porta via di solito gli individui meglio dotati, nel pieno vigore delle loro forze e nel periodo di maggiore rendimento, i quali profonderanno la loro attività in terre straniere, senza che alla nazione, alla quale devono la nascita, il sostentamento e l'educazione, ne derivi alcun beneficio diretto. Le rimesse che egli manda, non arrivano a compensare le spese incontrate per il suo allevamento, educazione e formazione intellettuale e professionale. Non è esatto nemmeno dire che con l'emigrazione si dilata la cultura nazionale o si purifica l'organismo sociale dalle tossine pericolose, liberandolo degli individui meno buoni. Nella realtà l'emigrato, particolarmente alla seconda generazione, viene compiutamente assorbito nella cultura del paese d'adozione, e solo con ulteriori spese la nazione d'origine può mantenere desta la fiamma della propria, aprendo e mantenendo scuole e istituti per la sua assistenza. L'emigra-

zione poi, come possono dimostrare le statistiche, lungi dal purificare l'organismo sociale, gli sottrae i membri più giovani, più attivi e più ardimentosi. Coloro che si avventurano verso un avvenire spesso ignoto non sono i deboli, i malati, gl'incapaci e i minorati intellettualmente e fisicamente. L'emigrazione, dunque, opera una selezione a rovescio, trascinando via gl'individui validi e lasciando in patria gli inetti. Si aggiunge agli incovenienti descritti la sua inadeguatezza a risolvere il problema interno dell'eccessiva densità della popolazione in relazione alle risorse del suolo, giacché un popolo prolifico, nonostante il deflusso migratorio, avrà sempre di fronte la medesima scarsità di materie e la medesima sproporzione demografica. Occorre poi tener presente che l'emigrazione sconvolge sovente la vita familiare, dalla quale separa per lungo tempo il padre, che non sempre è in grado di ricostituire l'unità domestica. Premendo su queste e altre ragioni, dedotte dal prestigio nazionale, l'emigrazione viene giudicata come un male sociale, che si può accettare per necessità maggiore, ma non si può approvare come mezzo ordinario per risolvere i problemi di vita d'una nazione.

Al polo contrario stanno i suoi fautori, in cui favore militano gli argomenti precedentemente accennati, fondati sulla libertà dell'uomo a scegliersi sulla terra la dimora che crede più conforme al soddisfacimento dei suoi bisogni. Non può tuttavia negarsi che una parte di verità è contenuta nelle ragioni degli oppositori, riguardo alle quali è da rilevare in modo generale che il numero è forza quando può essere utilmente impiegato in lavoro proficuo; quando, invece, è condannato all'inerzia per la mancata possibilità di adoperarne le energie, al cui superamento si oppongono le condizioni economiche del paese, non rappresenta un valore, ma un peso, che può diventare sorgente di disagio per tutti, diminuendo il livello di vita e dando origine a movimenti irrequieti delle masse insoddisfatte. I computi in cifre delle perdite economiche, cui è vittima il paese di partenza, tradiscono una mentalità mercantilistica. Anche sotto l'aspetto economico, del resto, l'uomo conta o vale non per quanto costa, ma per quanto è utile, cioè per quanto in determinate condizioni può produrre. Se, dunque, in una nazione vi è eccedenza di uomini rispetto al fabbisogno, tale eccedenza non costituirà un bene economico, finché quelle condizioni dureranno. Nel complesso computo dei vantaggi e degli svantaggi dell'emigrazione forse i primi prevalgono sui secondi. Dopo tanti anni di esperimento si possono ritenere ancora in linea di massima valide le conclusioni, alle quali pervenne il Congresso internazionale di pubblica beneficenza, tenuto a Bruxelles nel 1856, secondo il quale: 1) l'accrescimento della popolazione non può e non deve essere contrastato da disposizioni legali; 2) i mali del pauperismo dovuti all'incremento della popolazione possono essere attenuati in maniera efficace, per quanto indiretta, attraverso l'emigrazione; 3) per conseguenza deve essere accordata agli emigranti piena libertà e ogni possibile protezione; 4) i governi, le associazioni e i privati devono combinare i loro sforzi per ottenere dall'emigrazione tutti i benefici che ne possono derivare.

La valutazione positiva diventa alquanto incerta, se l'emigrazione si considera nei suoi riflessi morali, poiché è indubbio che molto spesso il trapianto in altro ambiente diventa fatale per chi lo tenta, né si può negare che l'allontanamento specialmente del capo di famiglia può disorganizzare e travolgere il nucleo familiare. Esiste poi una triste esperienza riguardo alla facile contrazione di nuove abitudini, vizi e malattie, delle quali il luogo d'origine dell'emigrante era immune. Fatto il bilancio del pro e del contro, tutto consiglia ad andar molto cauti nel pronunciarsi sul valore sociale e morale dell'emigrazione.

IV. Aspetto internazionale. – Più che nei tempi passati, nei quali ha dominato il regime della più estesa libertà, particolarmente dopo la prima guerra mondiale e maggiormente ancora dopo la seconda, l'emigrazione è diventata un problema internazionale, che non può essere risolto se non mediante provvedimenti collettivi, i quali dispongano un piano organico per la conveniente distribuzione della popolazione sulla terra e regolino le correnti migratorie, dirigendole verso quegli sbocchi dove si sente la necessità della mano d'opera. Le mutate condizioni economiche dei paesi, le aumentate esigenze dell'operaio, che anche all'estero reclama un equo trattamento, la sempre crescente regolamentazione della produzione da parte dello Stato, impediscono oggi l'emigrazione libera di massa e permettono solo quella qualificata secondo il fabbisogno dell'economia locale. D'altra parte la situazione di disagio endemico, nella quale si trovano alcune nazioni sovrapopolate in relazione alle possibilità di lavoro, crea per se stessa un problema non solo interno ma anche internazionale, alla cui soluzione sono interessate tutte le nazioni, per impedire che la pressione demografica, con il conseguente pauperismo, diventi cattiva consigliera e spinga verso l'espansione violenta. Occorre cercare a queste masse insoddisfatte uno sbocco, attenuando, per quanto è possibile, la necessità d'emigrare, e aumentando insieme le possibilità d'immigrare, e ciò non potrà ottenersi senza una collaborazione collettiva.

Il carattere internazionale dell'emigrazione risulta ancora dalla stretta interdipendenza economica delle varie nazioni, determinata dalla ineguale distribuzione della ricchezza. Nel campo economico le nazioni non possono vivere isolatamente, ma dipendono le une dalle altre e si completano a vicenda. Le più dotate di mezzi e di fonti di materie prime non possono disinteressarsi delle altre ad economia depressa, alle quali devono venire in aiuto per sollevarne il tenore comune di vita, il che sovente non si può ottenere senza un deflusso regolato della loro eccedenza demografica. Non sono poi meno internazionali gli altri aspetti dell'emigrazione, come quelli del protezionismo sociale, della parità di trattamento fra nazionali e stranieri, della cittadinanza, delle discriminazioni razziali e nazionali, ciascuno dei quali presenta un problema pratico, alla cui soluzione hanno eguale interesse tanto i paesi d'immigrazione quanto i paesi d'emigrazione. L'intima connessione poi con altri fenomeni internazionali, quali la circolazione dei capitali e delle merci, estende ancora di più la necessità di una regolamentazione a carattere collettivo, con la quale il problema venga globalmente affrontato.

Non sono mancati i tentativi di mettersi per questa via, ma sono rimasti infruttuosi. La mancanza di una sentita solidarietà internazionale, l'assenza di consapevolezza dell'interdipendenza tra le varie economie, il mancato riconoscimento della necessità di considerare e risolvere in tutti i suoi aspetti la questione dell'emigrazione e il nazionalismo esagerato hanno impedito che si conseguissero sul piano internazionale dei risultati apprezzabili. L'unico organo internazionale a carattere ufficiale che abbia svolto un lavoro positivo, anche nel settore dell'emigrazione, è stata l'Organizzazione Internazionale del Lavoro, la quale ha promosso la stipulazione di numerose convenzioni internazionali, con disposizioni per la tutela degli interessi economici, sanitari e morali degli emigranti, e insieme, subordinatamente alla lotta per la prevenzione e repressione della disoccupazione, si è occupata del collocamento internazionale della mano d'opera. Questo organo è sopravvissuto alla seconda guerra mondiale, uscendone anzi rafforzato per merito della sua ottima struttura, e potrà, in collegamento con l'Organizzazione delle Nazioni Unite, essere utile ancora per un efficace coordina-

mento degli sforzi tendenti alla pacificazione delle nazioni, la quale in gran parte dipende dalla soluzione che si darà al problema dell'emigrazione.

V. Assistenza religiosa agli emigranti. – Il fenomeno dell'emigrazione creò nel secolo scorso, accanto ad altri problemi, quello dell'assistenza religiosa agli emigranti. I primi emigranti, trasferiti da regioni, ove la vita religiosa era intensa, in regioni, che appena ieri avevano cessato di essere terre di missione, o erano monopolio dei protestanti, senza un'adeguata istruzione, lontani dal clero locale, da cui spesso non erano compresi, alle prese con la miseria, con lo sfruttamento e con la cupidigia di arricchire, finirono spesso per cadere in mano o dei protestanti, o più spesso ancora dell'indifferentismo religioso o di un ateismo pratico. Fu l'esperienza diretta od indiretta di questi dolorosi fatti, che mosse nel secolo scorso alcune anime grandi ad organizzare l'apostolato per gli emigranti e per gli emigrati italiani.

Il movimento si riallaccia soprattutto a tre nomi: G. B. Scalabrini, Geremia Bonomelli, s. Francesca Cabrini, ed a varie congregazioni religiose maschili e femminili, alcune delle quali sorte con questo precipuo scopo.

È del 1883 una lettera del Papa agli arcivescovi di Napoli, Genova e Palermo per l'assistenza agli emigranti nei porti di imbarco. Furono costituiti dei comitati, ma si poté concludere ben poco. Il primo ad interessarsi in maniera efficace dell'assistenza religiosa agli emigranti fu il servo di Dio mons. G. B. Scalabrini, vescovo di Piacenza. Per incarico della S. Congregazione di Propaganda Fide, a cui aveva fatto presente il problema, redasse un progetto, che Leone XIII approvò il 26 giugno 1887. Di questo progetto faceva parte anche quella che fu poi detta la Pia Società dei Missionari di S. Carlo per l'assistenza agli emigrati italiani (28 nov. 1887), più tardi ancora detti Scalabriniani.

Un anno dopo invitò la madre Cabrini a mandare le sue religiose in America, per l'assistenza agli emigrati, invece che in Cina, ed il 19 maggio egli stesso consegnava il Crocifisso alla fondatrice ed alle prime suore in partenza. Lo stesso invito rivolgeva nel 1900 alla madre Clelia Merloni, fondatrice delle Suore Missionarie Zelatrici del S. Cuore, e nell'ott. dello stesso anno un primo gruppo di queste partiva per S. Paolo (Brasile). Fondò poi egli stesso una Congregazione di Suore Missionarie – suddivise in due rami – con il medesimo scopo dei suoi missionari (Scalabriniane).

Un altro apostolo dell'assistenza agli emigrati italiani fu il vescovo di Cremona, mons. G. Bonomelli, grande amico dello Scalabrini. Si occupò della questione dell'emigrazione in una sua lettera pastorale del 1896, *L'emigrazione*. Nel genn. del 1900 inviava inoltre un appello sull'argomento all'Associazione nazionale di soccorso ai missionari italiani (fondata dal senatore Schiaparelli).

Sorgeva allora l'*Opera di assistenza degli emigrati italiani*, per la loro assistenza materiale e spirituale sul luogo, dove si portavano per il lavoro, di cui nel 1901 funzionavano 20 segretariati. Essa andò sviluppandosi fin dopo la guerra 1914-18 sotto la direzione del sacerdoti dell'Opera Bonomelli, che nel 1914 iniziavano le pubblicazioni di un proprio periodico *La Patria*. L'Opera si estinse nel 1928.

Con scopo identico, religioso e patriottico, sorse l'*Italica gens*, promossa nel 1909 dall'Associazione nazionale per i Missionari italiani, che aprì segretariati in Italia, nel Levante ed in America, ed elargì sovvenzioni ad altre istituzioni similari.

Fuori delle congregazioni propriamente dette, sacerdoti furono inviati direttamente dall'Italia nelle plaghe d'Europa e d'oltre mare abitate da gruppi di italiani. Sorse a tal fine in Roma un Collegio dei sacerdoti per l'emigrazione italiana, fondato il 13 marzo 1914 ed aperto il 6 genn. 1920. Allora la S. Congregazione Concistoriale, presso cui Pio X con *motu proprio* del 15 ag. 1912 aveva costituito una sezione speciale per la cura spirituale degli emigrati (AAS, 4 [1912], pp. 526-27), aveva già avocato a sé, con il decreto *Magni semper* del 30 dic. 1918 (AAS, 11 [1919], pp. 39-43), quanto riguardava l'assistenza religiosa agli emigranti, assieme a tutto il movimento dei sacerdoti che, per qualsiasi ragione, intendono dall'Europa emigrare, anche temporaneamente, in America o nelle Isole Filippine. La stessa Congregazione costituiva un prelato per l'emigrazione italiana, che tenesse soprattutto i rapporti con le autorità italiane, nominandolo insieme rettore del Collegio predetto (Notificazione della S. Congregazione Concistoriale, 23 ott. 1920 e 26 maggio 1921).

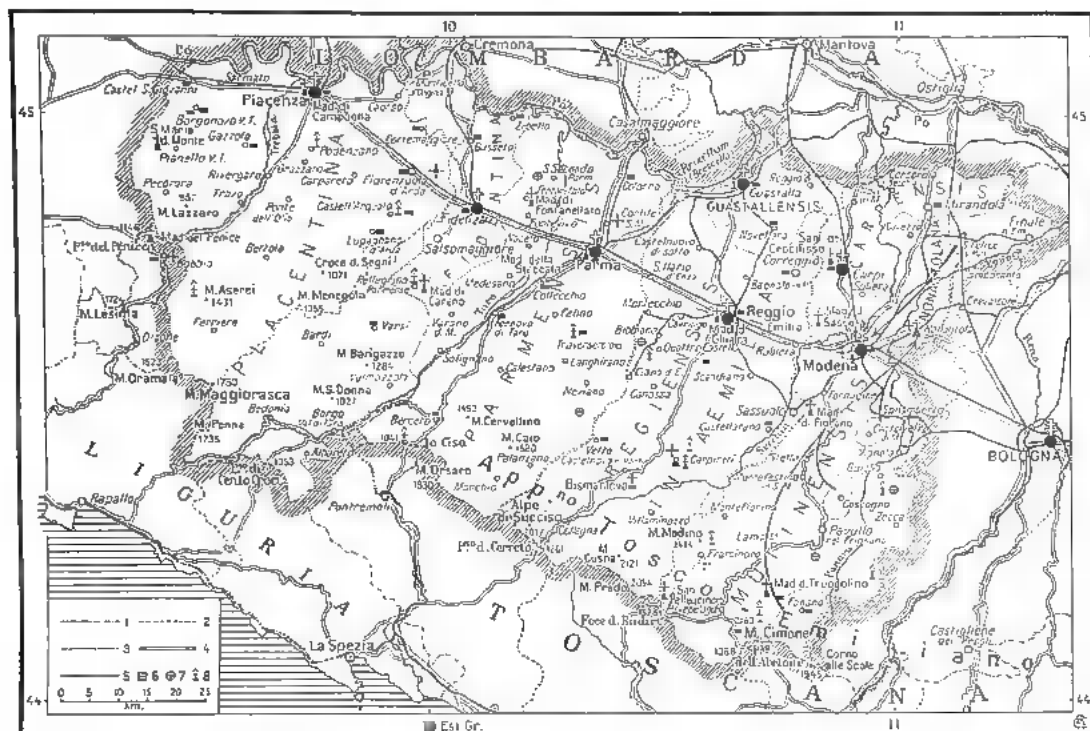
VI. Stato attuale. – La S. Congregazione Concistoriale (Sezione per l'emigrazione) segue e dirige ogni particolare attività diretta all'assistenza degli emigrati in genere, e, in modo particolare, degli emigrati italiani. Perciò a questa Congregazione fanno capo tutte le Congregazioni religiose e i sacerdoti che si occupano dell'assistenza agli emigrati.

La Pia Società dei Missionari di S. Carlo, la Congregazione più specificamente diretta a questo genere di apostolato, è fin dal 1926 sotto l'alta direzione della stessa S. Congregazione Concistoriale. Conta 87 case, di cui 39 negli Stati Uniti del nord e 27 residenze in Brasile con chiese, scuole e collegi; in queste regioni il loro ministero si svolge tra le comunità già italiane e ormai inserite nelle comunità delle rispettive nazioni (italo-americani).

Recentemente hanno aperto case in 3 diocesi argentine. Inoltre il loro apostolato si attua nell'assistenza agli emigranti italiani, nel senso stretto della parola, sia durante il viaggio, sia all'arrivo, sia nella loro temporanea permanenza all'estero. Che se la permanenza diventerà definitiva, si presenterà poi il problema dell'inserimento nella vita cattolica del paese. Da 14 anni hanno esteso il loro ministero nelle vicine nazioni d'Europa (6 residenze in Francia, 3 in Belgio e 3 in Svizzera). Collaborano all'assistenza degli emigrati altre Congregazioni religiose maschili e femminili, e particolarmente i Francescani, Minori e Cappuccini, i Gesuiti, i Salesiani, la Società dell'apostolato cattolico, gli Oblati di M. I., i Guanelliani, la Compagnia di S. Paolo; tra le femminili, le Missionarie del S. Cuore di Gesù (della Cabrini), le Suore Missionarie Zelatrici del S. Cuore, le Figlie della Carità, le Poverelle del Palazzolo, le Preziosine di Monza, le Suore di S. Giuseppe, le Salesiane.

Oltre ai religiosi e alle religiose lavorano tra gli emigrati altri sacerdoti del clero secolare che dipendono direttamente dalla S. Congregazione Concistoriale. Questi sono sottoposti ad un superiore per ogni nazione o gruppo di nazioni, eletto dalla medesima Congregazione.

L'assistenza religiosa, specifica per gli emigranti, deve un po' seguire il corso più o meno celere dell'assimilazione dell'emigrante nel paese d'arrivo, e segue naturalmente diversi indirizzi a seconda che l'emigrazione è temporanea o perpetua. Dove l'assimilazione è rapida e l'emigrazione perpetua, l'unico mezzo per assicurare l'assistenza spirituale è quello di aumentare proporzionalmente il numero dei sacerdoti, portandoli dai paesi d'origine. È quanto si è fatto e si va facendo. In Argentina sono già una trentina i preti italiani, che si sono recati nelle diocesi di Buenos Aires, La Plata, Rosario, Mercedes, S. Fé, Bahia Blanca, Mendoza, Tucuma, Catamarca.

Quando si attua la vera colonizzazione dei grandi territori incolti il criterio è invece di far seguire i gruppi omogenei degli emigranti dal sacerdote connazionale. Ciò si è fatto in Argentina e nel Venezuela.

EMILIA - Regione conciliare emiliana: 1) Confini di regione; 2) Confini di provincia; 3) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 4) Strade; 5) Ferrovie; 6) Badie; 7) Pievi; 8) Oratori.

In Europa invece l'emigrazione è più che altro a carattere temporaneo ed individuale. Data anche la dispersione degli emigranti è più difficile l'opera di accostamento. Si è tentato di supplire, organizzando soprattutto le cosiddette missioni volanti. Si è suddivisa ciascuna nazione in tante zone e si è affidata l'assistenza di tutti gli emigranti, residenti in ciascuna zona, a uno o a più missionari italiani. I quali in stretto contatto con i vescovi visitano periodicamente gli emigranti, per portare loro l'assistenza spirituale ed indirizzarli alla frequenza delle Chiese e clero locale.

Nel 1948 si contavano 13 di questi missionari in Belgio, 28 in Francia, 18 in Svizzera, 1 in Svezia, 2 nel Lussemburgo, 1 in Olanda, 2 in Inghilterra, 1 in Romania, senza contare i religiosi, trasferiti da una nazione all'altra dai rispettivi superiori di religione. Così ultimamente un gruppo di cappuccini italiani dagli Stati Uniti si sono trasferiti in Australia per l'assistenza agli emigrati italiani.

Nel loro lavoro in Francia ed in Belgio, i missionari italiani sono assistiti dagli Ordinari locali e dalle organizzazioni ACLI (v.) ed ONARMO (v.). In Francia si è costituita allo scopo una Commissione episcopale presieduta dall'arcivescovo di Sens. In Belgio ciascun vescovo ha nominato un proprio delegato per gli immigranti; questi delegati fanno inoltre capo ad un delegato nazionale, il quale ordina le varie iniziative d'accordo con il superiore dei Missionari.

Organo delle missioni d'Europa sono 8 bollettini locali. Inoltre dal 1947 presso la Segreteria di Stato di S. S., funziona un apposito Ufficio migrazione, che si occupa degli apolidi e delle iniziative cattoliche, che sorgono nelle varie nazioni in favore degli emigrati.

BIBL.: A. Legoit, *L'émigration européenne, son importance, ses causes, ses effets*, Parigi 1861; G. B. Scalabrini, *L'emigrazione italiana in America*, Piacenza 1887; id., *Disegno di legge sull'emigrazione italiana: considerazioni e proposte*, ivi 1888; id., *Dell'assistenza all'emigrazione nazionale e degli istituti che vi provvedono*, ivi 1891; id., *L'Italia all'estero*, ivi 1899; G. T. Geffeken, *Politica della popolazione, emigrazione e colonie* (*Biblioteca dell'economista*, 3ª serie, 46), Torino 1889, p. 1180 e sgg.; H. P. Fairchild, *Immigration*, Nuova York 1925; C. Arena, *Italiani per il mondo. Politica nazionale dell'emigrazione*, Milano 1927; P. G. Brenna, *Storia dell'emigrazione italiana*, Roma 1928; R. Gonnard, *Essai sur l'histoire de l'émigration*, Parigi 1928; I. Ferenczi - W. F. Willcox, *International migrations*, Nuova York 1929; J. W. Gregory, *Human migrations and future*, ivi 1930; G. Pertile, *La rivoluzione nelle leggi dell'emigrazione*, Torino 1933; F. Gregori, *La vita e l'opera di un grande vescovo, mons. Giov. Battista Scalabrini*, ivi 1934; L. Cornaggia - Medici, *Antesignani della Conciliazione*, Fidenza 1936; E. De Sanctis Rosmini, *La b. Francesca Saverio Cabrini*, Roma 1938; G. Sofia, *Le Missioni scalabriniane in America*, ivi 1939; M. R. Davie, *World immigration*, Nuova York 1939; vari autori, *Codice di morale internazionale*, Roma 1943, pp. 53-57; D. Secco Suardo, *L'emigrazione italiana*, ivi 1945; M. Tedeschi, *La ripresa dell'emigrazione*, ivi 1946; G. Sofia, *Assistenza spirituale agli emigrati*, in *Ecclesia*, 7 (1948), pp. 178-82; G. Stammati-A. Oblath-U. Giusti, *Problemi internazionali dell'emigrazione*, Roma 1947; *Les travailleurs migrants. Conférence Int. du Travail*, Ginevra 1948-49; G. Baggio, *Gli aspetti morali della emigrazione*, in *Atti della XII Settimana sociale dei cattolici italiani*, Roma 1949, pp. 118-65. Antonio Messineo

EMILIA. - I. GEOGRAFIA - Regione dell'Italia continentale, delimitata dal Po, dall'Adriatico (122 km. di costa) e dal crinale appenninico. In questa più ampia e generale accezione comprende anche la Romagna, corrispondente alla sua parte orientale; con la Romagna costituisce la regione E. e Romagna stabilita dall'art. 131 della recente Costituzione italiana.

Il paese è diviso press'a poco a metà fra le colline e le montagne del pendìo settentrionale appenninico (54% della sua superfice) e la pianura sulla destra del Po (46%). La sua economia è imperniata essenzialmente

sopra una fiorente agricoltura, che occupa i 3/5 della popolazione e dà all'Italia, fra l'altro, le più alte quote di frumento, barbabietola, canapa, pomodoro, ecc., oltre una ricca produzione viticola e fruttifera; ed è integrata da un non meno florido allevamento (bovini e suini) con le congiunte attività. Modeste, ma non trascurabili le risorse minerarie (zolfo, petrolio). Accanto alle industrie alimentari (latticini, carni insaccate, zuccherifici), che vi hanno dominante importanza, si sono sviluppate in E. soprattutto le tessili, le meccaniche e le chimiche. La posizione geografica favorisce un intenso traffico e perciò un attivo commercio, che si giovano di una ottima rete stradale e ferroviaria (molto danneggiata dalla recente guerra).

Province (e popol. presente al 1º genn. 1949 nel capoluogo)	Superfice in kmq.	Popol. (1º genn. 1940 in 1000)	Densità a kmq.
Piacenza (805888)	2586	299	116
Parma (123155)	3452	388	112
Reggio E. (106323)	2291	381	166
Modena (114934)	2690	484	180
Ex Ducati	11019	1552	141
Ferrara (136403)	2629	411	156
Ravenna (86839)	1862	282	151
Forlì (74946)	2910	475	163
Bologna (331444)	3702	748	202
Ex Legazioni	11103	1916	172
E.-Romagna	22122	3468	156

Bibl.: M. Longhena, *E.*, 2ª ed., Torino 1930; Touring Club Ital., *E. e Romagna*, Milano 1935; L. Perdisa, *Monografia economico-agraria dell'E.*, Bologna 1937; P. Fagandini, *Note intorno alla struttura industriale dell'E.*, Roma 1938.

Giuseppe Caraci

II. Storia. – Il nome deriva dalla via romana fatta tracciare dal console M. Emilio Lepido nel 187 a. C., via che attraversava tutta la regione da Rimini a Piacenza, collegando così la Flaminia alla Liguria. La provincia di E. si era staccata tra il 370 e il 381 dalla Liguria e non sembra che abbia avuto una autonomia ecclesiastica. Il cristianesimo era penetrato in diversi tempi nelle sue città, organizzandosi gerarchicamente, prima a Ravenna, poi ad Ariminum, quindi nell'interno a Faventia, Bononia, Claterna, Placentia, Parma, Forum Popilii (Forlimpopoli), Forum Livii (Forlì), Forum Cornelii (Imola), Mutina. Nel complesso costituirono la Regione VIII. Parma nel 378 già dipendeva direttamente da Roma. Nel 379 Costanzo, eletto vescovo di Claterna, riceve da s. Ambrogio le direttive per il governo della sua diocesi e l'esortazione di sorvegliare la Chiesa di Imola allora senza vescovo (*Ep.*, 2: PL 16, 917-26). Nell'anno 381 si trovarono presenti al Concilio di Aquileia i vescovi Eusebio di Bologna e Sabino di Piacenza (*Gesta Concilii Aquileiensis, ibid.*, 979). Alla fine del 386 s. Ambrogio indirizza ai vescovi « per Aemiliam constitutis » una lettera circa la data per la celebrazione della Pasqua (Ambrogio, *Ep.* 23: *ibid.*, 1070-78). Ciò dimostra che sia per l'importanza civile di Milano, metropoli dell'Alta Italia, sia per l'autorità personale di s. Ambrogio i vescovi dell'E. erano in quel tempo sotto la giurisdizione del vescovo di Milano.

Al sec. v si devono assegnare le diocesi di Regium Lepidum (Reggio Emilia), Brixellum (Brescello), Vicohabentia (Voghenza), Ficuclae (Cervia); nel sec. vi Cesena.

Ma già con la seconda metà del sec. v si inizia la preminenza di Ravenna sulle Chiese della provincia, come dimostra la lettera del papa Simplicio in data 30 maggio 482 a Giovanni vescovo di Ravenna, in cui si rimprovera la consacrazione di Gregorio, vescovo di Modena, si ingiunge un pagamento al vescovo di Bologna e si dà infine il titolo di « Ecclesiae Ravennatis sive Aemilianae » (Simplicio, *Ep.*, 2: *ibid.*, 58, 35-37).

I confini della provincia furono mutati però nel 568 dall'invasione longobarda. Paolo Diacono indica allora tra le più fiorenti città Bologna, Parma, Reggio, Imola. In quell'epoca furono fondate le abbazie di Bobbio e di Nonantola.

Nel sec. viii le sedi vescovili dipendenti da Ravenna sono: Sarsina, Caesena, Forum Popilii, Forum Livii, Faentia, Forum Cornelii, Bononia, Mutina, Regium, Parma, Placentia, Brixellum, Vicohabentia, Atria. Brescello scomparve ben presto; a Vicohabentia successe Ferrara; Agapito II nel 948 pose Cervia alla dipendenza di Ravenna e Gregorio IX vi aggiunse Montefeltro, poi passato immediatamente soggetto. Nel sec. x i vescovi ebbero il governo delle città, nel seguente i presuli di Parma e di Piacenza furono conti.

Nei *Gesta pauperis scolaris Albini* l'E. è ricordata come provincia, ma le diocesi vengono tutte elencate « in provincia Flaminea »; la metropoli è Ravenna con 15 suffraganee: Piacenza, Parma, Reggio, Forlì, Adria, Forlimpopoli, Ferrara, Modena, Bologna, Faenza, Imola, Cesena, Cervia, Comacchio, Sarsina (*Le Liber Censuum*, ed. P. Fabre-L. Duchesne, II, Parigi 1905, pp. 96 e 102).

In seguito invece la supremazia ravennate decadde rapidamente finché Gregorio XIII nel 1582 eresse ad arcidiocesi Bologna, assegnandole come suffraganee Imola, Cervia, Modena, Reggio Emilia, Parma, Piacenza, Crema, Borgo S. Donnino. Clemente VIII pose alle dipendenze di Ravenna, Rimini e Ferrara, la quale nel 1735 divenne arcidiocesi e immediatamente soggetta.

La metropolitana dell'E. è oggi Modena; il suo arcivescovo ebbe in commenda fin dal 15 dic. 1820 l'abbazia « nullius » di Nonantola unita in perpetuo dal 1º maggio 1926. Le suffraganee di Modena sono: le diocesi di Carpi, Guastalla e Reggio Emilia. Immediatamente soggette sono le diocesi di Fidenza, Parma e Piacenza.

Bibl.: A. Riccardi, *L'antica dipendenza dei vescovi della provincia di E. e dell'esarcato di Ravenna dalla Chiesa ravennate*, in *Archivio storico lodigiano*, 8 (1889), p. 139 segg.; G. Zattoni, *Origine e giurisdizione della metropoli ecclesiastica di Ravenna*, in *Rivista di scienze storiche*, 1 (1904), pp. 343 segg., 469 sgg.; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, passim; Fliche-Martin-Frutaz, III, pp. 462-63; IV, pp. 620-21; A. Mercati, E. Nasalli-Rocca, P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII-XIV. Aemilia* (*Studi e Testi*, 60), Città del Vaticano 1933.

Enrico Josi

Regione conciliare dell'E. – È una delle regioni in cui è stata divisa l'Italia ai fini della celebrazione dei concili regionali, che si tengono in sostituzione di quelli provinciali (v. concilio: § IV): ciò fu disposto con provvedimenti della S. Congregazione Concistoriale del 15 febbr. e 22 marzo 1919 e 29 sett. 1933 (AAS, 11 [1919], pp. 72-74, 176; 25 [1933], p. 466).

Comprende i territori della provincia ecclesiastica di Modena e Nonantola, e delle diocesi di Fidenza, Parma, e Piacenza.

Il capoluogo è Modena: e in questa città risiede il tribunale ecclesiastico regionale per le cause di nullità di matrimonio; l'appello contro le sentenze di questo tribunale può esser proposto al tribunale regionale romagnolo (Bologna) o alla S. Rota (cf. Pio XI, motu proprio *Qua cura* 8 dic. 1938, in AAS, 30 [1938], pp. 410-13).

Pio Ciprotti

III. Arte sacra. – I primi accenti espressivi dell'arte che rigogliosamente fiorì nella regione emiliana e nella limitrofa Romagna per tanti aspetti affine, vanno ricercati a Ravenna nelle costruzioni chiesastiche dell'età di Teodorico (vi sec.), dove alle strutture e decorazioni bizantine si accoppiano elementi come le ritmiche arcate, le absidi poligonali, le decorazioni esterne a lesene ed archetti, che già preludono a quello che sarà lo stile romanico nella Valle Padana. In seguito, durante il periodo dell'Esarcato,

nuove strutture semplificatrici nell'edilizia preparano decisamente l'avvento di quello stile, come si nota nel cosiddetto Palazzo di Teodorico, sempre a Ravenna (VIII sec.), e in molti campanili rotondi di quella zona, fra il VI e il IX sec.

Benché sviluppatosi dapprima in Lombardia il romanico trovò ben presto nell'E. espressioni di edilizia sacra altamente rappresentativa, ■ cominciare dal duomo di Modena (inizi del sec. XI) per finire con la cattedrale di Ferrara, la più grandiosa della serie, che doveva assumere nella parte superiore (sec. XIII) aspetti ogivali. Ed anche nelle fabbriche civili quel periodo è rappresentato con forme tipiche, quali le due ardite torri degli Asinelli e della Garisenda (sec. XII) a Bologna. La scultura, al servizio dell'edilizia, trovava un meraviglioso sviluppo nel sec. XII a Modena, per opera di Viligelmo; ■ Ferrara, con Niccolò e il suo seguace Guglielmo, e quindi a Parma, con Benedetto Antelami e la sua scuola (fra il 1180 ca. e la metà del sec. XIII), assurgendo ad importanza europea. Nell'àmbito pittorico, dopo la splendida fioritura musiva di Ravenna bizantina, seguiva una lunga stasi, finché a Bologna s'andò sviluppando l'arte del minio, verso la fine del Duecento, con una certa libertà di movenze.

(da T.C.I., *Attraverso l'Italia: Emilia e Romagna*, XVI, Milano 1956, fig. 290)
EMILIA - Pieve romanica di Sasso (sec. XII).

Il successivo periodo gotico vanta un'edilizia religiosa con materie e caratteri locali, a Bologna (chiese di S. Francesco, di S. Domenico e di S. Petronio), a Piacenza (S. Francesco ■ S. Sisto), a Cesena (Duomo); fiorì pure l'architettura civile ■ Bologna (Palazzi del Municipio, dei Notai, di Re Enzo), a Piacenza (Palazzo comunale in pietra, mattoni e cotto) a Ferrara (Palazzo Estense e Palazzo della Ragione), mentre sorgevano per ogni dove rocche feudali e fortilizi di cui basterà citare il famoso Castello Estense, a Ferrara, e i manieri di Gradara e di Castellarquato. La scultura trecentesca appare nell'E. tributaria delle regioni prossime, come attesta la finissima pala marmorea dei veneziani Dalle Masegne, in S. Francesco a Bologna; ma in questa città operavano notevoli pittori, come Vitale, Andrea, Lippo Dalmasio, Simone dei Crocifissi; a Rimini, un gruppo insigne di affreschisti, attorno al più noto di essi, Giovanni Baronzio, in parte nell'orbita giottesca; a Modena il delicato Barnaba, sotto l'influenza dei Senesi, e l'acuto ■ già realistico Tommaso, preannunziante tipologie e tonalità quattrocentesche. Fra le manifestazioni di arte decorativa emergono, nel tardo periodo gotico, le miniature bolognesi, specie di Niccolò di Giacomo, le oreficerie di Jacopo Roseto, anch'esso petroniano, e gl'intagli ebanistici di Giovanni di Baiso, che ci ha lasciato un autentico capolavoro, a puri motivi geometrici e vegetali, con gli stalli del coro di S. Domenico, a Ferrara.

■ soffio della Rinascenza letificò le terre emiliane con un certo ritardo rispetto all'Italia centrale; comunque, le nuove forme edilizie e decorative apparvero dapprima in Bologna, città più prossima a Firenze, affermate da architetti come Pagno di Lapo Portigiani e Fioravante ■ Aristotile Fioravanti. Verso la fine del Quattrocento, per opera del bramantesco Biagio Rossetti, si determinava il sereno volto di Ferrara estense, con la cosiddetta *addizione erculea* e con una serie mirabile di palazzi patrizi e di chiese, mentre l'impronta maschia ■ romaneggiante di Leon Battista Alberti è manifesta nel tetragono campanile di quel Duomo, ■ in Romagna a Rimini nel S. Francesco, detto Tempio Malatestiano. Nel corso del Cinquecento si sviluppò, soprattutto a Bologna, l'edilizia civile, rappresentata dai palazzi di Andrea Marchesi, detto il Formigine, di Antonio Morandi, detto il Terribilia, di Bartolomeo Triachini e del geniale Pellegrino Pellegrini o Tibaldi, che doveva affermarsi soprattutto ■ Milano e in Spagna. A Ferrara, la tradizione rossettiana si perpetuò fin verso il Seicento, con Girolamo da Carpi e Alberto Schiatti, in forme classicheggianti; a Parma emergono le chiese di Bernardino Zaccagni; a Piacenza quelle di Alessio Tramello e l'incompiuto Palazzo Farnese di Jacopo Barozzi da Vignola, architetto di fama universale. La scultura quattrocentesca fiorì soprattutto per virtù di maestri forestieri. A Bologna domina il grande modellatore e multanime narratore Niccolò da Bari, detto dell'Arca; ■ Ferrara lavorano i donatelliani Niccolò e Giovanni Baroncelli da Firenze e il padovano Domenico di Paris, mentre a Modena si afferma con spirito di popolaresco realismo lo scultore locale, in terracotta policroma, Guido Mazzoni. Da lui derivò, sempre a Modena, il cinquecentesco ed aggraziato Antonio Begarelli; a Ferrara innestò sulle tendenze autoctone forme toscane Alfonso Lombardi, molto attivo a Bologna. Nucleo sempre ferace dell'intera pittura emiliano-romagnola, per entrambi i secoli della Rinascenza, fu la fantasiosa scuola ferrarese, alimentata da succhi pierfrancescani, mantegneschi e fiamminghi, al tempo aureo di Cosimo Tura, Francesco del Cossa, Ercole Roberti, e in séguito da influenze venete e raffaellesche. Tributari di essa furono, ■ Bologna, Francesco Raibolini, detto il Francia, e i suoi numerosi allievi; a Modena, Agnolo ■ Bartolomeo degli Erri, Bartolomeo Bonascia e Francesco Bianchi Ferrari; a Parma G. F. Mainieri; in Romagna, Bernardino e Francesco Zaganelli da Cotignola, non paragonabili all'astro pittorico di quelle contrade: Melozzo da Forlì. Anche durante il sec. XVI i Ferraresi, mediante la triade Dosso Dossi, Ortolano e Garofalo, esercitarono una notevole suggestione sulla pittura delle terre limitrofe e prepararono l'avvento del prodigioso colorista Correggio, che doveva fondare ■ Parma una nuova scuola di cui rimane rappresentante massimo Francesco Mazzola, detto il Parmigianino. Meglio che in Romagna, le tendenze manieristiche trovarono accenti di singolare vivacità tonale a Modena, con Niccolò dell'Abate; a Novellara, con Lelio Orsi, ■ a Bologna, con Pellegrino Tibaldi. Le arti decorative non diedero in questo periodo maestri paragonabili agli architetti e ai pittori, ma occorre tuttavia segnalare, nel campo della miniatura quattrocentesca, le meraviglie eseguite a Ferrara da Taddeo Crivelli, Franco dei Russi, Giorgio d'Alemagna ed altri collaboratori della famosa *Bibbia* di Borso; le suggestive armonie formali ■ cromatiche dei maiolicari di Faenza; le bellissime tarsie, sotto l'influsso di Pier della Francesca, lavorate dai fratelli Lorenzo e Cristoforo Canozi da Lendinara; le plastiche terrecotte, sparse per tutta la regione; di squisita eleganza a Bologna, di classico decoro ■ Ferrara. Assai notevoli i cinquecentisti incisori di cristalli e pietre dure: Giovanni Bernardi da Castelbolognese e Luigi Anichini di Ferrara e, nel campo della stampa incisa, il mantegnesco Niccoletto da Modena e, successivamente, il celebre Marcantonio Raimondi bolognese (di cui furono ottimi allievi, oltre al concittadino Giulio Bonasone, il parmigiano Enea Vico e Marco Dente da Ravenna), il geniale xilografo Ugo da Carpi ed il pittore Parmigianino ■ cui si deve la nascita tecnica e stilistica dell'acquaforte.

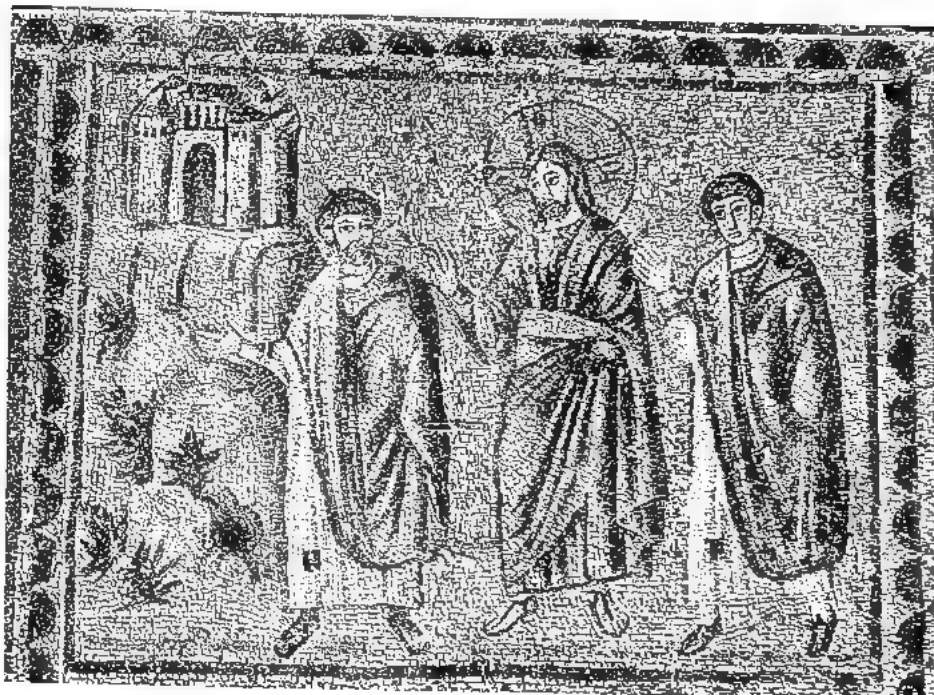
L'architettura emiliana dell'età barocca e del rococò non presenta caratteri spiccatamente regionali, ma, specie a Bologna, diede frutti opulenti, quasi sempre sorretti

(fot. Alinari)

MADONNA TRA S. GIOVANNI BATTISTA E S. CATERINA; in alto la Crocifissione.
Dipinto di Barnaba da Modena (sec. XIV) - Modena, Galleria Estense.

(fot. Enit)

(fot. Gab. fot. naz.)

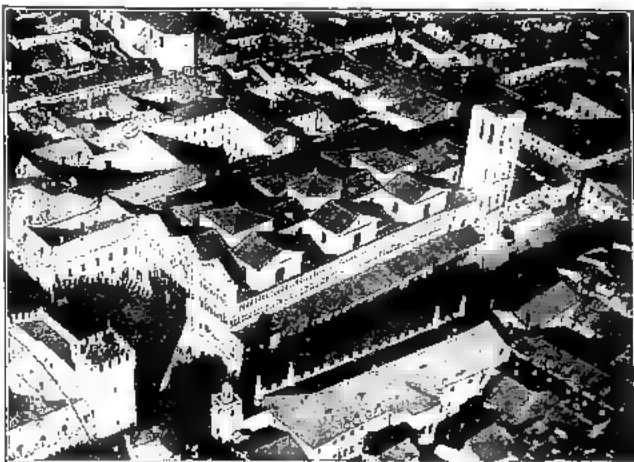
In alto: VEDUTA AEREA DI BOLOGNA.
In basso: CASTELLO di Torrechiara, eretto da P. Maria Rossi (1448-60).

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: I DISCEPOLI E CRISTO IN VIAGGIO PER EMMAUS. Musaico del sec. VI. Ravenna, chiesa di S. Apollinare Nuovo. *In basso:* LA FRACTIO PANIS NELLA CENA DI EMMAUS. Attribuito al Caravaggio (sec. XVII) - Milano, Pinacoteca di Brera.

(fot. Alinari)

RITRATTO DI ENRICO II DI FRANCIA
Dipinto di François Clouet (1522-72) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

da un intimo equilibrio classico, e basterà citare i felsinei Bartolomeo Provaglia, Giovanbattista Bergonzoni, Carlo Francesco Dotti, Alfonso Torregiani, Antonio Bibbiena (architetto teatrale e scenografico), massimo rappresentante di una dinastia apprezzata in tutta Europa; il ferrarese Giovanbattista Aleotti, detto l'Argenta, e il già neoclassicheggiante faentino Giuseppe Pistocchi. Modenese fu il più fervido seguace del Borromini, cioè il teatino Guarino Guarini, che lasciò a Torino le sue opere più significative, e ad Imola visse a lungo Cosimo Morelli, compassato autore del Palazzo Braschi a Roma. Massimo scultore emiliano del Seicento è da ritenersi il bolognese Alessandro Algardi, che anche in qualità di architetto rivaleggiò degnamente a Roma con il Bernini, conferendo alle forme barocche una misurata dignità. Sempre a Bologna si distinsero quindi: Giovanbattista Barberini, Camillo e Giuseppe Mazza, Angelo Piò e, a Ferrara, Andrea Ferreri di educazione bolognese. Soprattutto nella pittura la città di s. Petronio doveva in quei secoli imporsi all'attenzione del mondo artistico con l'eclettica scuola dei tre Carracci, valido strumento figurativo della Riforma cattolica e donde uscirono i più nobili maestri della regione: oltre ai bolognesi Guido Reni, Domenichino, Albani, Tiarini, Andrea Donducci, detto il Mastelletta, a Carlo Cignani, il Guercino da Cento, i parmigiani Lanfranco e Badalocchio, e i modenesi Schedoni, Cavedoni e Lana, il ferrarese Carlo Bonone. E nel secolo seguente brillò a Bologna il genio spregiudicato di Giuseppe Maria Crespi, detto lo Spagnolo, e si affermarono i talenti di Marcantonio Franceschini e dei tiepoleschi Ubaldo e Gaetano Gandolfi, mentre il piacentino Giovanni Paolo Pannini precorse piacevolmente i vedutisti veneti. Nelle arti decorative meritano menzione il mobilio e i parati bolognesi di rigogliosa letizia, le maioliche esotizzanti della manifattura Ferniani a Faenza, i ferri battuti del modenese settecentista Giovanbattista Malagoli; le stampe incise dei Carracci e della loro scuola e quelle popolaresche di Giuseppe Maria Mitelli, anch'esso bolognese.

(fot. Enit)
EMILIA - Veduta aerea della cattedrale di Ferrara (1135-1300).

Durante l'Ottocento non mancarono gli artisti ragguardevoli per estro e capacità stilistica, ma senza legame fra loro, spesso emigrati in altre regioni o all'estero, per cui nessun gruppo o scuola emiliana figura nella storia di questo periodo. L'edilizia è onorevolmente rappresentata dal bolognese neoclassico Giuseppe Nadi, dal modenese Luigi Poletti e da Antonio Sarti di Budrio, operanti con successo a Roma sotto Gregorio XVI e Pio IX, nonché dal neo-cinquecentista Giuseppe Mengoni di Fontana Elice. Buoni plastici canoviani si rivelarono, a Bologna, Giacomo De Maria e Adamo Tadolini. Nella pittura, durante il periodo neoclassico, emersero i provetti ritrattisti Gaspare Landi di Piacenza e Lodovico Lipparini di Bologna e quindi, al tempo del purismo romano, il faentino Tommaso Minardi e il modenese Adeodato Malatesta. Nella seconda metà del secolo, figurarono, fra i maggiori paesisti romantici, e non solo italiani, Antonio Fontanesi di Reggio Emilia, e fra i più dotati ed estrosi macchiaioli, Silvestro Lega di Modigliana. Delicato orientalista fu Alberto Pasini di Busseto; lirico interprete del paesaggio appenninico, il bolognese Luigi Bertelli, e a Bologna, nacquero il robusto compositore e disegnatore solitario Luigi Serra e il decadente luminista Mario De Maria; spinsero la loro feconda attività fin nel secolo attuale i ferraresi Gaetano Previati e Giovanni Boldini; l'uno, teorico del divisionismo ma dal sognante temperamento mistico, e l'altro, commentatore impetuoso e mordente della mondanità parigina.

(fot. Enit)
EMILIA - Palazzo comunale di Piacenza, iniziato nel 1281.

BIBL.: C. Ricci, *La pittura romanica nell'E.*, Bologna 1886; id., *Fioravante Fioravanti e l'architettura bolognese della prima metà del sec XV*, ivi 1891; A. Venturi, *L'arte emiliana*, Roma 1894; id., *Modena artistica*, Modena 1896; I. B. Supino, *La scultura in Bologna nel sec. XV*, Bologna 1910; C. Ricci, *E. e Romagna*, Bergamo 1911; id., *L'architettura romanica in Italia*, Stoccarda 1925, pp. I-XXIV, 44-72; M. Longhena, *E.*, Torino 1926; G. Galassi, *L'architettura protoromanica nell'Esarcato*, Ravenna 1928; C. Ricci, *La pittura del Cinquecento nell'Alta Italia*, Verona 1928, pp. 32-34 e tavv. 44-84; E. Somaré, *Storia dei pittori italiani dell'Ottocento*, Milano 1928; R. Buscaroli, *La pittura romagnola del Quattrocento*, Faenza 1931; A. Venturi, *La pittura del Quattrocento nell'E.*, Bologna 1931; G. De Logu, *La scultura italiana del Seicento e del Settecento*, parte 2ª, Firenze 1933, pp. 51-58; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934; G. De Logu, *L'architettura italiana del Seicento e del Settecento*, parte 2ª, Firenze 1935, pp. 39-47; *Catalogo della « Mostra del Settecento bolognese »*, Bologna 1935; M. Salmi, *La scuola di Rimini*, Roma 1935; G. Sinibaldi, *La scultura protocristiana, preromanica e romanica*, Firenze 1936, pp. 24-45; C. Calzecchi Onesti, *Archi-*

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
EMILIA M. G. DE RODAT, santa. Stemma della famiglia.

tettura ferrarese nel Quattrocento e nel Cinquecento, Roma 1942; E. Bodmer, *Il Correggio e gli Emiliani*, Novara 1943; U. Nebbia, *La pittura italiana del Seicento*, ivi 1946, pp. VII-XX.

Alberto Neppi

FOLKLORE. – Regione eminentemente agricola, con numerosi e importanti centri cittadini e con una vita civile molto progredita, l'E. trae da questa condizione i caratteri e i particolari aspetti del suo folklore.

Mentre le espressioni più vistose e pittoresche, quali, ad es., le fogge di vestire tradizionali, sono da tempo scomparse, si sono invece conservate usanze e feste popolari di origine e significato agreste, a cui spesso la vita cittadina ha fatto assumere carattere più fastoso e importanza maggiore. Di particolare rilievo le feste di mezza-Quaresima, il cui centro è costituito da un grande fantoccio rappresentante una vecchia tutta adorna con collane di frutta secca e che, alla fine della festa, viene segata, mentre le frutta cadono e vengono contese dalla ragazzaglia, e il popolo si dà a un tripudio carnevalesco. Pertanto la festa si chiama della Segavecchia, e con particolare sfoggio viene celebrata a Reggio Emilia, a Cotignola (Ravenna) e a Forlimpopoli (Forlì). Notevoli sopravvivenze, sempre di significato agreste, si hanno con i fuochi di marzo che si accendono alla vigilia di calendimarzo e intorno a cui i fanciulli ballano saltando sopra le fiamme; più importanti ancora quelle per il calendimaggio, che si conservano specialmente in vari paesi dell'Appennino emiliano: comitive di giovani girano di casa in casa, recando ramoscelli fioriti e adorni di nastri e cantando canzoni di questua con l'annuncio che « maggio è arrivato ». Oltre che i *maggi lirici*, composti prevalentemente in strofette di ottonari, esistono anche i *maggi drammatici*, cioè vere e proprie rappresentazioni di soggetto epico-cavalleresco o sacro o storico, eseguite all'aperto con accompagnamento di organetto o violino; tali *maggi* si ripetono talvolta anche durante la stagione estiva in mezzo ai boschi. In rapporto con il ciclo dei lavori campestri sono da mettere anche alcune famose fiere tradizionali come quella di s. Giovanni (24 giugno) a Ravenna, di s. Pietro (29 giugno) a Faenza, di s. Lorenzo (10 ag.) a Cervia, che dànno luogo a originali festività popolari (tombole, girandole, gare, ecc.). Carattere festoso assumono anche alcune delle principali opere agresti come la *sfoglierìa* del granoturco e la gramolatura della canapa, che dànno occasione all'inizio o alla proclamazione di fidanzamenti fra la gioventù contadina. Così, sempre viva e ricca di motivi burleschi è la festa di s. Martino (11 nov.) in occasione della svinatura.

La vita rurale si rispecchia anche abbondantemente nei canti lirici monostrofici che in E. assumono spesso la forma di una quartina (talora con le rime ABCC) e che in taluni luoghi, specie nel basso Ferrarese, vengono chiamati *romanelle*, nome caro al Carducci. Molto ricco è anche il patrimonio tradizionale di proverbi sul tempo e sui lavori agricoli, materia alimentata dagli almanacchi popolari che si stampano da secoli in varie città come Reggio Emilia, Faenza (« Luneri di smembar », ecc.). – Vedi tavv. XXV-XXVI.

Tra le manifestazioni di religiosità popolare merita speciale segnalazione il culto della Madonna di S. Luca (Bologna). Numerose leggende sono fiorite intorno all'immagine stessa e alle forme di culto a cui ha dato luogo attraverso i secoli. Altri santuari molto venerati, sempre nella stessa provincia di Bologna, sono quelli della Madonna di Boccadirio e del Monte delle Formiche. Antiche e molto graziose tavolette dipinte per *ex-voto* si conservano nella chiesa della Madonna del Monte (Cesena). Particolari forme di venerazione sono fiorite anche intorno alla Madonna del Fuoco, a Forlì, la cui immagine viene spesso riprodotta con quella di s. Gregorio e di s. Antonio abate nei plaustri, i grandi carri agricoli, dipinti a vivaci colori e tuttora in uso nelle pianura emiliano-romagnola.

Caratteristiche espressioni dell'arte popolare sono anche le coperte stampate a ruggine, con cui si coprono i bovi durante l'inverno, le ceramiche rustiche, le gramole per la canapa dipinte con gli stessi motivi floreali dei carri e delle *castellate* (botti oblunghe con cui si porta il mosto in città, dopo la vendemmia).

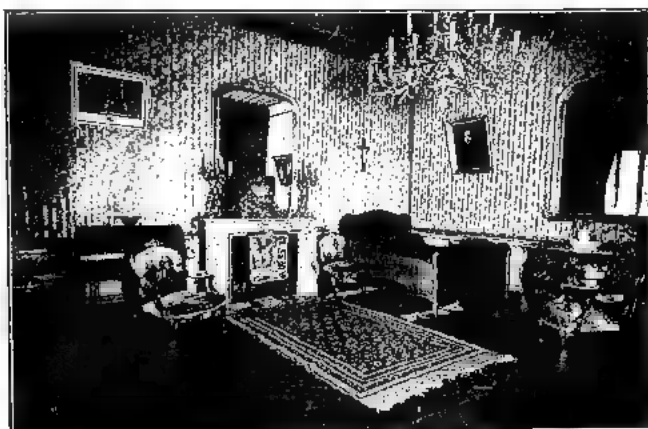
Abbastanza ben conservate, specie nelle province di Bologna e Reggio, le antiche danze popolari, come il *ballo del feri*, la *galletta*, il *ruggiero*, ma soprattutto il *trescone*, tipica danza di corteggiamento.

BIBL.: M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818; J. Bocchialini, *Rispetti d'amore raccolti nell'Appennino parmense*, Parma 1924; P. Toschi, *Romagna solatia*, Milano 1925; G. Gavazzi, *L'E.*, ivi 1926; O. Trebbi-G. Ungarelli, *Costumanze e tradizioni del popolo bolognese, con pagine musicali di canti e danze*, Bologna 1932; G. L. Iprimo, *Frammenti rimasti della tempimensura reggiana*, Reggio Emilia 1940. Molti saggi e articoli di folklore emiliano si trovano nelle annate de *La giovane montagna*, rivista fondata e diretta da Giuseppe Micheli, a Parma, dal 1917 con interruzioni.

Paolo Toschi

EMILIA, santa: v. BASILIO e EMMELIA, santi.

EMILIA MARIA GUGLIELMA DE RODAT, santa. – Fondatrice delle Suore della S. Famiglia, n. nel castello di Drouelle (Rodez) il 6 sett. 1787, m. a Villefranche il 19 febbr. 1852. Sentì fino da giovinetta l'attrattiva alla vita religiosa, ma avendo tentato invano di entrare in vari istituti religiosi, si diede a sfogare l'ardore della sua carità nell'assistere gli umili, specialmente i bambini delle famiglie più povere e bisognose, i malati, gli orfani e i carcerati. Nel 1815 aprì nella sua cameretta a Villefranche la prima scuola per le fanciulle povere e già l'anno seguente, 1816, si trasferiva in una povera casa con alcune sue compagne, dove, guidata dal suo direttore spirituale A. Marty, dava principio al suo istituto, che governò poi per 32 anni.

Ebbe a superare, oltre ai disagi della miseria nella

(fot. Mossot)
EMILIA M. G. DE RODAT, santa - La stanza del castello, ove nacque la Santa. Druelle (Francia).

nuova casa, anche contrarietà e contraddizioni, che minacciavano di far morire sul nascere la sua opera; ma la sua costanza e piena fiducia in Dio la vinsero e l'istituto prese a fiorire meravigliosamente, tanto che alla sua morte contava 36 case. Prodiga delle sue energie, umile nei favori divini, raggiunse in breve l'eroismo della santità. Fu beatificata il 9 giugno 1940; canonizzata il 23 apr. 1950.

BIBL.: E. Richard, *La vén. Emilie de R.*, 5ª ed., Parigi 1925; AAS, 32 (1940), pp. 398-403; 42 (1950), pp. 321-24; M. E. Pietromarchi, *S. E. de R., fondatrice delle Suore della S. Famiglia*, Roma 1950. Celestino Testore

EMILIANA, santa. - Zia di s. Gregorio Magno, vissuta nella Roma del sec. VI, consacrò a Dio la sua verginità, insieme alla sorelle Tarsilla e Gordiana.

Mentre Gordiana, nonostante gli esempi e le esortazioni delle sorelle, cominciò presto a scemare di fervore e ad abbandonarsi alle mondanità, E. restò fedele ai suoi propositi, anche dopo la morte della sorella Tarsilla. Anzi quest'ultima, una notte, le apparve e le disse: « Vieni; se ho passato il Natale senza di te, non passerò l'Epifania ». E poiché E. si mostrava preoccupata della salvezza della sorella Gordiana, Tarsilla disse: « Vieni lo stesso; Gordiana ritornerà nel mondo ». Come le era stato predetto, E. morì poco prima dell'Epifania. Non si conosce l'anno. Si festeggia il 5 genn.

BIBL.: Gregorio Magno, *Homeliarum in Evangelia libri duo*, *Hom.* 38: PL 76, 1290-92; *Acta SS. Ianuarii*, I, Venezia 1734, p. 287 sgg. Ireneo Daniele

EMILIANI, GIROLAMO, santo: v. GIROLAMO EMILIANI, santo.

EMILIANI-GIUDICI, PAOLO. - Letterato, n. a Mussomeli (Caltanissetta) il 3 giugno 1812, m. a Ore (Hastings) il 14 ag. 1872. Domenicano, insegnò filosofia nel convento palermitano dell'Ordine, che in seguito abbandonò, stabilendosi in Toscana per sottrarsi alla polizia borbonica. Professore di eloquenza nell'Università di Pisa, si dimise perché accusato di tendenze protestanti; quindi insegnò estetica nella Accademia di belle arti in Firenze. Fu deputato al Parlamento. A lui si deve in gran parte l'istituzione della cattedra dantesca fiorentina (1859), alla quale fu chiamato G. B. Giuliani.

Scrisse la *Storia politica dei municipi italiani* (Firenze 1851), la *Storia del teatro d'Italia*, con un'appendice di sacre rappresentazioni (Milano 1860), e tradusse la *Storia d'Inghilterra* di T. B. Macaulay (Firenze 1852-53). La sua opera maggiore rimane però la *Storia delle belle lettere in Italia* (Firenze 1844), ristampata col titolo di *Storia della letteratura italiana* (ivi 1855), la quale conclude originalmente la problematica storiografica del primo Ottocento, in una sintesi lucida, anche se non sempre valida, del travaglio letterario italiano, determinato, secondo la visione anticlericale dell'autore, nelle sue fasi di splendore e di decadenza, dal sormontare, rispettivamente, delle idee ghibellina e guelfa, in perenne antagonismo. Nonostante i suoi limiti, dovuti alla fluttuazione tra l'interesse per i valori espressivi e quello per i valori contenutistici, alla passione architettonica non sussidiata da un'adeguata base analitica, alla sostanziale sordità per i genuini valori poetici e psicologici dei singoli scrittori, la *Storia* costituisce uno dei più notevoli tentativi predesanctisiani di configurazione sistematica della vicenda letteraria.

BIBL.: E. Camerini, *Nuovi profili letterari*, II, Milano 1875, p. 226 sgg.; *Onoranze a P. E.-G. nell'Università di Palermo*, Palermo 1903; E. Scolarici, *P. E.-G.*, ivi 1917; P. Chiminelli, *La fortuna di Dante nella cristianità riformata*, Roma 1921, pp. 145-151; A. Russi, *P. E.-G. e la storia letteraria dell'età romantica*, in *Convivium*, 11 (1939), pp. 402-89; G. Getto, *Storia delle storie letterarie*, 2ª ed., Milano 1946, pp. 178-99; G. A. Borgese, *Storia della critica romantica in Italia*, 2ª ed., ivi 1949, pp. 304-22. Enzo Navarra

EMILIANO, santo, martire. - Servo di un pagano di Durostorum nella Mesia, nel luglio del 362, durante una festa organizzata dal vicario della Tracia, Capitolino, entrò in un tempio incustodito abbattendo le are e rovesciando gli idoli. Fu accusato un cittadino, ma E. si costituì spontaneamente. Fu processato, flagellato e condannato ad essere bruciato vivo. La sentenza fu eseguita il 18 luglio sulle rive del Danubio, ed il suo corpo fu seppellito in una località a 3 miglia da Durostorum. La storicità del suo martirio è assolutamente certa, perché attestata da parecchi scrittori ecclesiastici antichi, ma gli Atti, quali oggi esistono, benché provenienti da un testo autentico e forse contemporaneo, furono certamente rimaneggiati.

BIBL.: Teodoreto, *Hist. eccl.*, III, 3; *Acta SS. Iulii*, IV, Parigi 1868, pp. 370-76; *Synax. Constantinop.*, col. 827; H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, in *Anal. boll.*, 31 (1912), pp. 260-65; *Martyr. Romanum*, p. 294. Agostino Amore

EMINESCU, MIHAI. - Il maggior poeta romeno, n. a Ipotești (Botoșani) il 15 genn. 1850, m. a Bucarest il 15 giugno 1889.

Sedicenne, pubblicò versi sulla rivista *Familia* (1866) che lo resero celebre; frequentò poi la facoltà di lettere e filosofia a Vienna e Berlino (1869-74); fu membro dell'associazione letteraria *Junimea* (La gioventù) e successivamente bibliotecario dell'Università di Iasi, ispettore scolastico, redattore del giornale *Timpul* (1877-83).

Roso da una malattia cronica e angosciato da avvenimenti politici, dispera dell'avvenire della patria e, nell'ultimo canto di rivolta dell'intera stirpe, la *Doina* (5 giugno 1883), esaurisce la sua energia spirituale e il 28 giugno 1883 perde la ragione. La sua poderosa attività comprende: *Il principe azzurro del tiglio* (1875); *Calin* (1876); *La fiaba del bosco* (1878); *Oh, resta; La preghiera di un Daco* (1879); *Epistola terza* (1881); *Sotto i pioppi dispari*, *Diana*, *Espero* (1883); *Le stelle nel cielo; Una sola brama*, *Doina*, le novelle *Il povero Dionigi* (1872), e *Cesara* (1876), oltre a vari saggi politici e sociali. I differenti atteggiamenti religiosi delle liriche si spiegano come espressione degli stati d'animo per cui è passato il suo spirito agitato. Il buddhismo, Giordano Bruno, Kant e Schopenhauer esercitarono un forte influsso su di lui. Nel saggio *La religione* (1880), scritto in occasione dell'enciclica di Leone XIII contro i nichilisti e i comunisti, esalta il cattolicesimo come assertore di una più evoluta umanità; nell'articolo *Gli iconografi del signor Beldiman* (13 nov. 1888) esalta la bellezza delle immagini sacre italiane. Egli tende alla proiezione del particolare nell'universale, donde l'afflato cosmico e religioso che pervade il suo più intimo canto.

BIBL.: Opere: *Poesie*, trad. it. di R. Ortiz, Firenze 1927; *Poesie scelte*, testo romeno e trad. di U. Cianciolo, Modena 1941. Studi: C. Tagliavini, *M. E.*, Roma 1923; *Buletinul « M. E. »*, 1930 sgg.; G. Bertoni, *La poesia di M. E.*, in *Archivum Romanicum*, 1940, p. 3 sgg.; P. Ciureanu, *E.*, Genova 1946. Petru Iroaie

EMLY, DIOCESI di: v. CASHEL E EMLY, ARCIDIOCESI di.

EMMA (HEMMA) di GURK, santa. - N. nella seconda metà del sec. X, da nobile famiglia, m. a Gurk il 29 giugno 1045. Dopo la morte del marito Guglielmo (1016), conte di Friesach-Zeltschach, e del figlio Guglielmo (1036), conte della Marca della Sanna, distribuì le sue immense sostanze per il bene del popolo e per opere di religione. Fondò e dotò parrocchie, offrì vasti territori per l'erezione del monastero di Admont, e eresse a Gurk un monastero per Benedettine (1043).

È considerata come la fondatrice della diocesi di Gurk per il fatto che l'arcivescovo Gebardo di Salisburgo, nell'erigerla (1070) si servì della ricca dotazione lasciata al monastero della stessa città. Fu sepolta nella cripta della nuova Cattedrale (1174), centro di pellegrinaggi. Il suo culto si diffuse rapidamente anche fuori della Carinzia, nella Slovenia e Stiria, tanto che nel 1466-67 fu istituito il processo apostolico di canonizzazione, che non ebbe seguito. Solo il 5 genn. 1938, Pio XI ne approvò il culto con la clausola « sancta nuncupata » (AAS, 32 [1940], pp. 309-11). La festa si celebra il 27 giugno.

(per cortesia del p. G. Löw)
EMMA DI GURK, santa - Incisione in legno di L. Holz (1935).

BIBL.: Tutto il materiale storico sulla vita e sul culto si trova riunito nella *Positio super Casu excepto* (*S. Rit. Congreg. Sectio Hist.*, 36), Città del Vaticano 1937; J. Löw, *S. Hemmabüchlein*, Klagenfurt 1931; D. Viesèr, *Hemma von Gurk*, 2ª ed., Monaco 1939; A. Krause, *Sankt Hemma*, Mödling 1949. Giuseppe Löw

EMMAUS. - 1. Città celebre nella storia dei Maccabei (*I Mach.* 3, 40; 4, 3; 9, 50), capoluogo di toparchia nel 47 a. C. (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, III, 5), ridotta in cenere da Varo nel 40 a. C. (id., *Antiq. Iud.*, XIV, 122). Nei secc. II-III fu ricostruita e ricevé il titolo di Nicopolis, ma nel 637, caduta sotto il potere dei musulmani, perdé d'importanza. Oggi è *'Amwās*, villaggio vicino a Laṭrūn, a 30 km. da Gerusalemme sulla via di Giaffa.

2. *Terreno di E.* – Fu ceduto da Vespasiano ad una colonia di 800 veterani, distante 30 stadi da Gerusalemme. Il nome di E. è assai dubbio, giacché la versione latina porta *Amassa*, che corrisponde ad Amosa di *Ios.* 18, 26, identificata con il villaggio di Qolōnijjeh a 6,5 km. da Gerusalemme.

3. *Villaggio di E.* – Gesù, il giorno della Resurrezione, vi si manifestò a Cleofa e al suo compagno (*Lc.* 24, 13-26). Tre luoghi rivendicano l'onore di essere l'E. evangelico, ma il testo, la tradizione e le rovine non portano ad esplicite preferenze. La maggioranza dei più importanti codici e delle versioni fissa la distanza da Gerusalemme al villaggio a 60 stadi; 6 codici unciali greci, tra i quali il Sinaitico (sec. IV) ed alcuni minuscoli hanno invece 160 stadi. I critici generalmente preferiscono la lezione 60, opinando che la lettera greca del numero 100 sia stata aggiunta alla cifra 60 per armonizzare il testo con la tradizione allora vigente dell'E. evangelico a Nicopolis, distante, per la via più battuta e comoda, 160 stadi da Gerusalemme. L'antica tradizione (Origene, Eusebio di Cesarea, s. Girolamo, Sozomeno) fino all'epoca crociata conosce soltanto l'E.-Nicopolis e non trova inverosimile che i due pellegrini evangelici abbiano percorso fra andata e ritorno, in un solo pomeriggio, 320 stadi e cioè 60 km.

I Crociati in un primo tempo riconobbero il *Castellum E.* a Qolōnijjeh, distante 30 stadi da Gerusalemme, nel luogo detto oggi Abū Gōš, dove si conserva la chiesa costruita nel 1145 dagli Ospitalieri sopra la cosiddetta « fontana di E. ». Nel 1172 il pellegrino Teodorico vi indicava il « Castellum E. quod moderni Fontenoid vocant ». Ma più tardi (la documentazione comincia nel 1282), tutti i pellegrini indicano e visitano l'E. evangelico ad un villaggio a 11 km. (= 60 stadi) a nord-ovest di Gerusalemme, detto dagli Arabi el-Qubejbeh.

Le imponenti rovine di 'Amwās, ove valenti archeologi hanno riconosciuto una chiesa a tre absidi, sorta nel sec. III, con trasformazioni nel sec. VI e nel XII, non hanno offerto nessuna attestazione positiva in relazione al fatto evangelico e non mancano dei tecnici che vi riconoscono un monumento romano adattato nel sec. IV o VI in chiesa. A el-Qubejbeh, che recenti scavi hanno mostrato già abitata all'epoca maccabaica, nel 1901 fu dai Padri francescani riedificata la chiesa crociata, su resti d'epoca bizantina, con inclusi nella navata settentrionale i muri di un casa che i pellegrini dicevano quella di Cleofa. Il luogo, sebbene in armonia con la cifra 60 stadi e con le circostanze della narrazione evangelica, manca però di una tradizione toponomastica, per quanto sia significativo che i Crociati lo designassero come *Castellum E.*, e di un consenso archeologico sull'antichità dei resti della casa, detta di Cleofa, e della primitiva costruzione della chiesa.

BIBL.: L.-H. Vincent, F.-M. Abel, *E., sa basilique et son histoire*, Parigi 1932; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 897; B. Bagatti, *I monumenti di Emmaus-el Qubeibe e dei dintorni*, ivi 1947. Donato Baldi

ICONOGRAFIA DI E. – Le rappresentazioni dell'arte cristiana riferentisi al passo del vangelo di s. Luca, si distinguono in tre gruppi : l'incontro del Cristo con Cleofa e il suo compagno, il loro viaggio verso E. e la cena.

In un frammento di sarcofago conservato nel Museo delle Terme a Roma qualche studioso ha creduto riconoscere la rappresentazione della cena in E. Tuttavia, malgrado li appaiano sedute presso un desco tre figure, una delle quali, barbata, è nell'atto di narrare e le altre due di prestare grande attenzione al suo racconto, gli archeologi hanno in genere respinto quella suggestiva interpretazione (Wilpert).

È invece abbastanza frequente durante il medioevo la rappresentazione del viaggio di Cristo verso E. e del suo incontro con Cleofa ed il compagno di lui. Il viaggio lo vediamo nei musaici di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, nell'*Evangeliario* greco n. 74 della Biblioteca di Parigi, negli affreschi di S. Angelo in Formis che sono dell'XI sec., nei musaici di Monreale del sec. XII, mentre in un manoscritto, che è a Monaco di Baviera e che appartiene al sec. IX, il Cristo appare come sacerdote presso un altare accanto a due personaggi. Ancora scene dell'incontro di E. e della cena sono nel *Salterio Albani* di Hildesheim e quindi nell'arte duecentesca e trecentesca, ad es., nella *Maestà* di Duccio nel Museo dell'Opera del Duomo di Siena.

Più frequente ancora esse diverranno nella pittura del Rinascimento. Il Beato Angelico rappresenterà la scena dell'incontro in una lunetta del Convento di S. Marco a Firenze dove il Cristo è in abito da pellegrino e Cleofa e il suo compagno hanno l'abito dei Frati domenicani, mentre con intenti più veristici rappresentano la scena della cena Giovanni Bellini nella chiesa di S. Salvatore a Venezia e quindi Tiziano e Paolo Veronese in due quadri del Louvre e il Rembrandt in un quadro pur esso al Louvre. Anche il Caravaggio dipingerà una cena in E. in una tela già nella raccolta Patrizi a Roma ed ora nella Galleria di Brera a Milano, mentre Jacopo Chi-

menti da Empoli la raffigurerà, quasi ormai una scena di genere per il realismo dei particolari, in una tela della raccolta Schiff-Giorgini a Roma. - Vedi tav. XXVII.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo 1928, p. 511 sgg.; Wilpert, *Sarcofagi*, II, n. 345.

Emilio Lavagnino

EMMERANO, santo. - Vescovo missionario nella Baviera e alla corte dei duchi bavaresi nel sec. VII o all'inizio dell'VIII. Il suo biografo Aribo, vescovo di Frisinga (ca. 722) lo dice n. a Poitiers in Aquitania e vescovo della sua città natale. Fu certamente vescovo, ma forse fu un vescovo itinerante, senza sede fissa. Secondo Aribo, E. lasciò la Gallia per predicare il vangelo agli Avari in Pannonia, ma si fermò per 3 anni nella Baviera. Poco prima di un suo viaggio a Roma fu barbaramente seviziato da Lantberto figlio del duca bavarese Uta, per il falso sospetto che avesse sedotto sua sorella. Morì poco dopo, presso la villa ducale di Aschheim dove fu sepolto nella chiesa di S. Pietro, e dopo 40 giorni trasferito a Ratisbona nella chiesa di S. Giorgio, detta poi di S. Emmerano. Fin dall'inizio fu venerato come martire. La sua festa è il 22 sett.

BIBL.: B. Krusch, *Vita di s. E.*, in MGH, *Script. rer. Meroving.*, IV, pp. 452-526; B. Sepp, *Vita s. E.*, in *Anal. Boll.*, 8 (1889), pp. 220-55; A. Bigelmair, *Die Anfänge des Christentums in Bayern*, in *Festgabe für A. Knöpfler*, Monaco 1907, pp. 1-25; F. Haidingsfelder, s. v. in LThK, III, col. 658 sg.

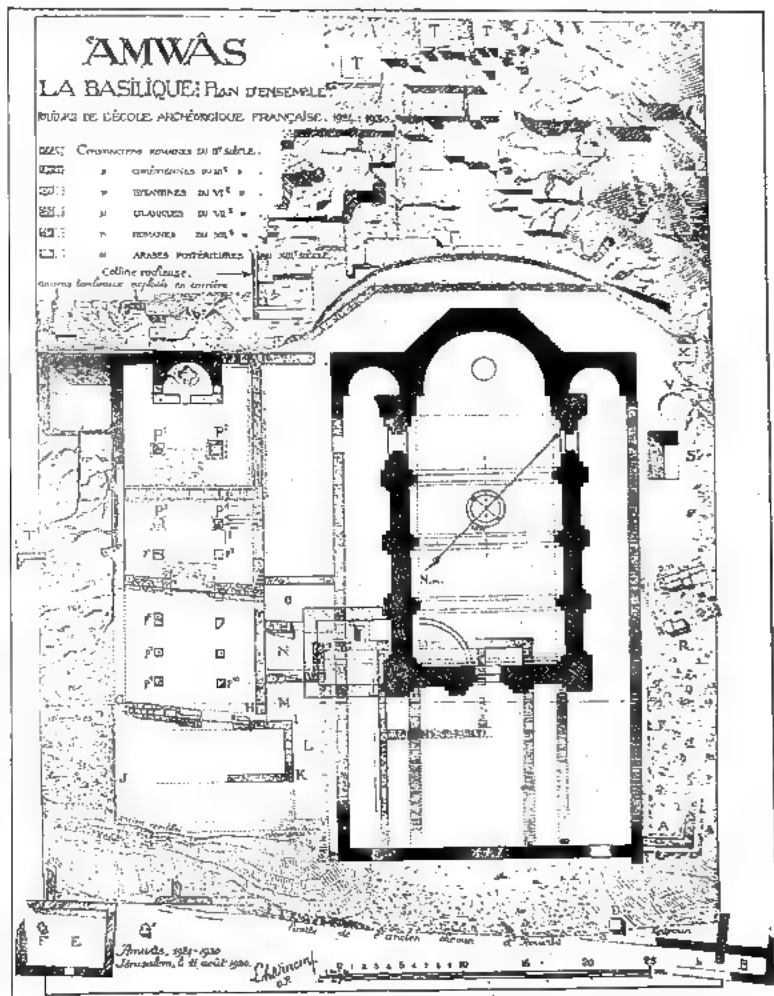
Lucchesio Spätling

(da L. H. Vincent - F. M. Abel, E., sa basilique et son histoire, Parigi 1932, tav. 2)
EMMAUS - Pianta della basilica cristiana di 'Amwâs (secc. III-VI).

EMMERICK, ANNA KATHARINA. - Mistica, n. l'8 sett. 1774 a Flamske presso Coesfeld (Westphalia), m. il 9 febbr. 1824 a Dülmen. Figlia di poveri ma religiosissimi contadini, che educarono i loro nove figli all'amore di Dio e del prossimo e al senso del dovere, E., di salute sempre malferma, palesò presto inclinazione alla preghiera solitaria e alla devozione verso il Redentore appassionato, devozione favorita dal commovente crocifisso medievale di Coesfeld.

Non esente da scrupoli, nella sua gioventù lotta decisamente contro i propri difetti. A sedici anni sente la prima chiamata alla vita claustrale. A questo disegno si oppongono per lunghi anni continue difficoltà, nel corso delle quali A. K. interiormente si unisce sempre più alla Passione del Signore; ed è allora che, a sua stessa detta, sente i dolori della coronazione di spine, però senza segni visibili. Dopo molte prove e rinunce, purificata interiormente, A. K. nel sett. 1802 viene accolta a ventotto anni come corista presso le Agostiniane di Dülmen. La sua cagionevolezza, di cui le consorelle non si compenetrano pienamente, diventa per lei una fonte d'incessanti dolori. Intanto A. K. si distingue per una grande fedeltà nell'osservanza dei voti, compresa la povertà, e soprattutto per una profonda vita di orazione, in cui l'idea dell'espiazione occupa il primo posto.

Nel chiostro riceve i dolori interni delle stimmate del Redentore e dopo la chiusura del monastero, verso la fine del 1812, anche le piaghe visibili, di una realtà così autentica da sfidare ogni dubbio. La sua conoscenza di cose occulte, esternantesi in cardiognostia e in visioni, è abbondantemente superata da una vita di profondissima interiorità, che si rivela in patimenti espiatori, in assistenza ai poveri e in infiammato amore di Dio. Dopo la morte, che la liberò da strazianti dolori, la sua venerazione cresce sempre più presso il popolo, da cui le sono attribuite numerose grazie.

La pietà del popolo cristiano, anche fuori della Germania, fu, specie nella devozione alla Passione di Gesù, ampiamente influenzata da tre libri che a lei risalgono: *L'acerba Passione del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo* (1833); *Vita della santa Vergine Maria* (1852); *Vita di nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo* (3 voll.,

1858-60). Le ricerche di W. Hümpfner hanno mostrato che l'apporto di Klemens M. Brentano (v.), al quale è dovuta la redazione di queste opere secondo le visioni di A. K., è ivi tanto imponente da non potervisi più distinguere dalle comunicazioni letterali della veggente. La discussione scientifica sul vero carattere delle sue visioni ha avuto l'inconveniente di ricacciare temporaneamente nell'ombra il contenuto religioso e la missione religiosa della vita della stimmatizzata di Dülmen. La sua beatificazione, della quale si è introdotto il processo, è desiderata da molti fedeli.

Bibl.: Ultime edizioni delle note di Brentano: *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus. Nach den Geschichten der Dienerin Gottes A. K. E. mit einem Lebensbild der Seherin*, ed. riveduta da A. Michelitsch, Graz 1935; *Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus und Seiner hl. Mutter. Aus den Tagebüchern von Cl. Brentano*, edito da D. K. Bücher, Monaco 1937; J. Sandy, *Les grandes visions de A. C. E.*, Parigi 1948. Particolarmente benemerito delle indagini sulle fonti nella questione emmerickiana è W. Hümpfner, *Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen E.-Aufzeichnungen*, Würzburg 1923; id., *Tagebuch des Dr. med. Fr. W. Wegener über A. K. E.*, ivi 1926; id., *Übersicht über die Literatur über A. K. E.*, in *Theologie und Glaube*, 16 (1924), pp. 455-82; A. Stockmann, *Der heutige Stand der A.K.E. Forschung*, in *Stimmen der Zeit*, 119 (1930), pp. 292-306, 444-69. Sulla questione delle visioni: A. v. Edlinger, *A.K.E. als Exegetin*, Basilea 1929. La più importante biografia recente è: H. J. Seller, *Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A.K.E.*, Würzburg 1940 (elaborata sulle fonti e con una buona bibl.). Carlo Baus

EMMERICO d'Ungheria, santo. - Figlio di s. Stefano, re d'Ungheria, e di Gisella sorella di s. Enrico II, re di Germania. N. nell'anno 1007 a Stuhlweissenburg, venne educato dal vescovo Gerardo di Csanad. E., il più fedele dei collaboratori del padre, doveva compierne l'opera nel rendere l'Ungheria uno Stato unito nazionale e cristiano, ed a questo scopo s. Stefano scrisse per lui le *Admonitiones* che fanno parte del *Corpus iuris Hungarici*, ma morì prematuramente il 2 sett. 1031. Papa Gregorio VII lo dichiarò santo nell'anno 1083 insieme al suo genitore. Nel 1921 fu proclamato patrono della gioventù ungherese associata nella « Foederatio Emericiana ».

(fot. Pont. comm. di arch. sacra)
Emorroissa - Affresco del sec. III nel cimitero dei SS. Marcellino e Pietro - Roma.

(fot. Alinari)
Emorroissa - Particolare del musaico del duomo di Monreale (fine sec. XII).

Bibl.: *Acta SS. Novembris*, II, 1, Bruxelles 1894, pp. 477-91; B. Homan, *Geschichte des ungarischen Mittelalters*, I, Berlino 1940, p. 235 sgg.; id., *König Stephan I der Heilige*, Breslavia 1941, pp. 245-55. Miroslav Štumpf

EMORROISSA. - La primitiva arte cristiana funeraria ha rappresentato la guarigione dell' E. narrata dai tre sinottici (*Mt.* 9, 20-22; *Mc.* 5, 25-34; *Lc.* 7, 43-48) o nel momento in cui la donna, inferma da dodici anni, si avvicina alle spalle del Signore e tocca il lembo del suo vestito e subito si sente guarita, o nell'istante in cui il Signore si volta e dopo aver domandato chi l'ha toccato, dice alla donna prostrata ai suoi piedi: « La tua fede ti ha salvata, va in pace, tu sei guarita ». L'E. fu simbolo della profonda fede degli antichi cristiani nella divinità taumaturgica del Redentore.

La scena più antica è quella nel cimitero di Pretestato tra la fine del sec. II e l'inizio del sec. III (Wilpert, *Pitture*, tav. 20); altri esempi sono nei cimiteri di Domitilla e dei SS. Marcellino e Pietro (id., *loc. cit.*, tavv. 98, 130; G. P. Kirsch, *Un gruppo di cripte dipinte del cimitero dei SS. Pietro e Marcellino*, in *Riv. di arch. crist.*, 7 [1930], p. 211, fig. 3); nella scultura funeraria si hanno esempi in sarcofagi di Roma, Civitacastellana, Clermont-Ferrand, Milano (Wilpert, *Sarcofagi*, II, p. 300; tavv. 39, 1; 123, 2; 124, 3; 143, 3).

Ma la rappresentazione del miracolo non si limitò all'arte funeraria. Nel sec. V s. Asterio di Amasea deplora il lusso smodato di alcuni cristiani che sui loro vestiti

facevano dipingere scene evangeliche e tra queste nomina il miracolo dell'E. (PG 40, 166). Più tardi si trova riprodotto nei musaici della basilica di S. Martino *in caelo aureo* (oggi S. Apollinare nuovo) in Ravenna; il superstite distico dichiarativo, attesta che era rappresentata pure nella Basilica Ambrosiana in Milano; anche alcuni avori, come la pisside di Pesaro, la capsella di Brescia la riproducono. Più tardi ancora nei cicli biblici delle chiese, come a S. Angelo in Formis (sec. XI).

BIBL.: H. Leclercq, *Hémorroïsse*, in DACL, VI, II, coll. 2200-2209. Enrico Josi

EMOZIONE. – I. PSICOLOGIA. – È la reazione a una sensazione, o immagine, che viene a turbare il nostro equilibrio organico o psichico, reazione costituita, come un tutto unico, da un particolare stato affettivo corrispondente al risveglio di determinati istinti e da modificazioni organiche.

Gli esseri animati tendono naturalmente verso ciò che i loro sensi rivelano essere necessario o utile alla conservazione della vita individuale e della specie. Tale tendenza si manifesta con svariati impulsi di avvicinamento o ripulsione verso le azioni e le cose che, vicine o lontane, più o meno facilmente perseguibili o evitabili, possono soddisfare o possono invece impedire queste naturali esigenze. Tali impulsi dell'appetito sensitivo, fondati sugli istinti naturali, creano una particolare risonanza affettiva congiunta generalmente a una risonanza organica: quando c'è questa si può parlare di e. Qui, però, si prescinde dalla questione – riprovandola in quanto intende esaurire il costitutivo essenziale dell'e. in un elemento isolato di essa – sulla precedenza della reazione fisica (teoria periferica del sentimento, W. James, K. Lange) o di quella affettiva (teoria intellettualistica classica) e della conseguente reciproca causalità, e si distingue accuratamente il fatto psichico da una sua eventuale coscienza, logicamente posteriore.

Appare chiara allora la distinzione – più di grado che di specie – fra le e. cosiddette inferiori, prodotte direttamente da uno stimolo organico, che si potrebbero chiamare sensazioni affettive (di fame, piacere sensibile, ecc.) e le superiori, provocate solo indirettamente da uno stimolo esterno, che risveglia una particolare situazione di coscienza e si accompagna con una rilevante risonanza organica (di paura, di antipatia, estetica, religiosa, ecc.) che sono vere e. umane.

L'e. è dunque un fattore naturale e necessario della vita umana, ed ha una funzione direttiva delle azioni del soggetto, tendenti a realizzare il suo bene, ordinandole a ottenere uno stato di equilibrio di fronte al mondo ambientale e guidandole quindi nel continuo movimento di adattamento al perenne mutare e rinnovarsi di stimoli esterni. In questo complesso meccanismo automatico che si forma, si consolida e si moltiplica con il crescere degli anni, della cultura e delle esperienze, in relazione anche al carattere del soggetto, basta provocare uno degli elementi per suscitare l'e.; e come la sensazione esterna mette in moto il meccanismo, così vi può influire un intervento nella vita endotimica, sostrato fisiologico dell'istinto. La ragione e la volontà possono intervenire sia nella composizione del complesso, sia, tanto più quando si è consolidato, nell'autoprovocazione di esso mediante un'idea o rappresentazione adeguata.

Quando gli stimoli appaiono improvvisi, o eccessivi, la reazione pure acquisterà un tono rilevante e si potrà allora parlare di e. violenta (che alcuni denominano e.-shoc, mentre altri, come A. Gemelli, propongono le venga riservato, per motivo di chiarezza, il nome di e., lasciando alle precedenti il semplice appellativo di sensazione e sentimento), caratterizzata e da una più violenta risonanza organica, capace talora di provocare danni, anche irrimediabili, alla salute fisica, e da una azione generalmente deleteria sulla psiche, essendo atta più a scompaginare l'equilibrio affettivo, che a dirigere al suo fine l'azione del soggetto. In via normale si cercherà di evitare questa forma violenta di e., atta a creare situazioni anormali, spesso dannose alla vita dell'uomo, allontanandone le cause, per quanto è possibile, dalla propria e dall'altrui esistenza; particolarmente da quella dei fanciulli, nella cui psiche potrebbe lasciare tracce indelebili, e, in genere, delle persone più deboli per età e salute. Talora potrà accidentalmente ricoprire un ruolo provvidenziale, sia per l'organismo, eccitando funzioni intorpidite, correggendo attività sregolate, utilmente influendo su complessi psichici anormali, sia per la vita spirituale, come spinta a maggior riflessione e serietà, a conversione e a maggior fervore (è noto l'episodio che spinse Lutero alla vita monastica). Si noti peraltro che se nel primo caso l'e. si presenta atta a essere con cautela provocata artificialmente a scopo curativo, particolarmente in malattia a sfondo nervoso, nel secondo si limita – o per lo meno dovrebbe limitarsi – a essere un punto di partenza, l'eccitazione di un'attività etica o religiosa, da fondarsi poi su basi più solide e razionali.

Da notare come, strettamente parlando, la passione non si possa dire così semplicemente un'e. prolungata; pur essendo nello stesso ordine, l'origine improvvisa dà all'e. un carattere di maggior violenza, mentre dalla sua permanenza proviene alla passione l'influsso e una più o meno cosciente approvazione della parte intellettuale dell'uomo. Mentre gli scolastici (ad es., s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 1^a-2^{ae}, q. 22, a. 1-3 e il Commento del Gaetano, all'art. 1) chiamavano «passio» la nostra e. e «passio habitualis» la nostra passione, non pochi moderni dànno il nome generico di e. a ogni stato affettivo (v. PASSIONI, per la terminologia, un ulteriore approfondimento psicologico, la divisione classica e la trattazione medica).

BIBL.: Per una conoscenza generale: W. James, *Emotions*, trad. franc., Parigi 1902; id., *Principi di psicologia*, trad. it., Milano 1909; F. M. Palmès, *Psicologia*, Barcellona 1928, pp. 181-90; J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psycologie*, II, 3^a ed., Friburgo in Br. 1929, pp. 262-90; G. Dwelshauvers, *Psycologie*, Parigi 1934; A. Gemelli-G. Zunini, *Introduzione alla psicologia*, Milano 1947, p. 227 sgg.; E. Baudin, *Corso di psicologia*, Firenze 1948, pp. 523-35. Luigi Bettazzi

II. PEDAGOGIA. – A proposito della e. la pedagogia fissa alcuni principi, la cui applicazione è della massima utilità per l'educazione.

1. *Le e. si possono sfruttare.* – Esse, infatti, anche le più riprovevoli, hanno, come il piacere e il dolore, una loro finalità e possono servire di guida, di aiuto, di sanzione delle nostre azioni.

La paura, ad es., preserva dall'esporsi a pericoli; l'audacia e la forza raccolgono e concentrano le energie per superarli, quando sono inevitabili; l'angoscia può essere segnale di allarme contro di essi; la vergogna può servire a frenare atti disonorevoli. Le e. non sono però sempre proporzionate alle necessità del momento, non sempre mantengono il giusto mezzo, tendono anzi a sconfinare nell'esagerazione e quindi diventare più nocive che utili: la paura può dar forza alle gambe, ma anche paralizzarle; l'audacia può raggiungere la temerità; la collera degenerare in follia; l'angoscia e la tristezza stroncano ogni attività; la vergogna fa perdere il coraggio di rialzarsi e cambiare rotta. Il che non si nota soltanto nei diversi individui, ma anche nel medesimo individuo, a seconda dell'istinto predominante in quel determinato momento, del quale non si ha sempre una chiara coscienza. Si suole, infatti, a proposito di una cattiva notizia da comunicare, dire: «chi sa che impressione gli farà»; o, a proposito di una riprensione: «chi sa come la prenderà»; una presa in giro può lasciare indifferenti, o suscitare sdegno, o anche soddisfazione di essersi prestati a un po' di gioia altrui.

Si deduce pertanto, che le e. possiedono una certa dinamogenìa, che si riverbera sulle nostre forze organiche, eccitandole (*e. toniche* o *steniche*) o paralizzandole (*e. asteniche* o *deprimenti*). Uno stato stenico (fiducia, ottimismo, serenità) anima il lavoro; uno stato astenico (sfiducia, dubbio, esitazione, scoraggiamento) lo compromette. Sarà dunque ne-

cessario cercare di raggiungere l'ideale nello sfruttamento delle e., che consiste nell'acquistarne la padronanza e il libero uso; il che è compito della educazione.

2. *Le e. si possono educare.* – L'educatore (genitori, maestri, direttori) dovrà prima di tutto rendersi conto esatto, mediante un'attenta e vigile osservazione, delle varie reazioni emotive, delle varie sfumature intellettuali e volitive dell'educando. Soltanto con questo nutrito corredo di rilievi e di riscontri potrà rendersi padrone della vita psichica di lui e dirigerla nei suoi sempre mutevoli atteggiamenti.

Perché si richiede nell'e. un diverso trattamento: *a) secondo i diversi individui*: un carattere emotivo o stenico tende all'esaltazione della sua situazione euforica e quindi alla presunzione, alla vanità, all'esibizionismo e perciò va frenato; un carattere astenico, invece, tende al pessimismo, alla sfiducia nelle proprie forze, e quindi ha bisogno di stimolo. Lo fa il medico con gli ammalati depressi, ispirando, con la fiducia nella sua assistenza, anche la fiducia nella guarigione; lo deve fare perciò anche l'educatore. Dire ad un educando lento ad apprendere, o che sembra incorreggibile: « è inutile, non ci riuscirai », equivale a dare il colpo di grazia alle energie, che invece, adattamente stimolate, avrebbero potuto suscitare una salutare reazione contro la lentezza o l'incorreggibilità. Così pure non si deve mai abusare della emotività dell'educando, perché, se qualche facile successo si può ottenere, a lungo andare si va incontro a gravi pericoli. Chi abusa dell'autorità, o eccede nel far sentire all'educando che lo si segue in tutte le azioni, o nel voler essere guida in ogni anche minimo atto, finisce con lo spegnere ogni autoattività e formare un carattere debole, incerto, irresoluto; o anche racchiuso in se stesso, in attesa di ribellarsi o di agire secondo le proprie inclinazioni in segreto; *b) in uno stesso individuo secondo l'età.* Nell'infanzia e nell'adolescenza predomina la vita emotiva su quella intellettuale e volitiva; nella giovinezza questo predominio diminuisce fino a raggiungere nella maturità il dovuto equilibrio e la supremazia della ragione e della volontà; che poi di nuovo cedono, nella vecchiaia, ad un ricorso di emotività. Perciò alcuni sentimenti, che si possono far sorgere nell'infanzia (ad es., l'orrore per le conseguenze di determinate azioni), non devono invece provocarsi nell'adolescenza e nella giovinezza, quando potrebbero generare disperazione o abbattimento o ribellione pertinace. Al contrario un atteggiamento che nella fanciullezza può suscitare confusione e timidezza, nella gioventù genera riflessione, arrendevolezza, slancio. Un'e. depressiva dovuta ad un insuccesso, ad es., ad una ingiustizia, può nella giovinezza provocare una reazione salutare, spingere a vie nuove, alla ricerca di nuovi mezzi per riuscire e quindi far spiegare energie che altrimenti sarebbero forse rimaste latenti e infruttuose; *c) secondo la qualità della e.* Troppo comune e deplorevole è il pregiudizio che le e. estetiche (provocate, cioè, dalla pittura, scultura, letteratura e musica) siano in se stesse buone e innocue, perché il bello e il buono non possono stare in opposizione. Ma questo, se è vero in teoria, quando il bello e il buono vengono considerati in astratto e avulsi dal soggetto, che ne subisce l'influsso, non è più vero in pratica, quando si consideri il soggetto influenzato. Il senso comune, infatti, sa distinguere tra musiche guerriere, eccitanti a prodezza, e musiche morbide e snervanti; tra un'arte che eleva e un'arte che stuzzica i bassifondi della natura corrotta; tra una letteratura che inciela e una letteratura che striscia o fa strisciare terra terra e fa cadere ogni barriera del pudore e dell'orrore.

3. *Le e. possono suscitarsi o sospendersi con la volontà.* – Questa constatazione offre la chiave migliore per sciogliere la questione della educabilità delle e. Si osserva, infatti, che basta determinare un adatto stato fisiologico per offrire il terreno adatto alle e. corrispondenti a questo stato. Un attore, p. es., riproducendo le reazioni esterne di un determinato sentimento, tanto ci s'immerge e se ne immedesima che finisce col provarlo realmente; così chi legge un canto di Dante o batte le note di un *Dies irae.* Viceversa, si può impedire il sorgere di una determinata e. o metterla in fuga e farla svanire con e. opposte, impendendo la reazione che dovrebbe suscitarla o farla produrre il suo effetto. Chi riesce a non tremare dinanzi ad uno spettro, vuol dire che ha impedito l'e. della paura. E questo vale sia per le e. esterne, e sia per le interne. Questa la ragione per cui, per farsi coraggio, si parla forte; per vincere il tremore del buio, si canticchia; per soffocare il terrore di una visione, la si assale. Si sostituisce, cioè, un'attività fisiologica a quell'altra, che avrebbe provocata l'e. che si temeva.

Di qui deriva l'insistenza su cui punta la pedagogia, perché si arricchisca la mente di ideali alti, nobili, che abbracciano per così dire tutta l'anima; così più facilmente vi si ricorrerà per suscitare e. stimolanti o fugare e spegnere e. divergenti, improvvisamente apparse all'orizzonte.

Si suole anche dire, a proposito delle e., che bisogna lasciarle « sfogare », « esaurire », « lasciar libero corso alle reazioni fisiologiche, che ne derivano ». Questo principio, se in teoria si può forse ritenere più scientifico, in pratica va accolto con molta cautela. È vero che il piangere lenisce il dolore; il gridare e pestare i piedi o rompere qualche oggetto calma la collera; il riso, tanto contagioso nelle collettività, stende i nervi; ma il buon senso dice pure che le lacrime si possono trangugiare, che la collera si può spegnere, che il riso si può rendere leggero; in una parola l'educazione e la padronanza di sé, la fierezza di comandarsi, la soddisfazione di superarsi possono imporsi e deviare e anche sopprimere il corso delle reazioni fisiologiche. In alcuni casi converrà, è vero, lasciare esaurire l'e.; in altri, e sono i più, non è educativo, ma può essere controproducente. Di qui l'importanza nell'ascetica cristiana dei piccoli quotidiani sacrifici e del loro valore altamente pedagogico, perché al valore di una prassi fondata su motivi naturali e umani, s'aggiunge un altro valore di ordine superiore, che li rende più utili a sé e agli altri, aumentandone il merito e l'efficacia. Solo così si conquista la propria personalità.

BIBL.: F. Gay-L. Cousin, *Comment j'élève mon enfant*, 26ª ed., Parigi 1931, pp. 371-96; H. D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, I: *Psychologie de la passion*, ivi 1931; A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, I, 61ª ed., ivi 1932, pp. 194-233; II, 48ª ed., ivi 1933, pp. 167-73; IV, 29ª ed., ivi 1932, pp. 110-25; L. Guarnero, *Iniziazione alla psicologia scientifica e pedagogica*, Torino 1946, pp. 192-200. Celestino Testore

EMPEDOCLE di AGRIGENTO (Ἐμπεδοκλῆς, *Empedocles*). - Figura complessa di medico, naturalista, filosofo e uomo politico, a proposito del quale la leggenda e la storia non sono facilmente separabili, vissuto fra il 490-430 ca. a. C. Fece prevalere in patria il partito democratico, ma sembra sia morto in esilio, nel Peloponneso. Leggendaria senz'altro la tradizione accolta da Orazio: « deus immortalis haberi dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam insiluit » (*Ep.*, II, 3, 464), sebbene in un noto frammento dica di aggirarsi come un Dio fra i mortali, onorato da tutti.

Scrisse due opere: Περὶ φύσεως e Καθαρμοί (qualche altra gli è attribuita con poco fondamento da Diogene Laerzio). Nella prima si può dire, schematicamente, che occupa come Anassagora e Democrito, una posizione mediatrice tra la dottrina eleatica dell'essere, che esclude il divenire e quella eraclitea del divenire che esclude l'essere: secondo E. c'è l'essere e il divenire, l'uno rappresentato dai quattro elementi: il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, l'altro dall'unione (μεῖξις) e separazione (διάλλαξις) operate rispettivamente dall'amore (Φιλία, Ἁρμονία, Ἀφροδίτη, Στοργή, Γηθοσύνη, Κύπρις) e dall'odio (Νεῖκος, Κότος, Δῆρις, Ἄρης). La natura di queste cause, che si alternano nel dominio della realtà, è incerta

(fot. Alinari)
EMPEDOCLE di AGRIGENTO - E. dipinto da Luca Signorelli nella cappella di S. Brizio nel duomo di Orvieto (1502-1504).

tra l'interpretazione fisica e l'interpretazione mistica, e sembra attenuare il distacco che alcuni hanno voluto scorgere tra il Περὶ φύσεως e i Καθαρμοί. Il Deussen oppone gli elementi privi di vita di E. agli elementi animati degli ilozoisti, ma la natura dell'odio e dell'amore non è bene definita e molto meno il loro rapporto con i quattro elementi, e secondo la testimonianza di Aristotele non è nemmeno da escludersi che differiscano essenzialmente dai primi. Giovanni Filopono nel suo commento ad Aristotele (*De generatione et corruptione*, I, 5) dice: « E. afferma che sotto il dominio universale dell'amore tutto diventa unità e forma lo sfero (σφαῖρος), non esistendo più la proprietà specifica del fuoco o di qualsiasi altro elemento ». Nel successivo prevalere dell'odio, secondo Plutarco (*De facie lunari*, 12) « i quattro elementi sono distinti, ostili e isolati, senza comunanza, sfuggendosi ed evitandosi ».

La cosmografia di E. pone nel centro la sfera terrestre. Intorno a questa girano, compresi dal firmamento, due emisferi, uno di fuoco, che forma il giorno e l'altro di aria che forma la notte. Più interessanti, per quanto grossolane, le teorie biologiche. Nel primo periodo la terra forma da sé, con la cooperazione degli altri elementi, singole membra o parti come occhi, testa, braccia, spalle; in un secondo periodo queste parti si uniscono in figure mostruose non capaci di vita; in un terzo periodo si formano le specie attualmente viventi, le quali in un quarto periodo si propagano per generazione. Anche la conoscenza si spiega con i quattro elementi, sicché noi vediamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, l'aria con l'aria, il fuoco con il fuoco, l'amore con l'amore e l'odio con l'odio.

Nei Καθαρμοί (« Purificazioni ») E. insegna la dottrina della metempsicosi, che secondo la testimonianza del pitagorico Timeo, riportata da Diogene Laerzio, avrebbe appreso da Pitagora stesso. Racconta di essere stato egli stesso pianta, uccello, pesce, ragazzo e fanciulla, dichiara che gli animali sono della nostra stessa natura, vieta di ucciderli e di cibarsi delle loro carni, enuncia infine il precetto etico: νηστεῦσαι κακότητος. Questi miti orfici non sembrano conciliabili con le dottrine naturalistiche, se anche queste contengono numerosi elementi della religione politeistica.

BIBL.: Edizioni: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed., I, Berlino 1922, pp. 193-283. Studi: O. Kern, *E. und die Orphiker*, in *Archiv f. Gesch. der Philos.*, 1 (1888), pp. 498-508; S. Ferrari, *E.*, Roma 1891; J. Bidez, *La biografie d'E.*, Gand 1894; E. Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di E.*, Roma 1905; F. Jobst, *Lukrez u. E.*, Erlangen 1907; Cl. E. Millerd, *On the Interpretation of E.*, Chicago 1908; E. Bignone, *I poeti filosofi della Grecia. E. Studio critico. Traduz. e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Torino 1916; F. Überweg, I, pp. 91-97, 48*-49*; W. Ziegenfuss, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 283-84. Andrea Ferro

EMPIRISMO (dal greco ἐμπειρία « esperienza »). - È valorizzazione dei fatti di comune esperienza. Contro le astrattezze della pura speculazione si presenta spesso nella storia della filosofia questo ricorso alla concretezza dell'esperienza.

Già i primi filosofi della Grecia, i presofisti, inclinano a questo atteggiamento, a cominciar da Talete, che ricorse all'acqua per spiegare l'origine delle cose (altri, all'aria, al fuoco, ecc.). Ma costoro, in realtà, reagiscono alle fantasie e ai miti dei poeti e delle leggende del periodo precedente, e, se muovono dall'osservazione di fatti comuni, è soltanto per costruire su essi una teoria che dia il principio o i principi di tutto ciò che accade nel mondo, ossia una metafisica che qui ha carattere schiettamente naturalistico. I sofisti, invece, dopo di loro, misero in valore l'esperienza riferendosi esclusivamente alla vita quotidiana dell'uomo e alle differenze degli individui. Una nota più chiara e legittima di e. è nell'atteggiamento di Aristotele in polemica con la teoria platonica delle idee, dove insiste sulla concretezza della realtà ch'è oggetto della nostra conoscenza, la quale impegna non soltanto l'intelletto, ma anche il senso: ciò che veramente esiste, non è l'idea ma il singolo nella ricchezza delle sue determinazioni sensibili e concettuali. Ma Aristotele già distingue quel che noi diciamo un « sano » e. dall'e. volgare: ossia, la considerazione dei fatti, accompagnata da riflessione critica, da quella ch'è mera constatazione. Egli ne parla nei primi due capitoli della *Metafisica*, dove osserva, tra l'altro, che « gli empirici colgono talora nel segno meglio di coloro che posseggono la teoria senza l'esperienza » (l'accenno riguarda la pratica medica, nella quale ancor oggi affiora talvolta il contrasto fra gli « empirici » e i « teorici »). Ciò non ostante, la scienza, dice Aristotele, vale più del sapere. Quest'appello all'esperienza bastò, in ogni modo, per far sorgere nella filosofia postaristotelica numerose affermazioni di un più ampio e.: stoici ed epicurei, ad es., concordano nel far derivare la percezione dalle impressioni che fanno sull'anima gli oggetti esteriori. Ebbe, così, origine e sviluppo lo scetticismo, che in quell'e. constatò la mancanza di un criterio di verità stabile e sicuro, ma soltanto per conchiudere alla necessità di stare ai fatti rinunziando a ogni dimostrazione scientifica.

La questione ritorna nei tempi moderni, anzi è proprio nell'età moderna ch'essa diventa un problema fondamentale per la filosofia. In quanto, infatti, la filosofia moderna, d'accordo con la nuova scienza fisica instaurata da Galilei, reagisce all'abuso della logica formale e delle speculazioni metafisiche (talora anche fantastiche) del periodo precedente, essa valorizza al massimo il mondo dell'esperienza umana (l'aggettivo, qui, non è superfluo, anzi dà, esso, la nota più significativa, polemica, del nuovo concetto). Ma non per questo sarebbe corretto definire empiristica questa filosofia: essa, anzi, si mostra subito travagliata dallo sforzo di uscire dall'e., di costruire una nuova logica e una nuova metafisica, che meglio di quella tradizionale possano render ragione di questo mondo dell'umana esperienza. Ed ecco le discussioni sul metodo, nelle quali sono celebrati i nomi di Bacone e di Cartesio (l'uno, più inclinato alla parte sperimentale della nuova scienza fisica; l'altro, al momento matematico e costruttivo di essa); ed ecco i tentativi di una metafisica fondata sulla considerazione dell'uomo, ch'è anima e corpo, sostanza pensante e sostanza estesa (Cartesio), che Spinoza e Leibniz cercheranno di unificare per vie diverse. Contro questa corrente chiamata poi « razionalistica », sorge in Inghilterra (dove sin dal tempo della scolastica si possono rintracciare precursori) quella che più propriamente vien designata come « empiristica », di cui il più cospicuo rappresentante è G. Locke (1632-1704). Egli enunciò con tutta chiarezza il presupposto da cui moveva la filosofia moderna, il mondo dell'umana esperienza, e

combatté di conseguenza nell'innatismo tutte quelle teorie che ammettevano principi, teorici o pratici, non desunti da quel mondo, e anticipati, in un modo o nell'altro, a esso. Di qui, la sua tendenza al sensismo, senza, tuttavia, cadervi, perché egli riconosce l'opera della riflessione, e oltre la sensazione esterna pone quella interna, ossia la coscienza delle operazioni del nostro spirito, come altra fonte di idee. Questa tendenza fu, poi, sviluppata e perfezionata dal Condillac (1715-80), che tentò di unificare le due fonti nel solo principio della sensazione, la quale compare dapprima come uno stato interno della coscienza, e poi, a poco a poco, trae dal proprio seno tutta la ricchezza delle determinazioni riguardanti il mondo reale dell'esperienza e della riflessione su esso. Intanto, l'e. lockiano subiva, nella stessa Inghilterra, una critica profonda. Cominciò il Berkeley (1684-1753), il quale, movendo dal principio che ogni sensazione o percezione è un nostro stato di coscienza, negò la necessità di presupporre l'esistenza di un mondo materiale (le « cose ») fuori di noi. Ma chi portò la critica al punto estremo fu D. Hume (1711-76), il quale tentò dimostrare che, essendo la conoscenza umana fondata sull'esperienza sempre mutevole e contingente dei sensi, noi non possiamo affermare nulla della realtà : né di quel che siano le cose fuori di noi, né di quel che siamo noi stessi. Non resta che un « fluire » di sensazioni, tra le quali non è possibile porre nessun rapporto di necessità. Così l'e. moderno sboccò nello scetticismo (gnoseologico), più radicale. Ma di qui, com'è noto, prese l'avvio il criticismo kantiano, il quale esordì concedendo, sì, che ogni nostra conoscenza ha origine, nel tempo, dall'esperienza, ma, proprio perché con la sola esperienza non si spiega, vuol dire che in essa sono impliciti principi (*a priori*), forme del senso e dell'intelletto ch'egli chiama « trascendentali », posti dalla stessa facoltà conoscitiva nell'atto di appropriarsi i dati dell'esperienza immediata (v. CRITICISMO; KANT).

Dopo Kant, ma soprattutto dopo l'idealismo assoluto che del kantismo svolse ampiamente il concetto (trascendentale) dell'*a priori*, l'e. cadde in cattiva fama : per molti vale ancor oggi come accettazione dei dati dell'esperienza senza critica (senza critica « filosofica », s'intende : ché anche la scienza fisica esercita sui dati dell'esperienza una sua critica, ma in quanto interpretazione soltanto oggettiva dei fenomeni). Ma nella seconda metà del secolo scorso sorse una reazione all'idealismo assoluto, e l'e. tentò di ripresentarsi in nuove forme, svolgendo quel lato dello stesso kantismo per cui si riconosceva la necessità, per la validità delle nostre conoscenze, di non uscire dal mondo dei fenomeni, ossia dell'esperienza. Si tentò, quindi, di dimostrare che le stesse forme *a priori* di Kant si possono spiegare come un prodotto di associazioni psichiche, ovvero come proprietà implicite in ogni sensazione, dalla quale basta estrarle (senza bisogno di presupporle), ecc. Associazionismo, fenomenismo, positivismo, empiriocriticismo, ecc., cercano, così, di riprendere l'e. precedente al criticismo kantiano in forme nuove. Si è parlato persino di « esperienza pura », e di un « e. assoluto », per indicare una considerazione dell'esperienza che risolva in sé tutti i principi messi innanzi a spiegarla dalla critica kantiana e dallo stesso idealismo. Ma in verità il periodo classico dell'e. resta quello prekantiano, quando la sua forza, per quanto ancora ingenua, ebbe il maggior fascino della novità. Oggi possiamo dir questo :

In quanto rifiuta un'interpretazione teoretica dell'esperienza che valga come spiegazione di essa nelle sue ragioni e principi, l'e. equivale allo scetticismo, e pertanto va giudicato negativamente. Invece, come valutazione dell'esperienza e della sua funzione positiva in ogni momento della conoscenza intellettuale, l'e. è in accordo con la reale condizione del conoscere umano e si ricollega alla più genuina tradizione filosofica da Aristotele ai tempi moderni.

(fot. Alinari)

EMPOLI, JACOPO CHIMENTI detto l' - *Michelangelo illustra a Leone X i disegni per la facciata di S. Lorenzo e per la Libreria Laurenziana* - Firenze, Museo Buonarroti.

BIBL.: Per la filosofia greca l'esposizione più intonata ai motivi dell'e. è quella di T. Gomperz, *Pensatori greci* (trad. it. di L. Bandini), 2 voll., Firenze 1933. Per l'età moderna v. A. Carlini, *La filosofia di G. Locke*, Firenze 1928, ch'è ricca di riferimenti anche allo sviluppo posteriore dell'e. sino a Kant; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941, pp. 45-83; W. H. Walsh, *Reason and Experience*, Oxford 1948 : espone il contrasto fra razionalismo ed e. nella storia della filosofia, specialmente nel periodo da Cartesio a Hegel. V. anche FENOMENISMO; POSITIVISMO; PRAGMATISMO. Armando Carlini

EMPOLI, JACOPO CHIMENTI detto l'. - Pittore n. ad Empoli ca. il 1554, m. a Firenze il 30 sett. 1640, scolaro di Maso di S. Friano, un manierista nell'orbita di Cecchino Salviati, l'E. rimase fedele ai precetti del Pontormo e più di Andrea del Sarto.

Attivo soprattutto a Firenze, a Pistoia e a Empoli stessa, il pittore elaborò un suo nobile stile caratteristico per la monumentalità delle composizioni di impronta un po' antiquata che tuttavia temperò con attente notazioni dal vero. Così nel *S. Carlo Borromeo e la famiglia Rospigliosi*, in S. Domenico a Pistoia, e nella *Incredulità di s. Tommaso* nella collegiata di Empoli, nella *Susanna al bagno* dell'Hofmuseum di Vienna, nella *Cena in Emmaus* della collezione Schiff Giorgini di Roma.

BIBL.: K. Busse, *Chimenti*, in Thieme-Becker, VI, pp. 500-503; M. Marangoni, *Due nature morte di J. d'E.*, in *Boll. d'arte*, 2 (1922-23), p. 480; O. H. Giglioli, s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), p. 939. Emilio Lavagnino

EMS, PUNTAZIONE di. - È così chiamata la dichiarazione fatta dall'episcopato renano in occasione dell'erezione della nunziatura apostolica di Monaco.

In questa città, infatti, a richiesta del Principe Elettore di Baviera, Pio VI eresse nel 1785 una nunziatura apostolica, sottoponendo alla sua giurisdizione taluni territori sino allora soggetti alla nunziatura di Colonia. Contro questo provvedimento insorsero i vescovi renani, sostenuti dall'imperatore Giuseppe II, che appoggiava il fratello Massimiliano Francesco, in quel tempo arcivescovo di Colonia. I vescovi di Colonia, Treviri, Magonza e Salisburgo, riuniti ad Aschaffenburg, decisero di inviare dei rappresentanti ad E.: vi convennero infatti (ag. 1786) Enrico von Tautphäus per Massimiliano d'Asburgo, Giuseppe Luigi Beck per Clemente Venceslao arcivescovo di Treviri, Giovanni Michele Bönicke per il principe di Colloredo, arcivescovo di Salisburgo, e il più noto Giustino Honteim, detto Febronio, per Federico Carlo von Erthal arcivescovo di Magonza.

Dopo una breve serie di riunioni, i delegati dei quattro arcivescovi sottoscrissero una dichiarazione in ventitrè articoli, conosciuta appunto con il nome di «p. di E.», in cui si elencavano le pretese dell'episcopato renano: diritto di sottoporre a preventiva approvazione i documenti pontifici prima di promulgarli nelle rispettive diocesi, abolizione delle nunziature apostoliche in Germania, divieto al clero regolare di eleggere superiori che non fossero di nazionalità germanica, proibizione al clero e ai fedeli di appellare direttamente a Roma, facoltà di conferire benefici ecclesiastici di ogni grado, ecc. La p. di E., firmata il 25 ag., venne ratificata dagli arcivescovi, il che provocò – come naturale – le proteste della Sede Apostolica, dapprima sotto forma di una circolare del nunzio Pacca, il futuro cardinale, e quindi di un breve del papa: *Responsio super Nuntiaturis Apostolicis* (14 nov. 1790). La questione ebbe lunghi strascichi e venne portata anche alla Dieta imperiale di Ratisbona del 1788, mettendo a rumore tutto l'episcopato germanico: la maggior parte dei vescovi, specialmente quelli delle diocesi austriache, si schierarono risolutamente dalla parte della Chiesa romana, misurando il pericolo di uno scisma; l'arcivescovo di Magonza finì col ritrattarsi, mentre gli altri firmatari insistettero pervicaci nella loro ribellione sino a che l'occupazione francese della Renania e la secolarizzazione degli elettorati ecclesiastici posero termine all'increscioso affare.

BIBL.: B. Pacca, *Memorie storiche sul di lui soggiorno in Germania*, Roma 1832; G. Moroni, *Dizion. di erudizione stor. eccles.*, XXI, pp. 268-75; C. Mirbt, *Emser Kongress*, in *Realenc. für prot. Theol. u. Kirche*, V, pp. 342-50; Pastor, XVI, III, pp. 405-20. Renzo U. Montini

EMSER, HIERONYMUS. - Teologo e polemista n. a Weidenstetten presso Ulma il 28 marzo 1478, m. a Dresda l'8 nov. 1527. *Magister artium* (1499), sacerdote prima del 1502, dedicò tutte le sue forze alla polemica luterana. Da principio, quando Lutero, alla disputa di Lipsia (1519) fu accusato di eresia ussita e di accordi con i Fratelli Boemi, pubblicò una sua lettera aperta diretta all'amministratore ecclesiastico dell'arcidiocesi di Praga Giovanni Žak nella quale giustificava Lutero da tali accuse, e presentava insieme una difesa del primato romano. Lutero vide in ciò un tentativo subdolo per costringerlo o a prendere posizione contro i Boemi, o ad abbandonare le tesi da lui difese a Lipsia; reagì quindi nel sett. 1519 con: *Ad aegocerotem Emserianum M. Lutheri additio*, il più violento di tutti i suoi scritti polemici. E. rispose ancora nel medesimo anno con: *A venatione Lutherana aegocerotis assertio*. La polemica così iniziata continuò con il tono più violento anche negli anni che seguirono. A ogni pubblicazione di Lutero E. non tralasciò di contrapporre un nuovo scritto polemico. La morte precoce gli fece restare incompleto uno scritto contro l'opuscolo di Lutero *Tröstungen an die Christen zu Halle* (scritto che fu nello stesso anno completato e pubblicato da Alveldt sotto proprio nome).

E. non è gran teologo, meno ancora scolastico, ma è in primo luogo umanista. Possiede una buona conoscenza della Scrittura e dei Padri, e soprattutto un ardente spirito ecclesiastico. Ma la sua polemica è quasi totalmente negativa, non costruttiva e la verità viene difesa, ma non approfondita, né positivamente esposta. I suoi scritti ebbero perciò un'eco e una portata ben diversa da quelli dei suoi avversari.

E. pubblicò nel 1527 anche una traduzione tedesca del Nuovo Testamento, da contrapporre a quella di Lutero. Letterariamente essa dipende molto da quella del riformatore, però si mantiene molto più vicina alla Volgata e fedele all'ortodossia.

BIBL.: Ed. delle opere di E.: L. Enders, *Luther und E., ihre Streitschriften aus dem Jahre 1521*, 2 voll., Halle 1890-91; F. X. Thurnhofer, *De disputatione Lipsicensi und A venatione Lutherana* (*Corpus Catholicorum*, 4), Münster 1921 (con bibl.). Una biografia completa di E. manca ancora. G. E. Waldau, *Nachrichten über Hieronymus E.s Leben und Schriften*, Anspach 1873; G. Kawerau, *Hieronymus E.* (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, n. 61), Halle 1898 (con bibl.); O. Clemen, *Briefe von Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Johann Mensing und Petrus Rauch an die Fürstin Margaret und die Fürsten Johann und Georg von Anhalt* (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, *Heft 3*), Münster 1907; F. X. Thurnhofer, *Hieronymus E. und die Eidgenossen*, in *Briefmappe*, *II. Stück* (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, *Heft 40*), ivi 1922, pp. 1-22. Igino Rogger

EMULAZIONE. - Psicologicamente è il sentimento che spinge ad uguagliare e anche a superare gli altri per il possesso di un bene o di una qualità personale (ricchezza, lode, onore, vantaggio professionale o sociale, virtù). Essa ha come radice e principio un sentimento di onore e di lodevole amor proprio, che provoca sforzi generosi per un fine lodevole; importa imitazione e superamento degli altri, ma senza ledere in nulla i loro diritti; mantiene una certa cavalleria nella scelta dei mezzi e si addossa ogni peso, senza affatto gravare sugli altri; se mai, anzi, giova e coopera a provocare una nobile gara, che serve di stimolo a fare sempre di più e sempre meglio. Con questo l'e. si distingue dall'invidia, dalla gelosia, dalla rivalità malsana, dall'odio di classe, che sono tutte deviazioni dalla genuina e. Gli emuli infatti, camminano insieme; gli invidi e i gelosi si adergono l'uno contro l'altro; i primi nutrono stima per i loro concorrenti, non mirano che a superarli senza schiacciarli, si vogliono meritare con il loro sforzo il buon successo cui anelano; i secondi, invece, si combattono, si stimano ed agiscono da avversari, si dànno lo sgambetto, tentano di arrivare primi alla mèta con qualunque mezzo, pur di arrivare.

Appare subito da quanto si è qui accennato, come l'educazione possa trovare e abbia sempre trovato nella e. uno stimolante attivo ed energico allo sforzo e una fisionomia, per così dire, fatta di generosità e di nobiltà insieme; tanto da far proclamare l'e. una necessità, come è necessario il vapore acqueo per muovere determinati congegni. Tale necessità è sempre stata riconosciuta e adeguatamente sfruttata in tutti i campi. Basti accennare ai Greci, che nelle gare ginnastiche e letterarie videro un mezzo per accrescere al corpo snellezza, armonia di proporzioni e bellezza; e per spingere le arti e le lettere ad un sempre maggior grado di perfezione; gli asceti cristiani trovano nell'esempio degli altri lo stimolo ad abbandonare il male e a darsi perdutamente al bene e alla santità (cf. il: «se questi e quegli, perchè non io?» di s. Agostino, *Confess.*, VIII, 11, 27); gli insegnanti lo strumento per ottenere dagli alunni una maggiore applicazione ed un maggior profitto. Basti osservare l'uso costante che se ne fa nella «ratio studiorum» dei Gesuiti (v.), con le accademie pubbliche annuali di poesie e poemetti; con la divisione delle singole classi in due campi antago-

nistici con cariche (tolte generalmente dalla storia romana; imperatori, consoli, pretori, ecc.) assegnate ai migliori e con posti distinti; con l'assegnazione fatta da ogni alunno di un emulo; con gli esami scritti e la distribuzione dei premi ai più meritevoli.

Soltanto da una parte il giansenismo e dall'altra il puritanesimo filosofico di Kant e di Rousseau vollero combattere l'e. come mezzo antieducativo. I giansenisti partendo dalla teoria che la natura umana è essenzialmente cattiva, e quindi cattiva ogni inclinazione naturale, bandivano dalle loro scuole di Porto-Reale l'e., perché assecondava una delle tante inclinazioni naturali; Kant la esclude per la sua morale assoluta, che si fonda sul puro rispetto della ragione e non ammette nessun altro interesse; Rousseau la condanna in nome della sua concezione ottimistica della natura, la quale si deve sviluppare da sé e troverebbe perciò nell'e. una passione pericolosa, che corromperebbe l'amore di sé, che è simpatia, abbassandolo al grado di amor proprio, che è puro egoismo.

Ma l'e. corrisponde così pienamente alla natura umana, che gli avversari, in pratica, dovettero abbandonare le loro posizioni, ed essa continua fino ai nostri giorni in tutti i campi delle arti, delle lettere, delle scienze (borse di studio, esenzione dalle tasse scolastiche) e anche del lavoro (il cosiddetto stakanovismo).

Bibl.: G. Negrone, *Orationes* (oraz. 13ª), Milano 1608, pp. 406-16; D. Petau, *Orationes* (oraz 8ª), Parigi 1620, pp. 157-179; F. Dupanloup, *De la haute éducation intellectuelle*, III, Parigi 1855, pp. 555-95; R. Ruiz Amado, *La educación moral*, 2ª ed., Barcellona 1913, pp. 522-32; F. de Hovre, *Le catholicisme, ses pédagogues, sa pédagogie*, vers. franc., Bruxelles 1930, pp. 142-43 e passim; A. P. Farrel, *The jesuit code of liberal education*, Milwaukee 1938, pp. 290-313; M. Barbera, *La ratio studiorum*, Padova 1942, pp. 73-74. Celestino Testore

ENACIM (ebr. *'Ănâqîm*). - Popolazione autoctona cananea, cacciata dal paese da Giosuè (*Ios.* 11, 21). La cacciata dei figli di Enac da Hebron, Dabir (Cariath Sepher) e Anab fu opera di Caleb, figlio di Iephone (*Ios.* 15, 13 sgg.). Gli E. vengono considerati « giganti » (*Num.* 13, 22. 28. 33; *Deut.* 1, 28; 2, 10 sg.; 21; 9, 2).

Si trovano menzionati in un elenco egiziano di tribù palestinesi del sec. XX a. C. in lotta contro l'Egitto. Uno dei tre principi si chiama *'-ḫ-r-m* (un nome simile in *Num.* 1, 13; etimo incerto come pure quello di E., *'-n-q*). Talvolta E. pare sia stato in uso per indicare le popolazioni autoctone cananee nel loro assieme (*Deut.* 9,2)

Bibl.: J. Gutmann, *'Anaqîm*, in *Enc. Iud.*, II, col. 750; A. Schulz, *Das Buch Josue*, Bonn 1924, pp. 47, 55; M. Noth, *Das Buch Josua*, Tubinga 1938, p. 63. Eugenio Zolli

'ENANIŠO': v. 'ANĀNIŠO.

ENCAUSTO. - È fra i più antichi tipi conosciuti di pittura con tecnica progredita; sostanzialmente si può definire pittura ad e. quella che adopera come glutine la cera e viene sottoposta ad un procedimento a caldo (*ceris pingere ac picturam inurere*, dice Plinio).

Documentato in Egitto fin dal sec. VII a. C., passò poi in Grecia come tecnica tipica della pittura su pietra e marmo e, in seguito, nella decorazione della plastica e dell'architettura. Usato certamente da Polignoto, si perfezionò nel IV sec. a. C. e raggiunse un alto grado di sviluppo con i maggiori pittori dell'antica Grecia: Nicia, Aristide, Panfilo, Pausias, Tespi, ecc. Le stele di Pagasai costituiscono una notevole serie di pitture ellenistiche a cera e i ritratti di el-Fajjūm in Egitto, dal I al IV sec. d. C., sono fra i documenti più importanti della pittura ad e. oggi pervenuti.

Ricerche sulla tecnica dell'e. furono assai in voga nel Settecento, allorché si volle tentare di farne rivivere il procedimento e vi furono artisti come il Mengs e studiosi come il Requeno, il Viglioli e il Donner, che svolsero accurati studi per la ricostruzione dei vari metodi di e. usati nell'antichità.

Da due passi di Plinio (*Hist. natur.*, XXXV, 39, 41), integrati dagli accenni di Luciano, di Varrone, di Vitruvio, si possono ricostruire le tre tecniche antiche dell'e.: della cera, del cestro, del penicillo.

(da H. Schmid, *Enkaustik und Fresko auf antiker Grundlage*, Monaco, 1926, fig. 15)

Encausto - Ritratto di donna (ca. 150 d. C.) da el-Fajjūm (Egitto) - Berlino, Museo.

Nella prima si spalmava a caldo un'imprimitura di cera, forse unendovi il colore fondamentale o di preparazione, con il cauterio o bastoncello di metallo, con il quale si aggiungevano poi anche gli altri colori. Tale tecnica era adoperata per dipingere su pietra, su marmo e anche su legno. La seconda si limitava all'e. su avorio: veniva usato il cestro che era un'asticella (*vericulum*) appuntita da una parte, per fissare sulla superficie levigata la cera calda, e piatta dell'altra, a mo' di spatola, per il successivo ritocco a caldo. A queste due tecniche si aggiunse poi la terza, forse verso il 400 a. C. Veniva usato il penicillo, o pennello, fino allora noto soltanto per la pittura a tempera e per l'affresco; con esso si spalmava direttamente, sia sulla pietra che sul legno, la cera calda preparata già da prima e diluita col colore. Plinio dice che tale tecnica era impiegata anche nella coloritura delle navi, essendo il colore così disteso resistente al sole, alla salsedine e ai venti.

Sebbene i moderni pareri sulla tecnica delle pitture pompeiane e romane non siano più concordi circa l'impiego dell'e. (recenti studi hanno dimostrato, p. es., che le pitture della casa di Livia sul Palatino, sono affreschi, essendo la cera tutta di restauri posteriori) si è certi tuttavia che la tecnica dell'e. si prolungò dopo la caduta dell'Impero, nelle citate pitture di el-Fajjūm ed anche in altri esemplari dell'arte bizantina, fino almeno al sec. VI.

Bibl.: Ch. Moreau-Vauthier, *La peinture*, Parigi 1913 (secondo indice); T. Venturini-Papari, s. v., in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 942-43 (con bibl.); L. A. Rosa, *La tecnica della pittura*, Milano 1937, pp. 292-302; J. Maroger, *The secret formulas and techniques of the masters*, Londra-Nuova York 1948, pp. 19-20; M. Cagiano de Azevedo, *Il restauro degli affreschi della Casa di Livia*, in *Boll. d'arte*, 34 (1949) II, pp. 145-49.

Giovanni Carandente

ENCEFALITE. - In senso assoluto, il termine dovrebbe indicare esclusivamente i processi morbosi di natura infiammatoria che colpiscono la massa dell'encefalo, sia nella sostanza grigia (polioencefaliti) che in quella bianca (leucoencefaliti o e. demielinizzanti). In pratica, vengono indicate genericamente con il termine di e. forme in cui l'elemento causale può non essere infettivo e le lesioni anatomopatologiche non propriamente quelle classiche dell'infiammazione; in esse operano fattori tossici, ovvero non dimostrabile, e solo presuntiva, l'azione di un *virus*; per esse più esatta sarebbe l'espressione di « pseudoencefaliti » o « encefalosi ».

Una tale incertezza e improprietà di termini è indice della frequente difficoltà di mettere in evidenza l'elemento causale e del presentarsi a volte l'e. come manifestazione secondaria nel corso di vari processi morbosi infettivi (azione diretta del *virus* e delle sue tossine), di intossicazioni esogene (alcool, piombo, medicamenti, ecc.) o endogene per alterato ricambio (diabete, nefrite, tossicosi gravidiche, avitaminosi, disendocrinie, ecc.). L'e. può svolgersi in forma acuta e acutissima, così da

(da V. Requeno, *Saggi sul ristabilimento dell'antica arte de' greci e romani pittori*, I, Parma 1787, tav. I)

Encausto - Tecnica dell'e. secondo Requeno. Incisione in rame.

provocare la morte in 1-2 giorni (e. epidemica) o con andamento cronico e sintomatologia progressiva. In rapporto all'alta dignità anatomica e funzionale del tessuto colpito, l'e. s'accompagna sempre, più o meno, a sintomatologia nervosa (anestesie e paralisi corrispondenti alla topografia dei focolai, particolarmente nelle forme circoscritte purulente degli ascessi cerebrali), o anche psichica con diminuzione o *deficit* completo della coscienza (v. coma), o parziale delle varie attività elementari che la costituiscono e di cui sono la manifestazione (interesse, attenzione, percezione, memoria, intelligenza, volontà, affettività), o del carattere morale. Particolari danni vengono inferti, oltre che alla funzionalità nervosa, alla personalità psichica dell'individuo, se l'e., particolarmente se associata a meningite, si svolse nel periodo fetale o infantile della vita; in tali casi, l'encefalo in via d'evoluzione subisce guasti e arresti di sviluppo a volte così lievi da essere malamente dimostrabili dal punto di vista anatomopatologico, sempre tali da produrre vere psicosi (v. frenastenia). Tali « minorati psichici » sono degni della maggiore considerazione, oltre che dal punto di vista medico, da quello educativo, giuridico, morale, suscettibili di cure, parziale ricupero e utilizzazione sociale, sia pure su un piano di valori meno elevato. Negli adulti, a sviluppo encefalico ormai completo e patrimonio ideativo acquisito, possono aversi danni mentali più o meno gravi fino a una completa demenza (v.), come, p. es., nella demenza paralitica progressiva (v.).

Particolare importanza ha dal punto di vista pratico (famigliare, sociale, pastorale) la conoscenza del quadro neuro-psichico che si sviluppa come postumo d'una particolare forma: l'e. epidemica o letargica (malattia di Economo), che, nella sua fase di cronicizzazione, assume la forma del cosiddetto « parkinsonismo post-encefalitico ». In essa, ai fenomeni oculari ed extrapiramidali (strabismo, spasmi, ipertonicità dei muscoli con movimenti lenti e inceppati), ai disturbi neurovegetativi (ricambio ed equilibrio endocrino alterati), s'aggiunge un particolare quadro psichico nevrasteniforme e isteroide, un'esagerata emotività, una particolare lentezza, difficoltà a comprendere, a volte apparenza d'incomprensione, tale da far ritenere l'individuo affetto da catatonia o demenza. Al contrario, nella maggioranza di tali infermi l'intelligenza non è sostanzialmente alterata, pressoché normale la memoria, la percezione, l'ideazione, i poteri discriminativi, pur compiendosi tali attività con caratteristica lentezza (bradipsichismo) simile a quella che rende tardi e faticosi i movimenti del corpo. Tutti gli autori sono concordi nell'ammettere che, per quanto sia accentuato il torpore cerebrale, tarde la reazione psichica e la capacità di fissare nuove percezioni, grave l'intoppo, e quindi l'estrinsecazione dei poteri volitivi e delle manifestazioni affettive, nel parkinsonismo post-encefalico non esiste un vero difetto mentale, e quindi non esiste una vera demenza post-encefalitica (G. Moglie, *op. cit.*, p. 660).

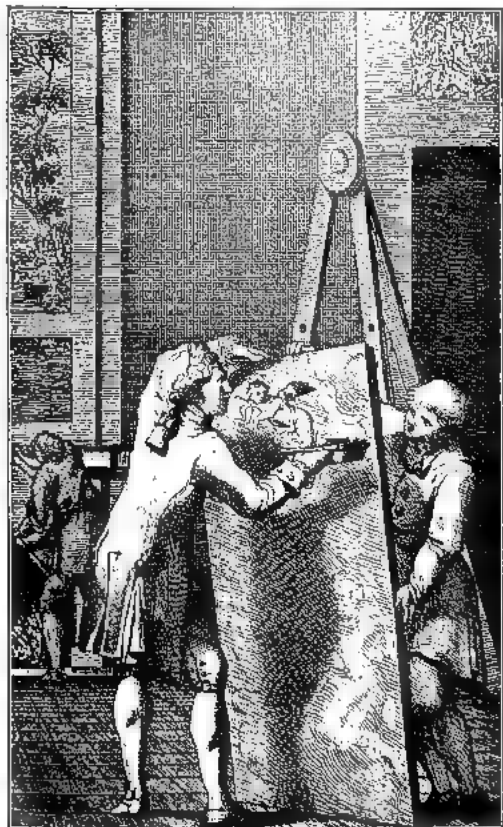
Bibl.: A. Ceconi, *Medicina interna*, I, Torino 1936, p. 374 sgg.; V, ivi 1936, p. 81 sgg.; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, ivi 1946.

Giuseppe de Ninno

ENCENIE: v. dedicazione del tempio.

ENCICLICHE: v. lettere pontifice.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. - Si può definire, in generale, l'e. una presentazione chiara e distinta di tutto ciò che interessa nel campo delle lettere, delle scienze e delle arti.

I. Nozioni generali. – Il termine deriva dal greco ἐγκύκλιος παιδεία, « educazione, formazione ciclica », o meglio « formazione che abbraccia l'intero ciclo, il sistema completo dell'insegnamento e della cultura »: « iam omnia attingenda, quae Graeci τῆς ἐγκυκλίου παιδείας vocant », dice Plinio, spiegando appunto l'argomento svolto nella sua *Naturalis historia* (I, 11; cf. anche Quintiliano, *Inst. orat.*, I, 10, 1). E il ciclo completo, pur variando secondo la cultura dei tempi, si cristallizzò in una

prima fase, generalmente, intorno alle sette arti liberali del trivio e del quadrivio. In una seconda fase, poi, cambiarono intenti, criteri, metodi e forma fino ad arrivare alle moderne e., che offrono uno strumento di lavoro più facile, più chiaro e più organizzato.

Secondo il contenuto l'e. è *universale*, se abbraccia tutto lo scibile umano in maniera più o meno ampia; *speciale* o *particolare*, se tratta o di una materia sola o anche di un gruppo di materie, che siano però affini (ad es., una e. di teologia dogmatica o morale o di liturgia e delle missioni cattoliche o di archeologia cristiana). Secondo la forma, si divide in *sistematica*, quando la materia è trattata, dividendola secondo un sistema logico e organico (teologia, filosofia, ecc.); *lessicale* o *alfabetica*, se invece la materia è divisa in articoli alfabeticamente disposti, per una più facile consultazione qualunque sia l'argomento trattato. L'e. lessicale non va però confusa con i dizionari, che parlano oltre che della lingua, anche dei termini tecnici e scientifici; perché questi si limitano a dare le definizioni dei vari sensi di una parola; mentre per un'e., anche se speciale, la parola importa un argomento da svolgere ampiamente, raccogliendovi intorno tutte le notizie utili e interessanti, che i vari campi dello scibile possono offrire.

Si deve, ed è molto importante, considerare l'e. anche secondo lo *spirito* che ne informa tutto il complesso della stesura, a cui si adattano e da cui dipendono i giudizi che si dànno intorno alle teorie, ai personaggi e ai fatti; si avrà così un'e. materialista, illuminista, razionalista comunista, ecc. Alla luce di questi concetti si potrà pertanto definire e. c. quella che, sia universale o sia particolare, presenta tutto lo scibile, o parte di esso, secondo lo spirito cattolico (che non significa affatto né parziale, né soggettivo, né, come si suol dire, confessionale, né, tanto meno, settario). Il quale spirito cattolico richiede, per una parte, che si esponga e si segua la dottrina cattolica e, per l'altra, che nei giudizi e nella valutazione delle idee, teorie, personaggi e fatti si segua un criterio equo, sereno, oggettivo, conforme alle legittime norme morali.

A queste e. c., universali e particolari, si restringe l'argomento qui trattato.

II. E. C. SISTEMATICHE. – La storia di queste e. segue nel suo sviluppo la storia generale delle e. e si può dividere in due grandi periodi ben distinti: il primo abbraccia quelle anteriori alla metà ca. del sec. XVII, il secondo quelle posteriori. Le e. del primo periodo sono tutte sistematiche e generalmente universali; si potrebbero però piuttosto chiamare vere biblioteche, miranti a sostituire il ricorso ad altri libri, non sempre facili allora a trovarsi in molti esemplari, e formate da passi originali, trasportati, o intatti o lievemente modificati dai migliori autori versati nelle singole materie, messi poi insieme dal compilatore senza eccessiva cura di dare al tutto una fusione organica ed omogenea. Per conseguenza in queste e. c. non si riscontra che poca o punta originalità e critica delle fonti; però ad esse si deve di aver conservato molti passi di autori antichi, le cui opere sono andate perdute.

Nel loro lavoro i compilatori seguirono l'esempio dei classici latini e greci. Lasciando da parte Aristotele, che, con tutte le sue opere, si può dire formasse una vera e. (logica, metafisica, etica, politica, retorica, biologia, storia naturale, con spunti e notizie tratti dalla immediata esperienza) e l'opera di M. Porcio Catone giunta a noi in pochi frammenti, il quale aveva compilato una serie di trattati sull'agricoltura, la retorica, la medicina e l'arte militare, per contrapporsi all'invasione della cultura greca, le e. più celebri, raccolte e ben conosciute dagli studiosi cristiani, furono i *Disciplinarum libri IX* di M. Terenzio Varrone, dove ciascun libro conteneva la trattazione di una materia; la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, in 37 libri, divisi in 2493 capitoli, con l'elenco degli autori, da cui sono state tolte le notizie (146 latini e 327 non latini e per lo più greci) e l'accenno che i fatti, registrati e tolti da essi, assommano a 20.000 e meglio si direbbe a ca. 40.000; il *De nuptiis philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, dei primi anni del sec. V, dove si trattano gli argomenti delle sette arti liberali.

Su questi esempi ricalcarono le prime e. c. dell'alto medioevo: Flavio Magno Aurelio Cassiodoro con i suoi due trattati *De institutione divinarum litterarum* (PL 70, 1106-50) e *De artibus et disciplinis liberalium litterarum* (*ibid.*, 1150-1218). Ambedue le opere dovevano, secondo l'autore, tenere il luogo del maestro, e la prima introdurre nello studio della S. Scrittura, la seconda nello studio delle sette arti liberali. Va poi considerato s. Isidoro, vescovo di Siviglia, con i suoi *Etymologiarum seu Originum libri XX* (PL 83, 893-914; 84). L'opera, vera e. di tutto lo scibile del suo tempo, godette di una fama mondiale; il titolo si deve al fatto che ogni trattazione particolare comincia con l'etimologia della voce; il contenuto va dalle sette arti alle altre scienze profane, poi alle sacre, indi agli usi e costumi dei popoli, agli strumenti di lavoro, giochi, case, ecc. In fondo non è che una compilazione da Cassiodoro, Boezio, Varrone, Plinio, Svetonio, ecc., e il senso critico lascia assai a desiderare; tuttavia ci conserva moltissimi tratti di opere perdute e ci fa conoscere il grado raggiunto dalla erudizione antica e dal desiderio che tutti assillava, di sapere e di imparare. Di quest'opera può dirsi riassunto, e in alcuni punti copia letterale, quella di Rabano Mauro (m. nell'856) abate di Fulda: *De universo* o *De rerum naturis libri XXII* (PL 111, 9-614), presentata a Ludovico il Bavaro nell'847. Segue, ma di molto maggior valore e compiutezza, lo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais (Strasburgo 1474), diviso in tre parti: *Speculum naturale* (32 libri, in cui si descrive il mondo secondo l'ordine della creazione); *Speculum doctrinale* (17 libri, che trattano tutta la scienza scolastica intorno alla filosofia, alle sette arti, alle scienze profane); *Speculum historiale* (31 libri, che raccontano la storia del mondo dalla creazione al 1254, includendovi pure la fine del mondo nel 2376, il regno dell'anticristo, il Giudizio universale e il regno trionfante di Dio). Più tardi venne aggiunta una quarta parte, *Speculum morale*, ma appartiene ad altri e fu composta dopo il 1310. Quest'opera, veramente grandiosa, fu compilata per soddisfare alle richieste di s. Luigi IX, re di Francia, e richiese il concorso di molti copisti che presentassero gli estratti indicati per ogni autore (gli autori sono ca. 450 e le opere consultate 2000); porta il titolo di *Speculum* perché, secondo l'autore stesso, abbraccia tutto quello che è degno di speculazione.

Anche altri compilatori del medio e basso medioevo godettero grande popolarità in questo genere di opere: Brunetto Latini con il suo *Li livres dou Tresor* (scritto fra il 1260 e il 1267, durante l'esilio in Francia) in tre libri con 413 capitoli, tradotto in italiano alla fine dello stesso sec. XIII da Bono Giamboni; Onorio di Autun (m. ca. la metà del sec. XIII) con la *Imago mundi*; (PL 172, 119-87) Gualtieri di Metz (m. nella seconda metà del sec. XIII) con l'*Image du monde*; Corrado di Megenberg (m. nel 1374) con *Liber de natura rerum*; Alessandro Neckam (m. nel 1157) con *De naturis rerum*; Tommaso di Cantimpréz (m. tra il 1263 e il 1280) pure con un *De naturis rerum*; Bartolomeo Anglico, a torto detto de Glanvilla francescano (m. nella seconda metà del sec. XIII) con *De proprietatibus rerum* (tradotto in mantovano dal notaio Vivaldo Belcalzer, al principio del sec. XIV, con il titolo di *Trattato de scienza universal*); Pietro Berchoire, benedettino (m. nel 1362), con il *Dictionarius* (di 3500 voci) e *Reductorium de proprietatibus rerum* (imitazione dell'opera citata dell'Anglico); Pietro d'Ailly (m. ca. il 1420) con *Imago mundi*; Gregorio Reisch certosino (m. nel 1525) con *Margarita philosophica*; Raffaele Maffei (m. nel 1522) con i *Commentariorum rerum Urbanarum libri XXXVIII* (Roma 1506); Giorgio Valla (m. nel 1499), *De expetendis et fugiendis rebus*, in 38 libri (Venezia 1501).

Trascurando altri nomi secondari, ne vanno ricordati alcuni, presso i quali appare per le prime volte il titolo di e.: J. F. Ringelberg, *Lucubrationes vel potius absolutissima* κυκλοπαιδεία (Basilea 1541); Paolo Scalich, *Encyclopaedia seu Orbis disciplinarum tum sacrarum, tum profanarum* (ivi 1559); M. Martini, *Idea methodicae et brevis encyclopaediae sive adumbratio universitatis* (Herborn 1606); J. H. Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaediae tomi VII* (ivi 1630), rifusione ampliata del *Cursus philosophici encyclopaedia* (ivi 1620). In tutte queste opere, però, per-

mane l'assenza di padronanza della materia, la mancanza di senso critico e di arte didattica organizzatrice; esse hanno tuttavia importanza per la storia della volgarizzazione della cultura, perché non tutto nel loro complesso è semplice riproduzione e ripetizione dell'antico; c'è sempre, invece, come una massa mutevole che riflette la diversa assimilazione, che se ne è fatta il compilatore, e l'evoluzione che nel frattempo hanno subito le varie cognizioni.

III. E. C. ALFABETICHE. – Da questo punto (seconda metà del sec. XVII) si entra nel secondo periodo della storia delle e., nel quale l'adozione dell'ordine alfabetico doveva arrecare una maggiore facilità di ricerca e di consultazione; non solo, ma, appunto per questo, operare anche una trasformazione del metodo di trattare la materia. Si avranno ancora e. universali; ma si tende a poco a poco a distinguere le e. umanistiche da quelle scientifiche, per arrivare alle e. ancor più specializzate per singole materie; si tende pure a dividere e suddividere gli argomenti, accrescendo il numero delle voci; l'opera del redattore va prendendo proporzioni sempre maggiori fino a diventare lavoro originale o quasi; prendono piede e si moltiplicano specialmente nel sec. XIX le e. nazionali.

A suscitare e sviluppare queste varie tendenze cooperano: Francesco Bacone di Verulamio con le sue due opere: *Novum organon* (Londra 1620) e *De dignitate et augmentis scientiarum* (ivi 1623), nelle quali gettò le basi per la classificazione delle scienze e potenziò il predominio dell'idea del dotto; Luigi Moréri, con *Le grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane* (Lione 1674, che ebbe 20 edd., l'ultima, quella di Parigi del 1759, ampliata in 10 voll.); Giacomo Hoffmann con il *Lexikon universale historico-geographico-chronologico-poetico-philologicum* (2 voll., Basilea 1677); Pietro Bayle, che intese correggere e ampliare l'opera del Moréri con il *Dictionnaire historique et critique* (Rotterdam 1697).

Agli inizi del sec. XVIII Vincenzo Maria Coronelli dei Minori Conventuali, cartografo della Repubblica di Venezia, cominciò a pubblicare la sua *Biblioteca universale sacro-profana*, alla quale aveva lavorato trent'anni e che doveva svolgere 300.000 voci in 45 volumi; ma non andò oltre ai primi sette (Venezia 1701-1706; A-Caque) con un totale di 30.269 articoli. Però i veri precursori delle e. alfabetiche moderne furono i vari autori del *Grosse Vollständiges Universal-lexikon aller Wissenschaften und Künste*, più noto sotto il nome dell'editore G. H. Zedler (64 voll., con 4 suppll., Halle - Lipsia 1732-54) ed Efraim Chambers con la sua *Cyclopaedia or universal dictionary of arts and sciences* (2 voll., Londra 1728; accresciuti e riveduti più tardi da A. Rees, 2 voll., ivi 1778-88; trad. it. in 4 edd., Venezia 1748-49 e 1769, Napoli 1748, Genova 1770-75). Dalla mancata versione francese ebbe origine non molto dopo la grande *Encyclopédie* (v.) del D'Alembert.

IV. E. C. UNIVERSALI. – Questa e altre opere simili, che ne derivarono in gran copia, spesso con danno dei lettori per lo spirito in diversi modi e in diversi gradi ostile al cristianesimo, stimolarono i cattolici a controbattere il male con la compilazione di e. proprie, imparziali, complete e coscienziose, che salvaguardassero gli interessi della loro fede. Tali e. universali non sono molte, ma recano ottima testimonianza dello zelo e dello sforzo lodevole dei compilatori ed editori.

Le principali sono: *Allgemeine Realencyclopädie oder Konversations-Lexikon für das katholische Deutschland* (13 voll., Ratisbona 1846-50; 4ª ed., ivi 1880-90); *Herders Konversations-lexikon* (5 voll., Friburgo in Br. 1853-57; 3ª ed. in 8 voll., ivi 1901-1908; 4ª ed. con il titolo *Der Grosse Herder*, 12 voll., più 1 di atlante, ivi 1931-35); *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, conosciuta anche sotto il nome degli editori, gli Hijos de J. Espasa (70 voll., Barcellona 1907-30; più 10 voll., di appendice, ivi 1930-33; e inoltre: supplem. 1935, ivi 1936; supplem. 1936-39, 2 voll., ivi 1944; supplem. 1940-41, ivi 1948); *De katholieke Encyclopaedie* (24 voll., Amsterdam 1933-38); è in corso, ora, la 2ª ed. (finora 3 voll., ivi 1949); *Katorikku Daijiten* (4 voll., finora I e II, Tokyo 1948-50 in 2ª ed.).

V. E. C. PARTICOLARI. – Più che non nella compilazione di e. c. universali, i cattolici delle varie nazioni adoperarono i loro sforzi nel produrre e. c. particolari, che abbracciano in tutto o in parte la materia religiosa ed ecclesiastica, con o senza riferimento alle altre materie che vi si possono riferire.

1. *Trattano tutta la materia religiosa le seguenti.* Oltre il *Dictionnaire historique* di F. X. Feller (v.), N.-S. Bergier, *Dictionnaire théologique* (3 voll., Parigi 1788), più inteso a controbattere gli illuministi e gli enciclopedisti, che non a sviluppare positivamente i fondamenti della Fede; ha inoltre lacune, imprecisioni e concessioni al gallicanesimo; V. D'Avino, *E. dell'ecclesiastico* (4 voll., Napoli 1843-48; 2ª ed., ricalcata sul *Kirchenlexikon*, Torino 1863-70; 3ª ed., ivi 1878-79), lavoro conciso e ancora utile; J. P. Migne, *Encyclopédie théologique* (52 voll., Parigi 1944-59); *Nouvelle encyclopédie théologique* (53 voll., ivi 1851-59); *Troisième et dernière encyclopédie théologique* (66 voll., ivi 1855-66); in tutto 90 dizionari, in 171 voll., di cui i singoli trattano alfabeticamente un ramo della teologia: dogma, liturgia, eresie, archeologia, missioni, conversioni, concili, cardinali, ordini religiosi e cavallereschi, obbiezioni contro la religione, ecc.; raccolta di molto materiale non sempre ben vagliato e assimilato; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro ai nostri giorni* (103 voll., Venezia 1840-61, più 6 voll. di indici, ivi 1878-79); per molti aspetti insufficente e non vagliata, l'opera conserva ancora un interesse tutto particolare per le istituzioni ecclesiastiche, fatti, personaggi, pubblicazioni della prima metà del sec. XIX; H. Wetzer-B. Welte, *Kirchenlexikon* (13 voll., Friburgo in Br. 1847-60; 2ª ed. emendata e aggiornata dal card. J. Hergenröther e F. Kaulen, 12 voll., ivi 1880-91, più 1 vol. di indice, ivi 1903); M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon* (2 voll., Monaco 1907-12) e *Lexikon für Theologie und Kirche* (10 voll., Friburgo in Br. 1930-38); *Lessico ecclesiastico illustrato* (4 voll., Milano 1901-1906); l'opera esce ora in nuova edizione, che si deve piuttosto dire rifacimento completo e notevole ampliamento, in A. Bernareggi, *Enciclopedia ecclesiastica* (in corso di pubblicazione; finora 3 voll., Milano-Torino 1942-49); *The catholic encyclopaedia* (15 voll., Nuova York 1907-12, più 1 vol. di indice, ivi 1914, e 1 vol. di supplem., ivi 1922); J. Bricout, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (6 voll., Parigi 1925-28, più 1 vol. supplem. 1929-33, ivi 1933); G. Jacquemet, *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* (in corso; finora 2 voll., Parigi 1948-50); *Enciclopedia de la Religion Católica*, Barcellona 1949 (in corso il I vol.).

LA PRESENTE E. C. – Per l'Italia mancava tuttavia un'e. c., la quale potesse stare alla pari di quelle accennate per le varie nazioni. A questa lacuna vollero provvedere il p. abate Giuseppe Ricciotti dei Canonici Regolari Lateranensi e mons. Pietro Barbieri della S. Congregazione dei Sacramenti, che si accinsero ad attuare il loro proposito nel 1939, in pieno periodo bellico, raccogliendo i redattori e collaboratori, preparando lo schedario, assegnando e vagliando le voci delle prime lettere. Le circostanze del tempo e la mole del lavoro, però, li indussero a pensare a provvedimenti più organici e veramente adeguati allo scopo. L'idea fu ripresa alla fine della guerra e perché non mancassero organicità di sforzi e di indirizzo e i mezzi necessari allo scopo, si costituì un Comitato di persone di particolare competenza, che, nominati il direttore, i vicedirettori e i membri della redazione, stabilì i criteri e dettò le norme per l'attuazione dell'opera. Iniziato nel 1947, il lavoro procedette e procede rapido e vigilato, e ha presentato finora i primi cinque volumi (Città del Vaticano 1948-50).

2. *Trattano determinati campi della materia religiosa*: *a*) *teologia*: G. B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (Parigi 1888); 4ª ed., a cura del p. Adhémar d'Alès (4 voll., ivi 1911-22; più 1 vol. di indice, ivi 1931); *Dictionnaire de théologie catholique*, a cura di A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (in corso; finora 25 tomi, ciascuno in 2 voll., ivi 1902-50); *b*) *storia e geo-*

grafia ecclesiastica: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, a cura di A. Baudrillart, A. De Meyer, E. von Cauwenbergh (in corso; finora 11 voll., ivi 1912-1949); *c) diritto canonico*: *Dictionnaire de droit canonique*, a cura di A. Villien, E. Magnin, A. Amanieu, R. Naz (in corso; finora 4 voll., ivi 1935-49); *d) archeologia cristiana*: J. A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* (ivi 1855; 3ª ed. ivi 1890); F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer* (2 voll., Friburgo in Br. 1895-1908); *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, a cura di F. Cabrol e H. Leclercq (in corso; finora 14 tomi, di cui ciascuno in 2 voll., Parigi 1903-50); T. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum* (in corso, finora 5 fascc., Lipsia 1942); *e) Sacra Scrittura*: v. BIBBIA (II, col. 1576); *f) sociologia*: *Dictionnaire de sociologie*, a cura di J. Bricout, P. Mainage e G. Jacquemet (sospeso; finora 4 voll., e 2 fascc., Parigi 1933-39); H. Sacher, *Staatslexikon*, 5ª ed., 5 voll., Friburgo in Br. 1926-32). O. von Nell-Breuning e H. Sacher, *Wörterbuch der Politik* (in corso, finora 4 fascc., che trattano un gruppo affine di voci in attesa della compilazione del dizionario: *Zur christlichen Gesellschaftlehre*; *Zur christlichen Staatslehre*; *Zur sozialen Frage*; *Zur Wirtschaftsordnung*, ivi 1948-49); *g) pedagogia*: *Lexikon der Pädagogik*, a cura di E. M. Roloff (5 voll., Friburgo in Br. 1913-17; *Lexikon der Pädagogie der Gegenwart*, a cura di J. Spieler (2 voll., ivi 1930-32).

Meritano un accenno particolare per gli ottimi servizi che possono rendere nello studio e nelle controversie religiose, anche le e. seguenti di argomento religioso, ma non cattoliche:

a) di argomento protestante: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, a cura di J. J. Herzog (21 voll., Lipsia 1853-68), 3ª ed., a cura di A. Hauch (21 voll., ivi 1896-1908; più 1 indice, ivi 1909, più 2 voll. di aggiunte, ivi 1913); *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. a cura di F. M. Schiele (5 voll., Tubinga 1909-13), 2ª ed. rifusa a cura di H. Gunkel e L. Zscharnack (5 voll., ivi 1927-31; più 1 vol. di indice, ivi 1932); *Encyclopedia of religion and ethics*, a cura di J. Hastings (12 voll., Londra-Nuova York 1908-21; più 1 vol. di indice, ivi 1926); *b) di argomento ebraico*: *The Jewish encyclopädia*, a cura di J. Singer (4 voll., Nuova York-Londra 1901-1906); *Jüdisches Lexikon*, a cura di G. Herlitz e B. Kirschner (5 voll., Berlino 1927-30); *Encyclopaedia Judaica, Das Judentums in Geschichte und Gegenwart*, a cura di J. Klatzin ed J. Ellbogen (in corso di publicazione; finora 10 voll., Berlino 1928-34); *c) di argomento islamico*: *Encyclopédie de l'Islam* (4 voll., Parigi 1913-36; più 1 vol. di supplem., ivi 1938).

BIBL.: Un levoro compiuto sulla storia delle e. non esiste ancora; si hanno però parecchi lavori particolari che possono servire di orientazione: anon., *History of cyclopaedias*, in *The quarterly review*, 113 (1863), pp. 354-87; L. M. Cappelli, *Primi studi sulle e. medievali*, I: *Le fonti delle e. latine del sec. XII*, Modena 1897; V. Cian, *Vivaldo Belcalzer e l'enciclopedismo italiano*, in *Giornale stor. della lett. ital.*, supplem. 5, Torino 1902; M. De Bouard, *Encyclopédies médiévales*, in *Revue des questions historiques*, 16 (1930), pp. 258-304; E. H. Lehmann, *Geschichte des Konversationlexikons*, Lipsia 1934. Celestino Testore

ENCINA, JUAN del. - Drammaturgo spagnolo, n. nel 1469 a Salamanca, m. probabilmente nel 1529 a León. Studente a Salamanca e poi al servizio del duca d'Alba, nel 1489 è a Roma cantore nella Cappella pontificia. Ricevuti gli Ordini minori, ottiene un beneficio a Malaga ove si trova nel 1510, ma nel 1512 è nuovamente a Roma; deciso a ordinarsi sacerdote, nel 1519 si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme. Vive a León dal 1523 al 1529.

Poeta e musicista. A lui si devono le prime egloghe drammatiche (15) della letteratura castigliana, soltanto precedute dalle «representaciones» di Gómez Manrique, nelle quali dalla maniera più semplice che informa le egloghe della Passione e della Resurrezione, e con maggior calore e vivacità quelle ispirate alla Natività, ma sempre povere d'intreccio e di situazioni, si passa ad una seconda maniera intensamente ispirata all'atmosfera del Rinascimento italiano. Così nell'*Egloga de Plácida y Victoriano*, rappresentata per la prima volta a Roma nel 1513 in casa del card. d'Arborea, l'arte di E. si volge a forme decisamente pagane e mitologiche ispirate a commedie italiane e ad opere castigliane quali la *Cárcel de Amor* e la *Celestina*. Burlesco e grossolano, di spiccato sapore studentesco e medievale è l'*Auto del repelón*; nel poema *Trivagia* è, infine, narrato il viaggio del poeta in Terra Santa, ma in tono freddo e scolorito. Il *Canzoniere di E.*, pubblicato per la prima volta nel 1496 a Salamanca, è stato modernamente ristampato dalla Accademia spagnola (1928).

BIBL.: E. Díaz Jiménez y Molleda, *J. del E. en León*, Madrid 1909; R. Mitjana, *Nuevos documentos relativos a J. del E.*, in *Rev. de fil. esp.*, 1 (1914), pp. 275-88; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de la poesía castellana en la edad media*, III, Madrid 1916, pp. 225-304; A. Espinosa Maeso, *Nuevos datos biográficos de J. del E.*, in *Bol. acad. esp.*, 8 (1921), p. 644 sgg.; P. Mazzei, *Contributo allo studio delle fonti specialmente italiane del teatro di J. del E. e Torres Naharro*, Lucca 1922; G. Cirot, *Le théâtre religieux d'Encina*, in *Bull. hispan.*, 43 (1941), pp. 55.
Iole Scudieri Ruggieri.

«EN CLARA VOX REDARGUIT». - Inno delle lodi nel tempo dell'Avvento, d'ignoto autore; figura in manoscritti del sec. X.

All'alba del giorno che nasce una chiara voce ammonisce di allontanare i fantasmi, perché Cristo si avvicina. Questa luce nuova avrà la potenza di dissipare tutte le tenebre, e quando, alla fine del mondo, apparirà per la seconda volta, ci avvolgerà per tutta l'eternità.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 106-107; G. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniel*, Lipsia 1908, p. 49; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 28; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 82. Silverio Mattei

ENCOLPIO. - Con questo termine si designavano piccole custodie racchiudenti reliquie di santi, o altri oggetti sacri, che i fedeli usavano portare appesi al collo. «Crucem cum pretioso ligno, vel cum Reliquiis Sanctorum ante pectus portare suspensam, hoc est quod vocant encolpia» (Anastasio Bibliotecario, *Ad. Act. 5, VIII Synodi*).

Queste custodie avevano però diverse forme. Talvolta erano piccole teche, tal'altra erano in forma di piccole croci apribili, e spesso portavano incisa una breve massima di scongiuro, un testo scritturale, oppure la raffigurazione di qualche mistero della Fede.

Più spesso nella letteratura antica l'e. è chiamato *phylacterion*, ma qualche volta lo si designa anche con il termine: *chrismarium*, specie quando era in forma di piccola ampolla, contenente stille di balsamo o olio, che erano stati in diretto contatto con le tombe dei martiri (Du Cange, s. v. *chrismarium*).

L'uso dell'e. tra i fedeli rimonta alla più remota antichità, ed era comune, come si può rilevare tanto dagli scrittori, quanto dai monumenti antichi, che ci hanno conservato delle descrizioni o degli esemplari.

L'uso è ricordato, tra gli altri: da s. Epifanio (*Panarion Haeres.*, 15, 4: CB 1, p. 202-2-11-13); da s. Gregorio Nisseno (*Vita Macrinae*: PG 46, 861, 989); da s. Giovanni Crisostomo (*Hom. 19 ad pop. ant.*, 4: PG 49, 196); da Prudenzio (*Peristephanon*, VI, 133-35; CSEL 61, 360); da s. Gregorio Magno (*Epistol.*, 6: *ep.* 12: PL 77, 799).

Tra i numerosi e. rinvenuti durante gli scavi archeologici in varie località, è da segnalare in primo luogo quello della Croce d'oro niellata rinvenuta al tempo di Pio IX, nella basilica di S. Lorenzo fuori le mura, sul petto d'un defunto. Essa porta la seguente iscrizione, incisa sui bracci della Croce: *EMMANOYHA - nobiscum Deus*, e sul rovescio: *Crux est vita mihi, mors inimice tibi* (cf. G.B. De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1 [1863], pp. 31-35).

Di simile formato dovette essere anche l'e. portato da s. Paolino da Nola, come risulta dalla descrizione lasciatavi da lui medesimo (cf. *Epist.*, 31, *ad Severum*: CSEL 29).

Di uguale fattura fu forse anche l'e. personale di s. Gregorio Magno, come si può concludere dalla descrizione fattane da Giovanni Diacono (*Vita S. Gregorii*, IV, 80: PL 75, 228).

È da notare infine che quest'uso frequente dell'e. dovette forse talvolta degenerare in pericolosa superstizione, per cui si assiste al fatto che parecchi Padri si sono levati per combatterlo. Tra questi vanno annoverati s. Anastasio Alessandrino (*De amuletis*: PL 26, 1320); s. Girolamo (*Commentarium in Evang. s. Matthaei*, 23: PL 26, 168); s. Cesario d'Arles (*Sermo XIX*, ed. dom Morin, I, Maredsous 1937, p. 87) e perfino un Concilio, quello di Laodicea (can. 36).

BIBL.: A. de Waal, s. v. in *Realencyklop. der christl. Altertum*, I, 419-22; C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I, Genova 1942, p. 46. Giuseppe Gagov

ENCRATITI (Ἐγκρατεῖς, ἐγκρατηταί, ἐγκρατῖται). – Gli e. sono i « continenti » per antonomasia, eretici che rappresentano una tendenza eccessiva verso l'ascetismo, proibendo l'uso della carne, del vino e del matrimonio e professano quindi una continenza nella forma più rigorosa. A difendere la loro dottrina si servivano di passi del Nuovo Testamento in cui è raccomandata la continenza, isolandoli dal contesto, interpretandoli cavillosamente ed anche alterandoli.

In realtà è chiarissimo come questa posizione derivi dal concetto neoplatonico e gnostico della materia che è male, che è l'opera malvagia del demiurgo, alla quale non si deve partecipare. Questa tendenza si manifesta fin dai tempi apostolici (*I Tim.* 4, 1-5) e man mano si sviluppa durante il sec. II; gli apocrifi *Atti di Paolo, di Pietro, di Giovanni* la favoriscono. Verso la fine del sec. IV gli e. sono, secondo s. Epifanio, grandemente diffusi e le loro idee fanno presa anche su cristiani in buona fede (p. es., Alcibiade, uno dei martiri di Lione; cf. la *Lettera delle Chiese di Vienna e Lione alle Chiese d'Asia e di Frigia*, in Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 30: PG 20, 437). Sembra anche che essi abbiano avuto una loro organizzazione ecclesiastica.

È evidente che gli e. rappresentavano un grave pericolo per la Chiesa e per la società, specialmente riguardo alla proibizione del matrimonio. Furono considerati eretici da s. Ireneo (*Adv. haer.*, I, 28: PG 7, 690-91), dallo pseudo-Tertulliano (*De praescr.*, 52: PL 2, 72) e da Ippolito (*Philosophumena*, VIII, 16-20: ed. P. M. Cruice, Parigi 1860). Cf. anche s. Epifanio, *Haer.*, XLVI, XLVII: PG 41, 839-53.

La discussione sulla validità del Battesimo da essi conferito diede origine alla nota controversia tra papa Stefano e s. Cipriano.

Teodosio, insieme ai manichei, condannò espressamente gli e. ed anche gli apotattici, gli idroparassiti e i saccofori, tutte sètte, queste, ispirate ai principi dell'encratismo (seconda costituzione contro i manichei, *Codex Theodosianus*, XVI, tit. V, *I*, 7 e *II*).

Tra i principali esponenti dell'encratismo si ricordano Giulio Cassiano, doceta, che compose un libro Περὶ εὐνουχίας, ■ Taziano, l'autore del *Diatessaron*, detto da s. Girolamo *princeps encratitarum* (*Epist.*, XLVIII, 2: PL 22, 494), dal quale prese il nome una setta di e.

BIBL.: Oltre agli articoli nelle principali enciclopedie v. A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Lipsia 1893-97; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, I, 3ª ed., Parigi 1907, p. 510 sgg.; A. Ehrhard, *La Chiesa dei martiri*, Firenze 1947, pp. 205-206. Saverio Pericoli Ridolfini

ENCYCLOPÉDIE. – Nella storia della cultura si suol designare con questo termine, senz'altra specificazione, l'*E. ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, di Diderot ■ d'Alembert (Parigi 1751-72), per l'importanza che riveste nella storia del pensiero moderno.

Non mancano però i precedenti o i precorrimenti dell'iniziativa: vanno ricordati il Ramsay, che agitò l'idea in ambienti massonici; la parigina *Société des arts* del conte di Clermont; ma soprattutto la proposta fatta dall'inglese J. Mills nel 1745 all'editore parigino Le Breton, per tradurre, con G. Sellius, l'Enciclopedia inglese delle arti ■ delle scienze di E. Chambers (2 voll., Londra 1728). Il Le Breton si urtò col Mills e affidò nel 1746 la traduzione al Diderot sotto la direzione del matematico Gua de Malves, con il controllo del d'Alembert per la parte scientifica. A questi e al Diderot, che ebbero la direzione dell'impresa nel 1747, spetta il merito di aver data ben altra importanza all'iniziativa, convincendo l'editore ad ampliare l'opera, a dare articoli originali, ripartendoli fra vari collaboratori, « occupés chacun de sa partie et liés seulement par l'intérêt général du genre humain » (Diderot, *Oeuvres*, XIV, p. 421). Il Diderot svaluta le imprese accademiche ed esclude la protezione diretta del potere: gli fa eco il d'Alembert, almeno in parte, nell'*Essai sur la société des gens de lettres et des grands*, ecc. (1753). L'*E.* si trasforma così in una grande impresa culturale, espressione del maturo illuminismo francese. Il modello lontano è ancora costituito dal *Dictionnaire historique et critique* di P. Bayle (1695-97; 5ª ed., 1734) che inizialmente era stato concepito come un « registro di errori » per insegnare ■ dubitare. Ora, dal dubbio di Bayle sembra esser nata una nuova passione e quasi una nuova forma di certezza, che tende a farsi positivo-empirica, ma non si stacca del tutto dal cartesianesimo, attinge al Newton e al Leibniz, e insieme erige in dogma l'associazionismo del Locke.

Fra i primi collaboratori son da ricordare gli *abbés* Mallet – per le voci teologiche e per le belle lettere – de Prades, Yvon, Pestré, subentrati al primo per la sola teologia; il grammatico du Marsais, ateo e cartesiano, il Toussaint, il Raynal. I patriarchi dell'illuminismo francese (Voltaire, Montesquieu) s'accostarono cautamente più tardi, dopo il 1752. Collaborarono al successo dell'impresa, con il loro atteggiamento di benevola tolleranza, il cancelliere d'Aguesseau, ■ più il Malesherbes, che gli succede nella direzione della « librairie » dopo il 1750, e fino al 1763. C'è dunque una situazione di compromesso tra l'*E.* ■ il potere: ma il Diderot è cosciente del distacco, ormai inevitabile tra illuministi ■ monarchia, in Francia. Il d'Alembert addita invece come modello di sovrano illuminato il protettore Federico di Prussia (ad es., nelle voci *Académie, Dictionnaire*). I maggiori avversari dell'*E.* sono, all'inizio, i Gesuiti che pubblicavano il *Journal de Trévoux*: essi ne avvertono subito il carattere pericoloso e contribuiscono a provocare ■ primo *arrêt* di condanna del 1752. La ripresa della pubblicazione, autorizzata dal governo, è una vittoria delle correnti favorevoli ai *philosophes* e avverse ai Gesuiti. Questi ultimi dovevano presto soggiacere alle ostilità convergenti dello spirito illuministico ■ del gallicanismo radicale dei Parlamenti. Il libello del d'Alembert *Sur la destruction des Jésuites en France* (1765) è un grido di trionfo del *philosophe* e testimonia il discredito che le *querelles de religion* hanno gettato sulla Chiesa (G. Goyau). L'opinione pubblica è disposta ormai ad accogliere la leggenda del gran complotto gesuitico. Nel campo dell'educazione il d'Alembert può già sostenere la tesi dell'integrale laicizzazione (dopo il La Chalotais) e affacciare l'idea di un catechismo laico di morale (*Oeuvres*, I, p. 231). Superata una seconda crisi del 1758-59 (nel '58 esce *De l'Esprit* di Helvétius che aduna le tempeste sul capo dei *philosophes*), l'*E.* si completa nel 1765 (data in cui escono gli ultimi volumi del testo) e nel 1772 (allora escono gli ultimi delle tavole). L'edizione originale completa comprende 17 volumi di testo, 12 di tavole, 4 di supplemento (1777).

Il famoso *Discours préliminaire* del d'Alembert, premesso al primo volume, contiene molte delle idee direttive dell'opera: alla semplice erudizione si deve sostituire una scienza filosofica dei principi; bisogna

« risalire fino all'origine e alla generazione delle nostre idee » (e qui si utilizza la classificazione baconiana delle scienze, che si riempie di un nuovo significato e si lega al caratteristico dogmatismo delle dottrine associazioniste); è necessario, d'altra parte, « accumulare dei fatti » e cioè passare attraverso un'analisi storico-positiva, per liberare l'originaria verità dalle erronee tradizioni dell'ignoranza e della superstizione. Così la fede nell'osservazione sperimentale, *éclairée par l'esprit de méthode*, si sposa all'assoluta fiducia nella razionalità universale che agisce, immanente, nelle leggi del cosmo e nella natura dell'uomo (v., p. es., le voci *Leibniz*, *Raison* del Diderot; nella voce *Cosmologie* il d'Alembert accoglie l'idea leibniziana della continuità universale; il Turgot la trasporta nel campo storico e rivaluta in parte il medioevo, deprezzato radicalmente dagli altri enciclopedisti). Il d'Alembert parte dalla « rigenerazione delle idee » del Rinascimento: esalta la fecondità del pensiero moderno contro la scolastica, elogia il metodo di Bacone, la parte negativa e critica del pensiero cartesiano, la « filosofia » di Newton, la metafisica di Locke, che definisce come una « fisica sperimentale dell'anima ». Concludendo accenna alla polemica aperta dal Rousseau sul progresso delle arti e delle scienze (il Rousseau dà all'*E.* le voci sulla musica, e la voce *Economie politique*, prima di rompere con l'empia « setta » dei filosofi). Nella voce *Encyclopédie* il Diderot contrappone apertamente alla visione teocentrica del cosmo una visione antropocentrica (*Oeuvres*, XIV, pp. 452-53 e *Pensées sur l'interprétation de la nature* [1754], *ibid.*, II, p. 53). Dalle idee baconiane trae una concezione organica e « trasformista » della natura: il « genio » creatore s'inserisce, vitalisticamente, in questo crescere cosmico. Il « genio » vivifica la *pratique aveugle* delle arti meccaniche, che il Diderot rivaluta ancor più radicalmente del d'Alembert: nel mondo delle tecniche, *tout est en action et vivant* (voce citata sopra, e voce *Art*). Anche nel campo etico-religioso, il criterio di valutazione deve esser pratico-utilitario: « l'utile circoscrive tutto ». Si svalutano le virtù « anti-sociali » (*Célibat*, *Macération*, *Population*, ecc.); la pura contemplazione (*Malabar*); la morale fondata sulla S. Scrittura (*Mosaïque et chrétienne, philosophie*: la natura è il libro del filosofo, la Bibbia del teologo). Nella voce *Christianisme*, sotto le apparenze del rispetto, riduce la religione ad una funzione sociale, ed afferma che « si potrebbe talora misurare il grado di verità di una religione dal grado di utilità che ne traggono gli Stati » (*Oeuvres*, XIV, pp. 143-45). Il d'Alembert è più reticente: afferma però, negli *Eléments de philosophie* (VII), che la morale nasce con la società, e altrove lascia intuire che l'elemento universale, utile e vero insieme, delle religioni consiste nelle verità morali (*Oeuvres*, pp. 224-34 e *Opuscules: Sur la véritable religion*, pp. 6-8). Nell'articolo *Genève*, che per le polemiche tosto suscitate contribuì a fargli abbandonare l'impresa enciclopedistica, nel 1758, d'Alembert esalta una costituzione ecclesiastica « puramente presbiteriana », e una professione di fede sociniana: nelle voci *Hiérarchie*, *Société*, *Théocratie*, Diderot va anche più oltre. Per l'idea di tolleranza, il maggior maestro è Locke.

Grande influenza ha esercitato il naturalismo diderotiano su quegli *abbés*, collaboratori dell'*E.*, che potrebbero esser definiti illuministi cattolici. Nella voce *Certitude* il de Prades polemizza contro lo « scetticismo storico » dei deisti e dello stesso Diderot (riferendosi alle *Pensées philosophiques* del 1746): perviene ad una sorta di sperimentalismo storicistico, condiviso dall'*abbé* Yvon. Questi sottolinea però lo sforzo creativo, antisistematico della ragione nella genesi dello spiritualismo cristiano, alle voci *Ame* e *Immatérialisme*: i primi Padri cristiani mostrarono una *déférence trop soumise pour les systèmes reçus*: bisogna aspettare Cartesio e i moderni per trovare *ce courage de raison qui se cherche une voie même où il ne voit point de trace*. Un consimile motivo diderotiano ritorna alla voce *Charité*, dove si esalta una virtù attiva contro il puro amore quietista del Fénelon. Contro l'eudemonismo più banale si leva però nella voce *Manichéisme*, con spunti quasi romantici. Nella voce *Athées*, infine, è evidente il fascino che esercita su di lui il Bayle, che pur combatte. L'ideale illuministico dell'*humanité*, verso cui tendono anche questi incerti cattolici è tuttavia così ricco di residui religiosi e cristiani, da legittimare certi equivoci: religiosa è l'attesa di un'imminente *révolution... dans l'esprit des hommes et dans le caractère national* (voce *Encyclopédie*); il mito razionalistico dell'originaria innocenza e verità da « liberare » dagli errori storici; la beneficenza e la sociabilità naturale che laicizzano virtù cristiane, ecc. I motivi giusnaturalistici, ormai del tutto laici, non escludono un *animus* riformistico religioso (voce *Droit des gents*, del de Jaucourt, ecc.; *Liberté*, del Diderot, dove si citano J. A. Turretini e Fénelon, ecc.). Per la genesi naturale della religione si vedano le voci *Oeconomie politique*, del Boulanger (v.); *Cérémonies*, *Polythéisme* del Diderot.

BIBL.: Del d'Alembert cf. *Oeuvres compl.*, 5 voll., Parigi 1821-22 e le *Oeuvres et corresp. inéd.*, a cura di Ch. Henry, ivi 1887 (cf. *Opuscules*); da confrontare la corrispondenza in *Oeuvres*, 18 voll., ivi 1805; inoltre la corrispondenza di Voltaire (v.) e del Rousseau (v.). Del Diderot cf. *Oeuvres*, a cura di J. Assézat e M. Tourneux, 20 voll., ivi 1875-78; da confrontare *Corresp. littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., notices, notes, table gén.*, a cura di M. Tourneux, ivi 1882; *Mémoire sur la liberté de la presse*, di M. Lamoignon de Malesherbes, ivi 1814; F. Venturi, *op. cit.* per altri opuscoli editi di recente (v. sotto). Ivi pure la bibliografia degli *abbés* enciclopedisti. Per i problemi del testo dell'*Encyclopédie* (alterato talvolta dal cauto editore): H. Dieckmann, *Le philosophe, texts and interpretation*, St-Louis 1948; D. H. Gordon e N. L. Torrey, *The censoring of Diderot's Encyclopédie*, Nuova York 1940. Per una bibliografia generale sull'*Encyclopédie*: M. Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, Lione 1906; R. Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*, specialmente parte 1ª, ivi 1923, capp. 1 e 4; e parte 2ª, ivi 1923, capp. 1-3; id., *Rousseau et l'Enc.*, ivi 1929; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révol. Française (1715-87)*, Parigi 1923; C. Becker, *The heavenly city of the XVIIIe century philosophers*, New Haven 1932; F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, ivi 1939; id., *Le origini dell'Enciclopedia*, Firenze 1946; id., *L'antichità svelata e l'idea del progresso in N. A. Boulanger*, Bari 1947; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, III: *Notes et références*, Parigi 1946, pp. 91-94. Sul d'Alembert: L. Brunel, *Les philosophes et l'Académie*, Parigi 1884; M. Müller, *Essai sur la philosophie de J. d'Alembert*, ivi 1926. Sulla concezione della storia: K. Löwith, *Meaning in history. The theological implication of the philosophy of history*, Chicago 1949. Sul successo dell'E. cf. già Voltaire, *Questions sur l'Enc.*, 9 voll., Parigi 1771; B. Groethuysen, *L'Encyclopédie*, in *Tableau de la littérature française de Corneille à A. Chénier*, ivi 1939. Sulle edizioni italiane: A. Bédarida et P. Hazard, *L'influence franc. en Italie au XVIIIe siècle*, ivi 1934. Per la storia religiosa in generale: G. Goyau, *Histoire religieuse*, in *Histoire de la nation française*, a cura di G. Hanotaux, VI, ivi 1922. Da confrontare anche N. N. Schargo, *History in the E.*, Nuova York 1947.

Ettore Passerin

ENDEBER, PREFETTURA APOSTOLICA di. – Situata nella parte centro-occidentale dell'Etiopia, fu eretta il 13 febbr. 1940, con territorio distaccato dal vicariato apostolico di Gimma (v.), cioè con la regione dei Guraghe-Hadia, contemporaneamente alla prefettura apostolica di Hosanna, e, al pari di essa, fu affidata ai Cappuccini. Per gli antecedenti e le cause dell'erezione v. HOSANNA.

La prefettura di E. ha una superficie di oltre 4000 kmq. Al momento dell'erezione contava ca. 400.000 ab., nella stragrande maggioranza musulmani, il resto pagani, e copti dissidenti; 2300 cattolici indigeni con 200 catecumeni; Cappuccini: 8 padri e 8 fratelli laici; 1 sacerdote indigeno; alcuni catechisti; 5 stazioni missionarie prin-

cipali e 5 secondarie; 3 scuole con 165 alunni. A cagione della guerra i Cappuccini italiani addetti alla prefettura dovettero nel 1942 abbandonarla, e il loro esodo determinò la dispersione di gran parte dei frutti del lavoro missionario fino allora compiuto. In seguito alcuni sacerdoti indigeni di rito latino, provenienti da altre parti dell'Etiopia, furono inviati nel territorio della prefettura di E. ad assistervi quelle cristianità.

BIBL.: AAS, 32 (1940), pp. 467-68; MC, p. 104; Archivio di Propaganda Fide, posizione n. prot. 190/40. Carlo Corvo

ENDELECHIO SEVERO, santo. – Autore di una poesia bucolica: *De mortibus boum*, forse scritta verso la fine del IV sec. da un retore cristiano in Aquitania. Il testo in PL 19, 797 sg. ed in F. Buecheler e A. Riese (*Anthologia latina*, I, 2, 2ª ed., Lipsia 1906, p. 334 sg.).

BIBL.: Schanz, IV, 2, p. 360 sg. Sul significato simbolico delle 33 strofe v. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1948, p. 496. Erik Peterson

ENDOCRINE, GLANDOLE. – In contrapposto alle glandole a secrezione esterna, elaboratrici di fermenti ad attività biochimica (*secreta*) o eliminatrici di materiali inutilizzabili o dannosi per l'organismo (*escreta*), esistono glandole a secrezione interna (g. e.) che versano i loro prodotti d'elaborazione direttamente nel torrente circolatorio per mezzo dei vasi sanguigni o linfatici che le attraversano; tali prodotti prendono il nome di « ormoni » (ὁρμάω = eccito) per la loro azione stimolante sui più disparati organi e sull'apparato autonomo della vita vegetativa.

Per opera di questi regolatori dei processi vitali, la cui azione si affianca a quella degli enzimi (v.), delle vitamine (v.), di alcuni metalli e metalloidi presenti nell'organismo, capaci, pur in quantità minime, di rilevanti azioni biologiche (attività oligodinamica), è possibile quella mirabile e perfetta unità d'azione che, pur nella miriade di elementi cellulari e nel numero così grande di organi e funzioni, appare nell'organismo umano in equilibrio funzionale. Tale unità poggia da un lato sulla funzione coordinatrice del sistema nervoso particolarmente della vita vegetativa, dall'altro sull'equilibrio umorale dei liquidi circolanti nel corpo (sangue, linfa, liquido cefalo-rachidiano e dei ventricoli cerebrali) della cui delicatissima composizione fisica, chimica, biologica sono fattori gli elementi suddetti.

In questo piano di azioni le glandole a secrezione interna, più che organi di lavoro, vanno concepite delicatissimi apparati di regolazione e di coordinazione delle funzioni vitali. La loro opera si manifesta: attraverso una *attività morforegolatrice*, se stimola, inibisce, orienta, coordina la costruzione della massa corporea o la differenziazione morfologica dell'organismo individuale, orientandolo verso questo o quel tipo costituzionale (v. COSTITUZIONE); o un'*attività chemioregolatrice*, attivando o moderando il complesso chimismo che è a base dei fenomeni vitali; o un'*attività neuro-psicoregolatrice* sui grandi complessi neuro-vegetativi (simpatico-parasimpatico) o, addirittura, sulle funzioni nervose che sono a base dei processi più elevati della vita psichica e sull'equilibrio dei centri nervosi corticali e sottocorticali dell'intelligenza e dell'emotività.

Attualmente non si conoscono ancora nella sua interezza l'apparato endocrino e le varie glandole che lo costituiscono; di alcune sembra di saper molto, altre appena s'affacciano all'orizzonte del sapere. Tra le meglio conosciute si citano: l'ipofisi, la tiroide, le paratiroidi, le glandole surrenali, la porzione endocrina del pancreas (isole di Langerhans), quella delle glandole sessuali (testicolo, ovaio); il timo e l'epifisi, organi sicuramente endocrini, sono perfettamente conosciuti. A tali produttori di ormoni dovranno aggiungersene senza dubbio in seguito molti altri; di già alcuni autori ascrivono tra essi alcuni particolari aspetti funzionali del fegato (ormone antianemico del fegato o ormone epatico di Asher), della milza, delle tonsille, della mucosa intestinale, del rene, ecc.

Uno studio completo delle g. e. e dei loro ormoni porterebbe fuori del piano stabilito; basterà quindi un breve profilo funzionale delle più importanti, soprattutto per porre in vista le interferenze che ciascuna di esse può avere nei riguardi dello psichismo superiore (emotivo, intellettivo).

I. L'IPOFISI O GLANDOLA PITUITARIA. – È del volume d'un pisello o d'un piccolo fagiolo, del peso di appena mezzo grammo ca., e posta (in una nicchietta [sella turcica] scavata a spese del sottostante osso etmoide) alla base dell'encefalo con cui stabilisce particolari rapporti attraverso un peduncolo (infundibolo) che l'unisce alla zona diencefalica del cervello, sede di centri nervosi superiori della vita vegetativa e indirettamente in rapporto con i centri della vita emotiva. L'essere in così stretti rapporti con i centri nervosi e la possibilità di avere sotto il suo controllo quasi tutte le altre glandole a secrezione interna, per mezzo del suo complesso ormonale, pone l'ipofisi in un particolare piano di privilegio funzionale che le ha fatto meritare i nomi di « cervello endocrino » o di « maestra d'orchestra glandolare ». Essa è composta di tre porzioni: una anteriore nettamente glandolare, una posteriore di natura nervosa, in rapporto di sviluppo col cervello e di sinergia d'azione con l'apparato diencefalico, una intermedia di natura epiteliale, scarsamente sviluppata nell'uomo. Il lobo anteriore (preipofisi), ricco di tanti ormoni da potersi dire poche le funzioni dell'organismo che sfuggono alla sua azione, elabora: un ormone della crescenza, che stimola lo sviluppo della massa corporea in particolare nel senso dell'altezza, donde se in eccesso nell'età della crescita il gigantismo, l'acromegalia a sviluppo ultimato; ormoni stimolanti la tiroide e la corteccia dei surreni; regolatori della funzione endocrina del pancreas; stimolanti il fegato a cedere la sua riserva di glicogeno epatico (ormone diabetogeno); le glandole mammarie alla secrezione lattea durante il puerperio (*prolactina*), gli ormoni gonadotropi (*gonadina A* e *B*) che promuovono o inibiscono l'attività specifica dei tessuti germinativi e di quelli endocrini delle glandole sessuali.

La porzione posteriore dell'ipofisi dà origine a un ormone che frena la secrezione urinaria (la deficenza di esso produce il « diabete insipido », poliuria priva di glucosio); un ormone (*vasopressina*) capace di elevare la pressione arteriosa in rapporto alla contrazione delle piccole arterie capillari; la *oxitocina* che, avendo raggiunto una particolare concentrazione nel sangue, sul finire della gravidanza, provoca le contrazioni espulsive dell'utero. Il lobo intermedio, di più scarsa importanza nell'uomo, produce l'*intermedina*, che, particolarmente in alcuni animali, agisce modificando la grandezza delle cellule pigmentarie della cute, così da produrre sulla pelle chiazze di varia grandezza, configurazione e colore (« livrea di nozze » del pesce varone nel periodo degli amori); anche nella specie umana sembra che tale ormone abbia rapporto con la funzione generativa, producendo l'aumentata pigmentazione propria di particolari zone della pelle nello stato di gravidanza. Ciò basta per renderci conto di quanto pesi l'ipofisi nell'economia dell'intero organismo e quanto sia necessaria una perfetta quantità e mescolanza dei suoi molteplici ormoni, perché l'organismo, in giusto equilibrio di sviluppo, eviti le due opposte anomalie del gigantismo e del nanismo; perché si conservi l'equilibrio nel complesso giuoco dell'attività germinativa ed endocrina delle glandole sessuali, nella gravidanza, nel parto, nell'allattamento; perché il tessuto adiposo si depositi in quantità normale e con la dovuta caratteristica topografica; per il normale ricambio dell'acqua nell'organismo, condizione di una regolare entrata e uscita delle sostanze saline, particolarmente del cloruro di sodio; per il metabolismo degli zuccheri; per l'equilibrio della veglia e del sonno, che eviti l'insonnia più ostinata o lo stato d'ipersonnia letargica; per un ottimo di pressione arteriosa, ecc.

Ma non minore è l'importanza degli ormoni ipofisari per quanto riguarda le manifestazioni neuropsichiche e intellettuali dell'individuo. L'equilibrio della vita affettiva, un normale sviluppo dell'intelligenza, soprattutto le particolari caratteristiche di essa, sono legate al funzionamento dell'ipofisi; il temperamento neuropsichico, la indole variabile secondo il « tipo individuale » ricevono la loro impronta da un eccesso o da una deficenza funzionale dell'ipofisi. Tutto ciò va tenuto presente nella educazione e nel formolare un giudizio morale dell'individuo.

II. La tiroide. – È situata davanti e lateralmente al laringe e ai primi anelli della trachea, e segue subito, per importanza, l'ipofisi; prima fra tutte le altre, s'è meritata il nome di « regina delle g. e. ». Numerose sono le funzioni del suo ormone, con punti d'attacco sia sulla vita vegetativa che su quella di relazione. Con la sua *attività morforegolatrice*, l'ormone tiroideo influisce sullo sviluppo di molti tessuti: connettivo, cutaneo e annessi (peli e unghie), scheletrico, elementi del sangue, sistema nervoso, altre g. e. Tra l'altro, alla tiroide è devoluta la regolazione delle attività biochimiche, substrato dei fenomeni della vita vegetativa e di relazione; essa stimola direttamente i processi ossidativi e indirettamente, attraverso il simpatico, il commercio degli scambi materiali e di energia che si svolgono tra l'organismo e l'ambiente che lo circonda (metabolismo), in particolare nei riguardi dei grassi, sostanze azotate, acqua, sali, idrati di carbonio (glicogeno), come pure influisce sulla produzione e sulla regolazione del calore del corpo. Particolarissima importanza ha l'azione stimolatrice che, anch'essa attraverso il simpatico, viene esercitata nelle attività nervose dell'organismo, sia neurovegetative che della vita di relazione, donde la speciale importanza della tiroide sullo sviluppo e sulle caratteristiche delle funzioni psichiche dell'individuo (iperemotività, prontezza e rapidità all'azione e ideazione).

La tiroide mantiene rapporti di collaborazione (sinergia) con la porzione germinativa delle glandole genitali, la midollare dei surreni, la ipofisi anteriore; di opposizione (antagonismo) con il timo, le insule del pancreas, la paratiroide, la corticale dei surreni, la ipofisi posteriore. I già ricordati elementi bioregolatori (vitamine, minerali oligodinamici) stabiliscono legami con essa: le vitamine A e B_1 ne ostacolano la funzione; nel sangue l'aumentato contenuto di iodio, di cui è assai ricco (65,3%) l'ormone principale della tiroide (*tiroxina*), ne stimola intensamente l'azione; i violenti stati emotivi, capaci addirittura di raddoppiare il contenuto di iodio del sangue, frustano l'azione della glandola, producendo nell'individuo accentuazione della fase catabolica del ricambio, magrezza e nervosismo; particolare azione eccitante esercita la nicotina (magrezza e nervosismo dei fumatori).

Un'iperfunzione della tiroide, che sorpassi i limiti di una normale variabilità individuale, dà luogo al quadro del « morbo di Flajani-Basedow » o « gozzo esoftalmico », più frequente nel sesso femminile (6 : 1) e nell'età giovanile (20-40 anni). In questa malattia, a un ingrossamento iperfunzionante della tiroide, si accompagna l'esagerato aumento delle pulsazioni, fin oltre 100 (tachicardia), il protuberare dei bulbi oculari, eccessivamente sporgenti tra l'aumentata rima palpebrale (esoftalmo), un esagerarsi dei processi d'ossidazione interna con un maggior consumo d'ossigeno, il prevalere della fase catabolica del ricambio, accentuato a volte estremo dimagrimento. Alcuni altri sintomi oculari, il tremore delle mani protese, la sudorazione eccessiva, alterazioni cutanee e degli annessi cutanei, disturbi della funzione intestinale (diarrea, ecc.) completano il quadro dell'iperfunzione patologica della tiroide. Una diminuzione dell'attività tiroidea, che vada al disotto della normale variabilità individuale, dà luogo, viceversa, al quadro del cosiddetto *mixedema*, particolare forma di gonfiore elastico della pelle, congiunto a rallentamento e decadimento più o meno grave di tutte le funzioni della vita vegetativa e di relazione con deficente sviluppo corporeo, per cui, se il difetto fu sin dalla nascita, l'individuo rimane nano. In modo particolare ne soffre il sistema nervoso e l'attività psichica del soggetto in cui appare torpidità d'azione, apatia mentale, fino alla più assoluta mancanza d'intelligenza (cretinismo). Spesso il quadro è completato da un ingrossamento della tiroide nella sua parte connettivale di sostegno che, con il suo sviluppo esagerato, soffoca la porzione secernente della glandola; da ciò la caratteristica sporgenza al davanti del collo, cioè il gozzo. Questo, congiunto all'ipofunzione della tiroide e a un grado più o meno grave di cretinismo, costituisce malattia a carattere endemico in alcune regioni montuose della Svizzera, Pirenei, Germania, Savoia e in Italia nel Piemonte (Val d'Aosta), in Lombardia (Valtellina), in alcune zone della Liguria, Sicilia e Sardegna. Si discute tuttora sulla causa del gozzo endemico; secondo alcuni autori, il fenomeno sarebbe dovuto alla presenza di particolari sostanze gozzigene, allo stato colloidale, contenute nelle acque bevute sul luogo (gesso, fluoro); N. Pende parla di « malattia endemica della montagna » e ammette molteplici cause (scarsezza di iodio, di radiazioni solari, di alcuni alimenti, di igiene, consanguineità nei matrimoni, ecc.). Per i suddetti rapporti esistenti tra tiroide e glandole sessuali, nelle ipofunzioni tiroidee si ha mancato o ritardato sviluppo puberale con deficienza più o meno spiccata dei caratteri sessuali primari e secondari. Nell'ipertiroidismo, al contrario, precoce trasformazione sessuale. L'equilibrio funzionale della tiroide o il suo spostamento verso l'eccesso o il difetto, nei limiti d'una normale variabilità individuale, imprime all'organismo particolari caratteristiche costituzionali, deviandolo verso il tipo longilineo (v.) o brevilineo (v.), come pure in modo differente l'orienta nei riguardi del temperamento e dell'indole.

III. Le paratiroidi. – Sono situate posteriormente a ridosso della tiroide, normalmente in numero di quattro, della grandezza circa di un chicco di riso, e, nonostante la piccolezza, pesano tanto nell'equilibrio endocrino dell'individuo, che la loro asportazione conduce alle più gravi conseguenze. La loro funzione è sufficentemente chiarita perché ne appaia la grandissima importanza come regolatrici del ricambio minerale del calcio e del fosforo, elementi basali per l'equilibrio meccanico del tessuto osseo e biochimico del sistema nervoso. Le ossa debbono la loro rigidità, capace di dare all'organismo la necessaria fissità e resistenza nella sua forma, al carbonato di calcio (10%) e al fosfato tricalcico (90%). Il sistema nervoso subisce variazioni nella sua eccitabilità, in rapporto al variare dell'equilibrio molecolare dei sali minerali disciolti nel plasma sanguigno; il calcio, in unione con il magnesio, esplica azione sedativa sull'eccitabilità neuromuscolare e psichica, il sodio e il potassio, al contrario, ne aumentano l'irritabilità. Tutta la vita viene, quindi, come a gravitare tra questi due « poli chimici » (Rondoni): da un lato l'*astenicità*, cioè la diminuita eccitabilità neuromuscolare, per il prevalere nell'equilibrio osmotico dei liquidi circolanti della coppia calcio-magnesio, dall'altro il prevalere della *stenicità*, aumento dell'eccitabilità neuromuscolare, per il prevalere della coppia sodio-potassio. In tutto ciò, la delicata regolazione degli scambi e dell'equilibrio del calcio, segna la meravigliosa importanza delle paratiroidi nell'economia dell'organismo.

Nella deficenza paratiroidea, per la diminuita quantità di calcio circolante nel sangue (ipocalcemia) compensata da un aumento del fosforo (iperfosforemia), le ossa non acquistano e perdono calcio mentre aumenta l'irritabilità neuromuscolare, fino alle forme di contrazione spastica e convulsivante della *tetania*, dell'*eclampsia*, della *spasmofilia*. Indizi rivelanti una funzione deficente delle paratiroidi possono essere: le unghie fragili e solcate, i difetti dello smalto dei denti incisivi, le cosiddette borse sotto gli occhi, la tendenza alle smorfie, ai « tic » facciali, gli stralunamenti degli occhi, alcune forme d'emicrania, asma, nevralgie, la tendenza ai gonfiori. Particolari forme morbose sono prodotte da uno stato d'iperfunzione delle paratiroidi (osteite fibrocistica o morbo di Reklinghausen).

L'ormone paratiroideo è legato da rapporti di collaborazione con la vitamina D_2 (vitamina calciofissatrice) e con altri ormoni, quali quelli della tiroide e del timo.

IV. Le glandole surrenali. – Sono in numero di due, situate a guisa di cappuccio, una per lato sul polo superiore dei reni, della grandezza di pochi centimetri (massimo: cm.

6 × 3 × 1); per la loro attività specifica si sono meritate il nome di « glandole dell'energia ». Ciascun surrene non costituisce un organo unico, ma riunisce in sé una porzione corticale (corteccia) e una midollare (midollo), elaboranti ognuna differenti ormoni.

La *corteccia*, prima ritenuta anatomicamente e funzionalmente unitaria, agli studi moderni s'è rivelata costituita da tre differenti zone: la « glomerulare » i cui ormoni (il più importante: il *desossicorticosterone*, unico attualmente ottenuto per sintesi) regolano il ricambio idrosalino, provocando la ritenzione del sodio (cloruro di sodio = sale da cucina) e dell'acqua nei tessuti e l'eliminazione del potassio con l'urina; inoltre aumentano la pressione arteriosa. La zona « fascicolata » produttrice di un altro gruppo d'ormoni; tra cui si ricorda il *corticosterone*, che regola il ricambio degli zuccheri e la loro formazione a spese delle proteine, manifestando, se in eccesso, azione diabetogena con aumento dello zucchero del sangue ed eliminazione con le urine. La zona « reticolare » elabora anch'essa un certo numero ancora non ben definito di sostanze, ad es., l'*adrenosterone* ad azione uguale a quella degli ormoni sessuali, in prevalente quantità maschile, assai meno femminile; i loro effetti appaiono nei casi d'iperfunzione della corteccia surrenale. I primi due gruppi di ormoni corticosurrenali sono veramente indispensabili per la vita: la loro completa deficenza produce il « morbo di Addison » o « mal bronzino » che, nel giro di pochi anni, conduce l'individuo a cachessia e morte. Esso è rarissimo nell'infanzia; in un'elevata percentuale di casi è dovuto a tubercolosi dei surreni; clinicamente si manifesta progressiva intensa perdita di peso, debolezza neuromuscolare, abbassamento della pressione arteriosa, diminuzione del cloruro di sodio e dello zucchero nel sangue, disturbi non costanti della sfera sessuale (impotenza, amenorrea), diminuita resistenza dell'organismo alle cause dannose tossiche e infettive, particolare colorazione bruna della pelle e delle mucose (donde il nome), caduta dei peli particolarmente nelle regioni ascellare e pubica. L'ipercorticalismo, che dai casi totali (morbo di Cushing) ai casi d'iperfunzione parziale presenta la più grande varietà sintomatologica d'intensità e combinazioni, s'impernia sulle già descritte caratteristiche attività delle zone glomerulare, fascicolata, reticolare. In esso appare sempre caratteristico il sintomo « ipertricosi » (esagerato sviluppo dei peli) non solo sul tronco e sugli arti, ma altresì, nella donna sul volto. In rapporto alla iperfunzione della zona reticolare e all'esagerata quantità di increto ad attività sessuale (particolarmente della frazione androgena = mascolinizzante, più difficilmente di quella femminilizzante o estrogena), negli ipercorticalismi parziali si possono vedere i vari quadri di alterazioni dell'abito sessuale dell'individuo, sia nei riguardi dei caratteri primari che secondari nella forma del « virilismo surrenalico » del « femminilismo surrenalico » della « pubertà precoce » congiunta a morbo di Addison. Nel primo, se l'iperfunzione della reticolare s'istitui in individuo di sesso femminile, durante la vita fetale, si vede un quadro di « pseudoermafroditismo » per cui l'individuo (*ginandroide*) è insieme portatore di glandole sessuali femminili (ovaie) e di organi sessuali esterni del sesso opposto (v. ERMAFRODITISMO); se s'istitui prima della pubertà, appare il quadro della « pubertà precoce eterosessuale » o del « virilismo prepubere »; nelle donne già adulte provoca un aggiungersi di note mascolinizzanti alle precedenti caratteristiche femminili; nel maschio l'ipercorticalismo androgenico, che s'inizia prima della pubertà, si manifesta con un apparire precoce di questa. In alcuni casi, nel maschio adulto, per un particolare eccesso d'ormoni estrogeni, può aversi il « femminilismo surrenalico » con perdita delle caratteristiche maschili e deviazione verso il tipo femminile. D'altra parte sono conosciuti casi in cui un'atrofia della zona fascicolata e della glomerulare, unità a iperfunzione della zona reticolare, conduce alla forma di pseudoermafroditismo o di pubertà precoce che si svolge nel quadro d'un morbo di Addison.

Se questi sono gli aspetti nodali dell'ipo- e dell'ipercorticalismo patologici, si può ammettere, nell'equilibrio funzionale fisiologico della corteccia surrenale, tutta una serie sfumata di ectipi scaglionati tra i confini della variabilità individuale fluttuante che, mentre ci dànno spiegazione di molte anomalie costituzionali, funzionali e neuropsichiche, ci mostrano la immensa importanza di questi studi nei riguardi dell'orientamento educativo e morale dell'individuo, del giudizio morale delle sue azioni.

La corteccia surrenale ha stretti rapporti di sinergia con la vitamina C, la A, la B_2; i suoi ormoni nei riguardi dell'apparato regolatore della vita vegetativa hanno funzione vagotonica (v. NEUROVEGETATIVO, SISTEMA).

La *sostanza midollare* dei surreni estrinseca la sua funzione ormonica nella produzione dell'*adrenalina* o *suprarenina* ad azione ipertensiva, che stimola elettivamente la porzione simpatica dell'apparato autonomo della vita vegetativa; è attivissima, capace di far sentire la sua azione specifica sul simpatico pur essendo nel sangue alla diluizione di uno a un miliardo; sul cuore della rana è attiva ancorché diluita nel rapporto di 1:1.000.000.000.000.000! Viene usata, sotto forma di puntura intracardiaca, per stimolare la reviviscenza del cuore nei casi d'improvvisa paralisi di esso.

V. LE GLANDOLE SESSUALI. – Accanto agli epiteli germinativi produttori degli elementi sessuali (spermatozoi, ovuli), destinati alla procreazione del nuovo individuo, queste glandole posseggono parti con valore d'organi endocrini.

Il *testicolo endocrino* è costituito da « cellule interstiziali » annidate tra il groviglio dei tubuli seminiferi in cui hanno origine gli elementi sessuali; esse hanno un indubbio valore endocrino producendo un ormone (*ormone interstiziale* o *testosterone*) la cui azione si manifesta a vantaggio della funzione procreativa e dell'equilibrio organico generale. Infatti il testosterone, passando in circolazione, promuove all'epoca della pubertà (v.), nell'uomo raggiunta tra i 15 e i 18 anni, il perfezionamento dei caratteri sessuali primari, già presenti alla nascita, e lo sviluppo dei caratteri sessuali secondari propri del rispettivo sesso; allo stesso tempo alimenta la « libido » e la « potentia coeundi ». Nei riguardi dell'azione generale, il testosterone eccita il ricambio catabolico, particolarmente dei grassi, esercita un'azione tonica e stenica neuromuscolare (azione ricostituente nella nevrastenia), psicotonica e psicostenica, che promuove le doti caratteristiche dell'età virile, l'attività, l'audacia, la vivacità, e l'acutezza dei processi psichici, ostacolando, secondo N. Pende, unitamente ad altre glandole (ipofisi anteriore, tiroide, timo), l'insorgenza dell'invecchiamento fisico e psichico (rallentamento delle grandi funzioni organiche, arteriosclerosi, debolezza miocardica, diminuita resistenza alle fatiche e ai traumi fisici e psichici, depressione psichica, sconforto, diminuita combattività).

Una dimostrazione negativa dell'azione ormonica del testosterone ci dà la castrazione. Negli individui così mutilati (eunuchi), se la privazione avvenne prima della pubertà, segue arresto di sviluppo dei caratteri sessuali primari, mancata comparsa dei secondari, con evidenti e persistenti note d'infantilismo fisico e psichico, spesso con allungamento eccessivo del corpo (gigantismo); inoltre mancano le caratteristiche psichiche maschili; la « libido », la « potentia coeundi » e « generandi ». Nell'adulto, per la castrazione, i caratteri sessuali primari tendono a regredire; per qualche tempo, a volte anche a lungo, può persistere la « libido » e la « potentia coeundi » sostenuta da un residuo di carica ormonale dei testicoli, dagli ormoni cortico-surrenali e dal meccanismo neuro-psichico dell'abito acquisito; i caratteri sessuali secondari sono anch'essi danneggiati: i peli della barba divengono radi e cadono completamente, si sviluppa adiposità a topografia femminile (mammelle, pube, fianchi), la voce assume timbro acuto e femmineo, l'indole tende a perdere le caratteristiche virili divenendo molle e femminea, l'intelligenza non ne soffre anzi può divenire più acuta, spesso l'individuo scivola nella psicastenia e nella melanconia. Sull'azione generale del testosterone è basata l'efficacia del trapianto chirurgico nell'uomo dei testicoli di una scimmia antropomorfa (operazione alla Woronoff [v.]).

L'*ovaia* possiede anch'essa, a somiglianza del testicolo, ben determinate e importantissime funzioni endocrine legate alle cellule delle pareti del follicolo ooforo

(follicolo di Graaf) e al corpo luteo. Le prime, in virtù della loro secrezione interna (*follicolina*) promuovono il perfezionamento dei caratteri sessuali primari già formati al momento della nascita; la comparsa e lo svolgimento dei caratteri sessuali secondari nel periodo della pubertà, nella donna tra i 13 e i 15 anni d'età; alimentano la « libido », sia pure in quella forma più moderata che di solito si osserva nella donna. L'entrata in azione della follicolina all'iniziarsi della pubertà, è contrassegnata dalla comparsa della prima mestruazione che si ripete poi periodicamente a ogni maturazione di ovulo (in media ogni 28 giorni nel 70% dei casi), per tutta la durata della vita sessuale femminile, fino all'epoca della menopausa (v. CLIMATERICHE, ETÀ) sui 45-50 anni, a volte 55-60, assai dubbio il limite estremo di 65.

La menopausa contraddistingue l'arresto della funzione follicolinica dell'ovaio; ciò avvenuto, regrediscono man mano le caratteristiche della femminilità: il mutamento delle forme esterne, lo sviluppo dei peli sul viso, l'inasprimento e l'abbassamento del tono della voce, le modificazioni dell'indole imprimono alla donna crescenti note di mascolinizzazione, che tendono via via a raccorciare le distanze che separavano i due sessi.

Accanto all'azione della follicolina va ricordata quella del *corpo luteo*, formazione endocrina che periodicamente riprende vita, a ogni scoppio di un follicolo di Graaf, nella cavità follicolare vuota. L'ormone da esso secreto (*progestina* o *progesterone* o *luteosterone*), chimicamente affine al testosterone, è il tutore della gravidanza (v.), poiché, nel periodo dei 12-16 giorni circa che intercede tra la rottura del follicolo e l'eventuale prossima mestruazione (qualora l'ovulo non venne fecondato), la progestina promuove nella mucosa uterina modificazioni tali da renderla terreno adatto all'impianto e allo sviluppo dell'uovo; tali modificazioni propizie son mantenute dal corpo luteo per i primi quattro mesi di gravidanza, se l'ovulo fu fecondato; per il seguito della gestazione, l'attività tutrice del corpo luteo viene assunta dalla funzione endocrina della placenta. Fino al quarto mese, l'azione del corpo luteo è affiancata da quella della « vitamina E » o « vitamina antisterile ». Va rammentato che l'attività endocrina del follicolo e del corpo luteo è sotto il controllo e la stimolazione degli ormoni genadotropi A e B dell'ipofisi anteriore e di un centro nervoso sessuale.

VI. IL PANCREAS. — Situato nell'addome nell'ansa formata dalla prima porzione dell'intestino (duodeno), oltre che glandola secernente i succhi digestivi, per le sue « isole di Langerhans » è organo endocrino che fabbrica l'*insulina*, ormone che regola il ricambio degli idrati di carbonio (zuccheri, amidi) nella glicogenesi, cioè la trasformazione e l'immagazzinamento di essi sotto forma di « glicogeno » nelle cellule epatiche e nei muscoli, e nel rendere più piena da parte delle cellule l'utilizzazione della porzione di zucchero disciolta nel sangue. Antagonista dell'insulina è la già ricordata adrenalina, ormone della midollare dei surreni, che eccita la mobilitazione e la distruzione del glicogeno epatico (funzione gligolitica), conducendo, quindi, all'aumento della percentuale di glucosio (nell'individuo normale ca. l'1 per mille) presente nel sangue circolante.

Se si pensa che gli idrati di carbonio sono per eccellenza i nostri alimenti dinamogeni, combustibile che, per la sua ossidazione in seno ai tessuti particolarmente muscolari, è fonte delle energie da noi esplicate, ci si potrà rendere conto di quale sia l'importanza dell'equilibrio endocrino insulina-adrenalina quale regolatore del meccanismo accumulo-utilizzazione delle sostanze idrocarbonate. Le vitamine B_1, B_2, C e lo zinco in funzione oligodinamica sono in rapporto di collaborazione con l'insulina.

VII. L'EPIFISI O GLANDOLA PINEALE. — È della grandezza ca. d'un grosso pisello, del peso appena d'un quarto di grammo, situata al di sopra dell'istmo del cervello, tra il corpo calloso e il cervelletto, simmetricamente all'ipofisi situata inferiormente; assume anch'essa particolarissimi rapporti con il terzo ventricolo, sede, come già s'è detto, di importanti centri nervosi regolatori della vita vegetativa. Il suo ormone può considerarsi ancora sconosciuto nella sua costituzione, ma non nella sua azione, particolarmente importante nel primo periodo della vita dell'individuo. L'epifisi opera sulle glandole sessuali, con un'azione opposta a quella dell'ipofisi; infatti, mentre quest'ultima, come già è noto, per mezzo delle gonadostimoline, promuove l'attività delle gonadi, l'epifisi, che merita il nome di « tutore dell'infanzia », per mezzo di un ormone anti-gonadotropo, impedisce lo sviluppo puberale e la differenziazione sessuale; da ca. il decimo anno di età, in rapporto al prepararsi ed al successivo svolgersi dello sviluppo sessuale dell'individuo, la glandola subisce un processo naturale di atrofia e di regressione funzionale. A conferma di ciò sta il fatto che l'estirpazione sperimentale dell'epifisi negli animali, e la sua distruzione prima del decimo anno di vita nell'uomo, per opera di lesioni morbose che la colpiscono, particolarmente tumori, conduce a esagerato sviluppo corporeo e a pubertà precoce (macrogenitosomia pineale, ipergenitalismo) con graduale crescente piena comparsa dei caratteri sessuali primari e secondari, comparsa delle mestruazioni nelle bambine anche nei primissimi anni della vita. Sembra che i preparati d'epifisi riescano utili nella schizofrenia e siano capaci di rendere più attiva la crescita dei capelli.

L'epifisi protegge l'esistenza del timo, condannato pur esso a graduale atrofia per lo svegliarsi dell'attività delle glandole sessuali; è in opposizione funzionale con la porzione anteriore dell'ipofisi, le glandole sessuali, la tiroide, la corteccia surrenale.

VIII. IL TIMO. — È anch'esso glandola propria dell'età giovanile, come dimostra la progressiva diminuzione del suo peso relativo, man mano ci si avvicina alla pubertà, epoca in cui rapidamente va atrofizzandosi; è situato nel mediastino anteriore, compreso nel torace tra lo sterno, il cuore, le due superfici interne dei polmoni; in linguaggio comune vien detto « animella »; Galeno lo considerò la sede del coraggio e delle emozioni.

Mentre la porzione interna del timo è formata da tessuto linfoide, affine alle glandole linfatiche, la porzione midollare (corpi di Hassal) è quella veramente endocrina, produttrice dell'ormone timico, che, pur non ancora sicuramente isolato e identificato dal punto di vista chimico, è conosciuto empiricamente nelle sue azioni: eccitazione della fase anabolica del ricambio, principalmente nei riguardi del glucosio (collaborazione con l'insulina), con accrescimento della massa corporea, particolarmente nei periodi di « turgor » della vita endouterina e prepuberale (v. ETÀ DELLA VITA). In collaborazione con la vitamina D_2, l'ormone timico facilita da parte dello scheletro l'assunzione del calcio e del fosforo; affiancando e proteggendo l'azione dell'epifisi, fa da remora allo sviluppo puberale delle gonadi, in opposizione funzionale, quindi, con la porzione anteriore dell'ipofisi, le glandole sessuali, la corteccia surrenale. La funzione esagerata del timo (sindrome ipertimica costituzionale di Pende) conduce, in larga percentuale (45%) alla criptorchidia (v.); provoca un eccessivo sviluppo corporeo (macrosomia) e dell'adipe, con caratteristiche puerili somatiche, sessuali, psichiche; esagerazione dello stato linfatico infantile (vegetazioni adenoidi, ipertrofia tonsillare e della milza, facilità alle forme essudative cutanee, ecc.). Al contrario, l'estirpazione della glandola negli animali giovani o il suo deficente sviluppo nel fanciullo, produce arresto dello sviluppo corporeo particolarmente per l'altezza, difetto di calcificazione delle ossa che rimangono molli e pieghevoli.

L'ormone timico, nei riguardi del sistema neurovegetativo, l'azione eccito-vagale, in opposizione a quella simpaticotropa dell'adrenalina; nell'ipertiroidismo (morbo di Flajani-Basedow) si ha forte ipertrofia ed iperfunzione timica, nel tentativo di controbilanciare lo stato ipersimpaticotonico e l'accentuazione della base catabolica del ricambio. Queste, le più importanti e meglio conosciute g. e., di altre si può soltanto intravedere l'esistenza o supporre la funzione.

IX. CONCLUSIONE. — Posto quanto si è detto, è da insistere sulla grande importanza della funzione dell'apparato endocrino per tutte le fasi dello sviluppo dell'organismo, dai primi momenti della vita endouterina in cui risente l'azione degli ormoni materni, successivamente, per opera dei

propri, lungo il cammino ascendente dell'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza, nello stato d'equilibrio della maturità, di regressione della vecchiaia; ciò, sia a favore delle manifestazioni inferiori delle vita vegetativa sia delle più elevate della vita di relazione, fino a quelle che accompagnano e sono strumento delle funzioni psichiche del sentimento, dell'intelligenza, della volontà.

Per i rapporti di collaborazione che con gli ormoni stabiliscono gli enzimi ed elementi che provengono dall'ambiente vegetale (vitamine) e minerale (ioni metallici, minerali oligodinamici), l'organismo viene a trovarsi immerso, sostenuto, in qualche misura determinato da una complessa atmosfera di cause fisiche e biologiche che intrecciano e subordinano tra loro la vita del macrocosmo con quella microcosmica del nostro organismo. Quantunque alcune di queste cause, particolarmente le vitaminiche e le minerali (e qui non bisogna dimenticare neppure quelle meteorologiche), fino a un certo punto agiscono in maniera uguale su quel gruppo di organismi che vivono in un determinato ambiente, si vede come, nel fatto, ciascuno risponda diversamente, così da nascerne quella variabilità pressoché infinita dei vari tipi individuali morfologico-funzionali propria degli esseri viventi. Ciò è dovuto all'azione e al mutuo equilibrio delle g. e. che, a guisa di « costellazione » (N. Pende), si stabiliscono in un determinato equilibrio per ciascun organismo; ciò è dovuto al terreno ereditario su cui tutto il complesso di tali cause agisce, particolarmente sul tessuto che è all'apice della gerarchia organica, cioè su quello dei centri nervosi encefalici. « Se il terreno organico, se i vari tessuti, su cui la detta costellazione neurochimica regolatrice delle vita deve agire presentano alterazioni strutturali ereditarie ed acquisite, allora le azioni ormoniche, come quelle vitaminiche, non potranno avere una risposta normale da parte dei tessuti già abnormemente costituiti. Questo è il principio fondamentale da tenere presente soprattutto per la comprensione dei rapporti tra neuropsicopatologia ed endocrinologia o vitaminologia, e per le applicazioni delle cure ormoniche e vitaminiche alle malattie dello sviluppo, del ricambio, del sistema nervoso, della sfera psichica » (N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947, p. 93).

BIBL.: N. Pende, *Endocrinologia*, Milano 1934; A. Ceconi, *Medicina interna*, VI, Torino 1937, pp. 577-668; R. Scotti Douglas, *Diagnostica funzionale endocrinologica*, Milano 1937; H. Curschmann, *Malattie endocrine*, trad. it., ivi 1938; B. Zondek, *Les affections des glandes endocrines et leur traitement*, Parigi 1940; C. Frugoni, *Diagnostica funzionale*, II, Milano 1941, pp. 359-441; M. Messini, *Terapia clinica*, II, Torino 1944, pp. 1672-1753; H. Selye, *Textbook of endocrinology*, Montréal 1947; R. Greene, *The practice of endocrinology*, Londra 1948; I. Verzar, *Lehrbuch der Inneren Sekretion*, Liestal 1948; V. Patrono, *La corteccia surrenale*, in *Recenti progressi di medicina*, 6 (1949), pp. 304-32; C. Pelosio, *Nuove conoscenze sulla fisiopatologia e clinica dell'ipofisi anteriore*, *ibid.*, pp. 333-58.
Giuseppe de Ninno

ENDOGAMIA : v. ESOGAMIA.

ENDOR. - Città del territorio della tribù di Issachar, ma data alla tribù di Manasse (*Ios.* 17, 11). Sisara e Iabin « al torrente Cison furono disfatti presso E. » (*Ps.* 82, 11): difatti E. chiude la pianura orientale percorsa dal Cison, nelle cui acque erano gettati i cadaveri degli uccisi (*Iudc.* 4, 7; 5, 21). Era sede della pitonessa o negromante, cui Saul, fattosi condurre di notte e in incognito, chiese che evocasse Samuele: l'ombra del morto profeta apparve e confermò a Saul l'antica predizione, cui aggiunse quella dell'imminente catastrofe di Israele (*I Sam.* 28, 7-24).

Eusebio e Girolamo (*Onomasticon*) pongono E. a ca. 6 km. a sud del monte Thabor e vicino a Naim: dati cui risponde l'attuale Endūr (450 ab.). È situata sulle pendici del piccolo Hermon, montagna di natura vulcanica. Molte caverne, silos e cisterne scavate nella roccia attestano l'antica importanza del luogo. Vi si notano un certo numero di antiche tombe e la sorgente da cui E. prende nome (*'ê[i]n dôr*). Da E. si gode una splendida vista sul monte Thabor, da cui è separata da una larga pianura, e sulle vette vulcaniche del Gōlān al di là del Giordano.

Vincenzo M. Jacono

ENDRES, JOSEPH ANTON. - Filosofo, n. a Untermeitingen (Germania) il 12 maggio 1863, m. a Bidingen il 19 genn. 1924. Discepolo di G. von Hertling, sacerdote nel 1887, fu dal 1890 professore di filosofia nel Liceo di Ratisbona.

E. è noto specialmente per le sue ricerche sulla storia della filosofia scolastica. Opere principali: *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Kempten 1908), *Thomas von Aquin* (1910), *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie* (Münster 1915).

BIBL.: M. Wittmann, s. v. in LThK, III, col. 671.
Anneliese Maier

ENEA. - Paralitico guarito miracolosamente da Pietro a Lidda, secondo *Act.* 9, 33 sgg. Il nome (Αἰνέας), che si trova anche presso Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XIV, 10, 22), portato da un giudeo, insinua che il nostro personaggio fosse ellenista.

Che fosse già cristiano è molto probabile: si trova presso i fedeli di Lidda; manca ogni accenno alla sua conversione, come conseguenza della grazia ottenuta, mentre si parla della conversione di « quelli che videro » (v. 35); Pietro gli rivolge la parola come ad uno cui sia nota la persona e la potenza di Gesù Cristo (v. 34).

BIBL.: E. Levesque, *Enée*, in DB, II, col. 1784; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, p. 305 sg.
Teodorico da Castel San Pietro

ENEA di GAZA. - Alla fine del IV sec. si era formato a Gaza un nuovo centro di cultura artistica ed intellettuale. E. (ca. 450-534) svolgeva in questa città come filosofo cristiano un'attività comparabile a quella svolta da Clemente ed Origene una volta in Alessandria.

Benché discepolo del filosofo neoplatonico Ierocle distingue bene fra platonismo e cristianesimo, affermando nel suo dialogo *Teofrasto* l'immaterialità dell'anima, negando la sua preesistenza e combattendo la dottrina dell'eternità del mondo. È significativo che questo scritto cerca anche di spiegare la resurrezione dei corpi. Così la forma e la lingua platonica del suo scritto non deve ingannarci sul carattere fondamentale cristiano del suo pensiero. Si sono conservate inoltre 25 brevi lettere di lui.

BIBL.: Edizione del dialogo in PG 85, 871-1004, delle *Lettere* in R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Parigi 1873, p. 24 sg. Sulla sua filosofia cristiana: Basile Fatakis, *La philosophie byzantine* (= E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, II^e fascicule supplémentaire*), Parigi 1949, p. 27 sg.
Erik Peterson

ENEA di PARIGI. - Vescovo e teologo, n. all'inizio del sec. IX, m. a Parigi il 27 dic. 870. Capo della Cancelleria di Carlo il Calvo, si distinse per la laboriosità e per il favore con cui trattava gli affari ecclesiastici (« fervor in divinis rebus »: *Epist. Guenilonis* [*inter epist. Lupi Ferrar.*]: PL 119, 574).

Alla morte di Encanrado, il re presentò come candidato per la sede di Parigi E., che i vescovi della provincia di Sens volentieri accettarono (856). Appena eletto sottoscrisse quattro capitoli concernenti la predestinazione, intorno alla quale allora si svolgeva la vivace controversia provocata da Gottescalco di Orbais (v.). Partecipò ai numerosi concili, che in quell'occasione si tennero nel territorio di Carlo il Calvo. A nome dei vescovi della provincia di Sens, che erano stati invitati da papa Nicola I a confutare le accuse di Fozio, scrisse un trattato *Adversus Graecos* in 210 capitoli (PL 121, 685-762). È una semplice compilazione di testi patristici a difesa del *Filioque*, del celibato dei preti, del primato romano e di vari usi latini.

BIBL.: anon., *Notitia*; PL 121, 681-84; M. Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, I, Parigi 1725, p. 95; Hurter, I, col. 786; B. Heurtebize, s. v. in DThC, V, col. 25; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 349-50.
Antonio Piolanti

ENEA, SILVIO PICCOLOMINI : v. PIO II, PAPA.

ENERGIA. - In genere significa attività, azione, potenza, forza. Nel suo significato tecnico, il concetto, definito appositamente dalla scienza, appare solo recentemente.

Aristotele in *Met.*, IX, 8, 1050 a 22, determina la nozione di ἐνέργεια in relazione a ἐντελέχεια. Ἐνέργεια (ἐν ἔργῳ εἶναι) indica attività o attualizzazione, mentre ἐντελέχεια (ἐν τέλει ἔχειν) indica l'attualità o perfezione che risulta dall'attività e cioè la forma: τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν (*Met.*, IX, 8, 1050 a 22; cf. s. Tommaso *in hunc loc.*). Tuttavia (H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlino 1870, 253 b, 46 sgg.) Aristotele adopera in genere ἐνέργεια e ἐντελέχεια come sinonimi, per indicare atto o perfezione (Cf. W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, II, Oxford 1948, p. 245). L'ἐνέργεια, atto (detto generalmente anche del moto, κίνησις: tuttavia in *Met.*, IX, 6, 1048 b 18-36 κίνησις è opposto a ἐνέργεια, come atto imperfetto a attività immanente, perfetta) è inoltre concepito da Aristotele in opposizione alla δύναμις, che è capacità, potenza, per spiegare la mutazione (*Phys.*, I, 8, 191 b 28; cf. *Met.*, IX, 6 sgg.): ogni passaggio avviene dalla δύναμις all'ἐνέργεια: μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνέργεια ὄν. (*op. cit.*, XII, 2, 1069 b 15). L'ἐνέργεια però è in sé prima della δύναμις: φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν (*op. cit.*, IX, 8, 1049 b 5). Siccome la materia ὕλη è δύναμις (*De An.*, II, 1, 412 a 9), anzi pura δύναμις (*Met.*, VII, 3, 1029 a 20), è opposta all'ἐνέργεια (*op. cit.*, VII, 13, 1038 b 6). Nell'aristotelismo medievale all'ἐνέργεια corrisponde l'atto, alla δύναμις la potenza, alla ὕλη la materia.

La forma di e. che più immediatamente colpisce l'esperienza è l'e. di movimento, per cui un corpo in moto possiede una capacità di agire su altri corpi, urtando in essi. Aristotele, secondo il principio: « ogni cosa che si muove vien mossa da un'altra » (*Phys.*, VIII, 4, 256 a 3), pensa che questa capacità risieda nel motore e, quando questo non tocca più il mobile, nell'aria, la quale ha ricevuto dal motore la virtualità di spingere ancora il corpo (cf. *Phys.*, VIII, 10, 267 a 18 sgg.). Secondo Giovanni Filopono (*Phys.*, IV, 8; ed. Vitelli, Berlino 1888, p. 636), commentatore cristiano (sec. VI) questa virtualità risiede invece nel corpo stesso, causata bensì dal motore nella spinta iniziale. Nel medioevo Giovanni Buridano, basandosi anche su osservazioni sperimentali, riprese l'idea di Giovanni Filopono con la sua teoria dell'impeto: quella virtualità detta « impetus », che risiede nel mobile e mantiene il suo movimento, e da cui dipende l'attività che esso esplica incontrando altri corpi, è una qualità che rimane sempre invariata, qualora non sia distrutta dall'esterno, e quindi continua a muovere indefinitamente (primo abbozzo della legge d'inerzia). Buridano fa un accenno sulla grandezza quantitativa dell'impeto: « Quanto plus est de materia, tanto illud corpus plus potest recipere de illo impetu et intensius, sicut etiam ferrum plus potest recipere de caliditate quam lignum vel aqua eiusdem quantitatis » (*Phys.*, VIII, q. 12). Altrove: « Movens imprimit moto non solum motum sed communiter aliquem impetum... Et quanto est motus velocior, tanto etiam fit ille impetus intensior » (*De caelo*, III, q. 2). La grandezza dell'impeto è dunque in proporzione diretta con la quantità di materia e con la velocità del mobile.

Descartes attribuisce a ogni corpo in moto una quantità di movimento, la quale è direttamente proporzionale alla sua massa e alla sua velocità (= mv; *Princ. Phil.*, II, n. 36; ed. C. Adam e P. Tannery, Parigi 1897-1910, VIII, p. 61); i corpi agiscono fra di loro solo per urto meccanico, con il quale si trasmettono una determinata quantità di moto. La quantità di moto totale, posta in atto dal Creatore all'inizio del mondo, permane identica: « Je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement dans toute la matière créée, qui n'augmente ny diminue jamais; et que, lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il luy en donne » (*Correspondence*, ed. cit., V, p. 135). Questo è il primo passo verso la legge della costanza dell'e. Leibniz osserva che Descartes ha commesso un errore, *error memorabilis Cartesii* (ed. L. Dutens, III, Ginevra 1768, p. 180 sgg.), quando afferma che la quantità di moto resta costante. Ciò che resta costante, per Leibniz, è la *quantité de force*: « Ainsi il ne se garde pas la même quantité de mouvement, mais il se garde la même quantité de force, qui doit être estimée par l'effet qu'elle peut produire » (*ed. cit.*, III, p. 201). Questa quantità di forza viene detta da Leibniz « forza viva » (*ibid.*, p. 318) nome che è restato anche oggi; egli dimostra anche che la « forza viva » è proporzionale a mv^2 (*ibid.*, p. 181). Leibniz afferma dunque la legge della costanza dell'e.; conosce però solo e. meccanica. Ciò si comprende ricordando che per Leibniz nel mondo fisico vige il meccanismo ed ogni attività è per urto meccanico.

Durante il sec. XVIII prevalse la concezione del calore come una vera sostanza, come un fluido che passa da un corpo ad un altro. Ma all'inizio del sec. XIX B. T. Rumford e H. Davis dimostrarono la trasformazione dell'e. di movimento in calore. Da ciò risultava che non è esatta la legge della conservazione della forza viva, la quale invece si può trasformare in calore. Con ciò si arriva subito al principio odierno della conservazione dell'e. Già Leonardo da Vinci si era reso conto che nelle macchine il lavoro di resistenza eguaglia quello della potenza. E Galileo aveva detto chiaramente che con le macchine non si può creare e. Il principio della conservazione dell'e. nel senso odierno è dovuto a J. R. Mayer, L. A. Colding, J. P. Joule, H. von Helmholtz. Il primo a parlarne fu J. R. Mayer, in una pubblicazione del 1842 (J. R. Mayer, *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, in *Liebig's Annalen der Chemie*, 42 [1842]). Egli afferma che esiste in natura una sola forza, la quale rimane sempre la stessa nei continui cambiamenti del mondo organico ed inorganico; e fa derivare questo principio dalla causalità: « Le forze sono cause e per conseguenza si può loro applicare pienamente il principio: « causa aequat effectum » (*loc. cit.*, p. 233). Da ciò deduce che le forze sono « oggetti indistruttibili, cangianti, imponderabili » (*loc. cit.*, p. 234). J. P. Joule determinò sperimentalmente la relazione numerica tra e. meccanica e calore; egli però, e così pure A. Colding, è convinto del principio per ragioni *a priori*. Anche H. von Helmholtz si appella al principio di causa per stabilire il principio della conservazione dell'e.; in particolare egli lo dimostra basandosi sull'impossibilità del moto perpetuo. Inoltre, con la sua interpretazione puramente meccanica del principio, contribuì a rafforzarlo.

Nel 1824 Sadi Carnot e più tardi R. Clausius trovarono il secondo principio della termodinamica, per mezzo del quale si può definire l'entropia di un sistema (v. TERMOLOGIA). Si dimostra che dentro un sistema termicamente isolato, in tutte le trasformazioni irreversibili, cioè, di fatto, in tutte le trasformazioni reali, l'entropia aumenta. Ciò vuol dire che l'e. termica del sistema degrada, cioè si livella. E siccome ogni e. si può trasformare in calore, tutta l'e. del sistema nelle sue trasformazioni va livellandosi. Ciò conduce ad un livellamento generale dell'e., che tende a distribuirsi uniformemente in tutto l'universo sotto forma di calore. Dalla legge dell'entropia si deduce che il mondo si evolve verso uno stato di massima entropia, in cui tutte le e. saranno trasformate in calore e le temperature dei corpi saranno eguali. La concezione statistica dell'entropia tempera un poco questa conclusione.

Ponendosi nel campo puramente fisico contro il meccanicismo imperante, G. Ostwald sconfinò nella filosofia fino a costituire, con il concetto di e., un sistema metafisico, l'energetismo. L'energetismo elimina innanzi tutto la materia: « Le caractère distinctif de l'énergétique est l'abandon du dualisme qui a regné jusqu'ici entre la matière et l'énergie; celle-ci prend la place du concept le plus général » (G. Ostwald, *L'évolution d'une science, la chimie*, Parigi 1910, p. 313). « En analysant la matière, en en déterminant les parties composantes, nous sommes arrivés à voir qu'elle constitue une notion superflue » (G. Ostwald, *L'énergie*, ivi 1910, p. 171). La materia è infatti un complesso di tre proprietà: estensione, peso e massa. Queste proprietà sono tre fattori dell'e., la cui

nozione è indispensabile, affinché le cose di questo mondo possano costituire un oggetto di esperienza. Dunque ogni corpo è un complesso di e. (G. Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Lipsia 1905, pp. 170, 171, 180, 181). Esiste solo e., che è la vera, unica realtà: « Die Energie ist die allgemeinste Substanz, denn sie ist das Vorhandene in Zeit und Raum, und sie ist das allgemeinste Accidenz, denn sie ist das Unterschiedliche in Zeit und Raum » (G. Ostwald, *op. cit.*, pp. 146-47). Noi conosciamo il mondo per mezzo di sensazioni, che sono differenze di e. (cf. G. Ostwald, *La déroute de l'atomisme contemporain*, in *Revue générale des sciences*, 6 [1896], p. 956). Ogni fenomeno è spostamento di e. nello spazio o cambiamento di forma dell'e. « On entend par énergétique le développement de cette idée que tous les phénomènes de la nature doivent être conçus et représentés comme des opérations effectuées sur les diverses énergies » (G. Ostwald, *L'énergie*, p. 119). I processi energetici hanno la loro importanza anche nella vita psichica, sociale e culturale. Ostwald arriva a formulare anche l'« imperativo energetico »: « Vergeude keine Energie, verwerte sie! » (G. Ostwald, *Der energetische Imperativ*, Lipsia 1912, passim).

Nella fisica e. in genere è ciò che può essere prodotto da lavoro o convertito in lavoro, essendo il lavoro applicazione di una forza per uno spostamento ($dL = fds$). L'e. di un corpo è la capacità di esso a produrre lavoro: possiede e. una molla compressa, un corpo in moto, un combustibile, ecc. L'e. può esistere sotto diversissime forme: meccanica, elettromagnetica, luminosa, gravitazionale, elastica, chimica ecc. Qualsiasi attività tra i corpi ha luogo per mezzo della loro e. E. è pertanto in fisica un concetto con significato molto esteso.

In meccanica si considera l'e. cinetica e quella potenziale. L'e. *cinetica*, detta anche forza viva, è quella che possiede un corpo in moto e che può sviluppare fermandosi, misurata dalla formula $\frac{1}{2}mv^2$. L'e. *potenziale* o *di posizione* è quella che il corpo possiede per il fatto di trovarsi in una determinata posizione in un campo di forze, in quanto, sotto l'azione di queste forze, ha generalmente la possibilità di compiere un lavoro. Nella meccanica vale il principio che in un campo di forze conservativo è costante la somma dell'e. cinetica e dell'e. potenziale di un corpo. È il principio della conservazione dell'e. nella meccanica ed indica in sostanza che il lavoro compiuto dal corpo dipende dai punti estremi della traiettoria. Ma questo principio in pratica non si verifica mai; p. es., un pendolo, una volta mosso, non dovrebbe fermarsi più; ciò non accade a causa dell'attrito. Al principio del sec. XIX, con le esperienze di Joule, si riuscì a collegare il lavoro meccanico L con il calore Q, per mezzo della relazione $JQ = L$; J è il coefficente che lega calore e lavoro, l'equivalente meccanico del calore; misurando il lavoro in chilogrammetri ed il calore in gradi calorie, $J = 427$; cioè una caloria, trasformandosi in lavoro, produce 427 chilogrammetri e viceversa la produzione meccanica di una caloria richiede la perdita di 427 chilogrammetri di lavoro. Occorre osservare che è sempre possibile trasformare lavoro in calore; ma, per il secondo principio della termodinamica, non si può trasformare a piacere calore in lavoro. Conoscendo la trasformazione lavoro-calore e viceversa, si è portati ad ammettere la possibilità della trasformazione di qualsiasi forma di e. in qualsiasi altra forma, secondo relazioni precise. Onde è possibile estendere il principio della conservazione dell'e. valido nella meccanica a qualsiasi altra forma di e.: per tutti i fenomeni, l'e. di un sistema isolato, non soggetto cioè a forze o azioni esterne, rimane costante. Questo è il primo principio della termodinamica ed ha un'importanza immensa nella fisica, come quello analogo della conservazione della materia e massa. Il principio della conservazione dell'e., più che sull'esperienza, è basato sulla nostra convinzione teorica della costanza della natura. Così, p. es. dice H. Poincaré (*La science et l'hypothèse*, Parigi 1902, p. 153), E. Meyerson (*Identité et réalité*, 4ª ed., ivi 1932, p. 234) ed altri.

Con la teoria della relatività il concetto di e. ebbe nuove precisazioni. Verso la fine del secolo scorso era stato osservato che, quando gli elettroni e gli ioni positivi sono in moto, per dare loro una stessa accelerazione occorre una forza tanto più grande quanto più veloce era il loro moto, quindi quanto maggiore era la loro e. cinetica, come se l'aumentata e. cinetica avesse aumentato la loro massa. Con la teoria della relatività (v. RELATIVITÀ), A. Einstein trovò che aumentando la velocità di un corpo, aumenta anche la sua massa. E calcolò che l'aumento di massa corrisponde all'incremento dell'e. cinetica diviso per il quadrato della velocità della luce nel vuoto, secondo la formula $\Delta m = \frac{\Delta e}{c^2}$. In conseguenza di ciò Einstein si chiese se, come l'e. cinetica ha una massa, non fosse da pensare che tutta la massa del corpo fosse e.: la materia sarebbe un'immensa concentrazione di e., secondo la formula: $E = mc^2$. Non tutti accolsero egualmente queste vedute; molti accettarono la relazione di Einstein solo per la massa dell'e. cinetica, non per la massa totale del corpo.

Dopo la teoria della relatività si svolsero le ricerche della moderna fisica atomica e si trovò che un elettrone positivo ed uno negativo, incontrandosi, dànno origine a un fotone, la cui e. equivale a quella dei due corpuscoli distrutti. E risulta che anche il fenomeno inverso è possibile. La formula di Einstein si verifica anche nelle reazioni nucleari, in cui l'e. che entra in giuoco corrisponde alla variazione di massa dei corpi reagenti, secondo la formula di Einstein. In base a questi sviluppi relativistici, il principio della conservazione dell'e. non è vero, né resta vero quello della conservazione della materia. Perciò i due distinti principi debbono essere assorbiti nel principio più generale della conservazione dell'impulso; perché l'impulso spetta tanto alla materia che all'e., esso deve conservarsi attraverso le sue varie forme.

Come già per la materia, anche riguardo all'e. dalla concezione continua si passò a quella discreta. Sino a M. Planck si pensava che l'e. entrasse nei fenomeni con variazioni continue. Nel 1900 Planck, studiando la distribuzione dell'e. nello spettro del « corpo nero », suppose che l'e. fosse emessa ed assorbita in modo non continuo, secondo multipli esatti di una quantità elementare ε detta « quantum », legata alla frequenza ν della radiazione dalla formula $\varepsilon = h\nu$, dove h è la costante di Planck ($= 6{,}610 \cdot 10^{-27}$ in c.g.s.). Questa costante è un'azione (e. moltiplicata tempo) che Planck disse giustamente non un'astrazione puramente matematica ma una vera realtà fisica. Qualche anno dopo, nel 1905, Einstein, spiegando l'effetto fotoelettrico, supponeva che l'e. raggiante viaggia nello spazio quantizzata in quanti di luce o fotoni. Così la teoria di Planck, secondo la quale l'e. viene assorbita ed emessa per quanti, si integra con quella di Einstein, la quale dice che l'e. viaggia quantizzata nello spazio.

Questa concezione venne in séguito confermata e ripresa nella meccanica quantistica, la quale, osservando che l'e. raggiante, cioè i fotoni, presenta fenomeni ondulatori, ad es., la diffrazione e l'interferenza della luce, e fenomeni corpuscolari, ad es., la cellula fotoelettrica e l'effetto Compton, ne deduce, in accordo con il principio di indeterminazione di W. Heisemberg che l'e. raggiante non ha struttura solamente corpuscolare né solamente

ondulatoria, ma, secondo il principio di complementarità di N. Bohr, l'aspetto corpuscolare e quello ondulatorio sono «come due facce di un oggetto, che non si possono osservare insieme e che però bisogna guardare tutte e due una per volta, per descrivere completamente l'oggetto» (L. De Broglie, *I quanti e la fisica moderna*, trad. it. di U. Richard, Torino 1938, p. 228; cf. E. Persico, *I fondamenti della meccanica atomica*, Bologna 1945, p. 142 sgg.).

Quanto al rapporto fra materia e e., tenendo presenti i risultati sperimentali, bisogna dire che l'e. manifesta una proprietà simile a quella della materia, chiamata massa, per cui si oppone alla spinta di una forza. Ciò non implica affatto che ogni massa debba essere una concentrazione di e.

Da un punto di vista metafisico l'e. è il fondamento dell'attività dei corpi, giacché ogni operazione corporea avviene per mezzo di e. Ogni essere per propria finalità intrinseca, ha un'essenziale tendenza al compimento di sé, compimento che avviene per mezzo dell'operazione, la quale lo mette in comunicazione con altre realtà. Ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστιν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου (*De caelo*, II, 3, 286 b 8). «Aristoteles hic loquitur, dicens quod unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio» (s. Tommaso, *De Caelo*, II, *lectio* 4). Ciò vale anche per il corpo, dalla cui essenza scaturisce l'operazione. L'e., che fonda l'attività dei corpi, è dunque radicata nella stessa essenza del corpo come ampliamento di essa. L'e. non è materia, come sostenne l'energetismo, ma valore essenziale alla struttura e al comportamento della materia.

L'e. è studiata e misurata dalla fisica. La misurazione quantitativa dell'e. è possibile perché essa è nell'esteso; l'esteso concreto, in quanto esteso, è misurabile e soggetto alle leggi della geometria e della matematica. A causa di esso anche l'e. è misurabile e soggetta al calcolo (cf. P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma 1945, p. 176 sgg.).

Bibl.: Per la parte storica e concettuale, oltre le opere già citate, v. K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Amburgo 1889-90; Rosenberg, *Geschichte der Physik*, Brunswick 1884; P. Duhem, *Étude sur Léonard de Vinci; III. Les précurseurs parisiens de Galilée*, Parigi 1913; id., *Le systhème du monde*, ivi 1913-17; D. Nys, *Cosmologie*, I, Lovanio 1928, p. 263 sgg.; E. Meyerson, *Identité et réalité*, Parigi 1932; A. Maier, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Vienna 1940; F. Stritter, *Energie. Eine Darstellung des Energie-Begriffes*, Monaco 1949. Per lo sviluppo fisico-matematico: per la fisica classica cf., tra altri, E. Perruca, *Fisica generale e sperimentale*, Torino 1941; per la teoria della relatività, M. von Laue, *Die Relativitätstheorie*, Brunswick 1921; per la meccanica quantistica, oltre i tratteti classici di L. De Broglie, *Introduction à l'étude de la mécanique ondulatoire*, Parigi 1930, di W. Heisemberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Lipsia 1930 e di E. Schrödinger, *Abhandlungen zur Wellenmechanik*, ivi 1928, la chiara trattazione di E. Persico, *I fondamenti della meccanica atomica*, Bologna 1945. Roberto Masi

ENERGUMENI: v. OSSESSIONE E OSSESSI.

ENFITEUSI. - I. Concetto. – L'e. (dal greco ἐμφύτευσις = piantagione) è un diritto reale su un immobile (solitamente rustico) per il quale si ha, in perpetuo o per un certo tempo, il pieno godimento di esso con l'obbligo di migliorarlo e di corrispondere ogni anno una prestazione in danaro, o in generi di natura. Sulla figura giuridica di tale istituto è ancora viva la disputa fra gli autori. Qui basterà ricordare che delle due obbligazioni la più importante è la prima: l'obbligo di corrispondere un determinato canone è secondario e non ha talvolta che un valore simbolico. Ciò significa che l'istituto dell'e. mira innanzi tutto al dissodamento e al miglioramento di terreni incolti. Per tale motivo l'enfiteuta ha poteri amplissimi (può apportare tutte le modificazioni che vuole purché non deteriori il fondo) e la concessione è fatta per un tempo piuttosto notevole e tende a trasformarsi in vera e completa proprietà.

In tal senso l'istituto dell'e. ha reso grandissimi servigi nell'antichità e nel medioevo: fu la forma concreta con cui fu stimolato il dissodamento di molte terre e avviata la proprietà individuale di estese zone. Progredendo nel tempo il motivo del miglioramento del fondo cedette sempre più terreno alla prestazione annua. Il direttario si andò sempre più preoccupando di ricavare dai suoi fondi determinati vantaggi, anziché di migliorarli. Si capisce perciò che l'istituto dell'e. perdette d'importanza fin quasi a scomparire del tutto.

II. - L'e. nel diritto canonico. – Poiché il contratto di e. importa una vera e propria alienazione da parte del concedente, è soggetto alle leggi canoniche riguardanti l'alienazione; si deve però tener presente la sua speciale configurazione. Così innanzi tutto, per concedere in e. beni ecclesiastici, si deve applicare il can. 1530 §1, n. 1 circa la preventiva perizia, il can. 1532 § 2, n. 3 circa il consenso da richiedersi dagli interessati (beneficiario, patrono) e tutte le altre condizioni che riguardano l'alienazione (v. BENI ECCLESIASTICI, II, col. 1344).

In particolare poi per il can. 1542 § 1.: *a*) «nell'e. dei beni ecclesiastici l'enfiteuta non può riscattare il canone, senza la licenza del legittimo superiore ecclesiastico a norma del can. 1532; e se procede all'affrancazione, deve dare almeno una tale somma di denaro che sia rispondente al canone». La disposizione è logica, perché con l'affrancazione del canone, l'alienazione del bene dato in e. è completa. *b*) «Si deve esigere dall'enfiteuta una congrua cauzione per la soluzione del canone e per l'osservanza delle condizioni apposte; nell'istrumento contrattuale del patto enfiteutico si deve eleggere il fòro ecclesiastico per dirimere le eventuali controversie e dichiarare espressamente che le migliorie appartengono al fondo» (*loc. cit.* § 2).

Se le formalità del CIC, a cui sono tenuti anche i religiosi, siano in contrasto con le formalità del diritto civile, sono evidentemente da osservarsi le prime in base al can. 1529.

Il caso di contrasto si è verificato in Italia dopo l'entrata in vigore del nuovo Codice civile (1942), che dava all'enfiteuta il diritto di affrancare il fondo dopo venti anni dalla costituzione dell'e. (artt. 971-73).

Di tale diritto si sono avvalsi non pochi enfiteuti di beni ecclesiastici, e di fronte alla resistenza dei direttori ecclesiastici sono ricorsi al sistema dell'affrancazione giudiziaria o coatta, convenendo davanti al magistrato civile gli ecclesiastici titolari di benefici o altrimenti rappresentanti di enti ecclesiastici e persino gli Ordinari diocesani, mentre gli stessi enfiteuti offrivano un capitale di affrancazione, che, soprattutto al valore della moneta ora corrente, si risolveva in un vero e grave danno al patrimonio dei benefici ed enti ecclesiastici (cf. *Il diritto ecclesiastico*, 57 [1946], pp. 253-54; sentenza del tribunale di Patti, 12 ott. 1945).

La S. Congregazione del Concilio, che già nell'istruzione del 20 giugno 1929, per l'amministrazione dei beni beneficiari ed ecclesiastici in Italia (art. 41, in AAS, 21 [1929], p. 394), aveva insistito nell'osservanza delle norme canoniche riguardanti l'e., tornò ad insistervi dopo la pubblicazione del nuovo Codice civile con ripetute istruzioni del 18 maggio 1943 e 1° maggio 1945.

La linea direttiva in esse contenuta è di evitare l'affrancazione dell'e. su beni ecclesiastici, perché in genere lesive del patrimonio ecclesiastico, richiamando i fedeli ai loro doveri di coscienza, e all'onere in materia di contratti di beni ecclesiastici di osservare, come si è detto, prima di tutto le norme di diritto canonico. Contro co-

loro inoltre che ricorrono all'affrancazione contra sono richiamate le disposizioni del can. 2341, che commina la scomunica *speciali modo* riservata alla S. Sede contro chi conviene il proprio Ordinario dinanzi al giudice civile, e rende passibile di pene ecclesiastiche chi convenga altri chierici in deroga al *privilegium fori* (can. 120).

Inoltre si ricorda che tutti costoro, contravvenendo al preciso disposto del can. 1542 § 1, devono anche essere considerati come ingiusti detentori dei beni ecclesiastici e, quindi, a norma del can. 2346, non possono essere assolti dalla scomunica o dalle altre pene così incorse, se non dopo aver risarciti i danni arrecati ai benefici ed enti ecclesiastici.

Bibl.: G. Lucchi, *La e. del nuovo Codice civile*, in *Palestra del clero*, 21 (1942, 1), pp. 136-40; G. Cecioni, *L'e. nel nuovo Codice civile*, in *Riv. di diritto agrario*, 22 (1943), pp. 26-46; L. Scavo Lombardo, *Questioni in tema di e. sopra un edificio di culto*, in *Il diritto ecclesiastico*, 54 (1943), pp. 123-44; G. Lenti, *E. ed affrancazione dei beni ecclesiastici*, in *Il monitore ecclesiastico*, 72 (1947), pp. 141-49; J. Brys, *Iuris canonici compendium*, 10ª ed., II, Bruges 1940, pp. 208-09.

Pietro Palazzini

III. L'e. nel diritto italiano. — Il Codice italiano ha conservato l'istituto dell'e. (l. III, tit. IV). La concessione può essere perpetua o temporanea, purché duri un minimo di vent'anni (a. 958).

L'enfiteuta ha sui frutti del fondo, sul tesoro, sulle utilizzazioni del sottosuolo e sulle accessioni gli stessi diritti che avrebbe il proprietario (a. 959). Ha l'obbligo di « migliorare il fondo e di pagare al concedente un canone periodico » in una somma di denaro ovvero in una quantità fissa di prodotti naturali (a. 960). Inoltre sono a suo carico « le imposte e gli altri pesi che gravano sul fondo, salvo le disposizioni delle leggi speciali » (a. 964).

« L'enfiteuta può affrancare il fondo dopo vent'anni dalla costituzione dell'e. Nell'atto costitutivo può essere stabilito un termine superiore ai vent'anni, non eccedente i quaranta. Anche quando nell'atto costitutivo non è indicato nessun termine, se in esso è prestabilito un piano di miglioramento, l'enfiteuta non può procedere all'affrancazione prima che i miglioramenti siano stati compiuti » (a. 971).

Per l'opposto, se l'enfiteuta vien meno ai suoi obblighi, ossia se non migliora il fondo (o peggio lo deteriora) e se è in mora nel pagamento di due annualità di canone, il concedente può chiedere la devoluzione del fondo enfiteutico (a. 972).

L'enfiteuta può disporre del proprio diritto senza corrispondere alcun compenso (laudemio) al concedente « sia per atto tra i vivi, sia per atto di ultima volontà » (a. 965); però in caso di vendita « il concedente è preferito a parità di condizioni » (a. 966).

Del canone enfiteutico non si può « pretendere remissione o riduzione.... per qualunque, insolita sterilità del fondo o perdita di frutti » (a. 960). Una revisione del canone può avvenire solo dopo dieci anni dalla concessione (e successivamente dopo ugual periodo di tempo) e se il valore del fondo si sia almeno raddoppiato o dimezzato rispetto al valore iniziale o a quello accertato nella precedente revisione (a. 962).

IV. Punto di vista morale. — Da quest'ultimo punto di vista l'e. rientra perfettamente nella destinazione dei beni e nei motivi generatori della proprietà privata. Questa infatti trova la sua ragione più forte nella necessità di dare uno stimolo economico al lavoro per trasformare le cose e metterle così in grado di servire efficacemente all'umanità.

Per tale motivo l'istituto dell'e., eventualmente ritoccato e adattato alle nuove situazioni createsi, può trovar ancora oggi utili applicazioni e render grandi servigi all'umanità (concessioni di zone in territori primitivi o spopolati, ecc.).

Bibl.: P. Germani, s. v. in *Nuovo Digesto Italiano*, V, pp. 398-419; G. Forchielli, *E. ecclesiastica*, *ibid.*, V, pp. 419-23; V. Simoncelli, *Della e.*, 2ª ed., Torino 1922; G. Stocchiero, *Revisione ed affrancazioni di canoni enfiteutici. Abolizione dei laudemi*, in *Perfice munus*, 17 (1942), pp. 411-13; id., *Il laudemio nel nuovo Codice civile*, *ibid.*, pp. 505-506; G. Oliverio, *In tema di affrancazioni di oneri di culto*, in *Il diritto ecclesiastico*, 53 (1942), pp. 210-17; G. Lucchi, *L'e. nel nuovo Codice civile*, in *Palestra del clero*, 21 (1942), pp. 136-40; G. Cecioni, *L'e. nel nuovo Codice civile*, in *Riv. di diritto agrario*, 22 (1943), pp. 26-46.

Giovanni Battista Guzzetti

V. Sociologia. — Sebbene la dinamicità propria della vita economica moderna, che non può mancare di far sentire i suoi riflessi sull'ordinamento giuridico positivo, abbia fatto cadere in disuso tale forma di conduzione delle terre, in ossequio anche alla tendenza diretta ad assicurare alla proprietà fondiaria una sempre maggiore libertà da ogni vincolo od onere di carattere reale e permanente, è da ritenere che l'e. possa ancor svolgere una importante funzione nel quadro della riforma agraria e delle direttive contenute nell'art. 44 della nuova Costituzione italiana.

La stessa dottrina sociale cristiana non può non riguardare con particolare favore questo istituto. Infatti tale dottrina è orientata nel senso di favorire con ogni mezzo la diffusione della piccola proprietà coltivatrice diretta, sia per ovvie ragioni di pacificazione sociale, sia perché la proprietà della casa, della terra e degli strumenti del proprio lavoro assicura al lavoratore quell'autonomia economica, che è alla base della libertà politica e che agevola la stessa tutela della dignità della persona umana e la estrinsecazione delle sue capacità morali e intellettuali. I sommi pontefici, da Leone XIII a Pio XI e a Pio XII, non hanno mancato di raccomandare nelle loro encicliche, a tutti coloro che lavorano nel campo sociale, la realizzazione pratica di tali principi, con tutti quelli accorgimenti pratici che sono consigliati dalle diverse possibilità ed esigenze delle varie zone agricole. Ora, proprio l'e. offre la possibilità di avviare le masse rurali italiane verso la piccola proprietà coltivatrice, senza privare i proprietari della giusta indennità che loro compete e senza aggravare di nuovi oneri le finanze dello Stato, rendendo possibile, attraverso l'adempimento dell'obbligo dei miglioramenti, molti lavori di bonifica spettanti alla privata iniziativa.

La durata del rapporto assai lunga, e comunque non inferiore al ventennio, assicura all'enfiteuta un'adeguata stabilità di lavoro, affezionandolo alla terra meglio di qualsiasi altro rapporto di natura personale e temporanea, e invogliandolo ad investimenti di capitali in opere di migliorie.

Un'amplissima autonomia, non soltanto nella gestione dell'azienda, ma anche nella disposizione del diritto enfiteutico che può essere alienato e trasmesso per successione ereditaria, conferisce al lavoratore tutti quei vantaggi che sono propri del piccolo proprietario.

Entrambe le parti sono garantite dai perturbamenti, oggi tanto frequenti nell'economia agricola, a mezzo della rivedibilità decennale del canone, in relazione alle variazioni del valore del fondo, esclusi naturalmente i miglioramenti o i deterioramenti imputabili all'enfiteuta stesso.

D'altro canto, i diritti del proprietario e gli interessi superiori della produzione nazionale sono efficacemente tutelati dal diritto di devoluzione del fondo enfiteutico a favore del concedente, in caso di morosità biennale o di deterioramento o di contravvenzione all'obbligo dei miglioramenti convenuti. In tal modo si evita il pericolo di cedere le terre ai coloni meno capaci e si educa il coltivatore all'amore del lavoro e del sacrificio, senza il quale non è possibile alcuna elevazione economico-sociale.

Comunque l'aspirazione del contadino alla piena proprietà della terra, su cui vive e lavora, può attuarsi anche a favore dei meno abbienti e attraverso risparmi graduali, alla scadenza di un ventennio dalla costituzione del diritto enfiteutico, mediante l'affrancazione del fondo, dietro versamento al pro-

(per cortesia del rev.mo p. Abate)
ENGELBERG - Veduta dell'Abbazia. Edifici dei secc. XVIII e XX.

prietario di una somma pari alla capitalizzazione del canone annuo.

Giustamente pertanto il Bonfante, ravvisò nell'e. «uno strumento e un correttivo del latifondo per l'applicazione più economica della coltura intensiva ».

BIBL.: N. Allianelli, *Trattato sull'e.*, Potenza 1834; S. Jannelli, *Dell'e.*, Palermo 1845; L. Borsari, *Il contratto di e.*, Ferrara 1850; F. Duscio, *Trattato dell'e.*, Catania 1852; N. Uzzo, *Trattato sull'e.*, Palermo 1859; P. Pisani Ceraolo, *L'e. come fu, come è e come dovrebbe essere*, Messina 1888; F. Perna, *L'e. nel diritto antico e moderno*, Napoli 1892; S. Pivano, *I contratti agrari nell'alto medioevo*, Torino 1904, pp. 249-79; V. Simoncelli, *La riforma dell'e.*, Roma 1904; V. De Pirro, *Dell'e.*, Milano 1907; B. Valori, *Delle prestazioni enfiteutiche nelle varie parti d'Italia*, Torino 1909; C. Del Santo, *Studio sull'istituto dell'e.*, Napoli 1909; L. Mauro, *Il contratto di e.*, ivi 1912; G. Cerrani, *Monografia sul contratto di e.*, Cassino 1915; P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, III, Roma 1933, pp. 124-29; A. Cherchi, *La natura giuridica dell'e.*, Milano 1933; R. Trifone Romualdo, *E.*, in *Commentario Cod. Civ. Scialoja-Branca, Libro della proprietà*, Bologna 1947, pp. 1-113. Bruno Rossi

ENGADDI (ebr. *'Ēn gĕdhī* « fonte del capretto »). - Città del deserto di Pharan (*Ios.* 15, 62), circondata da rupi scoscese (*I Sam.* 24, 3), quasi a metà della sponda occidentale del Mar Morto. Il suo antico nome era Asasonthamar (« taglio di palma »): secondo F.-M. Abel tale identificazione (*II Par.* 20, 2) sarebbe recente, a danno di Thamar, a sud del Mar Morto. Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, 9, 1, 2; *Bell. Iud.*, 4, 7, 2) pone E. a 300 stadi (più di 55 km) da Gerusalemme, quale villaggio donde viene l'*opobalsamum*. Il nome oggi sussiste nella sorgente 'Ajn Ǧidī, nei cui pressi si trovano le vestigia di una piccola città che fu un tempo toparchia della Giudea (*Bell. Iud.*, 3, 5).

Dapprima era in possesso degli Amorriti, che furono sconfitti da Elam e dai suoi alleati (*Gen.* 14, 7). Conquistata la Palestina, fu assegnata a Giuda (*Ios.* 15, 62). David, durante la persecuzione di Saul, vi si rifugiò, profittando dell'inaccessibilità delle rupi, « praticabili solo ai camosci » (Volgata in *I Sam.* 24, 1-3). Ivi convennero Ammoniti, Moabiti e Edomiti contro il re di Giuda Iosaphat (*II Par.* 20, 2).

'Ajn Ǧidī è oggi un'oasi su una specie di terrazza sospesa a più di 120 m. sul livello del Mar Morto, circondata a ovest e a nord da un immenso cerchio di rupi cretacee, a vari strati. La sorgente ha acque limpide, di una temperatura elevata (27°), cariche di carbonato di calcio. In antico l'oasi, alimentata dalla sorgente, era coltivata a vigne e a palme (*Cant.* 1, 14); l'antico nome e Flavio Giuseppe parlano di palmizi; oggi la copiosa sorgente alimenta un boschetto di tamerici e di acacie e qualche arbusto del pomo di Adamo (*calotropis acera*) e irriga le coltivazioni dei beduini. Nei pressi di E. gli esseni praticavano la loro vita ascetica.

Vincenzo M. Iacono

ENGEL, LUDWIG. - Benedettino, rinomato canonista e teologo moralista, n. a Wagrein (Austria inferiore) agli inizi del 1600, m. a Grillenberg il 22 apr. 1674. Fu professore di diritto canonico nel 1660 e quindi procancelliere nel 1669.

I suoi scritti si distinguono per chiarezza di concetto, facilità di esposizione e per il senso dell'utilità pratica a cui costantemente s'ispirano.

È noto principalmente per il suo *Collegium universi iuris canonici*, che, pubblicato la prima volta in forma istituzionale (Salisburgo 1670) e subito dopo secondo l'ordine classico delle *Decretali* (3 voll., ivi 1671-74), conobbe in breve molte edizioni, fu molto lodato anche nel campo protestante, e contribuì a far annoverare il nome dell'autore fra quello dei più dotti canonisti del tempo.

Scrisse: *Manuale parochorum* (Salisburgo 1662), edito più volte; *Forum competens* (ivi 1663); *Tractatus de privilegiis et iuribus monasteriorum ex iure communi deductus* (ivi 1664).

BIBL.: J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes*, III, Stoccarda 1880, p. 150 sg.; B. Kurtscheid - F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 292. Zaccaria da San Mauro

ENGELBERG. - Abbazia benedettina fondata nel 1120 nell'alta valle dell'omonima Aa, ai piedi del Titlis nel cantone di Obwalden (Svizzera) dal barone Corrado di Sellenbüren; primo abate fu Adelmo. Il papa Callisto II e l'imperatore Enrico V presero l'abbazia sotto la loro protezione (1124); il vescovo di Costanza institul una parrocchia indipendente nella valle.

A grande rinomanza salì l'abbazia sotto il governo degli abati Frowino (1174-78) e Bertoldo (1178-97), essa divenne un centro di cultura con una biblioteca ricca di manoscritti miniati. L'abate Enrico I (1197-1223) procurò al monastero, probabilmente dall'Alsazia, una croce reliquiaria che con l'antica stauroteca racchiuse una particella della S. Croce. E. fu distrutta dal fuoco nel 1199 e nel 1306; fu devastata dalla peste nel 1548, 1574, 1583. Con l'abate G. B. Sigrist (1603-19) E. entrò nella Congregazione benedettina elvetica nel 1602. Dopo un nuovo incendio l'abate E. Crivelli fece ricostruire la chiesa e il monastero dall'architetto G. Rueff (1730-34). I Francesi occuparono l'abbazia nel 1798. Il monastero contribuì alla fondazione di Rickenbach (1857) e di Melchtal (1869), alle missioni negli Stati Uniti di Conception Mo (1773), poi abbazia nel 1881) e di Mount Angel (1882, poi abbazia nel 1904). Gli edifici di E. furono ingranditi tra il 1925-29. Dal 1932 i monaci di E. sono anche nel Camerun e dirigono il seminario maggiore a Yaundé.

La biblioteca del monastero è ricca di 900 manoscritti tra cui la « Bible », manoscritto miniato di Ugone da Tennach, e di oltre 50.000 volumi; contiene anche pregevoli opere d'arte. Il fondatore Corrado e gli abati Adelmo, Frowino e Bertoldo godono culto locale di beati e dei due primi si conservano i corpi.

BIBL.: Cottineau, I, coll. 1048-49; B. Gottwald, *Catalogus codicum manuscript.*, Engelberg 1891; A. Vogel, *Urkunden des Stiftes E.*, in *Geschichtsfreund*, 49 (1894), pp. 233-62; 51 (1896), pp. 1-162; 52 (1897), pp. 187-259; 53 (1898), pp. 101-242; 55 (1900), pp. 125-257; 57 (1902), pp. 129-273; R. Durrer, *Kunstdenkmäler des Kantons Unterwalden*, 1899-1928, p. 117 sgg.; id., *Die Maler und Schreiberschule E.'s*, in *Anz. Schw. Altertumsk.*, nuova serie, 3 (1901), pp. 42-55, 122-76; I. Hess, *Geschichte der Klosterschule in E.*, *Beilage Jahresb.*, 1902-1903; *Angelomontana. Blätter aus der Geschichte v. E. Jubiläumsg. f. Abt Leodegar II*, Engelberg 1914; J. Niquille, *Les Bénédictines d'E.*, in *Zeitsch. f. Schw. Gesch.*, 10 (1916), pp. 25-41; R. Schilling, *Die Engelberger Bildhandschriften aus Abt Frowins Zeit in ihrer Beziehung zu burgundischer und schwäbischer Buchmalerei*, in *Anzeiger f. schw. Altertumsk.*, 2 (1933) pp. 117-28; Schiess-G. Heer, *Die ältesten Urkunden des Klosters E.*, in *Rev. hist. eccl. suisse*, 35 (1941), pp. 89-97, 234-69; F. Güterbock-G. Heer, *E.'s Gründung und erste Blüte*, Zurigo 1948. Paolo Künzle

ENGELBERT d'ADMONT. – Benedettino, n. ca. il 1250 a Steiermark nella Stiria, m. il 12 maggio 1331. Il suo nome di famiglia era Pötsch. Abate di Admont (1297-1327), rinunziò alla carica negli ultimi anni di vita. Intelligenza versatile e poliedrica, sebbene non originale, fu uno degli uomini più dotti del suo tempo. La sua abbondantissima produzione si spinge in ogni campo dello scibile contemporaneo.

Le sue 40 opere furono raccolte e in gran parte edite da B. Pez O. S. B., in *Thesaurus anecdotorum novissimus*, I, parte 1ª (Augusta 1721), coll. 427-762; IV, parte 2ª (ivi 1723), coll. 119-48; e in *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, III (Ratisbona 1724); VI (ivi 1724), pp. 49-150; VII (ivi 1725), pp. 65-112; IX (ivi 1726), pp. 111-92. Più apprezzate le opere di politica. Degna di nota: *De ortu, progressu et fine imperii Romani*, composto tra il 1308 e il 1313, edito da G. Brusch (Basilea 1555 e più volte in seguito). L'autore vi espone le sue idee sullo Stato, sua origine, forme, sviluppi, rapporti; parla del Sacro romano Impero, che ritiene continuazione dell'Impero romano antico, della sua missione, delle relazioni tra Chiesa e Stato, della fine dell'Impero e del mondo, che preannunzia prossima con la conseguente venuta dell'anticristo.

BIBL.: G. Fuchs, *Abt E. v. A.*, in *Mittheilungen des hist. Vereins für Steiermark*, XI, Graz 1862, pp. 90-130; G. Wichner, *Geschichte der Benediktinerstiftes Admont*, III, ivi 1878, pp. 1-30; 511-45; id., *Kloster Admont u. seine Beziehungen zur Wissenschaft u. zum Unterricht*, ivi 1892, pp. 37-47; A. Posch, *Die Staats u. Kirchenpolitische Stellung E. v. A.*, Paderborn 1920; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Münster 1930, pp. 39-45. Vito Zollini

ENGELBERTO I di COLONIA, santo. – N. ca. il 1185. Figlio del conte E. di Berg, studiò alla scuola della cattedrale di Colonia. Nel conflitto per il trono imperiale fra Ottone IV e Filippo di Svevia fu scomunicato e deposto dal papa Innocenzo III a causa della sua politica, ma nel 1208 si sottomise al Pontefice e nel 1212 combatté, per penitenza, contro gli albigesi. Eletto nel 1216 arcivescovo di Colonia fu consacrato nel 1217. Si occupò della politica dell'Impero; fu tutore di Enrico, figlio di Federico II, e reggente della Germania; protesse gli istituti ecclesiastici attirandosi l'odio dei nobili, e fu ucciso dallo stesso suo nipote Federico di Isenburg il 7 nov. 1225. Solamente al 1618 risale la celebrazione della sua festa (7 nov.).

BIBL.: *Vita* scritta da Cesario di Heisterbach, in *Acta SS. Novembris*, III, Bruxelles 1910, p. 644 sgg.; J. Ficker, *E. der Heilige*, Colonia 1853; R. Knipping, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter*, III, ivi 1901 (v. indice); H. Foerster, s. v. in LThK, III, col. 697 sg. Lucchesio Spätling

ENGELHARDT, ZEPHYRIN. – Francescano missionario, n. a Bilshausen (Hannover) in Germania il 13 nov. 1851, m. a S. Barbara (California) il 27 apr. 1934. Emigrato nel 1852, con i genitori, in America, a Covington (Kentucky), nel 1872 vestì l'abito francescano e nel 1878 fu ordinato sacerdote. Dal 1880 al 1887 fu inviato missionario fra gli indiani Menominee (Wisconsin) e dal 1894 al 1900 presso gli indiani Ottawas e Chippewas nelle cui lingue scrisse vari opuscoli e redasse una rivista. Dal 1887 al 1896 e dal 1900 fino alla morte, trascorse la vita in California dedito soprattutto alla storia di quelle missioni.

A S. Barbara, sua residenza, raccolse da tutta l'America del nord un enorme materiale documentario e attese a molte pubblicazioni. La sua opera principale fu: *The Missions and Missionares of California* (4 voll., S. Francisco 1908-16). Cultore della verità fino allo scrupolo, ebbe anche di mira lo scopo di sfatare tante false accuse e interpretazioni dell'azione missionaria cattolica.

BIBL.: anon., *Z. Engelhardt, Necrologio*, in *Acta Ord. Fratrum Minorum*, 53 (1934), pp. 265-67; H. Lemay, *Le p. Zephirin E. O.F.M. (1851-1934). Notes bibliographiques*, in *Arch. Franc. Hist.*, 27 (1934), pp. 313-18. Alberto Ghinato

ENGELS, FRIEDRICH. – Socialista tedesco, n. a Barmen il 28 nov. 1820, e m. a Londra il 5 ag. 1895. Di famiglia benestante, compì gli studi nel liceo della città natale; ma li dovette interrompere a diciott'anni per ragioni famigliari, e divenne commesso in una casa di commercio a Brema: ciò che non gli impedì di continuare a studiare con accanimento. Fu dapprima fervente hegeliano, della corrente dei « giovani hegeliani », o « sinistra hegeliana », che interpretava l'hegelianesimo nel suo significato dialettico rivoluzionario. Ma quando, nel 1841, apparve il libro di Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, in cui l'autore prendeva una posizione nettamente materialista, divenne feuerbachiano. Nel 1842 andò in Inghilterra, e quel soggiorno segnò una svolta importantissima nella sua vita: fino allora E. era rimasto un democratico di sinistra, un rivoluzionario borghese; in Inghilterra divenne un rivoluzionario « proletario ». Nel sett. 1844 a Parigi si stabilì

(*per cortesia del rev.mo p. Abate*)
ENGELBERG – Lato anteriore della croce romanica (sec. XIII).

tra E. e Marx un'amicizia ed una collaborazione strettissima. Sotto l'influsso di E., le preoccupazioni filosofiche di Marx si rivolsero ai problemi di economia politica. Fu così che le tendenze proletarie rivoluzionarie, fino allora genericamente idealiste e « utopistiche », trovarono per opera loro una base « scientifica », di cui fu prima espressione il *Manifesto del Partito comunista* del febbr. 1848, pubblicato a richiesta della « lega dei comunisti ». Tra Marx ed E. la comunione di azione e di pensiero divenne completa.

Le opere principali di E., completamente sue, sono: *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1845), *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1883), *Die Arbeiterbewegung in Amerika* (1887), *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), *Kann Europa abrüsten?* (1894). Ma anche quando Marx ed E. cooperarono in uno stesso scritto, è spesso distinguibile la parte che si deve all'uno e all'altro: così nel *Die Heilige Familie* (1844), nel *Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1848), nel *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums u. des Staats* (1884), ove sono frammenti di Marx. Pur nella comunanza di attività teoretica e pratica, infatti, che parve quasi, agli occhi di molti, di due uomini e di due intelletti costituire uno solo, ci sono anche diversità talvolta notevoli di tendenze e di atteggiamenti: come dimostra soprattutto il copiosissimo epistolario con cui E. diresse il movimento socialista durante i dodici anni di sopravvivenza a Marx. In quel periodo curò anche la pubblicazione del II e del III volume del *Capitale* (1885-89).

BIBL.: Per le edizioni degli scritti di E.: K. Marx und Fr. E., *Gesammelte Schriften*, 3 voll., Stoccarda 1913; G. Mayer, *Fr. E. Schrifte der Fruhzeit*, Berlino 1920; *Marx Engels Gesamtausgabe*, parte 1ª, II: *Fr. E. Werke und Schriften bis Anfang 1844*, ivi 1931; parte 4ª: *Fr. E. Die Lage der Arbeitenden Klassen in England und andere Schriften von August 1844 bis Juni 1846*, ivi 1932. Numerose sono le edizioni del suo epistolario; le principali sono quelle di: A. Bebel u. E. Bernstein, *Der Briefwechsel zwischen Fr. E. u. K. Marx (1844-83)*, 4 voll., Stoccarda 1913; G. Mayer, *Die Briefe von Fr. E. an E. Bernstein*, Berlino 1925. In italiano la raccolta più comprensiva è formata dai sei volumi curati da E. Ciccotti: K. Marx-Fr. E.-F. Lassalle, *Opere*, Milano 1914 sgg. Per la vita, le opere ed il pensiero di E.: K. Kautsky, *Fr. E.*, Berlino 1895; C. Turgeon, *La conception matérialiste de l'histoire d'après Marx et E.*, Rennes 1909; R. Mondolfo, *Il materialismo storico in F. E.*, Genova 1912; ed. rifatta, Rosário 1940; F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, Fr. E. und F. Lassalle*, 2ª ed., 4 voll., Stoccarda 1913; E. Di Carlo, *Per l'interpretazione e la critica di alcune dottrine del Marx e dell'E.*, Palermo 1915; E. Drahn, *Fr. E.*, Berlino 1920; M. Adler, *E. als Denker*, ivi 1921; K. Vorländer, *Marx, E. und Lassalle als Philosophen*, 3ª ed., ivi 1926; R. Seeger, *F. E.*, Halle 1935; W. Victor, *General und die Frauen...*, Zurigo 1937; D. Riazanov, *Marx ed E.*, trad. it., Milano 1945; G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948, passim. Celestino Melzi

ENGELTAL. - Antico monastero di domenicane nella diocesi di Eichstätt (Baviera). Un gruppo di beghine capitanate da una certa Adelaide fondò nel 1240 ca. questo monastero, donato da Ulrico von Königstein. Innocenzo IV lo confermò il 10 ott. 1248.

La comunità si documenta come centro della mistica domenicana nei tre scritti *Von der genaden überlast* (ove tratta anche sulla fondazione), nelle « rivelazioni » della mirabile Cristina Ebner e nelle visioni della generosa e soave Adelaide Langmann. Molte figlie di famiglie patrizie norimberghesi entravano a E. Raimondo da Capua e il Gaetano diedero norme per la riforma monastica. Nel 1565-66 la comunità si sciolse, i beni servirono per la dotazione dell'Accademia e poi Università di Altdorf.

BIBL.: H. Wilms, *Geschichte der deutsch. Dominikanerinnen*, Dülmen 1920, pp. 42-44, 116-18; id., *Das älteste Verzeichnis der deutsch. Dominikanerinnen*, Lipsia 1928, p. 19, 70-71, 85, 101, 103; F. Heidingsfelder, s. v. in LThK, III, col. 684. Angelo Walz

ENLIL. - Secondo dio della triade divina mesopotamica, composta di Anu, dio del cielo, di E., e di Ea, dio dell'acqua. Era il dio principale dei Sumeri, nel centro del cui paese si trovava la città di Nippur con il suo santuario famoso. Era venerato come dio della terra e della tempesta: infatti il suo nome sumero ha il valore di « signore del vento ». Aveva per figlio Nimurta, anche questi molto adorato dai Sumeri e dai Babilonesi e Assiri. Della vita di E. si narravano molti tratti in racconti mitologici, che dànno rilievo specialmente al suo carattere di dio punitore dei misfatti degli uomini: sarebbe stato lui a provocare il diluvio universale. Giuseppe Furlani

ENNEN, LEONHARD. - Sacerdote e storico, n. a Schleiden il 5 marzo 1820, m. a Colonia il 14 giugno 1880. Fu uno dei fondatori del *Historisches Verein für den Niederrhein*. Si interessò soprattutto della storia della città e della diocesi di Colonia.

Scrisse una storia della riforma nell'àmbito della diocesi (*Geschichte der Reformation im Bereiche der alten Erzdiözese Köln*, Colonia 1849), una storia di Colonia in cinque volumi (*Geschichte der Stadt Köln*, ivi 1863-80), e raccolse documenti sulla storia della città, silloge che in 6 voll. giunge fino al 1397 (*Quellen zur Geschichte der Stadt Köln*, ivi 1860-79).

BIBL.: H. Keussen, s. v. in *Allgemeine Deutsche Biographie*, XLVIII, pp. 380-82. Silvio Furlani

ENNODIO. - N. da nobile famiglia non si sa con certezza se a Milano, a Pavia o ad Arles, tra il 473 ed il 474. Rimasto orfano in tenera età fu accolto da una zia, alla cui morte si trovò solo ad affrontare le difficoltà della vita, che gli furono alleviate da un fidanzamento con una nobile e ricca fanciulla (Speciosa?) che non arrivò a sposare. Entrò infatti nella carriera ecclesiastica, che abbracciò come espiazione della vita condotta durante il fidanzamento. Da chierico si occupò della educazione retorica dei giovani, fra i quali fu Aratore.

Fatto diacono, prese le parti di papa Simmaco in lotta con l'antipapa Lorenzo, contro i fautori del quale scrisse, forse nel 503, il *Libellus pro synodo* in risposta ad una pubblicazione, che cercava di infirmare le decisioni del *Synodus Palmaris* (23 ott. del 502). Nel 506-507 fu incaricato, forse da papa Simmaco, di recitare un panegirico per Teodorico. Eletto vescovo fu nel 515 e nel 517 mandato da papa Ormisda in Oriente per indurre l'imperatore Anastasio a ristabilire l'unione delle Chiese di Oriente e d'Occidente, entrambe le volte però con esito negativo. Dopo queste ambascerie non si hanno altre notizie sicure sulla vita di E.; solo un epitaffio della basilica di S. Michele in Pavia ci informa sulla sua morte avvenuta il 17 luglio del 521.

L'ordinamento cronologico dei suoi scritti fu condotto a termine da qualche suo discepolo o amico, che trascurò tutte le epistole dal 514 al 521 e parecchi scritti, di cui abbiamo notizia dallo stesso E.

Raggruppati per genere secondo l'edizione del Sirmond, le opere sono: 1) 297 *Epistulae*; 2) 10 *Opuscula* (*Panegirico di Teodorico*; *Libellus pro Synodo*; *Vita Epiphanii*; *Vita Antonii*; *Eucharisticum*; *Paraenesis didascalica*; *Praeceptum de cellulanis*; *Petitorium quo absolutus est Gerontius*; *Benedictio cerei I-II*); 3) 28 *dictiones* divise dal Sirmond in sacre e profane; 4) *Carmina* divisi in due libri di cui il primo ne comprende 21 e il secondo 151.

Imbevuto di retorica E. non sa aprire il suo animo con sincerità né nelle lettere, che egli fa oggetto di attente cure anche quando si rivolge ad amici, né nell'*Eucharisticum* scritto sulla falsariga delle *Confessiones* di Agostino, in cui pure fa voto a s. Vittore di mettere da parte gli artifizi retorici, di cui sente l'incompatibilità con la sua fede di cristiano. Le poesie impeccabili per la forma, di cui l'autore insofferente delle critiche degli amici è orgoglioso, sono per lo più esercitazioni in cui non mancano argomenti lubrici tratti dalla mitologia e trattati con tono paganeggiante accanto a poesie di pretta ispirazione cristiana. La sua produzione ha soprattutto valore di documento per la conoscenza delle tendenze

e dei gusti letterari del tempo e di fonte preziosa per la storia letteraria e politica del periodo di Teodorico.

BIBL.: Edizioni: J. Sirmond riprodotta in PL 63; *Magni Felicis E. Opera*, ed. W. Hartel (CSEL, 6), Vienna 1882; F. Vogel, E., in MGH, *Auctores antiquissimi*, Berlino 1885. Per gli studi particolari oltre quelli citati in Schanz, IV, 2, pp. 131-48, cf. per la biografia W. T. Towsend e W. F. Wyatt, *Enn. and Pope Symmachus*, in *Classical and mediaeval studies in honor of E. K. Rand*, Nuova York 1934, pp. 277-91. Per gli influssi classici cf. H. E. Mierow, *Some literary reminiscences in Ennodius life of st Epiphanius*, in *Classical weekly*, 20 (1927), p. 195. Sulla lingua e lo stile: A. Dubois, *La latinité d'Ennode*, Parigi 1903; Th. Birt, in *Philologus*, 1927, pp. 164-82. Per i rapporti con Aratore cf. R. Anastasi, in *Misc. di lett. crist. ant.*, 1 (1947), pp. 145-52. Rosario Anastasi

ENNOM, FIGLI di: v. GEHENNA.

ENOCH: v. HENOCH.

ENOS (ebr. *'Ěnôš* = « umanità », « uomo »). - Antichissimo patriarca. In *Gen.* 4, 26 – documento jahwistico secondo i critici – si delinea con la formola consueta la genealogia di E., figlio di Seth (cf. *I Par.* 1, 1). È di grande interesse per la storia della religione l'affermazione, secondo cui ai tempi di E. « si cominciò ad invocare il nome di Jahweh ».

L'espressione biblica non va interpretata nel senso che ad E. sia da attribuirsi la prima manifestazione del sentimento religioso, che appare connaturale già nella prima famiglia umana, anche dopo la colpa (cf. *Gen.* 4, 3 sgg.). Quindi l'unico senso possibile è quello che riferisce la notizia allo stabilirsi del culto pubblico o di determinati riti, preghiere o sacrifici. A causa di tale sentimento di pietà il nome di E. rimase famoso nella tradizione ebraica (cf. *Eccli.* 49, 16, testo ebraico).

In *Gen.* 5, 6-11 – documento sacerdotale secondo i critici – si ripete di nuovo la genealogia di E., che a 90 anni (a 190 secondo i Settanta) sarebbe divenuto padre di Cainan e sarebbe morto a 905 anni. Angelo Penna

ENOTEISMO (CATENOTEISMO). - È il primo stadio dell'idea di Dio secondo Max Müller, « in base al quale la deità momentaneamente presente alla coscienza religiosa viene considerata ed invocata come unica (e somma) in quel momento » (Schmidt).

Questo atteggiamento, che Max Müller riscontrò particolarmente negli inni vedici ma che è viceversa constatabile anche presso altre religioni antiche quale l'egiziana, la babilonese, la greca, ecc., « non rappresenta una forma né una categoria stabile e ben determinata dell'idea di Dio, ma è piuttosto riferibile al mondo dell'intermittente e fluttuante esperienza religiosa » (Pettazzoni), per cui rimane un sentimento intermedio che esclude sia un'affermazione del monoteismo che una negazione del politeismo.

BIBL.: R. Pettazzoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 4; W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, 3ª ed., Brescia 1943, p. 51 sgg. *

ENOTICO (ἑνωτικόν) - Nome del decreto emanato nell'anno 482 dall'imperatore Zenone, per porre fine alle controversie tra cattolici e monofisiti. Il 25 ott. 451 il Concilio di Calcedonia aveva solennemente proclamato la fede in un unico Cristo da confessarsi in due nature inconfuse, inseparabili. La condanna del monofisismo incontrò però una resistenza più accanita che non l'anatema contro i nestoriani. In Palestina una vera rivoluzione capeggiata dai monaci cacciò i vescovi ortodossi; anche la sede di Antiochia fu occupata a più riprese da un partigiano delle tesi monofisite, Pietro Fullone. Ancora più gravi erano gli avvenimenti in Egitto, dove una grande parte della popolazione era rimasta fedele a Dioscoro (v.). Il patriarca cattolico Proterio restò ucciso in una sommossa popolare, mentre alla sua sede fu elevato il monofisita Timoteo Eluro (457-77). L'opposizione monofisita costituì presto per l'Impero una minaccia tanto più grave in quanto, in Siria e in Egitto, alla controversia religiosa si associarono delle forti tendenze nazionali, contrarie alla dominazione bizantina. Intanto la politica imperiale fluttuò incerta tra i fautori e gli avversari di Calcedonia. L'imperatore Leone (457-74) intervenne contro Timoteo Eluro e Pietro Fullone, ma l'usurpatore Basilisco (475-76) li restituì alle loro sedi ed in una lettera circolare, l'*Encyclion*, condannò il Simbolo di Calcedonia. In grande maggioranza i vescovi di Oriente sottoscrissero questo primo esempio di editto dogmatico emanato direttamente dall'autorità politica. Appena vinto l'usurpatore, l'imperatore Zenone (474-91) abolì l'*Encyclion*, ma sotto l'influsso del patriarca di Costantinopoli Acacio (471-89) favorì il progetto di finire le rovinose controversie cristologiche a prezzo di qualche concessione.

L'occasione propizia si presentò alla morte del patriarca ortodosso di Alessandria Timoteo Salofaciolo (giugno 482). Zenone e Acacio intendevano stabilire sulla sede di s. Marco il vescovo monofisita Pietro Mongo, proponendogli una formola dogmatica che nella sua imprecisione avrebbe unito tutti sotto il nuovo patriarca. Così l'E., o editto di unione, fu promulgato a forma di epistola diretta ai fedeli di Alessandria, di Egitto, della Libia e della Pentapoli; ma in realtà il documento era destinato a tutto l'impero.

Per unire tutti i sudditi in una comune professione di fede, il decreto imperiale auspica il ritorno al solo Simbolo di Nicea, formola di fede confermata a Costantinopoli (381) e seguita anche dai padri di Efeso (431). Esso condanna poi Nestorio e Eutiche, approvando invece i dodici capitoli di Cirillo (v.). Il Concilio di Calcedonia non viene esplicitamente rigettato, il decreto però verso la fine anatematizza « chiunque pensa o ha pensato diversamente, ora o in qualunque circostanza, a Calcedonia o in qualche altro concilio ». Positivamente l'E. dichiara che il Figlio unico di Dio, consostanziale al Padre secondo la divinità, consostanziale a noi secondo l'umanità, incarnatosi, è uno solo e non due. Di questo uno solo sono i miracoli e le sofferenze da lui volontariamente sopportate nella carne. La Incarnazione non aggiunge un altro Figlio, ma « la Trinità è rimasta la Trinità, anche quando uno della Trinità, il Dio Verbo, si è incarnato ». Viene inoltre respinto il docetismo e ogni divisione o confusione (ma è scrupolosamente evitata la menzione di una o due nature).

L'E., se anche non formalmente eretico, per i suoi sottintesi e i suoi silenzi, nonché per il cesaropapismo in esso manifestato, era un documento oltremodo pericoloso. Definito da qualcuno un capolavoro politico, di fatto non apportò la unità religiosa; che anzi aumentò ben presto le discordie e le scissioni, significando così un ulteriore passo verso la formazione delle Chiese nazionali monofisite. È vero che quasi tutto l'episcopato orientale, sotto la minaccia dell'esilio, accettò il decreto imperiale. Ma gli ortodossi non potevano tollerare né la condanna (implicita) di Calcedonia né il silenzio sul tomo di s. Leone, e neanche i monofisiti appassionati gradirono ciò che ai loro occhi era un compromesso indegno; ribellandosi contro lo stesso Pietro Mongo formarono ad Alessandria un partito distinto, chiamato degli acefali o senza testa, perché, tolta la comunione con Pietro, rimasero senza capo. Quel che era peggio, l'E. condusse a una lunga rottura con Roma (scisma di Acacio, 484-519). Difatti papa Felice III (483-92), appena ricevuta la notizia della promulgazione dell'E., mandò tre suoi legati alla capitale orientale per chiedere energicamente la fedeltà al Concilio di Calcedonia. Quando questi si lasciarono conquistare da Acacio, il Papa pronunciò in un Concilio romano (28 luglio 482) la scomunica dei propri legati e la deposizione di Acacio. Intervento duro, ma necessario. La rottura esisteva già per colpa di Acacio che, vero manipolatore dell'E., era stato pronto a sacri-

ficare un concilio ecumenico e la unione con la Sede Apostolica a fini politici ed al sogno della propria supremazia in una Chiesa imperiale. Varie trattative con Roma iniziate dai successori di Acacio non ebbero felice esito, date le preferenze monofisite dell'imperatore Anastasio (491-518). Soltanto il suo successore Giustino (518-27), aiutato dal conte Giustiniano, suo nipote e erede del trono, rinnovò la unione con Roma. Il papa Ormisda (514-23) chiese e ottenne che venisse firmato un formolario che conteneva il riconoscimento della ortodossia conservata sempre dalla Sede romana, l'accettazione del Simbolo di Calcedonia e delle lettere dogmatiche di s. Leone, la radiazione dai dittici di Acacio e dei suoi successori, nonché degli imperatori Zenone e Anastasio. Così nel 519, dopo 35 anni, lo scisma suscitato dall'E. finì con una decisa affermazione del magistero papale contro il cesaropapismo bizantino.

(fot. Alinari)

ENRICO II, RE DI FRANCIA - *Clemente VII benedice il matrimonio di E. II di F. con Caterina de' Medici*. Affresco di G. Vasari (1567-71) - Firenze, Palazzo Vecchio, Sala di Clemente VII.

BIBL.: S. Salaville, *L'affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au Ve siècle*, in *Echos d'Orient*, 18 (1918), pp. 255-65; 19 (1919), pp. 389-97; 20 (1920), pp. 49-68 e 415-33; E. Schwartz, *Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos* (*Abhandl. der Bayer. Akad. d. Wiss. Phil. und hist. Klasse*, 32, VI), Monaco 1927 (contiene il testo greco dell'E. tolto dal cod. Vat. gr. 1431, dando nell'apparato critico le varianti; la recensione più nota del decreto v. in Evagrio, *Hist. eccl.*, III, 14: PG 86, 2620-26); Th. Schnitzler, *Im Kampfe um Chalcedon, Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458*, Roma 1938.

Agostino Mayer

ENRICIANI : v. ENRICO DI LOSANNA.

ENRICO BATE da MALINES. - Filosofo e astronomo belga, n. il 24 marzo 1246. Compì gli studi filosofici verosimilmente a Parigi e subì, sembra, l'influsso di s. Alberto Magno, di Ulrico di Strasburgo, nonché del gruppo averroista capeggiato da Sigieri di Brabante. Un manoscritto della Bibliothèque Royale di Bruxelles lo dice anche maestro in teologia. Fu in relazione con Guglielmo di Moerbeke.

Traduttore di scritti astrologici dall'arabo e dall'ebraico, E. è anche autore di opere astronomiche originali, quali le *Tabulae Mechlinienses*, la *Magistralis expositio astrolabii*, e la *Nativitas magistri Henrici*, oroscopo autobiografico. Dubbio il *De horis planetarum* (Venezia 1493). Ma la sua opera maggiore è lo *Speculum naturalium et quorumdam divinorum* (ed., con nota bibliografica, della 1ª e 2ª parte di G. Wallerand [*Les philos. belges*, 11], Lovanio 1931) composto fra il 1303 e il 1310, in 23 parti trattanti problemi gnoseologici e fisici, di scienza naturale, d'astronomia e di metafisica. Mentre l'autore ostenta spesso il suo dissenso da s. Tommaso, accoglie dottrine averroistiche e neoplatoniche, con quel largo spirito eclettico che caratterizza i commenti di Alberto Magno ad Aristotele e quello di Bertoldo di Moosburg alla *Elementatio theologica* di Proclo. Per il tentativo di accordare Platone con Aristotele, l'opera attirò l'attenzione di Pico della Mirandola che se ne procurò un esemplare.

BIBL.: G. Wallerand, *Henri B. de Malines et st Th. d'Aquin*, in *Rev. néoscol. de philos.*, 36 (1934), pp. 387-411; M. De Wulf, *Hist. de la philos. méd.*, II, Lovanio-Parigi 1936, pp. 305-308; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinasc. ital.*, Roma 1945, pp. 173-79.

Bruno Nardi

ENRICO da BOLZANO (di TREVISO), beato. - Asceta, n. a Bolzano, m. a Treviso in età molto avanzata il 10 giugno 1315. Ancora adolescente, per sfuggire alle molestie degli eretici, si trasferì a Treviso, dove prese domicilio e trascorse nell'umiltà, nel lavoro manuale, nella preghiera e nella penitenza tutta la vita, che Dio illustrò con molti prodigi. Benedetto XIV ne confermò il culto *ab immemorabili* e Pio VII lo estese a tutta la diocesi di Treviso. Festa il 10 giugno.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, II, Parigi 1867, pp. 365-85; A. Butler-H. Thurston, *The lives of the Saints*, VI, Londra 1937, pp. 136-37.

Felice da Mareto

ENRICO di CHIARAVALLE, beato. - N. nel castello di Marcy presso Cluny in Borgogna da genitori nobili, entrò monaco a Chiaravalle ca. il 1156.

Nel 1160 divenne abate di Hautecombe in Savoia, nel 1176 di Chiaravalle e nel 1179 vescovo cardinale di Albano. M. il 1º genn. 1189 in Arras; fu sepolto a Chiaravalle.

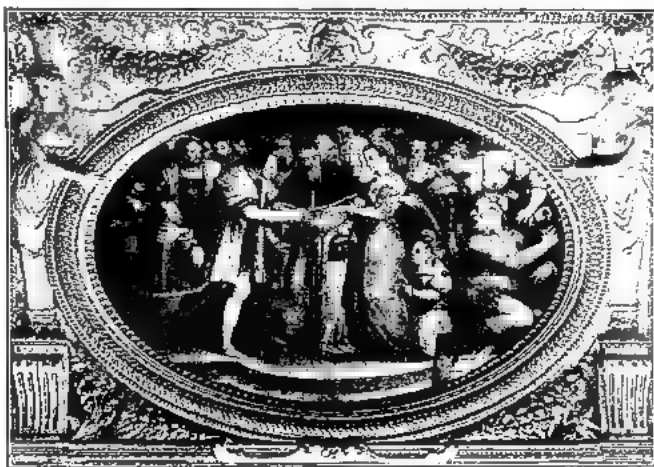
Ebbe dai Papi incarichi delicati: nel 1162 fu mediatore nelle trattative fra Alessandro III e l'arcivescovo di Reims; riconciliò nel 1178 Enrico II re d'Inghilterra con la Chiesa di Canterbury; fu legato pontificio nel 1186 nella lotta contro gli albigesi; predicò la crociata a cui attrasse l'imperatore Federico I. Delle sue lettere è conservata una collezione incompleta come pure incompleto, è il suo scritto, *De peregrinante civitate Dei* (PL 204, 215-492).

BIBL.: S. Steffen, *Henrich v. Cl.*, in *Cist. Chronik*, 21 (1909), pp. 225-36; 267-80; 300-306; 334-43; G. Künne, *Heinrich v. Cl.*, Tubinga 1909; K. Haid, s. v. in LThK, IV, col. 910.

Lucchesio Spätling

ENRICO, principe del CONGO. - N. ca. il 1495, figlio di dom Affonso, più tardi re del Congo, dom E. nel 1508 fu mandato a Lisbona per essere educato nel convento di S. Eloy dei Loios, Canonici Regolari di S. Giovanni Evangelista, dove fece i suoi studi. Nel 1513 accompagnò l'ambasciata del re Affonso a Roma. Nel 1518 fu nominato vescovo titolare di Utica e ausiliare del vescovo di Funchal per il Congo e nel 1519 o 1520 ricevette l'ordinazione sacerdotale; quindi, verso la fine del 1520 o al principio del 1521, fu consacrato vescovo. Nel 1521, accompagnato da 4 loios come consiglieri teologici, fece ritorno al Congo. Ritenuto dal padre nella capitale Baja, sviluppò una feconda attività. Dom E. morì prima del 1539.

BIBL.: E. Weber, *Die portugiesische Reichsmission im Königreich Kongo*, Aquisgrana 1924, pp. 64-86; J. Cuvelier, *Het Oud-Koningrijk Kongo*, Bruges 1941, pp. 366-75.

Giovanni Rommerskirchen

ENRICO di Egwint. - Mistico domenicano del sec. xiv, chiamato nei documenti *Eckehunt*, *Ekkeuint*, *Ekewinden*, *Hecpont*. Di lui si conservano 4 prediche in un manoscritto di Einsiedeln con un'altra di Meister Eckart falsamente attribuitagli. Per la profondità di idee, per la lingua ricca d'immagini e per il cumulo di concetti, E. si rivela discepolo di Meister Eckart. Il 21 sett. 1317 appare come priore di Würzburg, il 29 giugno 1318 come priore di Ratisbona. In questa qualità, insieme con due confratelli è nominato procuratore dei collettori pontifici. L'11 luglio tenne di nuovo il priorato di Ratisbona.

Bibl.: F. Pfeiffer, *Heinrich v. E.*, in *Zeitschrift f. deutsches Altertum*, 8 (1851), pp. 223-34; J. Uttenweiler, *Heinrich v. E.*, in LThK, IV, col. 917; W. Stammler, *Heinrich v. E.*, in *Die Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasser lexikon*, II, Berlino 1936, col. 250.
Angelo Walz

ENRICO II, re di Francia. - Figlio secondogenito di Francesco I e di Claudia, figlia di Luigi XII, n. il 31 marzo 1519. Per il trattato di Madrid fu nel 1527 trattenuto come ostaggio a Madrid fino al riscatto, nel 1529. Salì al trono il 31 marzo 1547. Fin dal 1533 aveva sposato Caterina de' Medici che ebbe però durante tutto il regno scarso rilievo rispetto alla favorita del re, Diana di Poitiers. E. governò tra i due influssi del conestabile Anne di Montmorency e di Francesco di Lorena duca di Guisa. Ricordando la sua prigionia, serbava in cuor suo estremo rancore per Carlo V, ed anelava alla guerra: già nel 1548 si ebbe il preannuncio del conflitto con il viaggio del re in Borgogna ed in Piemonte e con il breve contrasto con l'Inghilterra che procurò alla Francia, mediante riscatto, la riconquista di Boulogne (1550).

Nel 1551 i principi tedeschi protestanti collegati contro l'Imperatore chiesero l'aiuto del re di Francia, autorizzandolo ad occupare Metz, Toul, Verdun, Cambrai, di cui fu fatto vicario dell'Impero (in cambio il re si impegnò a sussidiarli nella guerra). Nel 1552 E. II con un grande esercito invase l'Impero ed occupò Metz, Verdun, Toul a titolo di protezione. La reazione di Carlo V nel 1553 non riuscì a ricuperare Metz nonostante un aspro assedio. Dopo l'abdicazione di Carlo V e la tregua di Vaucelles (5 febbr. 1556) la guerra riarse in conseguenza della spedizione del duca di Guisa su Napoli. Le operazioni di guerra ebbero una fase tragica per la Francia: la grande sconfitta subita a S. Quintino (10 ag. 1557). La pace con la Spagna fu ristabilita con il trattato di Cateau-Cambrésis (3 apr. 1559). In una giostra celebrata per le feste E. II fu ferito ad un occhio gravemente e m. il 10 luglio 1559.

Disilluso della politica papale, si mostrò favorevole alla Chiesa gallicana e contrario al Concilio; ad un certo momento minacciò anzi uno scisma. - Vedi tav. XXVIII.

Bibl.: H. de la Barre-Duparcq, *Histoire de Henri II*, Parigi 1887; F. Decrue, *Anne de Montmorency*, ivi 1889, passim; H. Bouchot, *Cathérine de Médicis*, ivi 1899, passim; M. Hay, *Madame Diane de Poitiers*, ivi 1900, passim; H. Mariéjol, *Cathérine de Médicis*, 2ª ed., ivi 1920, passim; L. Romier, *Les origines politiques des guerres de religion*, 2 voll., ivi 1913-14; G. Zeller, *La réunion de Metz à la France*, ivi 1927; H. Noëll, *Henri II et la naissance de la société moderne*, ivi 1944.
Francesco Cognasso

ENRICO III, re di Francia. - Ultimo dei Valois, figlio di Enrico II e di Caterina de' Medici, n. il 20 sett. 1551 a Fontainebleau, m. a Parigi il 1° ag. 1589. Non previsto erede al trono come sestogenito, vezzeggiato dalla madre in rivalità con il fratello Carlo (IX), guastato da un'educazione e da cortigiani raffinati ed effeminati, ebbe parte non piccola, ventunenne appena, nel massacro della notte di s. Bartolomeo. Portato al trono di Polonia (apr. 1573-giugno 1574) dal favore della nobiltà polacca e dal

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Enrico IV, re di Francia - Ritratto attribuito a P. P. Rubens.

danaro dell'ambasciatore di Francia, lasciò furtivamente quel Regno alla notizia che, per la morte di Carlo IX, gli spettava il Regno di Francia.

Quei suoi 15 anni di regno in Francia sono uno sforzo continuo, con tutti i mezzi, le blandizie, gli infingimenti, gli atti di forza e di viltà, di assicurare alla monarchia una posizione preminente e indipendente dalle parti che straziavano la Francia, con una particolare diffidenza verso la Lega cattolica e il suo capo Enrico I, duca di Guisa, nel quale egli subodora un pretendente al trono; sospetto avvalorato dopo il giugno 1584, quando, per la morte dell'erede Francesco di Valois, duca d'Alençon, la Lega cattolica oppone all'erede legittimo, ma calvinista, Enrico (IV) di Borbone-Navarra, il meno legittimo ma cattolico duca di Guisa. Per sottrarsi alla stretta dei leghisti, E. lascia Parigi (maggio 1588) e fa uccidere a tradimento il Guisa, ciò che esaspera i cattolici, specie parigini, contro il re e contro l'eventualità di un successore calvinista. Di questa esasperazione popolare si fa interprete il frate Jacques Clément che pugnala il re. - Vedi tav. XXIX.

Bibl.: Duc de Noailles, *Henri de Valois et la Pologne en 1572*, 3 voll., Parigi 1867; H. Mariéjol, *Cathérine de Médicis*, 2ª ed., ivi 1920; G. Dodu, *Henri III*, in *Revue historique*, 165 (1930), pp. 1-42; A. Warschauer, *Heinrich von Valois als König von Polen, 1574*, in *Mitteilungen der historischen Gesellschaft für Posen*, 1935, pp. 12-22; P. Champion, *La jeunesse de Henri III*, 2 voll., Parigi 1941-42; id., *Henri III roi de Pologne*, ivi 1945; P. Lafue, *Henri III et son secret*, ivi 1949.
Ernesto Sestan

ENRICO IV, re di Francia. - Figlio di Antonio di Borbone, il principe del sangue più vicino alla linea regnante dei Valois, e di Giovanna d'Albret, regina di Navarra, n. a Pau il 14 dic. 1553, m. a Parigi il 14 maggio 1610. Orfano di padre a nove anni, tenuto in stretta sorveglianza alla corte di Parigi, evade nel Béarn e, morto (1569) Luigi I di Condé, suo zio paterno, gli successe come capo

dei calvinisti. Auspice la regina vedova, Caterina de' Medici, sposò la figlia di lei, Margherita (17 ag. 1572), pegno di pace fra cattolici e calvinisti; ma una settimana dopo, la notte di s. Bartolomeo pone fine a quel piano ed E. è salvo, pare, soltanto per l'intervento di Carlo IX, ma anche dopo l'abiura (sett. 1572) è trattenuto a corte in larvata prigionia. Ne fugge nel febbr. 1576, torna al calvinismo e ne diviene capo militare e politico, anche in rivalità con Enrico I, duca di Condé, e come tale è riconosciuto dalle potenze protestanti; però si atteggia a tollerante, per non rompere tutti i ponti con l'altra parte, nel caso, sempre meno improbabile, che si trovasse erede della corona di Francia. Il caso si presenta, infatti, nel 1584, per la morte di Francesco, duca di Alençon, ultimo fratello di Enrico III, privo di prole. Ma una bolla di Sisto V (9 sett. 1585), sollecitata dai leghisti cattolici, priva E. e il Condé dei diritti di successione. Finché vive Enrico III, egli ostenta fedeltà al re, lo sostiene nella sua lotta contro i Guisa, si vale dell'appoggio finanziario delle potenze protestanti, mentre quelle cattoliche, e specialmente Filippo II di Spagna, sostengono i Guisa. Scomparsi i Guisa ed Enrico III (1° ag. 1589), E. IV si trova ad essere re di Francia solo per una parte dei suoi sudditi: per i calvinisti, per i cattolici legittimisti, per i «politici» ai quali non repugna che il re possa essere di fede diversa dalla maggioranza dei sudditi, ma non per la maggioranza dei Francesi, soprattutto delle province del nord e dell'est e in prima linea della capitale, che gli oppongono come antiré lo zio Carlo, card. di Borbone. E. deve uscire dal suo atteggiamento tollerante, combattere questi sudditi riottosi e soprattutto Filippo II che li sostiene con le armi dell'abilissimo Alessandro Farnese. Ma né Ivry, vittoria di E., né Lagny, successo del Farnese, sono decisivi. Decisivo è che E. si avvede che solo un re cattolico potrà dare la pace alla Francia; decisivo è che i leghisti cattolici si avvedono che la continuazione della guerra civile significherà lo smembramento della Francia a profitto di Filippo II. Avvicinandosi così, sull'idea dell'unità della Francia, i due opposti partiti, riesce possibile ad E. consumare, senza troppo scandalo, la sua seconda abiura (25 luglio 1593), farsi coronare a Chartres (27 febbr. 1594) e entrare a Parigi il 22 marzo successivo. Il 17 sett. 1595 papa Clemente VIII assolve il re relapso e con ciò toglie ogni giustificazione religiosa alla guerra di Filippo II e alla ostinata resistenza di alcune città leghiste. Finalmente la guerra finiva per esaurimento finanziario dei belligeranti nella pace di Vervins (2 maggio 1598). Quasi negli stessi giorni l'editto di Nantes garantiva ai sudditi protestanti l'esercizio della loro religione, nonostante la riluttanza dei parlamenti provinciali a registrare l'inaudita novità; dei quali parlamenti, del resto, E. IV non esita a tenere poco conto, come nel caso del richiamo della Compagnia di Gesù (1603), imposto dal re contro il Parlamento di Parigi.

Ma dopo Vervins, dopo avere indotto alla pace (di Lione, 1601) anche l'inquieto duca di Savoia Carlo Emanuele I, dopo avere piegato gli ultimi ribelli, come il duca di Biron (1602) e il duca di Bouillon (1606), tutte le cure di E. IV sono rivolte a sanare le orribili piaghe della guerra e la povertà del tesoro dello Stato. Guidata da una sorta di fisiocratismo *ante litteram*, cui si ispirava il suo eccellente ministro duca di Sully, solo in parte corretto dalle idee mercantilistiche del de Laffemas, il re riporta, nel giro di pochi anni, la Francia a una relativa prosperità e a un ruolo di primo piano nella grande politica europea: così si adoperò nel 1607 nell'aspra controversia fra Venezia e la S. Sede e due anni dopo nell'indurre la Spagna a una tregua di 12 anni con le Province Unite dei Paesi Bassi. Ma tutto ciò preludeva a un suo progettato intervento armato anti asburgico in Germania e in Italia in alleanza con i principi protestanti tedeschi e con Carlo Emanuele I di Savoia, quando il pugnale dell'esaltato Francesco Ravaillac pose fine al *grand dessein*.

BIBL.: E. Rott, *Henry IV, les Suisses et la Haute-Italie*, Parigi 1882; L. Anquez, *Henri IV et l'Allemagne*, ivi 1887; C. Pfister, *Les «Economies royales» de Sully et le grand dessein de Henri IV*, estr. da *Revue historique*, 54-56 (1894); G. Fagniez, *L'économie sociale de France sous Henri IV*, Parigi 1897; P. de Vaissière, *Henri IV*, ivi 1925; P. F. Willert, *Henry of Navarre and the huguenots in France*, Nuova York 1932; M. de Boüard, *Sixte V, Henri IV et la Ligue: la légation du card. Caetani en France (1589-90)*, in *Revue des questions historiques*, 116 (1932), pp. 59-140; F. Duhourcau, *Henri IV libérateur et restaurateur de la France*, Parigi 1941; M. Reinhard, *Henri IV ou la France sauvée*, ivi 1943; R. Ritter, *Henri IV lui même*, ivi 1945; R. Mousnier, *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*, Rouen 1945.

Ernesto Sestan

ENRICO di FRIEMAR. - Storico e teologo agostiniano, n. a Fremel, paesello della Turingia, ca. il 1254, m. ottantenne nel 1334. Fin dalla sua prima giovinezza appartenne all'Ordine di S. Agostino. Studiò alla Sorbona, e si rese celebre per i suoi scritti di filosofia e teologia. Fu anche attivo negli studî scritturistici, ascetici e mistici. Fu superiore religioso di santa vita, stimato e amato da tutti i sudditi.

La sua fama è maggiormente legata ad un opuscolo che scrisse sulla storia degli Agostiniani, con il quale esercitò un grande influsso sugli storici posteriori trattanti le cose dell'Ordine, in modo speciale per i tempi in cui F. visse e scrisse. Le sue opere principali furono pubblicate: *De quatuor instinctibus: divino, angelico, diabolico, mundano* (Venezia 1498, Hagenau 1513, Parigi 1514); *De spiritibus eorumque discretione* (Venezia 1498 e Anversa 1652); *Additiones ad libros Sententiarum* (Basilea 1497, Colonia 1513); *Pro conceptione B. V. Mariae* (Lovanio 1664); *Expositio in Decalogum* (Colonia 1498); *Passio D. N.* (Parigi 1514, Hagenau 1517); *Sermones de sanctis* (ivi 1513, Parigi 1514); *De origine et progressu Ordinis FF. EE. S. Augustini* (Venezia 1514, e in *Analecta Augustiniana*, 4 [1912], pp. 298-307, 321-28).

BIBL.: J. Lanteri, *Illustriores viri Augustinenses*, I, Tolentino 1858, pp. 115-19; Hurter, II, coll. 541-42; W. Hümpfner, *H. v. F.*, in *Zeitschr. für Thüring. Gesch. u. Altert.*, nuova serie, 22 (1914), pp. 49-64.

Davide Falcioni

ENRICO di GAND. - Filosofo e teologo, n. a Gand nei primi decenni del sec. XIII, m. il 29 giugno 1293.

E. è uno dei massimi fra i numerosi grandi pensatori belgi del medioevo. Nei decenni immediati dopo la morte di s. Tommaso egli fu, insieme con il suo compatriota Goffredo di Fontaines, uno dei professori più eminenti dell'Università di Parigi. La sua filosofia ha avuto un influsso grande e durevole, mentre invece la sua persona cadde presto in dimenticanza e divenne oggetto di leggende. Oggi sappiamo che egli non era un discendente della nobile famiglia Goethals di Gand, come per secoli si credette, e che non appartenne mai all'Ordine dei Serviti. Le uniche date certe della sua vita sono: nel 1267 canonico di Tournai, nel 1276 arcidiacono di Bruges e a cominciare da quest'anno insegnante all'Università di Parigi, nel 1277 *doctor theologiae* a Parigi. Opere principali: la *Summa theologica* (stampata a Parigi nel 1520 con il titolo *Summa quaestionum ordinariarum*, e a Ferrara nel 1646) e i *Quodlibeta*, che hanno una grande importanza nella storia del pensiero medievale (stampati a Parigi nel 1518, a

Venezia nel 1608 e 1613). Gli vengono inoltre attribuiti un *Commento* alla *Fisica* di Aristotele, *Quaestiones* sulla *Metafisica* e un trattato di logica (tutti inediti).

I 15 *Quodlibeta*, che E. discusse a Parigi fra il 1276 e il 1292, dànno un'immagine viva delle questioni controverse che stavano allora al centro dell'interesse scientifico. Gli avversari principali, contro cui E. si indirizza in queste dispute, sono Goffredo di Fontaines ed Egidio Romano. Anche nella lotta fra il clero secolare e gli Ordini mendicanti, E. prese ripetutamente posizione nel corso dei suoi *Quodlibeta*, schierandosi contro i privilegi degli Ordini.

Fra gli argomenti filosofici e teologici, che E. ha trattato, si trova in primo luogo il problema molto discusso, e diventato attuale allora per causa di Egidio Romano, se fra l'essenza e l'esistenza sia da ammettere una distinzione reale o no. Sembra che E. fosse il primo a trovare per questo problema la famosa formola *esse-essentia et esse-existentia*, che nei decenni seguenti servì tanto spesso da titolo a tutta la discussione. Egli nega (in opposizione ad Egidio) la distinzione reale, però non si accontenta neppure di una semplice *distinctio rationis*, ma sceglie una via di mezzo: la *distinctio intentionalis*, che prelude alla distinzione formale degli scotisti.

Tra gli altri problemi importanti va anzitutto menzionata la questione, allora scottante, se ci siano una o più forme sostanziali nel *compositum*, in particolare nell'uomo. E. nel suo primo *Quodlibet* (1276) si pronunciò per la dottrina tomista dell'unicità della forma, ma in seguito cambiò opinione, essendo questa tesi divenuta sospetta per le condanne del 1277. Dal suo secondo *Quodlibet* in poi ritiene l'unità della forma solo per la natura inorganica e organica, ma non per l'uomo. In questo s'aggiunge all'anima razionale la *forma corporeitatis* come seconda forma sostanziale: una dottrina che in seguito sarà molto discussa e avversata.

Originali sono pure le teorie psicologiche e gnoseologiche di E., in cui un empirismo abbastanza spinto si associa a una forma particolare della teoria agostiniana dell'illuminazione. Nell'opposizione fra intellettualismo e volontarismo, punto di divergenza fra i vari sistemi psicologici e morali del sec. XIII, E. sta dalla parte dei volontaristi e difende ripetutamente tale posizione contro Goffredo di Fontaines, il rappresentante di un intellettualismo estremo. Per E. la volontà ha un primato assoluto sulla ragione; contrariamente all'intelletto, che prima di diventare attivo è passivo, la volontà è una *potentia simpliciter activa* a cui spetta la parte di padrona e non di serva riguardo all'intelletto; perciò l'essenza della beatitudine consiste non nel conoscere Dio, ma nell'amarlo: « Deus semper magis diligitur quam cognoscitur et hoc quia voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem » (*quodl.* 13, q. 2).

Si è discusso assai a quale indirizzo filosofico si debba ascrivere E. Una vecchia tradizione, che sembra risalire a Suárez, gli attribuiva un platonismo estremo, talora opposto alle verità cristiane; più tardi s'è parlato di platonismo cristianizzato e infine di eclettismo (De Wulf). Ma studi recenti (Paulus) hanno dimostrato che lo spirito che domina la sintesi filosofica di E. è senza dubbio ispirato al platonismo. Questo platonismo va più propriamente caratterizzato come un agostinismo indipendente dall'agostinismo francescano del sec. XIII e fortemente influenzato dalla filosofia di Avicenna. Ma a questa metafisica platonizzante si sovrappongono, senza fondersi insieme, un pronunciato nominalismo ed empirismo. In corrispondenza a questo dualismo esistente nel sistema, l'influsso storico di E. è stato duplice: ha preparato la via sia al realismo di Scoto come al nominalismo di Guglielmo Occam.

BIBL.: M. De Wulf, *Etudes sur Henri de G.*, in *Histoire de la phil. scolastique dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liège* (*Mémoires couronnées de l'Acad. Royale de Belgique*, 51), Bruxelles 1895; id., *Histoire de la phil. en Belgique*, Bruxelles-Parigi 1910, pp. 80-116; id., *Hist de la phil. médiévale*, II, 6ª ed., Lovanio-Parigi 1936, pp. 297-303, 308-309 (trad. it. di Y. Miano, Firenze 1945, pp. 273-78, 383-84); E. Hocedez, *Gilles de Rome et Henri de G. sur la distinction réelle* (1276-87), in *Gregorianum*, 8 (1927), pp. 358-84; id., *Le premier Quodlibet d'Henri de G.* (1276), *ibid.*, 9 (1928), pp. 92-117; J. Paulus, *Henri de G., essai sur les tendances de sa métaphysique* (*Etudes de phil. médiévale*, 25), Parigi 1938 (bibl.); M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, vers. it., Milano 1939, pp. 128-29; T. V. Nys, *De Werking van het menselijk Verstand volgens Hendrik van Gent*, Lovanio 1949. Anneliese Maier

ENRICO di GORKUM (GORRICHEM). - Teologo, n. ca. il 1386, m. nel 1431 a Colonia. Insegnò prima a Parigi e poi (1419-31) a Colonia. È uno dei principali rappresentanti del tomismo nella lotta tra « albertisti » e tomisti all'Università di Colonia che cominciò ad accanirsi all'epoca del suo insegnamento e che finì, in gran parte per merito di E., con la preminenza del tomismo.

Opere principali: *Conclusiones in libros magistri Sententiarum* (stampato due volte prima del 1489); *Compendium Summae theologiae s. Thomae* (stampato ca. il 1473); *Tractatus consultatorii*, cioè una collezione di trattati *De divinis nominibus*, *De praedestinatione*, *De iusto bello*, ecc. (stampato 1503).

BIBL.: M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit*, Friburgo 1923, pp. 20-23; id., s. v. in LThK, IV, col. 923. Anneliese Maier

ENRICO di HARCLAY. - Scolastico inglese. Scarsi e poco sicuri i dati sia biografici che attinenti alla sua attività scientifica. Secondo Pelster n. verso il 1270 e ricevette l'ordinazione sacerdotale nel 1297. *Magister regens* nell'Università di Oxford, ne divenne cancelliere nel 1312. M. nel 1317 alla corte papale di Avignone ove si era recato per propugnare la causa della sua Università.

Mentre il Pelster vede in E. quasi un precursore di Occam, De Wulf lo giudica non dissenziente dal realismo tomistico. Allo stato attuale degli studi, su E. un giudizio assoluto sarebbe prematuro; si può tuttavia constatare nella sua opera un certo eclettismo, così che in parecchie questioni propende verso Scoto mentre in altre si palesa fedele seguace di s. Tommaso. Scrisse un *Commentarium in Sententias* e *Quaestiones*.

BIBL.: F. Pelster, *H. von H., Kanzler von Oxford, und seine Quästionen*, in *Miscellanea Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 307-56.
Felicissimo Tinivella

ENRICO di HERFORD. - Teologo e storico domenicano, n. a Herford all'inizio del sec. XIV, m. a Minden il 13 ott. 1370. Religioso a Minden, fu definitore per la sua provincia di Sassonia al Capitolo generale di Milano del 1340.

È noto agli storici per il suo *Liber de rebus memorabilibus sive chronicon mundi* (ed. Potthast, Gottinga 1859) cronaca dall'origine del mondo fino al 1355, di notevole valore per il periodo storico contemporaneo all'autore. Delle altre sue opere si conserva solo la *Catena entium* (Biblioteca di Erfurt, codd. 370 e 371).

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 665-66; P. von Loë, *Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia* (*Quellen u. Forsch. zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutsch.*, 4), Lipsia 1910, pp. 32-33; F. Novati, *Il De Magnalibus Mediolani ed una cronaca vestfagliese del Trecento*, in *Archivio storico lombardo*, 42 (1915), pp. 465-474; H. Ch. Scheeben, *Untersuchungen über einige mittelalterliche Croniken des Predigerordens*, in *Archiv der deutschen Dominikaner*, 1 (1937), pp. 208-21. Alfonso D'Amato

ENRICO di HUNTINGDON. - Arcidiacono, storico, n. ca. il 1085 nella diocesi di Lincoln, città in cui fu educato, m. nel 1155. Nel 1110 fu nominato arcidiacono di Huntingdon. Nel 1139 accompagnò Teobaldo, arcivescovo di Canterbury, a Roma.

In viaggio, visitarono il monastero normanno di Bec, ove Roberto di Torigny, storico di Normandia, mostrò ad E. la *Historia Britonum* di Galfrido di Monmouth. Quando E. tornò a casa, Alessandro, vescovo di Lincoln (1123-47), gli chiese una storia d'Inghilterra fondata principalmente su Beda. Quindi comparve la sua compilazione *Historia Anglorum* fino al 1129, che poi

(da K. Lange, *Münzkunst des Mittelalters*, Lipsia 1942, tav. 16)
ENRICO II, IMPERATORE – Moneta d'argento (1002-24) – Berlino, Geldmuseum der deutschen Reichsbank.

venne continuata fino al 1154; soltanto dal 1126 ha valore originale. E. fu sepolto nel duomo di Lincoln.

Prima, E. godeva grande stima come storico, ma dopo gli studi critici di Liebermann (1878) e T. Arnold (1879) diminuì la sua fama. E. non risulta abbastanza accurato. Tuttavia era scrittore colto, abile ed elegante. Inoltre scrisse epigrammi e alcune opere minori, fra cui l'epistola *De contemptu mundi* (PL 195, 979 sgg.), ed altre non pervenuteci.

La migliore edizione dell'*Historia* (già in PL 195, 799 sgg.), è quella di T. Arnold (in *Rolls Series*, Londra 1879).

BIBL.: E. Burton, *Henry of Huntingdon*, in *Cath. Enc.*, VII, p. 235 sg. Enrico Rope

ENRICO II, IMPERATORE, santo. – N. il 6 maggio 973, m. il 13 luglio 1024. Sposo di s. Cunegonda con cui visse in castità, dal 28 ag. 995 fu duca di Baviera, e dopo la morte di Ottone III fu proclamato re di Germania (8 sett. 1002).

Contro le discordie dei feudatari, svolse una politica ecclesiastica, favorendo l'alto clero. Il 14 maggio 1004 venne coronato re d'Italia a Pavia, e a Roma, il 14 febbr. 1014, dopo aver stroncato lo scisma favorendo papa Benedetto VIII contro l'antipapa Gregorio, venne incoronato imperatore. In tale occasione rinnovò la concessione di Ottone I riguardante i domini temporali della Chiesa, che venne denominata *Henricianum*. Nel 1007 fondò la sede vescovile di Bamberga nel cui duomo fu sepolto. Scese una terza volta in Italia nel 1022-24 ad assoggettare i principi ribelli dell'Italia meridionale. Venne canonizzato nel 1046. Festa il 15 giugno. – Vedi tav. XXX.

BIBL.: *Vita Henrici II imperatoris auctore Adalbaldo*, in MGH, *Scriptores*, IV, pp. 679-95; G. Matthaei, *Die Klosterpolitik Kaiser Heinrichs II*, Gottinga 1877; H. Lesêtre, *St Henri*, Parigi 1891; H. L. Mikoletzki, *Kaiser Heinrich II und die Kirche*, Vienna 1946. Stumpf Miroslav

ENRICO III, IMPERATORE. – Figlio di Corrado II il Salico e di Gisella, n. il 28 ott. 1017, m. a Botfel nel Harz il 5 ott. 1056. Educato in Baviera sotto la direzione di due vescovi, partecipò fin da giovane ad imprese militari. Successo al padre il 4 giugno 1039 si occupò subito ad allargare i domini e consolidare l'autorità del suo regno, disinteressandosi fino al 1046 delle cose d'Italia. In quest'anno i nobili romani lo chiamarono in Italia per porre fine allo scandalo di tre personaggi che si contendevano il papato, Benedetto IX, Silvestro III e Gregorio VI. Ma E. coglieva l'occasione per rinsaldarvi la sua autorità politica. Nell'ott. del 1046 valicò le Alpi e riunì un sinodo a Pavia; nel nov. successivo s'incontrò a Piacenza con Gregorio VI che accolse con onore, ed insieme stabilirono di tenere un sinodo a Sutri. Quivi il 20 dic. fece deporre Silvestro III e Gregorio VI; poco dopo, a Roma (24 dic.), in un altro sinodo fece dichiarare deposto anche Benedetto IX. Fu allora nominato un papa a lui devoto nella persona di Suidgero, vescovo di Bamberga, col nome di Clemente II. Il nuovo eletto fu intronizzato il giorno di Natale, e come primo atto impose la corona imperiale ad E. ed alla moglie Agnese.

Il popolo romano gli conferì a sua volta il titolo di patrizio romano che gli dava il diritto di intervenire nelle elezioni del papa, diritto di cui E. usò largamente designando alla cattedra apostolica ben quattro papi tedeschi. In compenso si dimostrò sollecito della riforma della Chiesa; il 5 genn. 1047 presiedette un sinodo in cui vennero stabilite pene contro i simoniaci. Subito dopo il sinodo di genn., E. si recò nell'Italia meridionale per ristabilirvi la sua autorità minacciata dai duchi normanni, indi ritornò in Germania portandosi prigioniero il deposto Gregorio VI. Alla morte di Clemente II, avvenuta presso Pesaro il 9 ott. 1047, nonostante che Wasone di Liegi suggerisse di rimettere sul trono pontificio Gregorio, E. designò papa il vescovo di Bressanone Poppone (Damaso II). Morto Damaso il 9 ag. 1048, E. in una grande assemblea tenuta a Worms nel Natale dello stesso anno designava a successore Brunone vescovo di Toul (Leone IX), ed alla morte di questo (19 apr. 1054) sceglieva Gebardo di Eichstätt (Vittore II). Nel marzo del 1055 E. insieme al suo designato venne in Italia e partecipò al Sinodo di Firenze ed assistette all'incoronazione

(da A. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei*, Firenze-Monaco 1928)
ENRICO III, IMPERATORE – Il re E. III in trono. Miniatura dell'evangeliario di Echternach (1039-40) – Brema, Stadtbibliothek.

di Vittore (13 apr. 1055). Ritornò poi in Germania traendo con sé come ostaggi la contessa Beatrice di Toscana con la figlia Matilde non avendo potuto sottomettere il marito di quella, Goffredo di Lorena, divenuto pericoloso per la sua autorità in Italia.

E. fu lodato dai contemporanei per aver appoggiato la riforma della Chiesa e per il suo disinteresse, alieno da ogni simonia, nel conferire le dignità ecclesiastiche.

Bibl.: E. Steindorff, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III*, 2 voll., Lipsia 1874-81; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I, Lovanio 1924, pp. 104-13; J. Gay, *Les Papes du XIe siècle et la chrétienté*, Parigi 1926, pp. 107-20; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, ivi 1930; P. Kehr, *Heinrich III und das Papsttum*, Berlino 1930; S. Ladner, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit*, Baden 1936; E. Amann e A. Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laïques*, in A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VII, Parigi 1943, pp. 92-110. Agostino Amore

ENRICO IV, imperatore. – Figlio del precedente e di Agnese, n. l'11 nov. 1050, m. presso Visé (Belgio) il 7 ag. 1106. Incoronato re già a quattro anni, poté ottenere la successione paterna nel 1056 mercé l'interessamento del papa Vittore II, ma essendo ancora fanciullo fu costituita una reggenza diretta da Agnese. In seguito ad una congiura, nel 1062 fu sottratto alla madre e condotto a Colonia per essere educato, ma crebbe spregiudicato e di costumi corrotti. Dichiarato maggiorenne a quindici anni nel 1065, l'anno successivo sposò Berta di Savoia, che ben presto abbandonò per darsi ai piaceri più grossolani, e dalla quale avrebbe volentieri divorziato se s. Pietro Damiani non gli avesse minacciato le pene ecclesiastiche. Prese le redini del governo nel 1069, si adoperò subito con energia a rafforzare la sua autorità sulle terre dell'Impero, per cui dovette sostenere delle lotte che gli resero difficile la vita e il governo. Ma la lotta più aspra la ingaggiò contro la Chiesa a proposito della controversia per le investiture.

Durante la reggenza di Agnese e nei primi anni di regno dello stesso E. la simonia era praticata apertamente in Germania: vescovati ed abbazie erano venduti all'incanto e comprati da persone non sempre degne. Gregorio VII, eletto il 22 apr. 1073, decise di porre fine a tanto disordine colpendo il male alla radice. I suoi rapporti con E. però da principio furono informati a cordialità e spirito di conciliazione, tanto che l'Imperatore promise soddisfazione e si mostrò favorevole ad un accordo. Intanto nel Sinodo quaresimale del 1075 Gregorio promulgava il decreto contro le investiture laiche. E., che aveva bisogno di feudatari ecclesiastici fedeli per bilanciare l'autorità di quelli laici, giudicò il divieto pontificio come lesivo dei suoi diritti e, forte della vittoria riportata sui Sassoni, continuò imperterrito a conferire le investiture. Gregorio, pur sempre disposto alla pace, protestò energicamente, ma i suoi legati non ottennero soddisfazione e citarono E. al Sinodo romano del 1076. Per tutta risposta E. riunì una dieta a Worms ed il 24 genn. 1076 sotto le accuse più assurde depose Gregorio. La decisione fu poi approvata anche dai vescovi dell'Italia settentrionale radunati a Piacenza e notificata a Roma durante il sinodo quaresimale. A tanta impudenza Gregorio rispose con la scomunica, interdicendo ad E. il governo della Germania e dell'Italia e sciogliendo i sudditi dal giuramento di fedeltà. Il vuoto si fece attorno ad E.: principi e vescovi l'abbandonarono e nell'ott. del 1076 la Dieta di Tribur decise di convocare un sinodo per il febbr. successivo da tenersi in Germania sotto la presidenza del Pontefice per decidere la questione. E. con abile mossa prevenne allora i suoi nemici; scese in Italia, ed a Canossa il 28 genn. 1077 ottenne da Gregorio l'assoluzione dalla scomunica. I principi tedeschi intanto eleggevano a Forchheim un altro imperatore nella persona di Rodolfo di Svevia: la guerra civile scoppiò e si protrasse con alterne vicende fino al 15 ott. 1080, quando per la morte di Rodolfo E. rimase solo padrone. Gregorio VII però nel marzo del 1080 scomunicò di nuovo E. come spergiuro e fedifrago. Il 31 maggio, nella Dieta di Magonza, E. depose Gregorio, ed il 25 giugno fece eleggere a Bressanone da alcuni vescovi del suo sentire un antipapa nella persona di Guiberto di Ravenna (Clemente III). Ritornò in Italia nel marzo del 1081, cinse la corona ferrea a Pavia, e dopo essersi impadronito dei beni della contessa Matilde, nel maggio assediava Roma sperando di prenderla con l'aiuto del popolo. Deluso ritornò in Lombardia mentre in Germania i principi elettori prendevano come re Ermanno di Lussemburgo. Nel febbr. del 1082 ritentò l'assedio di Roma, ma dovette sospenderlo per i calori estivi; ritornò l'anno successivo e nel giugno del 1083 riuscì ad impadronirsi della città leonina.

(da K. Lange, *Münzkunst des Mittelalters*, Lipsia 1942, tav. 13)
Enrico IV, imperatore – Moneta d'argento (1056-1106). Berlino, Geldmuseum der deutschen Reichsbank.

Gregorio acconsentì allora a convocare un concilio per definire la questione, ma ciò non ebbe effetto per la malafede di E., il quale riprese le ostilità ed il 21 marzo 1084 occupò tutta la città mentre il Papa si rifugiava in Castel S. Angelo. Convocò tosto un sinodo in S. Pietro in cui Gregorio fu deposto e scomunicato e l'antipapa Clemente fu intronizzato solennemente il 24 marzo; il giorno di Pasqua (31 marzo) E., insieme con la moglie Berta, ricevette la corona imperiale. Ma all'avvicinarsi delle truppe di Roberto il Guiscardo che veniva in aiuto del Papa, E. abbandonò Roma e rientrò in Germania, dove la situazione era divenuta difficile per la presenza dell'antagonista Ermanno di Lussemburgo. Quivi si adoperò con scritti, con la diplomazia e con le armi a far riconoscere l'antipapa. Gregorio VII intanto, nauseato della condotta predatrice dei soldati normanni a Roma, si recò in volontario esilio a Salerno, dove rinnovò la scomunica contro E. e Clemente e poco dopo morì (25 maggio 1085). Dopo il breve pontificato di Vittore III (maggio del 1086 - sett. del 1087), in cui fu pubblicata una serie di scritti polemici pro e contro E., veniva eletto papa Urbano II (marzo 1088), fedele alle idee gregoriane. Urbano riuscì a stringere contro E. i nemici di Germania e Italia, favorendo il matrimonio tra la contessa Matilde e Guelfo V di Baviera. E. prese allora l'iniziativa per spezzare l'alleanza e nell'apr. del 1090 scese in Italia, conducendo contro la contessa Matilde una serie di campagne vittoriose. Nell'autunno del 1092 pose l'assedio anche al castello di Canossa, ma fu sconfitto e dovette battere in ritirata perdendo tutto il frutto delle precedenti vittorie.

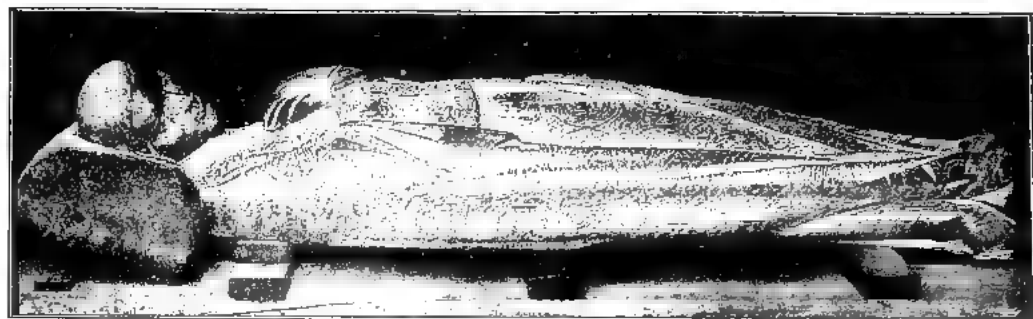
Insieme con lo scacco militare E. dovette subire la rivolta del figlio Corrado, che con l'aiuto della contessa Matilde fu coronato a Milano re d'Italia, la costituzione di una lega tra le città lombarde e la defezione di parecchi vescovi tedeschi. Rimase però nell'Italia settentrionale e, pur rinunziando ad ogni velleità offensiva, non tralasciava di agire diplomaticamente per isolare Urbano, finché, scoraggiato, nel 1097 rientrò in Germania, abbandonando al suo destino l'antipapa Clemente. Quando nel luglio del 1099 morì Urbano, E. fece allora dei passi col suo successore Pasquale II per venire ad una conciliazione con la Chiesa. Riconosceva di aver avuto torto turbando la pace, ma le sue proposte poco impegnative furono respinte ed il Pontefice rinnovò la scomunica (marzo del 1102). Nuovi negoziati furono intrapresi l'anno successivo ed E. sembrava stavolta deciso a riconciliarsi con la Chiesa; promise anche di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme, ma ne fu impedito da un grave avvenimento. Nel dic. del 1104 l'altro figlio Enrico, associato al potere dopo la defezione del primogenito Corrado, abbandonava il padre trascinando con sé tutti gli scontenti della politica di E. La guerra civile scoppiò feroce tra padre e figlio e si concluse con la disfatta e la deposizione di E., sanzionate nella Dieta di Magonza all'inizio del 1106. Nell'ag. dello stesso anno E. moriva riconciliato con la Chiesa. - Vedi tav. XXX.

Bibl.: H. Floto, *Kaiser Heinrich IV und sein Zeitalter*, 2 voll., Stoccarda 1855-56; C. Killian, *Itinerar Kaiser Heinrichs IV*, Karlsruhe 1886; P. Sander, *Der Kampf Heinrichs IV und Gregors VII*, Berlino 1893; G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich V*, 7 voll., Lipsia 1898-1909; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, II-III, Lovanio 1925-37; A. Brackmann, *Heinrich IV als Politiker beim Ausbruch des Investiturstreites*, Berlino 1927; B. Schmeidler, *Kaiser Heinrich IV und seine Helfer im Investiturstreit*, ivi 1927; E. Voosen, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, Gembloux 1927; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Parigi 1930, passim; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VIII, ivi 1946, pp. 130-345. Agostino Amore

ENRICO V, imperatore. - Figlio del precedente e di Berta di Savoia, n. l'8 genn. 1081, m. a Utrecht il 23 maggio 1125. Designato alla successione nel 1098 dopo la rivolta del fratello Corrado, fu incoronato re il 6 genn. 1099. Principe ambizioso e senza scrupoli, nel 1104 tradì il padre costringendolo ad abdicare, e gli successe nell'ag. del 1106. Nonostante le proteste di fedeltà al Papa, con audace disinvoltura e disprezzo delle leggi canoniche cominciò a nominare e dare l'investitura ai vescovi. La Chiesa, che aveva già tanto lottato contro il padre per rivendicare appunto quella libertà delle investiture, non poteva restare passiva, e la rottura divenne fatale.

E. però bramava cingere la corona imperiale, anche accordandosi con il Papa, ma gli avvenimenti di Germania e le difficoltà sopravvenute tra il 1108-1109 gli impedirono di effettuare il suo disegno. Soltanto nell'ag. del 1110 poté scendere in Italia; sottomise facilmente la Lombardia e la Toscana e celebrò il Natale a Firenze. Nel febbr. del 1111 le trattative iniziate con il Papa condussero al Concordato di Sutri: E. promise di rinunziare ad ogni investitura, il Papa, a nome dei vescovi, a tutte le regalie e feudi imperiali. Durante la cerimonia dell'incoronazione, però, i vescovi rifiutarono di sottoscrivere la rinunzia richiesta; E. si dichiarò allora sciolto dal suo giuramento e rivendicò il diritto alle investiture; il Papa si rifiutò di incoronarlo, ma scoppiato un tumulto fu fatto prigioniero. Per due mesi resistette a tutte le minacce, ma alla fine cedette ed E. ottenne come privilegio speciale il diritto di conferire le investiture (11 apr. 1111). Il giorno 13 fu incoronato imperatore e tosto ritornò in Germania pago del successo ottenuto. Il fatto però suscitò l'indignazione in tutta la Chiesa, e con scritti e petizioni si scongiurava il Papa a ritrarre quello che si designava come un *pravilegium* perché estorto con la violenza. Pasquale II, libero ormai dalla violenza imperiale ed appoggiato da tutti i vescovi, il 23 marzo 1112 annullò il privilegio; però sollecitato a scomunicare E. non lo volle fare sperando nella sua resipiscenza, sapendolo impegnato in gravi difficoltà politiche in Germania. Nel 1116 E. venne in Italia per incamerare i beni della defunta contessa Matilde, sebbene fossero stati lasciati alla Chiesa; riuscitagli facilmente l'impresa, sperava di venire ad un accomodamento con il Papa pur non rinunziando alle investiture. Ma Pasquale II confermò le revoca del privilegio e rinnovò il decreto gregoriano contro le investiture laiche.

E. allora assediò Roma e se ne impossessò all'inizio del 1117, mentre il Papa si rifugiava a Benevento, ed il giorno di Pasqua si fece di nuovo incoronare da un arcivescovo. Nell'estate successiva ritornò in Germania, ma conosciuta l'elezione del nuovo pontefice Gelasio II (23 genn. 1118) ritornò clandestinamente a Roma per farlo prigioniero. Gelasio riuscì a fuggire, ed allora E. deluso e furente elesse l'antipapa Gregorio VIII che Gelasio, da Capua, scomunicò insieme con E. Questi, per ostacolare la promulgazione della scomunica, ritornò in Germania, ed allora Gelasio poté ritornare a Roma; ma fu costretto di nuovo a partirne e riparare in Francia dove morì il 29 genn. 1119. A succedergli fu eletto Callisto II, che, sebbene fedele seguace delle idee di Gregorio VII, tuttavia desiderava di venire ad un accordo con E. per ristabilire la pace. Lo stesso episcopato tedesco, che ormai cominciava a capire la necessità della riforma per la Chiesa, lo incoraggiava a proseguire per quella strada. Anche E. da parte sua, nella Dieta di Magonza (24 giugno 1119), prometteva di rappacificarsi con il Papa. Legati di Callisto s'incontrarono allora con E. e si venne ad un accordo preliminare di reciproche promesse, rinviando le decisioni ad un colloquio diretto tra il Papa e l'Imperatore. L'incontro avvenne a Mouzon, ma per le tergi-

(da K. Lange, *Munzkunst des Mittelalters*, Lipsia 1942, tav. 13)
Enrico VI, imperatore - L'imperatore in trono con le insegne della sua autorità. Moneta d'argento (1190-97) - Berlino, Geldmuseum der Deutschen Reichsbank.

(fot. Alinari)
ENRICO VII, IMPERATORE - Figura giacente di E. VII. Dalla tomba scolpita da Tino da Camaino (sec. XIV) - Pisa, Duomo.

versazioni di E. non si concluse nulla, e nel Concilio di Reims (ott. 1119) il Papa rinnovava la scomunica. Durante il 1120 E. fu impegnato in Germania in lotte civili, alla fine delle quali (sett. 1121) si tenne una dieta a Würzburg in cui si prescrisse la pace per tutto il regno e si decise, con l'assenso dello stesso E., di inviare legati per trattare con il Papa. I negoziati furono conclusi a Worms con un concordato il 23 sett. 1122.

E. rinunziava ad ogni investitura per mezzo dell'anello e del pastorale, prometteva di non ingerirsi nelle elezioni dei vescovi, di restituire alla Chiesa tutti i beni che le erano stati tolti e di aiutarla nell'opera di riforma. Da parte sua il Papa concedeva che le elezioni dei vescovi fossero fatte alla presenza dell'Imperatore o di un suo delegato e che si concedessero le regalie con l'investitura mediante lo scettro. La pace fu suggellata con la celebrazione di una Messa solenne, durante la quale E. fu ammesso alla Comunione e ricevette il bacio di pace dal card. Lamberto di Ostia a nome del Papa, che lo dispensò da ogni altra penitenza canonica. La lotta per le investiture, che aveva travagliato per ca. 50 anni la Chiesa e l'Impero, ebbe così termine.

BIBL.: G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich V*, 7 voll., Lipsia 1890-1909; E. Bernheim, *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden hinsichtlich Entstehung Formulierung Rechtsgültigkeit*, Breslavia 1906; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, Parigi 1930, passim; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VIII, ivi 1946, pp. 345-90. Agostino Amore

ENRICO VI, IMPERATORE. - Figlio di Federico Barbarossa e di Beatrice di Borgogna, n. nel 1165, m. a Messina il 28 sett. 1197. Nominato re dai Romani a 3 anni, fu associato all'Impero con il titolo di Cesare nel 1184. Il 27 genn. 1186 per mire politiche sposò a Milano Costanza di Altavilla, erede al Regno di Sicilia. Il papa Urbano III, che vedeva in quel matrimonio un pericolo per la Chiesa, si rifiutò di incoronarlo, ed allora E. per ordine del padre invase il territorio pontificio saccheggiandolo; solo quando il successore di Urbano, Gregorio VIII, gli promise che non avrebbe ostacolato le sue pretese sulla Sicilia, sospese le ostilità. Alla morte del padre, avvenuta il 10 giugno 1190 in Siria durante la Crociata, E. fu proclamato imperatore.

Ambizioso ed ostinato, avido di dominio e di grandezza, dopo aver sistemato le cose di Germania dove erano scoppiati dei torbidi fomentati da Enrico di Baviera, nella primavera del 1191 scese in Italia. Per ottenere la corona imperiale non esitò a tradire la ghibellina Tuscolo, che fu consegnata ai Romani e da questi poi distrutta. Subito dopo l'incoronazione, nonostante le ammonizioni del Pontefice, E. si recò nell'Italia meridionale per sottomettere il regno della moglie, ma trovò forte ostacolo in Tancredi d'Altavilla e dovette in seguito desistere dall'impresa a causa di un'epidemia scoppiata nell'esercito. Ritornò perciò in Germania nel sett. e contro i patti sanciti a Worms nel 1122 nominò ed investì vescovi. Morto Tancredi (1194) ritornò in Italia per la conquista del Regno siciliano; molte città gli si arresero, altre furono prese con le armi. Assicuratosi il potere (1196), commise le più atroci crudeltà contro ecclesiastici e laici, accusandoli di congiura e facendoli morire tra spaventosi supplizi, mentre i suoi soldati si abbandonavano alle più inaudite violenze. Fece accecare il giovane figlio di Tancredi e condusse prigioniere in Alsazia la moglie e la figlia di lui. Sollevatisi i siciliani, E. soffocò la ribellione ferocemente. Con blande promesse intanto lusingava il Papa a preparare una Crociata. La morte di Saladino (1193) e la conseguente spartizione del suo Regno tra i figli offrivano realmente un'occasione propizia a tale impresa. Sollecitato anche dai principi orientali, E. si decise alla spedizione, ma con la mira di estendere i suoi domini. Nel maggio del 1195 tenne una dieta a Bari e ricevette la Croce dal vescovo di Trani, mentre in Germania promuoveva assemblee allo scopo di arruolare soldati. L'inizio della spedizione avvenne nel sett. del 1197, ma E. rimase in Italia, e la morte sopravvenutagli poco dopo fece fallire ogni cosa.

BIBL.: T. Toeche, *Jahrbücher der deutschen Geschichte unter Heinrich VI*, Lipsia 1867; F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 voll., Parigi 1907; A. Cartellieri, *Heinrich VI und der Hohepunkt der staufischen Kaiser Politik*, Lipsia 1914; J. Haller, *Kaiser Heinrich VI*, Berlino 1915; V. Pfaff, *Kaiser Heinrich VI hochstes Angebot an die römische Kurie*, Heidelberg 1923; W. Cohn, *Das Zeitalter der Hohenstaufen in Sizilien*, Breslavia 1925; V. Pfaff, *Kaiser Heinrichs höchstes Angebot an die römische Kurie*, Heidelberg 1927; E. Perels, *Der Erbreichsplan Heinrichs VI*, Berlino 1927; G. Falco, *La S. Romana Repubblica*, Napoli 1942, p. 241 sgg.
Agostino Amore

ENRICO VII, IMPERATORE. - Figlio del conte Enrico III di Lussemburgo, n. tra il 1270 e il 1280, m. a Buonconvento il 24 ag. 1313. Alla morte di Alberto di Asburgo (1° maggio 1308), per intervento del fratello Baldovino vescovo di Treviri e nonostante le mene di Filippo il Bello, che voleva far eleggere il proprio fratello Carlo di Valois, fu elevato all'unanimità ad imperatore di Germania (27 nov. 1308). Fu incoronato ad Aquisgrana il 6 genn. 1309 e confermato da Clemente V nel luglio successivo.

Carattere nobile, ma più cavaliere che sovrano, per dare maggior splendore e grandezza all'Impero che considerava come l'unica monarchia universale, sollecitò l'incoronazione papale a Roma. Sistemate perciò le cose in Germania, con l'approvazione del Papa cui aveva fatto balenare l'idea di una Crociata, nell'autunno del 1310 si accinse a venire in Italia per raggiungere il suo intento. Gli stessi partiti politici che travagliavano la penisola con rivoluzioni continue e lotte fratricide sollecitavano la venuta dell'Imperatore, sperando con il suo intervento raggiungere pace e tranquillità. Nell'ott. del 1310 E. ricevette a Torino l'omaggio di molti signori e vescovi; passò poi in Lombardia accolto con grande entusiasmo ed il 6 genn. 1311 ricevette a Milano la corona ferrea. Ma pochi giorni dopo, per le sue richieste esose di denaro e di ostaggi,

scoppiò una rivolta; altre città si ribellarono ed allora E., abbandonata la missione di paciere al disopra delle fazioni, si mise apertamente a capo del partito ghibellino. Durante la sua permanenza in Lombardia parecchie città ree di essere guelfe furono distrutte. Nel febbr. del 1312, passando per Genova, si recò in Toscana, dove mise al bando alcune città, e nel maggio giunse a Roma. La città era presidiata dai soldati di Roberto di Napoli, capo del partito guelfo; E. poté occupare soltanto il Laterano, dove il 29 giugno fu incoronato. In rotta ormai con il partito guelfo, si alleò con Federico re di Sicilia, e nell'ag. tornò in Toscana deciso a punire e sottomettere Firenze ch'era a capo dell'opposizione, ma dovette ritirarsi. Finito l'anno di tregua impostogli da Clemente V in favore di Roberto di Napoli, e sprezzando le minacce di scomunica, con l'aiuto di Federico e delle città ghibelline d'Italia disegnava invadere le Puglie, ma la morte lo colse a Buonconvento, travolto da avvenimenti maggiori di lui. Con E. tramontava per sempre l'idea di un impero universale tedesco tanto vagheggiato in quel tempo, specialmente da Dante.

BIBL.: M. Wenck, *Klemens V und Heinrich VII*, Halle 1882; V. Samenek, *Zur Beurteilung der Herrschaftsverhältnisse Kaiser Heinrichs VII in Italien*, in *Historische Voerteljahrschrift*, 12 (1909), pp. 77-92; K. Grafe, *Die Personlichkeit Kaiser Heinrichs VII*, Lipsia 1911; F. Schneider, *Kaiser Heinrich VII*, 3 fascc., Greiz 1924-28; M. Thilo, *Das Recht der Entscheidung über Krieg und Frieden im Streite Heinrichs VII mit der römische Kurie*, Berlino 1938. Agostino Amore

ENRICO I, re d'INGHILTERRA. - N. nel 1068, ultimo figlio di Guglielmo I il conquistatore, m. il 2 dic. 1135.

Ebbe il Regno d'Inghilterra nel 1100, dopo la morte violenta di suo fratello Guglielmo II Rufus, e, per assicurarlo contro le pretese di suo fratello maggiore Roberto II di Normandia, sollecitò l'aiuto della Chiesa. Perciò richiamò l'esule arcivescovo Anselmo di Canterbury, che a cagione di nuove lotte per la questione delle investiture dové lasciare nuovamente il paese. E., però, nel 1106 rinunciava alla investitura dei vescovi ed abati. Rinnovò gli antichi statuti contro la simonia e il concubinato del clero. Fondò i vescovadi di Ely (1109) e Carlisle (1133), e la badia di Reading (1121). Il governo di E. fu pure importante per l'intensificazione dei compiti finanziari e giuridici dello Stato.

BIBL.: H. W. C. Davis, *Henry*, in *Enc. Brit.*, XII, col. 432 sg., con relativa bibl.; C. Petit-Dutoillis e P. Guinard, *L'essor des Etats d'Occident*, Parigi 1944, pp. 43, 89, 220, passim. Lucchesio Spätling

ENRICO II, re d'INGHILTERRA. - Figlio di Goffredo Plantageneto e Matilde, figlia ed erede di Enrico I, n. il 25 marzo 1133, m. il 6 luglio 1189 a Le Mans. Dopo la morte di suo cugino Stefano, conte di Blois, coronato re il 19 dic. 1154, approvò i diritti e la libertà di cui l'Inghilterra aveva goduto sotto il suo predecessore e si adoperò per riparare i danni del governo di lui.

Consolidò energicamente il potere assoluto del re, aiutato dal suo cancelliere Thomas Becket, che egli, dopo la morte dell'arcivescovo Teobaldo di Canterbury, costrinse ad accettare la dignità primaziale, credendo di trovare in lui uno strumento servile alle sue aspirazioni. Ma il Becket si atteggiò a volonteroso difensore dei diritti ecclesiastici, specialmente del privilegio forense del clero, e non firmò le costituzioni di Clarendon (1164), che subordinavano la libertà della Chiesa cattolica inglese al beneplacito del re. Per le minacce del sovrano, fuggì in Francia presso papa Alessandro III, che cercò di evitare una rottura con E. Dopo un esilio di sei anni, tornato in patria, fu assassinato nella sua cattedrale il 29 dic. 1170 da cavalieri che pretendevano tutelare l'autorità del re. La furia popolare si volse contro il re, che davanti al legato pontificio fece un solenne giuramento di purificazione e promise di rinunziare alle consuetudini invalse durante il suo regno contro la Chiesa (1172); si assoggettò pure all'umiliazione di un pellegrinaggio alla tomba della vittima. Ma di fatto le condizioni della Chiesa di fronte allo Stato rimasero immutate. E., eccellente statista e guerriero e uno dei più potenti re del suo tempo, perse per la sua smoderatezza, in gran parte, la sua autorità e i suoi successi.

BIBL.: W. Stubbs, *Chronicles of the reign of Henry II*, 2 voll., Londra 1868-71; R. W. Eyton, *Itinerary of Henry II*, ivi 1878; C. Petit-Dutoillis e P. Guinard, *L'essor des Etats d'Occident*, Parigi 1944, pp. 88-123, 127-33. Lucchesio Spätling

ENRICO III, re d'INGHILTERRA. - N. a Winchester il 1° ott. 1207, m. il 16 nov. 1272. Già nel 1216 ebbe la reggenza per la morte del padre, Giovanni Senza Terra, sotto la tutela del conte di Pembroke e del vescovo di Winchester. Dall'inizio E. parteggiò per la politica papale nelle violente lotte politico-ecclesiastiche del sec. XIII.

La sua economia disordinata e parziale lo rese odiato e causò nel 1234 l'intervento dell'arcivescovo Edmondo Rich di Canterbury. Il legato pontificio Ottone di S. Niccolò, a richiesta di E., emise decreti di riforma nei Sinodi di Londra (1237 e 1239) e Oxford (1241). Vescovi e nobili strapparono al re nuove libertà e una più accurata osservanza della *Magna Charta*. Inimicizie con i baroni, dispotismo e debolezza lo resero sempre più impopolare, verso la fine del suo regno.

BIBL.: F. A. Gasquet, *Henry III and the Church*, Londra 1905; M. Hennings, *England unter Heinrich III*, ivi 1924; E. F. Meyer, *Henri III et l'Eglise*, in *Revue hist. litt. rel.*, 1929, pp. 238-274. C. Petit-Dutoillis e P. Guinard, *L'essor des Etats d'Occident*, Parigi 1944, pp. 180-217, e passim. Lucchesio Spätling

ENRICO IV, re di INGHILTERRA. - N. il 3 apr. 1367 al castello di Bolingbroke, m. il 20 marzo 1413 a Westminster. Figlio di Giovanni di Gaunt, duca di Lancaster, fu eletto re dal Parlamento nel 1399, dopo che era stato deposto Riccardo II. Avverso al movimento eretico del Wyclif, emanò nel 1401, d'accordo con il Parlamento, uno statuto *De haeretico comburendo* vietante il possesso di scritti eretici e comminante la morte sul rogo a chi persisteva nelle false dottrine.

BIBL.: C. Oman, *The history of England from the accession of Richard II to the death of Richard III*, Londra 1906, passim; T. F. Tout, *Henry IV*, in *The dictionary of national biography*, IX, pp. 482-94, con bibl. Silvio Furlani

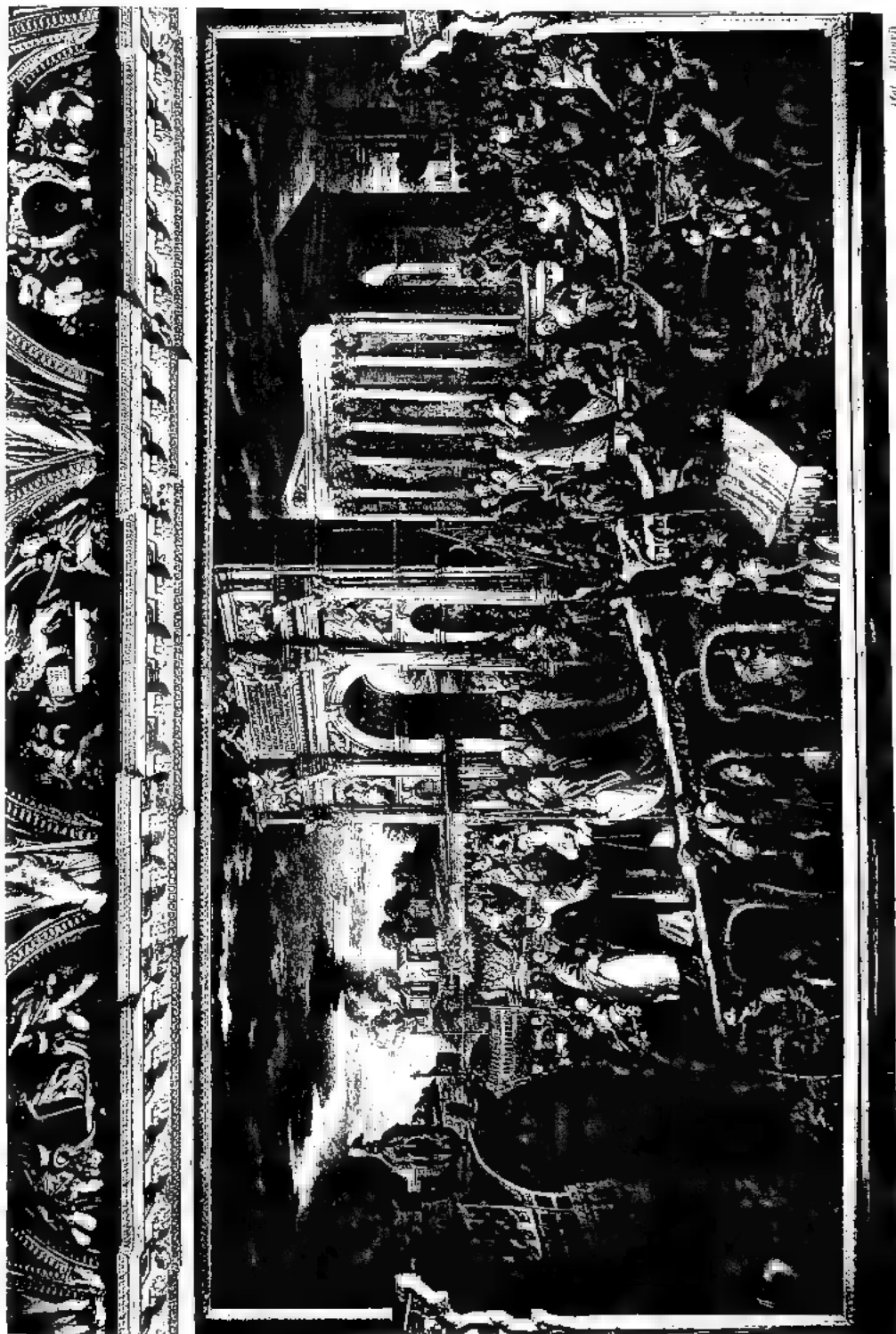
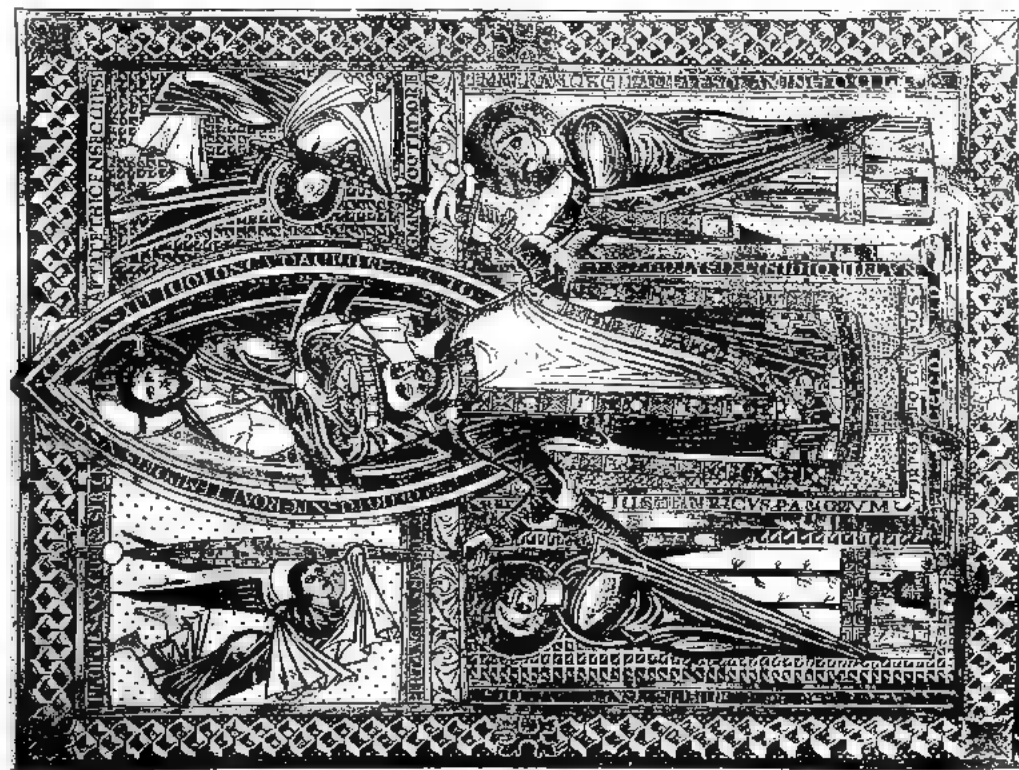
ENRICO V, re d'INGHILTERRA. - N. il 9 ag. 1387 a Monmouth, m. il 31 ag. 1422 a Vincennes. Salito sul trono alla morte del padre Enrico IV nel 1413, desideroso di gloria sbarcò in Francia per conquistare la corona di questo paese. Vinse brillantemente in battaglia, battendo la cavalleria francese ad Agincourt (1415). Sposò Caterina di Valois, figlia di Carlo VI di Francia, ed avrebbe dovuto succedere al suocero nel regno, ma la sua immatura morte annullò tale disegno.

BIBL.: C. Oman, *The history of England from the accession of Richard II to the death of Richard III*, Londra 1906, passim; C. L. Kingsford, *Henry V*, in *The dictionary of national biography* IX, pp. 494-507, con bibl. Silvio Furlani

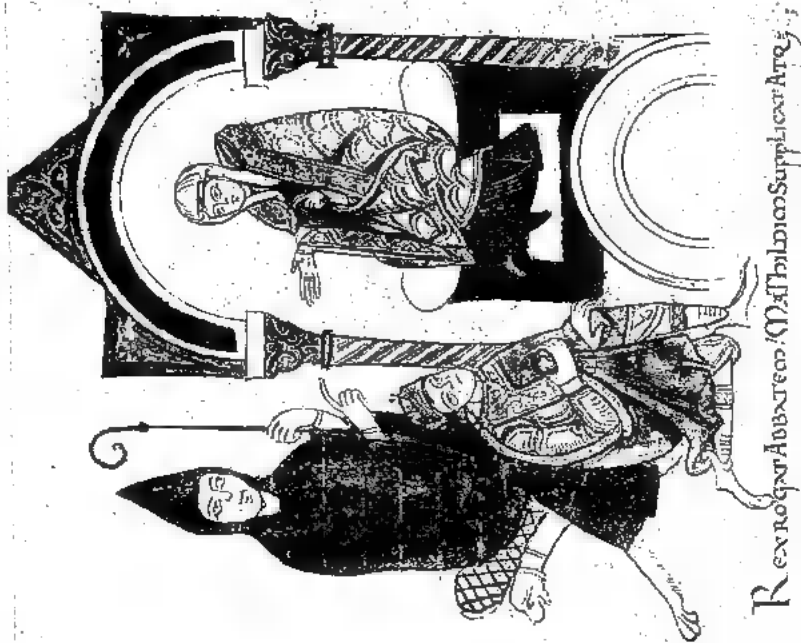
ENRICO VI, re d'INGHILTERRA. - N. il 6 dic. 1421 a Windsor, m. il 21 maggio 1471 nella Torre di Londra. Figlio unico di Enrico V e di Caterina di Valois, perse il padre a nove mesi di età e divenne re sotto la reggenza dello zio. Incoronato re a Westminster nel 1429 ed a Parigi nel 1431, perse tutte le conquiste francesi. Avendo E. perduta la ragione nel 1453, Riccardo, duca di York, divenne reggente e diede in seguito inizio alla guerra intestina delle Due Rose. E. fu ucciso nella Torre di Londra, dove era stato incarcerato, per ordine di re Edoardo IV.

BIBL.: C. Oman, *The history of England from the accession of Richard II to the death of Richard III*, Londra 1906, passim; T. F. Tout, *Henry VI*, in *The dictionary of national biography*, IX, pp. 507-20, con bibl. Silvio Furlani

ENRICO VII, re d'INGHILTERRA. - Primo re della dinastia dei Tudor, n. a Pembroke Castle il

(fot. Alinari)

INGRESSO DI ENRICO III DI FRANCIA A VENEZIA. Dipinto di Andrea Vicentino (sec. XVI) - Venezia, Palazzo Ducale.

(da A. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei*, Firenze-Monaco 1928, tav. 72)

ENRICO II INCORONATO DA CRISTO, fra s. Pietro e s. Paolo. Miniatura del sec. XI - Monaco, Biblioteca Nazionale, cod. lat. 4456 (clm. 60).

(fot. Bib. Vatic.)

ENRICO IV A CANOSSA. Miniatura nella *Vita Mathildis* di Donizone. Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 4922, f. 49r (1114).

28 genn. 1457, m. a Richmond il 21 apr. 1509. Discendente per parte di madre dai Lancaster, sconfitto ed ucciso Riccardo III a Bosworth, fu incoronato re il 30 ott. 1485. L'anno seguente sposò Elisabetta figlia di Edoardo IV di York, ponendo fine alla guerra delle Due Rose.

Suo obiettivo costante fu il rinsaldamento del trono, sventando le mene degli yorkisti, sostenuti da irlandesi e scozzesi, riducendo i poteri del Parlamento a vantaggio del consiglio privato e allontanando dal potere la nobiltà. Per contrastare l'espansione francese si alleò, nel 1496, con la Spagna, ma per non mettere a repentaglio il trono non scese a lotta aperta e preferì con abile politica matrimoniale assicurarsene l'amicizia.

BIBL.: A. F. Pollard, *The reign of Henry VII, from contemporary sources*, Londra 1914; G. Temperley, *Henry VII*, ivi 1917; C. H. Williams, *England under the early Tudors*, ivi 1925; K. Pickthorn, *Early Tudor government. Henry VII*, Cambridge 1934; H. M. Smith, *Pre-Reformation England*, Londra 1938, passim. Sulla società del suo tempo: G. M. Trevelyan, *Storia della società inglese*, trad. it., Torino 1948, p. 129 sgg.

Sergio Cotta

ENRICO VIII, re d'INGHILTERRA. - Secondogenito di Enrico VII, n. il 28 giugno 1491, m. il 28 genn. 1547, divenne erede al trono per la morte del fratello Arturo (1502), e re il 2 apr. 1509, diciottenne. Aveva avuto una buona educazione, mostrava inclinazione per la teologia, la musica, la poesia, gli sports. Con dispensa di papa Giulio II sposa la vedova del fratello, Caterina, figlia di Ferdinando d'Aragona.

Eliminati quasi tutti i ministri e consiglieri del padre nei quali punisce con la morte l'accusa popolare di rapacità, si affida ad altri consiglieri, e dal 1512 al 1529, a Tommaso Wolsey. Diplomatico della vecchia scuola, Wolsey è, all'opposto del suo sovrano, poco aperto ai tempi nuovi: è estraneo alla politica marinara, mentre E. è il fondatore di una marina regia da guerra; è estraneo alle esplorazioni, mentre E. le favorisce, almeno entro limiti che non possano allarmare la Spagna e il Portogallo. Ma per il resto si lascia guidare dal suo ministro e segue una politica di equilibrio continentale, seppur non sempre coerente e rettilinea: dapprima contro il pericolo di un predominio francese, che del resto sente anche nella stessa isola, dati i tradizionali legami fra Scozia e Francia, combatte la Francia (campagne in Guascogna, battaglia di Guinegate 1513, vittoria sugli Scozzesi a Flodden Field); poi, nel conflitto fra Carlo V e Francesco I, inclina verso quest'ultimo, ma nel 1520 si unisce all'Asburgo, per lasciarlo quando la vittoria di Pavia (1525) lo fa troppo potente in Italia e sul papato. Nell'insieme, questa politica non aveva reso molto e basterebbe già a spiegare il venir meno della fiducia del sovrano nel suo ministro. Sempre più dispotico per natura e perciò insofferente del potere parlamentare, il Re, prima di tener chiuso il Parlamento quasi ininterrottamente per 14 anni, aveva potuto constatare, in varie circostanze, che quel corpo era ispirato da risentimenti anticlericali e che al bisogno avrebbe potuto valersene per imporsi al clero. Ma in questi anni E. era ben lontano dall'insorgere contro l'autorità della Chiesa romana nel campo dottrinario e scriveva in questo tempo una *Assertio septem Sacramentorum contra Martinum Lutherum* e si meritava da Leone X il titolo di *fidei defensor*.

Ciò che ve lo spinse fu una circostanza personale, nella quale egli credette di vedere offesa la sua reputazione e quella dell'Inghilterra; la questione cioè del suo divorzio o piuttosto, come egli dava a credere, della illegittimità e quindi non esistenza del suo matrimonio con Caterina d'Aragona. Per gli impedimenti di affinità, sanati dalla dispensa di Giulio II tuttavia, egli pretendeva che il matrimonio si considerasse come non mai avvenuto e alle repulse del Pontefice (luglio del 1529) e all'incapacità del Wolsey di superarle, volle dare l'interpretazione che esse

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

ENRICO VIII, RE D'INGHILTERRA - Frontespizio dell'*Assertio septem Sacramentorum* di E. VIII d'I. - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3731.

non fossero dettate da motivi religiosi, ma politici, dai riguardi cioè di Clemente VII verso Carlo V, vero signore d'Italia e protettore della zia Caterina d'Aragona. Nel desiderio di sciogliersi da Caterina c'era la volontà di assicurare alla monarchia un erede, mentre Caterina gli aveva data solo una figlia, Maria, né l'Inghilterra aveva visto fino allora il governo di una regina. Il 3 nov. 1529 E. investe della controversia il Parlamento; e infatti il Parlamento lo sostiene in tutte le misure adottate contro il clero specialmente regolare: soppressione degli Ordini religiosi (ca. 7000 membri) e confisca dei loro beni, dei quali solo una parte fu destinata ad opere di cultura, mentre il più finì in mani di speculatori; obbligo di riconoscere il Re come capo della Chiesa nazionale inglese, attenuato solo apparentemente dalla riserva « per quanto lo concede la legge di Cristo »; proibizione di insegnare il diritto canonico; del culto delle reliquie e delle immagini e delle indulgenze; dei pellegrinaggi, un tempo così numerosi e popolari, alla tomba di Tomaso Becket, dipinto ora come un ribelle; del latino come lingua del culto; introduzione della Bibbia inglese. La baldanza, il sentimento di tutto potere crebbero in E. di fronte alla scarsa resistenza del clero secolare; dove resistenze ci furono, furono represse con processi e condanne capitali (Fisher, vescovo di Rochester, sir Thomas More, ex-cancelliere), a volte anche sulla base di accuse infamanti e calunniose (abate di Glastonbury). Ci fu, tuttavia, anche

nec id tam ipsius causa cupio (q̄q ipsius etiam
ut qui omnes cupiam saluos, si possit fieri) q̄ ut
aliquando conuersus, ac uelut filius prodigus,
reuersus ad misericordiam tam benigni patris,
et errorem suum confessus: in uiam reuocet, si
quos effecit errare. Cæterum si is tam profun-
de se demersit, ut iam super eum puteus impi-
etatis ac desperationis urgeat os suũ, blateret,
blasphemet, calumnietur, insaniat, ut qui sor-
det sordescat adhuc. Cæteros uero christianos
omnes obsecro, et per Christi uiscera, cuius fi-
dem profitemur, obtestor, ut ab impijs uerbis
auertant aures, neq; schismata foueant et dis-
cordias, hoc præsertim tempore, in quo maxi-
me oportebat aduersus hostes Christi, christi-
anos esse concordes. Neq; aduersus Christi ui-
carium, probris et detractionibus auscultent:
quas in pontificem scatercculi furor eructat,
neq; sacrata Christo pectora hæresibus impijs
contaminent: quas si seminat, charitate ua-
cat, gloria turget, ratione friget, feruet inui-
dia. Deniq;, quibus animis aduersus turchas,
aduersus saracenos, aduersus quicquid est
usquam infidelium consisterent: ijsdem ani-
mis consistant aduersus unum istum: uiribus
imbecillum, sed animo, turchis omnibus, o-
mnibus [illegible] omnibus usq; infidelibos
[illegible]

[illegible]

(fot. Sansaini)

ENRICO VIII, RE D'INGHILTERRA – Explicit dell'*Assertio septem Sacramentorum* di E. VIII d'I. con firma autografa. Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3731.

qualche resistenza popolare nelle contee di York e di Lincoln, soffocate nel sangue, con il concorso delle contee meridionali ■ della capitale Londra, dove la politica anticlericale e antiromana del Re aveva il massimo favore. Tanto il Parlamento quanto il docile clero secolare non ebbero difficoltà a sanzionare il matrimonio del re con la seconda moglie Anna Bolena, a legittimare come erede al trono la figlia di questa, la futura regina Elisabetta (1534), ad approvare l'atto di supremazia che definiva tradimento il nega rela supremazia ecclesiastica del Re. Nel luglio del 1533 Clemente VII scomunicava il *fidei defensor* di un tempo. Ministro di se stesso dopo la disgrazia del Wolsey, concede una certa fiducia a Thomas Cromwell, ma poi lo fa giustiziare nel 1540; solo Thomas Cranmer, da lui nominato arcivescovo di Canterbury, conserva la sua fiducia fino alla morte.

Ma progredendo negli anni, il Re, sempre più dispotico, sospettoso, egoista, cupamente cinico spande la morte fra le persone che gli sono più vicine: è la sorte della seconda e della quinta delle sue sei mogli successive (Anna Bolena, 1536, ■ Caterina Howard, 1542); scampa la terza, Jane Seymour, che gli dà finalmente l'erede maschio (Edoardo VI) e muore di morte naturale; scampa la quarta, Anna di Clèves, che egli ripudia; ■ scampa l'ultima, Caterina Parr, che sa l'arte di trattare quell'uomo ed ha soprattutto la fortuna di vederlo morire prima di lei. Allo stesso modo, come è tirannico nella sua vita privata, è intollerante nella vita pubblica; egli, che pur ha rotto i secolari legami del popolo inglese con la Chiesa di Roma e che in questa azione si è trovato a cooperare di fatto con i luterani e con gli altri movimenti protestanti, è invece quanto mai alieno dal tollerare protestanti nel suo Regno: li perseguita non meno dei cattolici che non accettano il distacco da Roma; rimasto, per quanto attiene al dogma e alle disposizioni canoniche, sostanzialmente cattolico (e ne è prova il *Six Articles Act*, che impone la dottrina cattolica della transustanziazione, della Comunione sotto una sola specie, del celibato dei sacerdoti), perseguita i protestanti in quanto eretici ■ i cattolici fedeli a Roma in quanto ribelli.

BIBL.: A. F. Pollard, *Henry VIII*, Londra 1905; Pastor, IV, II, pp. 453-83; V, pp. 643-55; F. Hackett, *Henry VIII*, ivi 1929 (analisi psicologica alquanto romanzata); G. Constant, *La réforme en Angleterre*. I: *Le schisme anglican: Henri VIII*, Parigi 1930; F. Chamberlin, *The private character of Henry VIII*, Londra 1932; H. Simpson, *Henry VIII*, ivi 1934; K. Pickthorn, *Early Tudor government: Henry VII and Henry VIII*, ivi 1934; C. Fatta, *E. VIII*, ■ voll., Firenze 1938; H. M. Smith, *Henry VIII and the Reformation*, Londra 1948.
Ernesto Sestan

ENRICO di KALKAR. – Cistercense, ■. nel 1328 a Kalkar (Renania), m. a Colonia il 20 dic. 1408. Dopo avere studiato a Colonia e ■ Parigi entrò nell'Ordine nel 1365 a Colonia. Divenne priore nel 1368, e questa carica esercitò presso diversi conventi. Fra il 1375-95 fu visitatore della provincia tedesca e di quella francese. Scrisse varie opere, non tutte date alle stampe, fra cui: *Exercitatorium monachale seu speculum peccatorum*, attribuita da qualcuno ■ Dionisio il Cartusiano (*Op. Min*, II, Colonia 1532, coll. 494-96 col titolo di *De via purgativa*); *Brevis historia Ordinis Cartusiensis*, importante perché costituisce la prima fonte della storia dell'Ordine (E. Martène, *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, VI, Parigi 1729, coll. 149-216).

BIBL.: F. Rutten, *Heinrich Egher v. K.*, in LThK, IV, col. 926 sg.
Renata Orazi Ausenda

ENRICO di LANGENSTEIN: v. HEINBUCHE, HEINRICH VON LANGENSTEIN.

ENRICO di LAUFENBERG. – Versatile poeta dell'alto medioevo, nativo svizzero (ca. 1390), prete a Friburgo (Brisgovia), entrò nel 1445 nell'Ordine di S. Giovanni; m. il 31 marzo 1460.

Esponente di una tendenza mistico-artistica (interpretazione simbolica ■ allegorica delle S. Scritture) che risale ai tempi più antichi della esegesi cristiana, è autore di uno *Spiegel des menschlichen Heils* (1437) di 1500 versi, derivato dallo « Speculum humanae salvationis », che incontrò fortuna anche presso i laici, stante il gusto dell'epoca per la storia cristiana della Redenzione e per il simbolismo. Dal 1413 al 1460 scrisse numerosi componimenti religiosi, i più in lode della S.ma Vergine (cui è dedicato anche il *Buch von den Figuren* [1441], di 25.370 versi), o contraffazioni talora di canti profani. Ca. 100 di detti poemi si trovano nella raccolta di W. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied* (II, Lipsia 1864-77, pp. 528-612.)

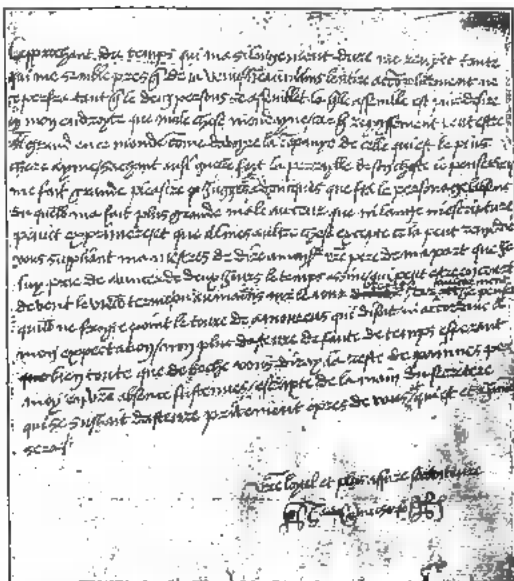
BIBL.: E. R. Müller, *Heinrich v. L.*, Berlino 1888; A. Jentsch, *Regimen sanitatis von Heinrich v. L.*, Strasburgo 1908; L. Denecke, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, verfasserlexikon*, II, coll. 27-35 (con bibl.).
Giovanni Guerra

ENRICO di LOSANNA. – Oppositore della gerarchia ecclesiastica e dell'Ordine sacerdotale, n. nelle ultime decadi del sec. XI, m. dopo il 1145. È variamente denominato: « E. l'Italiano », senza, peraltro, che la sua origine dall'Italia sia documentata; « E. di Cluny », perché benedettino, espulso dal chiostro, o « monaco nero », senza che debba senz'altro essere ritenuto un cluniacense; « E. di Lo-

sanna », dove dimorò prima di comparire notoriamente in Francia; « E. l'eremita », per il suo vestire austero, a piedi scalzi, con lunga barba, una croce in mano, predicando la penitenza e vivendo alla ventura. Sommoveva le folle con una seducente eloquenza popolare, facendosi credere profeta di Dio, dotato della penetrazione dei cuori. Il favore del popolo lo fece accogliere con benevolenza dal celebre vescovo Ildeberto di Lavardin nella città di Mans per la Quaresima del 1101.

Con tattica demagogica si scagliava contro la vita mondana ed i vizi del clero e, secondo un sistema comune a questi liberi ed equivoci predicatori d'austerità, convogliava verso moti rivoluzionari e principi eterodossi il desiderio d'una riforma evangelica, sempre vivo nella coscienza cristiana e nell'opera di autentici apostoli. Il vescovo Ildeberto, di ritorno dall'Italia, ne smascherò l'ignoranza, costringendolo a confessare di non saper leggere il Breviario; tuttavia altre fonti lo dicono letterato. Denunziò inoltre la sua immoralità mal celata, che gli viene rinfacciata anche da s. Bernardo, come ragione della sua cacciata dal monastero e da altri luoghi del suo vagabondaggio pseudo-apostolico. E. passò nel Poitou, in Aquitania e nella Linguadoca. Il vescovo di Arles lo fece comparire al Concilio di Pisa del 1135, in cui, convinto di eresia, abiurò i suoi errori. S. Bernardo lo invitò a ritirarsi nel monastero di Clairvaux; E. invece continuò la sua propaganda antiecclesiastica nel sud della Francia, abbinando la sua azione con quella di Pietro di Bruys (v.), di cui fu considerato erede e continuatore. Gli effetti erano disastrosi: il popolo abbandona le chiese, diserta le liturgie festive, disprezza i sacerdoti, trascura l'Eucarestia, il Battesimo dei bambini e gli altri Sacramenti; anche i signori approfittano per saccheggiare i beni ecclesiastici e abbandonarsi alla licenza. La missione del 1145 capitanata dal cardinale legato Alberico di Ostia chiamò in aiuto s. Bernardo, che con il prestigio della sua virtù e parola risvegliò i sentimenti cristiani e arginò il male, senza toglierne tuttavia l'infezione perniciosa. E. fu arrestato dal vescovo di Tolosa e finì la vita in carcere.

Non si ha una formulazione particolare delle sue dottrine, in rapporto con quelle di Pietro di Bruys; Pietro il Venerabile (*Adversus Petrobrusianos*: PL 189, 723) lo considera un peggioratore degli errori del suddetto e ci informa dell'esistenza di un volume che conteneva la predicazione di E. Il c. 23 del II Concilio Lateranense del 1139 condanna quegli ipocriti spirituali che rigettavano l'Eucaristia, il Battesimo dei bambini, il sacerdozio e gli Ordini ecclesiastici, le legittime nozze. Nel manoscritto n. 3 (R. 18) della Biblioteca cittadina di Nizza si conserva un trattatello del sec. XIII (ff. 136b-143b) di *Guilelmus monachus contra Henricum scismaticum et hereticum*, in cui si discute sul diritto dei vescovi e sacerdoti di essere onorati e di avere denaro, sul loro potere di sciogliere e legare, sui precetti evangelici, sul matrimonio, sull'applicazione dei meriti ai defunti. E., con una libera interpretazione delle Scritture, dovette accentuare l'opposizione al magistero dogmatico e morale della gerarchia e all'ordinamento sacerdotale, sacramentale e liturgico della vita cristiana, arrivando conseguentemente alla contestazione delle verità dogmatiche connesse, senza costruire un sistema dottrinale ordinato. Sul terreno storico, gli enriciani prepararono gli animi ad accogliere le dottrine dualistiche dei neo-manichei o catari (v.), detti anche albigesi (v.), che invasero nella metà del 1100 le suddette regioni.

BIBL.: E. Vacandard, *Vie de st Bernard*, II, Parigi 1927, pp. 224-42; F. Vernet, *Henri*, in DThC, VI, coll. 2178-83; Hefele-Leclercq, V, pp. 710-13, 731-32; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen-âge*, I, Parigi 1935, pp. 3-10 e 11-13 (dove narrando i fatti di Mans, ch'egli pone nel 1116, data abbandonata dagli storici, parla de l'*hermite Henri* come se si trattasse di un altro personaggio); M. Esposito, *Sur quelques écrits concernant les hérésies et les hérétiques aux XIIe et XIIIe siècles*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 36 (1940), pp. 143-44. Ilarino da Milano

(fot. Alinari)
ENRICO VIII, RE D'INGHILTERRA - Lettera autografa di E. VIII ad Anna Bolena - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3731.

ENRICO di LOVANIO. - Teologo e scrittore domenicano, m. il 18 ott. 1340 (?) a Colonia o a Lovanio. Figlio della nobile famiglia lovaniese de Calstris (*van der Kalster*), E. fu priore a Lovanio nel 1292, poi, almeno tra il 1297 e il 1303, lettore a Colonia. Di lui si conoscono sentenze morali, una epistola ed una predica. Per le sue virtù venne chiamato talvolta « beato ». La tesi di W. Preger della sua amicizia con Taulero non è sostenibile.

BIBL.: H. Choquet, *Sancti Belgii O. P.*, Douai 1618, pp. 77-87; *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, XV, pp. 48-49; XVI-XVI, pp. 38, 65; W. Preger, *Gesch. der deutschen Mystik*, II, Lipsia 1881, p. 129 sgg.; G. Meersseman, *H. van den Calostre*, in *Archivum Fratrum Praedic.*, 1 (1931), pp. 158-80; id., in *Bijdragen tot een bibliographie van de nederl. dom. vroomheid*, s. n. t., pp. 35-37.
Angelo Walz

ENRICO di LUBECCA. - Filosofo e teologo domenicano, n. a Lubecca ca. il 1288, m. dopo il 1336. Fu *magister theologiae* già prima del 1323, ma probabilmente non a Parigi (forse a Colonia, presso lo *Studium generale* dei Domenicani); nel 1325-36 provinciale della provincia di Sassonia, e nel 1336 ivi vicario generale. Si conoscono di E. 3 *Quodlibeta*, disputati negli aa. 1323-26 (in parte editi da F. Mitzka: v. bibl.), e trattanti problemi di teologia, filosofia, fisica, astronomia, medicina.

BIBL.: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Monaco 1926, pp. 421-28; F. Mitzka, *Henrici de Lübeck O. P. QQ. de motu creaturarum et de concursu divino* (*Opuscula et textus historiam eccl. eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*, serie scolastica, fasc. 11), Münster 1932; P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, II (*Bibl. thomiste*, 21), Parigi 1935, pp. 134-37.
Anneliese Maier

ENRICO I di MAGONZA. - Arcivescovo di Magonza dal 27 sett. 1142 fino al 7 giugno 1153; curò in particolare la disciplina ecclesiastica e la vita monastica; diresse l'amministrazione dell'Impero germanico nel 1147-48 mentre l'imperatore Corrado III partecipava alla seconda Crociata. Per essersi opposto all'elezione di Federico Barbarossa, fu deposto a Worms

il 7 giugno 1153 in seguito alla pressione che il re esercitò sul papa Eugenio III, con cui E. già prima aveva avuto un conflitto. E. si ritirò a Eimbeck, dove m. il 2 sett. 1153.

BIBL.: J. Fr. Böhmer-C. Will, *Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe*, I, Innsbruck 1877, pp. LXXI sgg. e 319-53; cf. anche LThK, IV, col. 930. Lucchesio Spätling

ENRICO II di MAGONZA. - Arcivescovo di Magonza dal 15 maggio 1286 fino al 17-18 marzo 1288, francescano, figlio di un fornaio, n. a Isny in Svevia, fu lettore nei conventi di Lucerna, Basilea e Magonza. Stimato e raccomandato dal re Rodolfo di Asburgo, fu nominato vescovo di Basilea dal papa Gregorio X nel 1275, e dal papa Onorio IV nel 1286 elevato alla prima sede vescovile dell'Impero germanico. Rendeva al Re i più preziosi servizi attraverso prudenti consigli, aiuti militari, legazioni diplomatiche e fruttuosa attività di mediatore all'interno e all'estero, senza trascurare gli interessi spirituali e temporali del suo arcivescovato.

BIBL.: J. Fr. Böhmer - C. Will, *Regesten zur Gesch. der Mainzer Erzbisch.*, II, Innsbruck 1886, pp. LXXV sgg., 422 sgg.; P. Konrad Eubel, *Die Minoriten Heinrich Knoderer und Konrad Probus*, in *Hist. Jahrbuch*, 9 (1888) pp. 393-449; H. Schrohe, *Beiträge zur Geschichte Heinrichs II von Mainz*, Magonza 1902; F. Schmidt, *Heinrich v. Mainz ; H. II.*, in LThK, IV, col. 930. Lucchesio Spätling

ENRICO di MEISSEN. - Soprannominato « Frauenlob » per la preferenza che diede, in una competizione lirica con il poeta Regenbogen, al termine *Frau* in antitesi al termine *Weib*, per designare la donna.

Cantore vagante della Carinzia, n. ca. il 1256, m. a Magonza il 1318, dove fondò una scuola di canto, fu uno dei primi e più importanti maestri cantori, e il più famoso fra autori di *Sprüche* (motti) in Germania. Nei suoi lai, canzoni e *Sprüche* si nota correttezza di forma e profondità di pensiero, non spontaneità d'ispirazione, di sentimento, né (per troppe citazioni) chiarezza. Tra le sue rime d'amore largo posto vien fatto a canti di lode della Vergine e della donna in genere: tipici del suo modo di poetare artificioso ed eruditamente ampolloso sono il lungo *Leich* dedicato alla Madre del Signore (con richiami al *Cantico dei Cantici* che egli applica a Maria) e quello sulla S. Croce e la S.ma Trinità.

BIBL.: Un'ed. ampiamente curata delle opere di E. di M. è dovuta a L. Ettmüller, Quedlinburg 1843. Studi: W. T. Kirsch, *Frauenlobs Kreuzleich*, Bonn 1928. Giovanni Guerra

ENRICO di MELK. - Il più antico poeta satirico tedesco (seconda metà del sec. XII).

Disgustato della vita mondana, entrò quale converso laico nel monastero di Melk, dove compose *Von des Todes Erinnerung* (1160), poesia il cui brano iniziale porta anche il titolo: *Vom gemeinen Leben*. È altresì sua, forse, l'altra (incompleta): *Pfaffenleben*. Rivelano entrambe il rigido temperamento morale dell'A., che, sebbene meno intransigente del moralista Hartmann von Aue, coabitatore del convento, non risparmia traviamenti o difetti di religiosi e laici, fornendo un'efficacissima pittura della cultura del tempo. Favorì, attraverso l'ascetismo, il rispetto e l'apprezzamento della donna in Germania.

BIBL.: Opere: L'*Erinnerung* venne edito in facsimile da R. A. Barack, in *Zeitschrift f. deutsches Altertum*, 23 (1878), e, insieme al *Priesterleben*, da K. Kochendörffer, *ibid.*, 35 (1890). Studi: O. Lorenz, *H. v. M., der Juvenal der Ritterzeit*, Halle 1886; G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, II, 1, Monaco 1922, p. 186 sgg.; II, II, ivi 1927, passim; H. Steinger, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, II, coll. 299-304. Giovanni Guerra

ENRICO il NAVIGATORE, infante di PORTOGALLO. - N. ad Oporto il 24 marzo 1394, m. a Sagres il 13 nov. 1460.

Gran maestro dell'Ordine militare di Cristo, è tra i principali suscitatori di esplorazioni geografiche del sec. XV, nelle quali al motivo commerciale e politico si univa quello etico-religioso di cristianizzazione. Istituì tra l'altro una scuola nautica. Per suo impulso nel 1435 fu esplorata la costa africana fino a Rio de Oro; nel 1441 fu raggiunto il Capo Bianco; nel 1445 il Capo Verde. Fallì la conquista di Tangeri da lui voluta.

BIBL.: J. N. L. Baker, *Histoire des découvertes géographiques et des explorations*, trad. franc., Parigi 1949, p. 57 sgg. e bibl. ivi citata.

ENRICO di NÖRDLINGEN. - Sacerdote della diocesi di Augusta, direttore d'anime e predicatore, m. dopo il nov. 1351.

Nella contesa dei papi avignonesi e Lodovico il Bavaro, E. seguì rigorosamente le parti della Chiesa. Dal 1335 al 1336 si recò ad Avignone. Espulso da Nördlingen nel 1338 per l'osservanza dell'interdetto, E. visse da sacerdote pellegrino a Costanza, con una lunga sosta a Basilea ove s'incontrò con Taulero e molti « amici di Dio » ed ebbe grandi successi, lungo il Reno superiore (Strasburgo, Sulz) ed inferiore (Colonia, Aquisgrana). Da Bamberga portò nel 1347 delle reliquie di s. Enrico e di s. Cunegonda a Basilea. Dopo varie visite a Medingen, il ritorno a Nördlingen nel 1350 ed una visita a Engelthal, E. nel 1351 sparisce dalla storia.

Grande estimatore delle S. Scritture e di s. Tommaso, E. non era un mistico, né possedeva una dottrina propriamente mistica. Senza alta speculazione, egli fu un direttore pratico d'anime, intonato alla spiritualità affettiva e spinto da uno zelo notevole di promuovere le anime all'unione con Dio. Il suo influsso e il successo derivano dal suo carattere amabile, dal suo sentimento ricco, talvolta dolce ed esuberante, dalla sua sincera pietà, dall'apprezzamento della mistica.

E. ha tre meriti per le lettere religiose: per la sua corrispondenza con la b. Margherita Ebner (1332-50) che costituisce la prima vera corrispondenza in lingua tedesca; per la versione dal basso tedesco nella lingua della Germania superiore del *Fliessendes Licht der Gottheit* o *Rivelazioni* di Matelda di Magdeburgo curata a Basilea ca. il 1344-45, serbandoci così questo importante testo mentre l'originale è perduto; per l'ordine dato alla b. Ebner nel 1344 di scrivere le sue esperienze spirituali. La corrispondenza con la Ebner e le *Rivelazioni* di questa sono pubblicate dallo Strauch, le *Rivelazioni* di Matelda dal p. G. Morel, *Das Fliessende Licht der Gottheit* (Ratisbona 1869).

BIBL.: Ph. Strauch, *Margarita Ebner und Heinrich von Nördlingen*, Friburgo-Tubinga 1882; L. Zoepf, *Die Mystikerin M. Ebner*, Lipsia 1914, pp. 37-40, 143-67; R. Wackernagel, *Gesch. d. Stadt Basel*, II, II, Basilea 1916, pp. 789-91, 162; H. Wilms, *Die Offenbarungen der sel. M. Ebner*, Vechta 1928, pp. 31-48; A. Manser, s. v. in LThK, IV, col. 931 sg.; F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Die deutsche Mystik*, 2ª ed., Tubinga 1947, pp. 292-93, 297. Angelo Walz

ENRICO, re di PORTOGALLO. - N. nel 1512, m. nel 1580. Figlio di Emanuele I, a 14 anni scelse la carriera ecclesiastica, i cui gradi percorse rapidamente, fornito com'era di sincera fede e di buona cultura umanistica. A 20 anni, nel 1532, è nominato arcivescovo di Braga (in seguito anche di Evora, di Lisbona e di Coimbra); dieci anni dopo diventa cardinale; nel 1547 assume la carica di supremo inquisitore; nel 1550, alla morte di Paolo III, è considerato tra i papabili; Giulio III lo fece legato perpetuo *a latere* in Portogallo. E. si valse della sua influenza per estendere e rafforzare l'attività dei Gesuiti; a disposizione d'uno dei quali, e cioè del Maffei, mise i documenti necessari per una storia della conquista delle Indie orientali, cui era strettamente connessa quella delle missioni portoghesi.

Alla morte del fratello Giovanni III, fu con la di lui vedova nel Consiglio che doveva reggere il Regno fino alla maggiore età del piccolo Sebastiano. Nel 1562,

il ritiro più o meno volontario della vecchia regina dalla reggenza lascia E. – fino al 1568 – unico tutore del pronipote. Morto questi senza eredi ad Alcazar-Québir (4 ag. 1578) E. gli succede (28 ag.) raccogliendo la pesante eredità in un momento particolarmente difficile perché si apre subito la lotta per la successione al trono. Poiché tra i pretendenti il più pericoloso è Filippo II, E., cedendo alle istanze dei Portoghesi ostilissimi alla Spagna, chiede dispensa di matrimonio a Gregorio XIII, che gliela nega (ag. 1579), anche per le pressioni del re spagnolo (Pastor, IX, p. 257). Gli intrighi che lo stringevano, le minacce di Filippo II, la sua scarsa capacità politica fecero sì che E. si spegnesse (31 genn.) senza aver preso una qualsiasi decisione in merito alla successione.

BIBL.: La figura di E. è stata oggetto di vivaci contrasti. Siciliano per le opposte correnti: L. A. Rebelo da Silva, *Historia de Portugal nos seculos XVII e XVIII*, I, Lisbona 1860; Q. Veloso, *A perda da independencia. O reinado do cardeal D. Henrique*, ivi 1946. Elio Califano

ENRICO da RIMINI. – Teologo domenicano, n. a Rimini, m. ca. il 1314. Entrò presso i Domenicani della sua città. Pare sia stato lettore in teologia. Egli e Gregorio da Cattaro, ciascuno con un confratello, ricevettero il permesso di dimorare alla corte del re serbo Uros I che aveva in sposa Elena di Valois, cattolica. I religiosi avevano il compito di consiglieri per il caso che il re intraprendesse passi per l'unione ecclesiastica.

I bibliografi attribuiscono a E. le seguenti opere: *Tractatus de quattuor virtutibus cardinalibus ad cives Venetos* (Spira 1472 o 1473); *Quodlibeta varia theologica*: *Tractatus de septem capitibus draconis*. I trattati *De politia Venetorum* e *De nobilitate et politia Venetorum* sembrano parti o altri titoli del *Tractatus de quattuor virtutibus cardinalibus*.

Le fonti dottrinali d'E. sono pretomistiche; sono rilevanti, per la storia della morale e della cultura, varie descrizioni e dottrine etico-sociali.

BIBL.: L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, I, Stoccarda-Parigi 1826, p. 1650; Quétif-Echard, I, p. 523 b; B. Altaner, *Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt 1924, p. 139. Angelo Walz

ENRICO dei SANTI NEREO e ACHILLEO. – Cardinale, della famiglia Moricotti di Pisa, m. a Roma nel 1179. Fattosi monaco a Chiaravalle, fu discepolo di s. Bernardo, indi abate del monastero dei SS. Vincenzo e Anastasio alle Tre Fontane (Roma) e nel 1150 creato cardinale da Eugenio III. Da Adriano IV fu incaricato di varie missioni diplomatiche a Guglielmo di Sicilia e all'imperatore Federico I. Nel 1159 patrocinò l'elezione di Alessandro III contro Vittore IV e fu poi mandato legato in Francia e Inghilterra dove consigliò s. Tommaso di Canterbury ad accettare quella sede episcopale.

BIBL.: A. Chacon, *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum*, I, Roma 1630, col. 544; I. M. Brixius, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1130 bis 1181*, Strasburgo 1912, p. 54; W. Ohnsorge, *Die Legaten Alexanders III. in ersten Jahrzehnt seines Pontificats (1159-69)*, Berlino 1928, pp. 7 sg., 15 sg. Alberto Ghinato

ENRICO di SUSA: v. BARTOLOMEI, ENRICO.

ENRICO di UPPSALA, santo. – M. martire in Finlandia, di cui è proclamato l'apostolo e il patrono, nel 1156. Oriundo d'Inghilterra, passò in Svezia dove nel 1152 fu consacrato vescovo di Uppsala.

Fu in intima relazione con il santo re Enrico di Svezia e a lui nel 1155 si associò nella crociata intrapresa contro i Finnici pagani. Tra i vinti Finlandesi il re Enrico fece subito predicare la religione ottenendo molte conversioni; ed E. si dedicò alla cura dei neofiti. Ma il 20 genn. dell'anno seguente rimaneva vittima del suo zelo. Fu canonizzato da Adriano IV nel 1158. Festa il 19 genn.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, pp. 249-50; A. Potthast, *Bibl. Hist. M. Aevi*, II, Berlino 1896, p. 1364; E. Schmid, *Der heilige Sigfrid I*, Lund 1931, p. 168; cf. anche *Anal. Boll.*, 52 (1934), p. 119, e BHL. 3818. Alberto Ghinato

ENRICO di VELDEKE. – Poeta tedesco, di origine fiamminga (seconda metà del sec. XII), importante per la lirica in cui rimane il fondatore della poesia cortigiana (da lui sottomessa interamente alle regole dell'arte), ma più per una *Eneit* (« Eneide »), ricavata non da Virgilio, ma da una elaborazione francese (*Roman d'Enéas*). La materia essendo quivi adattata allo spirito dell'età cavalleresca, non poco della cultura e del gusto francesi si trasfuse in Germania, dove egli diede così il classico modello d'epopea cortese cavalleresca. Aveva prima (1170-80) eseguito una riesumazione della *Leggenda di s. Servazio*.

BIBL.: Edizioni: L. Ettmuller, Lipsia 1852 e O. Behaghel, Heilbronn 1882; dell'*Eneit*: J. J. Salverda de Grave, Halle 1891; del *Servatius*: J. H. Bormans, Maastricht 1858, e M. Koenen, Bussum 1912. Studi: J. v. Dam, *Das V.-Problem*, Groninga 1924; B. H. M. Vlekke, *St Servatius de eerste Nederlandse bisschop in historie en legende*, Maastricht 1935; M. Naumann, *Minnesang in niederrheinischen Raum*, in *Dichtung und Volkstum*, 1 (1942), pp. 54-70; D. Teusink, *Das Verhältnis zwischen V.s Eneide und dem Alexanderlied*, Amsterdam 1945; C. Mimis, *Der Roman d'Eneas und V.s Eneide*, Lüttich 1946. Giovanni Guerra

ENRIQUEZ, ENRICO. – Cardinale, nobile napoletano dei principi di Squinzano, n. a Campi (Lecce) il 30 sett. 1701, m. a Ravenna il 25 apr. 1756. In gioventù abbracciò lo stato ecclesiastico. Prudentissimo e disinteressato negli affari, d'animo grande, nemico dell'ozio e della lentezza fu caro a tutti, utilissimo negli impieghi, mecenate dei letterati.

Benedetto XIII lo nominò governatore di Macerata e S. Marino; Clemente XII lo costituì governatore di Frosinone (1734); Benedetto XIV lo spedì nunzio alla corte di Madrid e 10 anni dopo, il 26 nov. 1753, lo creò cardinale prete di S. Eusebio e legato di Ravenna.

È famosa una sua versione in lingua italiana dell'opera *De imitatione Christi*, cui aggiunse molte note e preghiere. Una eccellente edizione di questa traduzione, con aggiuntevi le riflessioni del Lamennais (v.), fu eseguita in Venezia nel 1840 dalla tipografia Emiliana.

BIBL.: B. Carrara, *Elogio del card. E.*, Faenza 1756; Francesco A. Zaccaria, in *Annali d'Italia*, I, Modena 1762, parte 2ª, p. 234; G. Moroni, *Diz. di erudizione storico-ecclesiastica*, XXI, p. 219. Felice Da Mareto

ENSELMINI, ELENA, beata. – Clarissa, n. nel 1208 a Padova dalla nobile famiglia degli E., m. all'Arcella presso Padova il 4 nov. 1242. All'età di 12 anni fu ricevuta nel monastero dell'Arcella, di recente fondazione, dove dopo sei anni di vita regolare fu colpita da grave malattia sopportata con eroica pazienza fino alla morte. Il Signore la ricompensò con misteriose visioni: vedeva la gloria dei santi nel cielo ed i patimenti del purgatorio. È dubbio che s. Antonio di Padova, morto all'Arcella nel 1231, sia stato, come vuole una tradizione posteriore, suo direttore spirituale. Il culto della Beata fu approvato nel 1695 da Innocenzo XII. La festa si celebra nell'Ordine francescano al 7 (prima al 5) nov.

BIBL.: Bartolomeo da Pisa (sec. XV), in *Analecta Franciscana*, IV, Quaracchi 1906, p. 358 sgg.; Sicco Polenton (sec. XV), *Vita et visiones b. Helenae*, in *Acta SS. Novembris*, II, Bruxelles 1894, pp. 512-17; G. Ferretto, *Memoria della b. E. E.*, Padova 1823; Leone de Clary, *L'aureola serafica*, IV, Quaracchi 1900, pp. 265-68; V. Facchinetti, *Antonio di Padova*, Milano 1925, pp. 340-42. Livario Oliger

ENTE DELLO SPETTACOLO. – L'E. dello s. (denominazione assunta dal 1946) comprende i Centri cattolici cinematografico (C.C.C.), teatrale (C.C.T.) e radiofonico (C.C.R.).

I. IL CENTRO CATTOLICO CINEMATOGRAFICO. – Sorto nel 1936 per volontà di Pio XI che nell'enciclica *Vigilanti*

cura fissò il pensiero e le direttive della Chiesa in materia di cinematografo, ha avuto e mantiene il compito di informare i cattolici circa il valore morale dei films che vengono presentati in Italia. Per questo agisce alle sue dipendenze una commissione composta di esperti ecclesiastici e laici che tempestivamente emette e diffonde tali giudizi. Oltre a questa attività, che è la fondamentale, il C. C. C. si adopera per suggerire alle industrie cinematografiche spunti ed idee per una produzione moralmente sana e costruttiva, e non tralascia di fiancheggiare la libera iniziativa dei produttori, specie per ciò che riguarda i films di particolare carattere religioso, con una collaborazione anche di carattere tecnico.

Conscio della importanza di quest'opera che restaurasse e moralizzasse il cinema alla sua origine, cioè nella sua fase creatrice e produttrice, il C. C. C. auspicò e promosse la costituzione di una società cinematografica cattolica, che sorse appunto nel 1944 e si chiamò *Orbis*, che produsse parecchi films di azione e di documentazione (v. CINEMATOGRAFO). Alla *Orbis* si deve pure la prima realizzazione sperimentale di un vasto programma di cinematografia didattica relativo all'insegnamento della dottrina cristiana per mezzo del cinema. Questo programma di films catechistici è in corso di attuazione per l'opera congiunta del C. C. C., che ne cura l'impostazione dottrinale e artistica, e della *Orbis*, che ne assume la realizzazione tecnica e la diffusione industriale. Promossa dal C. C. C. è stata costituita nel maggio 1949 l'A.C.E.C. (Associazione cattolica esercenti cinema) per l'organizzazione e la tutela delle oltre 3500 sale cinematografiche parrocchiali, di oratorio, di collegio o comunque dipendenti dall'autorità ecclesiastica.

II. IL CENTRO CATTOLICO TEATRALE. – Sorto nel 1941, ha curato la messa in scena, o la lettura pubblica, di lavori drammatici di interesse religioso (*La leggenda di ognuno*, di Hugo von Hoffmanstahl, *S. Oliva*, di anonimo del '500, *Il sacro esperimento*, di Fritz Hochwalder, *L'annonce faite à Marie*, di P. Claudel, *La Passione secondo s. Giovanni* (riduzione teatrale di Guido Guarda ed altri).

Ha in programma la istituzione di un Servizio per il teatro per la guida e la tutela della oltre 2000 filodrammatiche cattoliche.

III. IL CENTRO CATTOLICO RADIOFONICO. – Sorto nel 1940, ha lo scopo di sensibilizzare sempre più i cattolici in genere ed i militanti in particolare ai vari problemi (tecnici, giuridici, artistici, culturali, organizzativi) della radio diffusione e di presentare programmi di ispirazione cristiana alla Radio Nazionale (R.A.I.) nonché svolgere trasmissioni speciali alla Radio Vaticana.

Per la R.A.I. il C.C.R. prepara notiziari e speciali emissioni in occasione di importanti ricorrenze religiose.

Alla Radio Vaticana collabora con speciali trasmissioni delle quali cura anche la realizzazione mediante un proprio complesso drammatico. Parte di queste trasmissioni sono dedicate ai ragazzi.

Infine il C.C.R. collabora con il servizio radio della Presidenza del Consiglio per le trasmissioni indirizzate all'estero.

BIBL.: La vita dell'E. si può seguire soprattutto dalle pubblicazioni periodiche a cui dà vita. E cioè: *Segnalazioni cinematografiche* in dispense settimanali; *Rivista del cinematografo*, mensile di cultura e di informazioni; *Indice cinematografico*, riepilogo annuale dei giudizi su tutti i films proiettati in Italia dal 1934; *Disco rosso*, guida tascabile contenente il giudizio dei films dal 1939 in poi; *Segnalazioni preventive*, classificazione preventiva di tutti i films di prossima programmazione, trisettimanale ciclostilato. Inoltre v. CINEMATOGRAFO; RADIO; SPETTACOLI.

Ugo Sciascia

ENTE, ESSERE. – Nel linguaggio ordinario possono essere sinonimi. Nella riflessione filosofica di solito sono presi come concreto e astratto: « ente » si dice di ciò che ha l'essere, di tutto ciò che *è* in qualsiasi modo. Per tutti i sistemi speculativi il concetto di essere è il più semplice ed iniziale: le controversie cominciano quando si tratta di precisare il suo modo di presentarsi alla coscienza secondo il quale ogni sistema prende posizione per attribuirgli quel contenuto e quella struttura che corrisponde alla propria interpretazione della realtà. Per le filosofie di tipo empirista il presentarsi dell'essere ed il suo contenuto coincide del tutto con il presentarsi e con il contenuto dell'esperienza. Per le filosofie razionaliste, l'essere è dato senza residui ed espresso adeguatamente per concetti (razionalismo dogmatico) o risolto nell'attività del pensiero (idealismo). Nella prima forma di razionalismo, l'essere è conosciuto e determinato secondo un « a priori » reale (innatismo, ontologismo); nella seconda, secondo un « a priori » logico-funzionale. Così il riferimento al problema dell'essere dà l'esatto orientamento per ogni sistema, che si riconosce e si qualifica, nell'indole e nel metodo, dall'« inizio » che prende circa il concetto dell'essere. Ad es., la posizione di Hegel che l'essere, il puro essere, è identico al nulla, e quindi semplice momento dialettico (*Encicl.*, § 86 sgg.), da una parte sforza il concetto scotista suareziano-wolffiano di essere (come *genus generalissimum*), dall'altra dà al principio della « sintesi a priori » la piena espansione che Kant teneva frenata dal noumeno che era ancora l'essere reale opposto al pensiero.

Aristotele muove sempre dalla constatazione che essere si dice in molti modi (πολλαχῶς). I principali sono: essere reale e essere logico (*Met.*, V, 7, 1017 a 31): il primo costituisce la struttura degli enti materiali e spirituali; il secondo è l'essere « come verità e falsità » della copula del giudizio. L'essere reale a sua volta si divide in ente *per se* e *per accidens* (*Met.*, V, 7, 1017 a 8): divisione con la quale si vuole distinguere nella predicazione ciò che appartiene ad un ente secondo la sua essenza da ciò che comunque si trova con essa associato. L'essere reale *per se*, considerato nelle sue determinazioni fondamentali, si divide secondo le « figure delle categorie » (*Met.*, X, 10, 1051 a 35; *Top.*, I, 9, 103 b 27 sgg.); considerato nei modi fondamentali, in « atto e potenza », il binomio che riassume in ultima istanza la concezione aristotelica circa la struttura dell'ente e la natura del divenire (*Met.*, IX e X).

L'ente in atto è sostanza o accidente, finito o infinito, cioè creatura o Creatore (s. Tommaso, *De ente et essentia*, specialmente II, 4-5). In questa classificazione, com'è facile vedere, la molteplicità dei significati rivela un ordine di intrinseca subordinazione, che è doppia: anzitutto in quanto la coppia seguente approfondisce e smembra il contenuto dell'elemento principale della coppia precedente, e poi in quanto appunto in ogni coppia uno degli elementi domina sull'altro che si trova ad essere dipendente, nel suo ordine, da quello (*Met.*, IV, 2, 1003 a 33).

Di conseguenza, il concetto di ente, benché abbia il contenuto più povero e indeterminato (« qualcosa che è »), lo significa tenendo compresenti i vari modi di cui si predica, e quindi è virtualmente il concetto più ricco. La comprensione di tale virtualità è il compito della metafisica (v.) che ha per oggetto l'« essere in quanto essere » (*Met.*, IV, 1003 a 21), ed i vari tipi di metafisica realistica indicano i vari metodi di svolgere la comprensione dell'essere. È stata notata (W. D. Ross) l'assenza nella classificazione aristotelica dell'essere esistenziale (l'atto di essere esistenziale) che appare invece espressamente in s. Tommaso (*In I Sent.*, dist. 33, I, 1 ad 1). Nella filosofia pagana che non conosce la creazione, l'atto di essere coincide in concreto con l'essere sostanza, quantità, qualità, ecc.; nella filosofia cristiana l'atto di essere è l'effetto proprio di Dio, comunicato alle creature secondo una partecipazione (*Quodlib.*, XII, q. 5, a. 5) misurata dal grado di perfezione dell'essenza di ciascuna. L'ente quindi si scinde (nel concetto) e

si compone (nella realtà) di essenza e di atto di essere: la Causa prima, che è Atto puro, non ha un'essenza e quindi non è un «ente» ma è l'«Essere per sè sussistente». Così la nozione di essere si applica anche all'accidente, alla potenza ed alla creatura: ma anzitutto e soprattutto l'essere compete alla sostanza, alla forma ed alla Divinità da cui quelli, rispettivamente, hanno di essere ciò che sono.

La nozione di essere quindi non si predica degli enti ad un modo, ma diversamente secondo i modi diversi nei quali essi realizzano l'atto di essere. In Aristotele il problema dell'analogia (v.; che diventa centrale in quella parte della teologia tradizionale che ha i suoi fulcri nella patristica, con lo Pseudo Dionigi, e, nella scolastica, con s. Tommaso) non è che accennato, avendo egli organizzato la sua metafisica al di qua di una teoria della creazione. Egli distingue al principio in *Cat.*, 1 (1 a 1-12) fra i termini equivoci (ὁμώνυμα) e univoci (συνώνυμα), ■ nei *Top.* (I, 15, 106 a 9) fra i termini che si dicono in un solo senso (μοναχῶς) e quelli che si dicono in più sensi (πολλαχῶς). Nella *Metafisica* ricorre espressamente il termine ἀνάλογον, ἀναλογία e specialmente κατ' ἀναλογίαν per indicare il modo di predicazione che non si riduce al genere e alla specie (V, 9, 1018 a 13); esso viene attribuito all'uno (V, 6, 1016 b 32 sgg.) e di conseguenza anche all'ente e agli altri suoi attributi, alle cause (VIII, 2, 1043 a 5; XII, 5, 1071 a 7), all'atto (IX, 1048 a, 37-b 16). Per Aristotele la predicazione secondo analogia dice un certo rapporto positivo, a differenza della pura equivocità; ma si tratta di un rapporto di subordinazione che potrebbe dirsi «ascendente», e non sul medesimo piano come dice la predicazione univoca. Aristotele lo indica come un rapporto di movimento di «una cosa verso un'altra» (κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο: *Met.* V, 6, 1016 b 34). Sembra che Aristotele non abbia conosciuto che l'analogia, come verrà poi detta dagli scolastici, di proporzione ovvero di attribuzione ■ di averla quasi confinata nell'àmbito predicamentale. Dice infatti: «In ogni categoria dell'essere c'è un termine analogo, come la retta nella lunghezza, il piano nella superficie, il numero impari forse nel campo dei numeri, e il color bianco fra i diversi colori» (*Met.*, XIV, 6, 1093 b 17-21). Ciò che non era semplice rapporto di ordine qualsiasi, se non in quanto ne presupponeva uno più profondo di stretta dipendenza: ciò che Aristotele profondamente e per ■ primo aveva mostrato nel rapporto fra causa ed effetto e le diverse cause fra loro, fra sostanza e accidente, fra atto e potenza: quindi in tutto l'àmbito dell'ente finito. Il rapporto all'Ente infinito, Aristotele pare lo abbia concepito soltanto come analogia ascendente, in quanto tutti gli esseri, col tendere alla propria perfezione, aspirano a Dio come ■ termine d'amore (ὡς ἐρώμενον: *Met.*, XII, 7, 1072 b 3) e Dio è detto essere precisamente ἀνάλογον τὸ πρῶτον (*ibid.*, 1072 b 1).

I commentatori greci hanno perciò giustamente prolungato questi accenni in un abbozzo di teoria. Porfirio, che riassume una tradizione, distingue in questo genere di termini due serie o forme: *a*) quelli che si dicono per rispetto ad una sola origine (ἀφ' ἑνός), come «medicinale» di un libro, di una bevanda, di un ferro (chirurgico)...; *b*) quelli di cose che tendono ad uno stesso fine (πρὸς ἕν), come «sano», ad es., del grano, del passeggiare, della lettura, ecc. Analisi ancora elementare, ma che consacrava la solidarietà della predicazione analogica con la dipendenza causale.

Nel pensiero cristiano, i Padri che usarono dell'analogia (come lo Pseudo Dionigi) si soffermarono di preferenza sul momento metafisico della somiglianza con Dio. Fu la scolastica, impegnata con la logica, a interessarsi del problema della predicazione dell'essere. E siccome, con la creazione, le creature ottengono da Dio una propria consistenza di essere, alcuni affermano che l'ente, essendo intrinseco alle creature, si dice in modo univoco di Dio e delle creature quasi come un genere supremo (Scoto, Arriaga), ■ almeno possiamo (prescindendo dalle differenze dei vari enti) avere dell'ente un concetto supremo unico comune a entrambi (Suárez). Nel tomismo invece si è mantenuta fermamente l'analogia, come espressione di *modi* di essere irriducibili sotto l'unità di un concetto o tutt'al più in modo incompleto. Ma i tomisti stessi poi si dividono: alcuni, seguendo il Gaetano, danno come formola dell'analogia una dissomiglianza «simpliciter» e una somiglianza solo «secundum quid»; altri invece (Blanche, Balthasar), più fedeli alla tradizione e al pensiero dell'Angelico, usano la formola «secundum rationem *partim* eamdem et *partim* diversam» (*In XI Met.* lect. 3, n. 2197; cf. *ibid.*, *In IX*, n. 1768; *In VII*, nn. 1334-38; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 13, a. 4; *De Pot.*, q. 7, a. 7).

Questa formola è espressa nella sua ultima purezza metafisica nei termini seguenti: «Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas in forma, secundum eandem rationem generis aut speciei, *sed secundum analogiam tantum*; *prout scil. Deus est ens per essentiam*, et *alia per participationem*» (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 4, a. 3, ad 3). Questo rapporto di partecipazione, costitutivo dell'analogia, si configura naturalmente secondo il grado ontologico dei termini in rapporto: sostanza e accidente, cause intrinseche ■ estrinseche, atto e potenza, ecc. Così l'ente sussiste nelle relazioni ch'esso fonda e che lo muovono poi al suo compimento.

BIBL.: H. Bonitz, *Index Arist.*, 220 ■ 38-221 a 33; F. Brentano, *Vom der mannigfachen Bedeuntung des Seiendes nach Arist.*, Friburgo in Br. 1862; L. Schutz, s. v. in *Thomas-Lex.*, 2ª ed., Paderborn 1892, p. 271 sgg.; F. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Th. von Aquin*, in *Scholastik*, 5 (1903), pp. 192-209 e 523-50; W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, Oxford 1924; R. Eisler, *Wörterbuch d. phil. Begr.*, 4ª ed., Berlino 1930; A. Marc, *L'idée de l'être chez s. Thomas et dans la scolastique postérieure*, Parigi 1933; A. Roswadowski, *Analysis conceptus esse sec. doctrinam Thomisticam*, in *Studia Anselmiana* (Miscellanea J. Gredt), 7-8 (Roma 1938), pp. 203-10; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso*, Milano 1939, p. 190 sgg. Per l'analogia ha esposto accuratamente la posizione del Gaetano: S. Alvarez, *De diversitate et identitate analogiae iuxta Caietanum*, Roma 1934; ■ collega a J. Ramirez, *De analogia sec. doctrinam Aristotelico-thomisticam*, Madrid 1922. Ha fatto uno spoglio quasi completo dei testi tomisti, interpretandoli nel senso del Gaetano: A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach Kard. Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, Spira 1938. L'analogia come «Ordo ad unum» è avvertita ma non sviluppata in: J. Habbel, *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*, Berlino 1928. La difendono: F. A. Blanche, *Une théorie de l'analogie*, in *Rev. de philosophie*, 32 (1932), p. 57 sgg. e N. Balthasar, *L'analogie métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, Lovanio 1935; sulla nuova problematica dell'essere per riguardo alle istanze del pensiero moderno, v.: G. Söhngen, *Sein und Gegenstand*, Münster in West. 1930; Jo. Lotz, *Sein und Wert*, Paderborn 1938; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francoforte s. M. 1939; M. Müller, *Sein und Geist*, Tubinga 1940. Tutti questi autori si rifanno alla nozione di partecipazione. Sull'analogia in Aristotele e nei commentatori greci, v.: H. A. Wolfson, *The amphibolous terms in Aristotle. Arabic philosophy and Maimonides*, in *The Harvard Theological Review*, 31 (1938, II), pp. 150-74. Per la nozione neoplatonica, v.: V. Lossky, *La notion des «Analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 5), Parigi 1931, pp. 279-310.

Cornelio Fabro

ENTELECHEIA. - Da ἐντελές, «perfetto, compiuto, finito»: ἐν «in», τέλος «fine», ἔχω «ho». Concetto centrale in Aristotele, nel quale significa la perfezione finale dell'essere. Mentre l'atto, dal quale non è sempre chiaramente distinta, dice perfezione semplicemente, l'e. dice attuazione finale della perfezione, aggiungendo il concetto di dinamicità realizzata. Antitetica alla potenza, che è imperfezione, passività, essa esprime la realizzazione finale della potenzialità. In ciò si avvicina alla forma, senza identificarvisi.

In intima connessione con il finalismo aristotelico, supera il meccanicismo democriteo, nell'unità finale valorizzante il processo armonico ed unitario a carattere finalistico, intrinseco ed essenziale, di ogni ente diveniente. In psicologia, l'e. segna lo stadio conclusivo dell'evoluzione di Aristotele, cui giunse dall'originario dualismo platonico, attraverso lo stadio intermedio dell'«endelecheia» (continuità se movente). Leibniz (v.) la attribuì

alle sue monadi, per il loro sviluppo finalistico intrinseco, intendendola come l'attività dinamica della monade stessa. H. Driesch la ridusse al principio vitale organico individuale; in tale significato venne intesa ed usata dal vitalismo.

BIBL.: Aristotele, *Phys.*, III e VIII; *Met.*, IX; *De An.*, II; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, Firenze 1936, pp. 227-72; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovanio 1948, pp. 66-78.

Giacomo Soleri

ENTE NAZIONALE PER LA DISTRIBUZIONE DEI SOCCORSI IN ITALIA (E.N.D.S.I.). - È sorto per concorde impulso del Governo italiano, della Chiesa cattolica in Italia e della Croce Rossa italiana; è stato costituito con D.L.L. 28 sett. 1944 n. 220, con lo scopo di provvedere alla distribuzione gratuita dei soccorsi - inviati in Italia da governi, enti o privati stranieri od assegnati dal governo italiano - alle categorie più bisognose della popolazione civile italiana.

L'E. è amministrato da un comitato direttivo composto da 9 membri, dei quali tre sono designati dalla presidenza del Consiglio dei ministri, tre dalla Chiesa cattolica in Italia e tre dalla Croce Rossa italiana.

Il comitato direttivo nomina una giunta esecutiva composta di tre membri, scelti uno dalla presidenza del Consiglio, l'altro dalla Chiesa cattolica in Italia, il terzo dalla Croce Rossa italiana. Allo stesso modo sono costituiti i comitati provinciali e comunali.

I soccorsi sono pervenuti in gran parte dagli Stati Uniti d'America che, attraverso le due grandi organizzazioni - « American Relief for Italy » e « War Relief Services » della « National Catholic Welfare Conference » - ed altre numerose agenzie di soccorso, hanno inviato ca. il 70% dei soccorsi suddetti, dei quali gran parte indirizzati al Santo Padre, che li ha generosamente devoluti all'E.N.D.S.I. per l'assistenza alla popolazione italiana bisognosa. Nel complesso i soccorsi pervenuti dagli Stati Uniti d'America hanno, a tutto il 1949, raggiunto 1.650.000 colli di indumenti, viveri, medicinali, ecc. per ca. 72.000 tonnellate.

All'invio di aiuti hanno inoltre notevolmente contribuito le organizzazioni cattoliche dell'Irlanda, il cui governo ha provveduto a convogliare in Italia ca. 74.000 colli (4500 tonnellate) di generi vari di soccorso. Un altro sensibile apporto nell'invio di soccorsi di vario genere è stato dato dalla Svizzera attraverso l'organizzazione del « Dono Svizzero », la quale, convogliando i soccorsi offerti in dono da vari enti donatori, di cui alcuni cattolici, ha consentito la distribuzione di notevoli quantitativi di indumenti e calzature, casalinghi, medicinali, viveri, ecc. nonché di elementi per baracche ed infissi. Altre nazioni, quali l'Australia, l'Argentina, il Brasile, il Cile, la Columbia, il Messico, la Norvegia, il Perù, la Svezia, la Turchia, ecc. attraverso la costituzione di comitati autonomi, alcuni dei quali rappresentati da esponenti cattolici locali, hanno raccolto ed inviato in Italia soccorsi in indumenti e viveri.

Gli automezzi dell'E.N.D.S.I. a tutto il 31 dic. 1949 hanno effettuato trasporti di merci per 20.590.497 q.li/km. ed hanno percorso km. 559.880 per trasporto di bambini alle colonie estive.

Francesco Cantuti Castelvetro

ENTIMEMA : v. SILLOGISMO.

ENTROPIA : v. TERMOLOGIA.

ENŪMA ELIŠ. - Titolo del maggior poema religioso e mitologico dei Babilonesi e Assiri, così denominato dalle sue due prime parole, le quali valgono « quando sopra »; gli studiosi moderni lo chiamano di solito, non del tutto esattamente, « Il poema della creazione »; esso dovrebbe portare invece il titolo di « Poema dell'esaltazione di Marduk », poiché il suo scopo è appunto quello di narrare come Marduk, figlio di Ea e fino allora divinità del tutto secondaria del pantheon mesopotamico, divenne il dio nazionale più in vista della Babilonia.

Il poema fu composto ai tempi della prima dinastia di Babele, quando la Babilonia, segnatamente sotto il suo re Hammurapi (1750 ca. a. C.), assunse tanto nella politica quanto nella civiltà una posizione molto brillante, da qualche poeta babilonese nella lingua epicoinnistica di quel tempo, da fonti in parte redatte in lingua sumera, sebbene in sumero non esistesse un poema di così ampio respiro. Gli Assiri lo adottarono quale loro poema nazionale, ancorché il dio esaltato fosse Marduk, divinità babilonese, diversa dal loro dio nazionale Assur. In una delle redazioni assire il nome del dio è cambiato in quello or ora menzionato. Esso non ci è pervenuto integro, ma possiamo ricostituire quasi tutto il suo contenuto. È in versi ed è diviso in sette tavole. L'ultima, che tratta dei nomi di Marduk, è stata aggiunta in un secondo tempo alle sei che hanno per argomento la vita ed esaltazione del dio. Questo mito era noto anche ad altre nazioni dell'Oriente antico ed ha influito sui loro racconti mitici.

Il poema comincia con la descrizione dei tempi primevi, quando non esisteva ancora nulla tranne Apsû e Tiāmat, i quali mescolavano insieme le loro acque: allora furono creati gli dèi Laḫmu e Laḫamu, e da questi discesero le altre divinità, tra le quali anche i componenti della triade suprema, Anu, Enlil ed Ea. La più giovane generazione degli dèi si diede a schiamazzare e, siccome disturbava i sonni di Apsû, fu deciso di distruggerli; ma essi furono salvati da Ea, quando questi riuscì ad uccidere Apsû. Da Ea e sua moglie Damkina fu generato Marduk, dotato di qualità straordinarie, di doppia divinità. Ma Tiāmat volle vendicare la morte del marito e preparò la guerra di sterminio contro gli dèi, nominando a capitano dell'impresa Qingu. Gli dèi spaventati accettarono il consiglio di Ea di eleggere a loro capo il giovane Marduk. Infatti, convocata un'assemblea generale, essi conferirono a Marduk il supremo potere, pronti a combattere al suo seguito contro le schiere mostruose di Tiāmat. Marduk fu proclamato re, si armò di tutto punto ed ingaggiò il combattimento con la dea infuriata, che egli riuscì ad abbattere. Con il suo corpo Marduk fece il cielo e la terra. Con ciò il dio diede principio alla costruzione dell'universo, dalle stelle del cielo alle piante, agli animali e all'uomo, che venne impastato con argilla e con il sangue di Qingu. Poi egli divise il pantheon in due schiere, gli Igigi e gli Anunnaki, e si apprestò ad accettare i doni offertigli in segno di riconoscenza dai suoi compagni. Gli dèi costruirono per lui la Babele celeste con il famoso tempio Esagila. Seguì un grandioso banchetto, durante il quale il dio supremo del pantheon tenne un discorso in onore del dio vincitore e collocò le armi di Marduk in cielo. La tavola sesta finisce con un alato inno in onore del dio esaltato. Nella settima si spiegano i cinquanta nomi di Marduk.

BIBL.: A. Deimel, « *E. e.* » *sive epos Babylonicum de creatione mundi*, Roma 1926; G. Furlani, *Il poema della creazione (E. e.)*, Bologna 1934; R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Parigi 1935.

Giuseppe Furlani

« EN UT SUPERBA CRIMINUM ». - È l'inno dei Vespri nella festa del S. Cuore di Gesù; se ne ignora l'autore. Fu inserito nel Breviario quando ancora la festa non era estesa alla Chiesa universale.

Prima ancora che la lancia del soldato romano lo squarciasse, furono i peccati degli uomini a trafiggere il Cuore divino di Gesù. Il proponimento di non più peccare è la conclusione di profonda meditazione, ove il pianto di un'anima che ama e che nell'amore trova il mezzo di rendersi più degna dell'amore di Gesù, è qui inciso in versi severi.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 486-97; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 160 sgg.; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1937, p. 141 sgg.

Silverio Mattei

ENZIMI. - Il nome e., che vuol dire « nel lievito », dal gr. ἐν ζύμῃ, fu proposto da Kühne nel 1878. Insieme alle vitamine ed agli ormoni, gli e. costituiscono i cosidetti « biocatalizzatori », sostanze

che promuovono molti processi fisio-biologici di grande importanza per la vita.

La prima azione enzimatica fu scoperta da Spallanzani nel 1720, allorché si accorse, studiando i fenomeni della digestione, che il succo gastrico aveva la proprietà di digerire la carne. Nel 1830 Dubrunfaut trovava che l'estratto di orzo germogliato trasformava l'amido in maltosio. Nel 1836 Schwann dava il nome di pepsina al principio attivo contenuto nel succo gastrico capace di digerire la carne ed un anno dopo Woehler e Liebig chiamavano emulsina il principio attivo contenuto nei preparati di mandorle amare agente dell'idrolisi della amigdalina. Pasteur aveva scoperto e dimostrato che le fermentazioni sono opera di microrganismi e che la fermentazione alcoolica era dovuta ai lieviti. Ma nel 1897 Buchner riusciva ad ottenere la fermentazione alcoolica mediante una sostanza estratta dal lievito, sostanza che fu chiamata zimasi, e che fu poi riconosciuta essere costituita da diversi e. Fino al momento in cui Buchner trovò la zimasi, gli e. si dividevano in e. (o fermenti) figurati (costituiti da cellule viventi) e non figurati (che agivano, come la pepsina, senza bisogno della presenza di una cellula vitale). Ma dopo la scoperta di Buchner si giunse ad una nuova classificazione, in e. intracellulari, che sono contenuti nelle cellule da dove si possono estrarre, ed e. extracellulari, che fuoriescono spontaneamente dalle cellule.

Duclaux ha proposto di formare il nome dell'enzima aggiungendo la desinenza -asi al nome del composto sul quale l'e. agisce; ad es., amilasi, lipasi, proteasi, ecc. a seconda che il composto che subisce l'azione enzimatica sia amido, grasso, proteina, ecc. I nomi di pepsina, emulsina, ecc., restano tali perché entrati nell'uso corrente prima della proposta del Duclaux. In linea generale sono extracellulari le idrolasi, e intracellulari le desmolasi. Le idrolasi sono e. che presiedono a fenomeni di idrolisi simili a quelli prodotti dagli acidi e dalle basi; per addizione di una o più molecole di acqua scindono le molecole su cui agiscono in altre più semplici. Le desmolasi invece provocano la demolizione di molecole complesse in altre più semplici con reazioni differenti da quelle idrolitiche.

Gli e. si dividono ancora in diversi sottogruppi: carboidrasi (azione sugli zuccheri o carboidrati), proteasi (azione sulle proteine), lipasi (azione sui grassi), glucosidasi (azione sui glucosidi), deidrogenasi e ossidasi (azione di deidrogenazione e ossidazione), ed altri.

L'attività degli e. è regolata da diversi fattori: natura del substrato su cui l'e. agisce, concentrazione dell'e. stesso, temperatura, pH. La temperatura ha grande importanza: entro determinati limiti un aumento della temperatura favorisce l'azione enzimatica. Quasi tutti gli e. a 80° sono distrutti irreversibilmente, cioè senza possibilità di ricostruirsi; alcuni pochi e. non sono distrutti a 80°: ne sono esempi la ribonucleasi cristallina e la tripsina cristallizzata in acido cloridrico N/10. Il pH, cioè la concentrazione in ioni idrogeno e più semplicemente il grado di acidità o di basicità dell'ambiente nel quale l'e. agisce, ha anche una grande importanza. Se infatti si supera o si resta al di sotto anche di poco del pH ottimo, l'e. perde la sua attività, dapprima lentamente poi più rapidamente, finché si inattiva completamente, di solito reversibilmente in un primo tempo, per poi divenire definitivamente ed irreversibilmente inattivo.

Generalmente l'e. è costituito da due parti: il coenzima e l'apoenzima. Il coenzima è lo stimolante dell'apoenzima, ha cioè funzione di attivatore dell'apoenzima, il quale ultimo senza il primo non sarebbe capace di svolgere alcuna attività. L'apoenzima è generalmente una proteina di natura colloidale e, quindi, ad alto peso molecolare. Il coenzima invece è costituito da una o più sostanze diverse semplici e complesse. Gli e. anche in piccole quantità sono in grado di catalizzare trasformazioni di grandi quantità di substrato (v. CATALISI).

Gli e. si trovano in tutte le cellule viventi. I più importanti sono così distribuiti: 1) la *pepsina* che, presente solo nel succo gastrico, idrolizza le proteine in peptoni e solo in qualche caso fino ad amminoacidi. 2) La *tripsina*, presente solo nel succo pancreatico dopo che questo è entrato nell'intestino, dopo cioè che l'enterochinasi della mucosa intestinale ha attivato il tripsinogeno trasformandolo in tripsina; a differenza della pepsina, la tripsina non può attaccare le proteine allo stato nativo ma solo dopo che sono già state scisse in peptoni e ne prosegue l'idrolisi fino ad amminoacidi. 3) La *lipasi*, abbondante nel pancreas ma presente anche nello stomaco, nei tessuti grassi e nell'intestino tenue; altre esterasi sono le fosfatasi del siero, dei reni, dell'epitelio intestinale, del latte, del lievito, ecc. e la colinesterasi, probabilmente costituita da una miscela di due e., uno specifico ed uno non specifico, che si trovano talvolta separati e talvolta uniti, nel pancreas, nel fegato, nel siero e nei tessuti nervosi. L'azione di questo e. è quella d'idrolizzare l'acetilcolina: è questo un processo direttamente connesso alla trasmissione degli impulsi nervosi. 4) Le *carboidrasi*, che regolano i processi fermentativi degli zuccheri: vi appartiene il lisozima, che, presente nella mucosa nasale, ha la proprietà di distruggere alcuni batteri. 5) L'*amilasi*, che idrolizza l'amido ed abbonda nel pancreas e nelle ghiandole salivari ma è pure presente nel sangue, nei muscoli ed in altri tessuti. L'amilasi e le carboidrasi hanno anche grande importanza industriale specialmente nella produzione dell'alcool dall'amido.

Alcuni e. hanno funzione vitaminica e viceversa alcune vitamine hanno azione enzimatica. Ciò, p. es., accade per l'enzima giallo, per la ribonucleasi, per l'ossidasi dell'acido ascorbico e per la coniugasi della vitamina B.

Gli e. possono considerarsi come i regolatori di tutte le funzioni biologiche degli organismi animali e vegetali. È veramente interessante e meraviglioso osservare come queste sostanze regolano e conducono al risultato finale le reazioni biochimiche senza figurare fra i prodotti della reazione stessa, e come dal concatenamento armonico di numerose e successive azioni enzimatiche risultano complicati processi biologici di alta importanza per la vita e per l'industria: la glicolisi o fermentazione lattica ad opera delle cellule del muscolo è un bell'esempio di successione di fenomeni enzimatici e della loro ordinata concatenazione ai fini della contrazione muscolare.

BIBL.: F. F. Nord e R. Weidenhagen, *Handbuch der Enzymologie*, Lipsia 1940; P. Rondoni, *Biochimica*, 5ª ed., Torino 1945; V. Bolcato, *La chimica delle fermentazioni*, Bologna 1946; J. B. Sumner e G. F. Somers, *Enzymes*, Nuova York 1947.

Filippo Dentice di Accadia

EONE. - Secondo le concezioni degli gnostici, ereditate dalle antiche mitologie orientali, gli e. sono la personificazione di concetti astratti, emanati direttamente da Dio in forme sempre meno perfette, o prodotti per successive generazioni di coppie (sigizie), delle quali solo la prima ha origine diretta da Dio. Il complesso degli e. costituisce il pleroma (pienezza), interposto necessario fra l'inaccessibile essere divino e la creazione. Cristo stesso è considerato come un e. restauratore della pienezza del pleroma (v. GNOSI).

BIBL.: L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, I, Roma 1911, p. 87 sgg.; W. Bousset, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi*, in *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 14 (1913), pp. 273-85; G. Bareille, *Gnosticisme*, in DThC, XII, coll. 1434-1467; Fliche-Martin-Frutaz, II, p. 6 sgg.

Giuliano Gennaro

EONE DELLA STELLA (*Euno, Eudo de Stella*). - Eretico, n. in Bretagna, condannato alla detenzione perpetua dal Concilio di Reims del 1148; m. poco dopo.

Incolto e maniaco, si credette designato nel passo della preghiera liturgica *per eum* (Eon) *qui venturus est iudicare vivos et mortuos per ignem*, come figlio di Dio e giudice del mondo. Fanatizzò il sentimento religioso delle masse popolari della Bretagna e Guascogna, malversate dalla prepotenza indisturbata della feudalità, presentandosi

(da E. Langlotz, *Griechische Vasenbilder*, Heidelberg 1922, tav. 25)
Eos - E. sostiene il corpo di Memmone. Vaso a figure rosse, opera di Duris (fine del sec. VI a. C.) - Parigi, Museo del Louvre.

come redentore sociale. Predicava il comunismo dei beni, compresi quelli delle chiese e dei monasteri, che venivano saccheggiati, procurando alle truppe dei suoi seguaci il facile benessere del bottino; divideva la sua comunità in una gerarchia celeste ed apostolica, in contrapposizione a quella ecclesiastica. E. non presenta un corpo di dottrine particolari, né si hanno prove sufficenti per considerarlo un neo-manicheo. I suoi seguaci si distinsero soprattutto per un brigantaggio a sfondo religioso-sociale e la maggior parte finì sul rogo per omicidi, saccheggi, incendi. È una incongruenza ritenere che la chiara esposizione apologetica della dottrina cattolica dell'arcivescovo di Rouen, Ugo d'Amiens o di Reading: *Contra haereticos sui temporis* (PL 192, 1255-98), che E. C. Lea (*Storia della inquisizione*, Torino 1910, p. 72) giudica con faziosità come « una noiosa polemica », sia diretta contro gli eonisti, anziché in generale contro le varie eresie contemporanee.

BIBL.: F. Vernet, *Eon de l'Etoile*, in DThC, V, coll. 134-37; Hefele-Leclercq, V, 1, pp. 828-29; J. Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen-âge*, I, Parigi 1935, pp. 14-16. Ilarino da Milano

EOS. - Per i Greci era la personificazione dell'aurora. Abitava l'Oceano o lo sconosciuto e lontano Oriente. È rappresentata mentre sorge dall'Oceano o in atto di rapire i suoi amanti o mentre trasporta il corpo del figlio Memnone ucciso da Achille.

Luisa Banti

EPAFRA (Volg. *Epaphras*). - Discepolo e collaboratore di Paolo (*Col.* 1, 7; 4, 12; *Philem.* 23).

Che il suo nome (Ἐπαφρᾶς) sia una forma abbreviata di Epafrodito (v.) pare certo; ma non può dirsi altrettanto dell'opinione che vorrebbe fare dei due un solo personaggio, designato ora con la forma piena ora con quella vezzeggiativa. La distinzione è richiesta dalla diversità dell'ambiente in cui i due operano e dei loro rapporti con Paolo.

E. aveva ammaestrato (*Col.* 1, 7; cf. 2, 6 sg.) i fedeli di Colosse (v.; cf. inoltre COLOSSESI, EPISTOLA ai). In *Col.* 4, 12 sg. E. saluta la comunità a cui appartiene, come nativo della stessa città di Colosse e come organizzatore e capo. Paolo lo dice « servo di Cristo Gesù », sempre ansioso (« lottante », ἀγωνιζόμενος, nella preghiera) del bene, non solo dei Colossesi, ma anche dei fedeli di Laodicea e di Gerapoli. È probabile che a lui si dovesse anche la fondazione e l'evangelizzazione di queste due comunità. Che E. fosse etnico-cristiano risulta dal modo deciso con cui viene distinto dal gruppo dei nominati immediatamente prima (*Col.* 4, 10 sg.) come « appartenenti alla circoncisione ».

Mentre Paolo era prigioniero la prima volta a Roma (con poca probabilità altri pensano piuttosto a Cesarea; v. PRIGIONIA, EPISTOLE della) E. venne a visitarlo e a portargli notizie complessivamente confortanti sulle condizioni della comunità di Colosse (*Col.* 1, 4-8). Pare, anzi, che l'amore verso l'Apostolo, che lo dice « dilettissimo compagno di servizio » (*Col.* 1, 7), lo abbia spinto a rimanere presso di lui, quasi prigioniero volontario; onde il titolo di « concaptivo » in *Philem.* 23. La sua permanenza a Roma dovette prolungarsi, perché latori della lettera ai Colossesi – suggerita forse dallo stesso E. – e di quella a Filemone furono Tichico e Onesimo. Il *Martyr. Romanum* lo commemora il 19 luglio come vescovo e martire di Colosse.

BIBL.: F. Vigouroux, s. v. in DB, II, col. 1819 sg.; G. Milligan, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 713; Fr. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, pp. 288-292; anon., s. v. in *Lexicon Biblicum* di M. Hagen, II, col. 184.

Teodorico da Castel San Pietro

EPAFRODITO. - Discepolo e collaboratore di s. Paolo, noto dalla sola *Lettera ai Filippesi*, se lo si considera, com'è quasi certo, persona distinta da Epafra (v.). Il quadro vivo che di lui ci traccia *Phil.* 2, 25-30 ha il tono affettuoso di tutta la lettera. Paolo lo chiama suo « fratello e cooperatore e commilitone » (v. 25), con una gradazione ascendente che esprime bene il sentire comune, il comune lavoro, il rischio e la sofferenza comuni. È detto, inoltre, « inviato » (ἀπόστολος, nel senso profano della parola), perché mandato dai Filippesi, con doni di vario genere, per sovvenire alle necessità di Paolo; onde questi lo chiama pure « ministro (λειτουργός; cf. λειτουργία al v. 30) delle mie necessità ».

A Roma E. era caduto in una malattia mortale, che aveva tenuto in grave preoccupazione tanto Paolo che i fedeli di Filippi. Il Signore, però, aveva avuto pietà di lui, ed anche di Paolo, affinché questi non avesse tristezza sopra tristezza (v. 27). Ora Paolo s'affrettava a rimandarlo ai Filippesi, perché la gioia divenisse comune. Pare che la malattia di E. fosse una conseguenza degli strapazzi del viaggio a Roma, perché Paolo, dopo avere detto che E. ha rasentato la morte per l'opera (διὰ τὸ ἔργον) di Cristo (v. 30), aggiunge subito, precisando, che egli aveva esposta la propria vita per il compimento di quella λειτουργία, che i Filippesi avevano voluto compiere verso il loro Apostolo. Il *Martirologio Romano* lo ricorda il 22 marzo come vescovo e martire a Terracina (o Tarragona?) dove l'avrebbe inviato s. Pietro. Cf. *Acta SS. Martii*, 3ª ed., Parigi-Roma 1865, p. 367 sg.

BIBL.: F. Vigouroux, s. v. in DB, II, col. 1820; G. Milligan, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 713; Fr. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, pp. 223-27; W. Michaelis, *Der Brief des Paulus and die Philipper*, Lipsia 1935, p. 51 sg.; J. Huby, *Les Epîtres de la captivité*, Parigi 1935, pp. 257, 325 sg. Teodorico da Castel San Pietro

EPALLE, JEAN-BAPTISTE. - Missonario marista, vescovo titolare di Sion e primo vicario apostolico della Melanesia e Micronesia, n. a Roy (Loire) l'8 marzo 1808 e m. il 15 dic. 1845. Professò nella Società di Maria (Maristi) il 16 luglio 1838 ed ottenne in quello stesso anno di partire alla volta dell'Oceania. Esercitò il suo apostolato nella Nuova Zelanda, tra i Maori.

Momentaneamente richiamato in Europa dai superiori per trattare gli interessi della missione, venne da questi proposto quale vicario apostolico dei due vicariati di Melanesia e Micronesia, istituiti da Gregorio XVI (19 luglio 1844) con il breve *Ex debito*. Dopo la consacrazione episcopale partì con 14 confratelli per le sue

missioni ed arrivato all'isola Isabella (Salomone), appena sbarcato (12 dic. 1845), cadde colpito a morte dagli indigeni con tre colpi mortali di ascia e due di lancia. Spirò tre giorni dopo sulla nave, stringendo tra le mani il crocifisso.

BIBL.: L. Verguet, *Histoire de la première mission catholique au vicariat de Mélanésie*, Carcassonne 1854, pp. 3-105; A. Monfat, *Les origines de la foi catholique dans la Nouvelle-Zélande: Les Maoris*, Lione 1896, p. 146; id., *Dix années en Mélanésie*, ivi 1925, pp. 52-127; L. M. Raucaz, *Vingt-cinq années d'apostolat aux îles Salomon méridionales*, ivi 1925, pp. 258-59.
Cesare Bertola

EPANAGÒGE (ἐπαναγωγὴ τοῦ νόμου). - Compilazione, probabilmente di carattere ufficiale, che è un rifacimento del Prochiro, promulgata verso l'a. 885, regnando gl'imperatori bizantini Basilio, Leone ed Alessandro. Si ritiene che il proemio ne sia stato redatto da Fozio, patriarca di Costantinopoli.

L'E. è stata pubblicata dallo Zachariae von Lingenthal, nella *Collectio librorum iuris Graeco-romani ineditorum*, Lipsia 1852, p. 55 sgg.

BIBL.: C. E. Zachariae von Lingenthal, *Geschichte des griech. röm. Rechts*, 3ª ed., Berlino 1892, pp. 22. 84; A. Albertoni, *Per una esposizione del diritto bizantino con riguardo all'Italia*, Imola 1927, p. 54 sg.; A. d'Emilia, *Appunti di diritto bizantino. Le fonti*, Roma 1945, p. 51.
Rodolfo Danieli

EPATTA. - Dal greco ἐπάγειν (aggiungere), è il numero che indica di anno in anno e in un momento determinato l'eccedenza di giorni dell'anno solare rispetto all'anno lunare.

Tale eccedenza aumenta di 11 unità ogni anno: sicché uno stesso novilunio viene a cadere con un anticipo di 11 giorni dopo 1 anno, di 22 dopo 2 anni, di 33 dopo 3, e così via. In pratica però ogni tre anni il divario si annulla in parte con la sottrazione di 30 giorni, che formano un mese suppletivo (*embolismale* [v.]), in modo che la coincidenza tra anno solare e anno lunare si ristabilisce dopo 19 anni. In base a tale principio l'e. viene messa in rapporto al numero aureo e indicata in alcune tabelle, che non hanno però valore perpetuo, in quanto l'eccedenza di cui si è detto non è di 11 giorni esatti. Dal 1900, a fino al 2199, è in vigore la seguente tabella:

numero aureo	epatta	numero aureo	epatta
1	29	11	19
2	10	12	*epatta nulla*
3	21	13	11
4	2	14	22
5	13	15	3
6	24	16	14
7	5	17	25
8	16	18	6
9	27	19	17
10	8		

Il computo dell'e. si fa iniziare generalmente al 1º genn., sicché le cifre relative valgono per tutta la durata dell'anno: tuttavia alcuni computisti la facevano decorrere da altra data, specie dal 1º sett. V. anche PASQUA.

BIBL.: E. Brinckmeier, *Praktisches Handbuch der historischen Chronologie*, 2ª ed., Berlino 1882, pp. 76-80, 102, 132; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Parigi 1894, pp. 149-51; H. Grotefend, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, 2ª ed., Lipsia-Berlino 1912, pp. 19-21.
Alessandro Pratesi

EPENETO. - Cristiano ricordato in *Rom.* 16, 5.

Il nome (Ἐπαίνετος, « lodevole ») non fu portato, che si sappia, da nessun giudeo, mentre era abbastanza comune nel mondo greco-romano (W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3ª ed., Lipsia 1915-24, nn. 43, 39; 585, 250; 944, 26; 1174, 4). E. era d'origine pagana, il primo convertito della provincia romana d'Asia (« primizie offerte dall'Asia a Cristo »: *Rom.* 16, 5; cf. *I Cor.* 16, 15, a cui è dovuta la variante 'Ἀχαΐας in *Rom.*); il che non vuole dire che sia il primo frutto della predicazione di Paolo ad Efeso. Prima di lui vi avevano lavorato Aquila e Priscilla; e il fatto che E. viene dopo i due coniugi, e dopo il gruppetto che faceva capo alla loro casa, è buon motivo per dire che fosse una loro conquista. Erano molto cordiali i rapporti tra lui e Paolo, che lo chiama « dilettissimo ». È commemorato nei Menologi greci il 30 luglio, dai latini il 15.

BIBL.: A. C. Headlam, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 713; F. Vigouroux, s. v. in DB, II, col. 1828 sg.; Fr. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, pp. 382-85.
Teodorico da Castel San Pietro

EPERJES dei RUTENI, DIOCESI di: v. PREŠOV, DIOCESI di.

EPHEMERIDES LITURGICAE. - Rivista di liturgia, originariamente in lingua latina, fondata a Roma nel 1887 dal sac. Calcedonio Mancini della Missione, con l'appoggio del card. Parocchi, vicario generale di S. Santità, specie quale organo della Pontificia Accademia Liturgica. Sotto Leone XIII, Pio X e Benedetto XV, la rivista si mosse sul terreno prevalentemente pratico (rubriche, cerimonie, diritto liturgico), in accordo con la S. Congregazione dei Riti, di cui fu sempre interprete fedele e portavoce autorevole. Con tutto ciò neppure allora si disinteressò del campo storico, come lo dimostrano per l'archeologia liturgica i nomi dell'Armellini e del Marucchi, per la liturgia e il canto ecclesiastico quelli del Piacenza, del Ricci, del Salvadori, del Grospellier, del Decheverens, del Callewaert, ecc.

Dal 1920 in poi la rivista iniziò un orientamento più largamente scientifico, definitivamente assunto in programma nel 1927. Alla prassi liturgica si aggiunsero studi, nelle principali lingue moderne, di storia, teologia ed ascetica liturgica, edizioni critiche di testi, un'ampia bibliografia sistematica ed un ricco notiziario. Al nuovo programma aderirono i più noti liturgisti, sicché le E. L. divennero un efficace strumento di lavoro e un organo internazionale di studio. Nel 1937 la rivista si divise in due sezioni: *Analecta historico-ascetica* e *Ius et praxis liturgica*; ma la divisione fu abolita nel 1948, quando sui principi della enciclica di Pio XII *Mediator Dei* si dimostrò necessario affermare il senso unitario della scienza liturgica, tenendo conto delle nuove esigenze dovute allo sviluppo di alcune delle sue parti.

La rivista è affiancata da collezioni monografiche di studi e testi liturgici, che ne portano la sfera di influenza anche sul piano della divulgazione scientifica.

Annibale Bugnini

EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES. - Periodico trimestrale intorno ad argomenti di teologia e diritto canonico, pubblicati dal 1924 a Lovanio per cura di quella Università cattolica, dalla quale fu concepito non come portavoce ufficiale, ma come organo di quelli tra i suoi membri che desiderano trattare questa a quella questione della loro materia teologica o giuridica.

Vi cooperano anche professori di altri istituti. Comprende in ogni fascicolo, oltre ad articoli di fondo, anche articoli di orientamento, atti a promuovere discussioni; indi brevi comunicazioni, commenti agli atti ufficiali, recensioni, elenchi bibliografici, notizie. Celestino Testore

EPHOD (ebr. *'ēphôdh*). - Tra le vesti sacre di Aronne figurano (*Ex.* 28, 4) il *ḥōšen* (« pettorale », Volg. *rationale*), e l'*e.* (Volg. *superhumerale*). « L'e. facciano di oro, di violetto, di porpora, di scarlatto e bisso ritorto: lavoro di ricamo » (*Ex.* 28, 6).

Né l'etimo della parola né la forma e postura dell'e. sono certe. Secondo taluni consisteva in due falde, una di dietro, l'altra davanti, sostenute da omerali, due stri-

scie pendenti dalle spalle, davanti e di dietro, e incontrantisi sotto le ascelle, ove si congiungono con l'*e*. C'è chi pensa ad una specie di grembiale (cf. *I Reg.* 2, 28). Il *ḥōšen* detto «del giudizio», perché «il sommo sacerdote di là traeva l'oracolo per decidere le questioni o cause di maggior momento o difficoltà» (Vaccari) era fatto, come l'*e.*, d'oro (fili d'oro), di violetto, ecc., e v'erano incastonate quattro file di pietre preziose (*Ex.* 28, 15-21); tali pietre erano 12 «incise a guisa di sigillo, ciascuna con il nome suo, per le 12 tribù». «Si allacci il pettorale dai suoi anelli agli anelli dell'*e.* con una cordella di violetto, perché il pettorale posi sulla fascia dell'*e.*, in modo da non staccarsene». Nel pettorale, sopra il suo cuore, Aronne porta i nomi dei figli d'Israele, quando entra nel santo luogo, per ricordo continuo davanti al Signore. Entro il pettorale erano posti gli *'ûrîm* e *tummîm* «luci» e «integrità» o «luci» e «verità» (Volg. *doctrina et veritas*), forse due pietre, di vario colore o forma, donde si traeva il divino responso. *Ex.* 28, 31 sgg. parla ancora del «manto» dell'*e.* provvisto di sonagli d'oro: «Lo indossi Aronne per ufficiare, perché se ne oda il suono quando entra nel luogo santo alla presenza del Signore, e quando ne esce; e così non muoia». È da immaginare che tale specie di veste stesse sopra la tunica e sotto l'*e.*, a guisa di càmice (ma senza maniche), infilandosi da un'apertura praticata nella parte superiore (A. Vaccari, *La Sacra Bibbia tradotta... a cura del Pont. Ist. Bibl.*, I, Firenze 1943, p. 243 sgg.).

Taluni identificano *ḥōšen* con l'*e.* (cf. *Ex.* 28, 9 sgg. con 28, 17 sgg.). Samuele e David portavano un *e.* di lino (*e. badh*), e così pure (secondo il testo masoretico) i sacerdoti di Nob (*I Sam.* 22, 19). Per l'*e.* connesso ad immagini sacre cf. *Iudc.* 18, 14; *Os.* 3, 4. Per *'ûrîm* in *I Reg.* 14, 41, cf. i Settanta e la Volgata. Per l'uso degli *'ûrîm* e *tummîm* in epoca posteriore: *Esd.* 2, 63; *Neh.* 7, 65.

Bibl.: K. Galling, s. v. in *Enc. Jud.*, V, coll. 188-90; H. Thiersch, *Ependytes u. Ephod*, Stoccarda 1936; K. Galling, *Bibl. Reallex.*, Tubinga 1937, col. 431 sg.; F. Nötscher, *Bibl. Altertumskunde*, Bonn 1940, p. 309 sg. Eugenio Zolli

EPHRAIM. - 1. Secondogenito di Giuseppe e Aseneth (v.). N. in Egitto «prima che venisse l'anno della carestia» (*Gen.* 41, 50), gli fu imposto il nome E. (forma duale ebraica che significa «doppia fecondità»), allusione alle parole di Giuseppe: «Iddio mi ha dato prole nella terra della mia sciagura». Giacobbe adottò Manasse ed E. e li benedisse come suoi veri figli, perché divenissero capi di due tribù distinte, assegnando, nonostante le rimostranze di Giuseppe, il primo posto ad E.: «il fratello minore diverrà più grande di Manasse e la sua posterità sarà una piena di popoli» (*Gen.* 48, 17-22). Giuseppe vede la terza generazione di E. (*Gen.* 50, 22 [23]).

Della vita di E. sappiamo che due suoi figli (Ezer ed Elad) furono uccisi dagli uomini di Geth (*I Par.* 7, 20 sg.). E. pianse a lungo la morte dei suoi, e poi generò un altro figlio cui diede il nome di Beria, perché nato tra i mali della sua casa (*I Par.* 7, 23). Tra i discendenti di questo, il più celebre è Giosuè, figlio di Nun (*I Par.* 7, 27).

2. Tribù, di cui il patriarca E. fu il capo. Questa tribù occupava un esteso terreno tra Dan e Beniamin a sud, Manasse occidentale a nord, il Mediterraneo a ovest e il Giordano ad est.

I limiti sono indicati in *Ios.* 16, 1-8; 17, 7-10, ma con non poche oscurità.

Senza dubbio caratteristica è la restrizione di E. sul lato orientale sino alla regione montana che costeggia la valle del Giordano, in modo da escludere Gerico, il *Gōr* e la riva del fiume (cf. *Iudc.*, 3, 27 sg.; 7, 24). Le principali città di questa tribù sono: Sichem, Bethel, Silo, Thamnath Sare, luogo della sepoltura di Giosuè

(fot. Alinari)

Ephraim - *Nascita di E. figlio di Giuseppe* (sec. XIII). Particolare del mosaico d'una vòlta dell'atrio di S. Marco - Venezia.

(= Ḥirbet Tibneh), Lebona, Baalhasor (Tell 'Aṣûr), Baalsalisa, Aphec, Bethoron, Ophora, Pharaton, Taphua.

La tribù di E. occupava la parte centrale della Palestina. Seminate di oliveti, le colline di E. erano coperte di numerosi villaggi, separate da valli fertili. La bellezza di questo paese fu cantata da Giacobbe (*Gen.* 49, 22) e da Mosè (*Deut.* 33, 12-16). Alla fertilità del luogo si aggiunge la sicurezza dalle incursioni nemiche.

Storicamente, la situazione al centro della Palestina, le vie di comunicazione con il nord ed il sud, con il Giordano e con il mare, e l'importanza politica e religiosa di Sichem e Silo contribuirono all'importanza di questa tribù.

La tribù di E., nella storia d'Israele, ebbe uno dei primi posti, e fu superata per potere e autorità solo da Giuda. La tribù, nel secondo anno dell'esodo, aveva per capo Elisana, figlio di Ammiud (*Num.* 1, 10), e contava 40.500 guerrieri, attorno al Sinai, e 32.500 nei campi di Moab. Tra i 12 esploratori della Palestina spicca Osea, figlio di Nun, da Mosè chiamato Giosuè (v.). Arrivati gli Ebrei in Palestina, Giuseppe (= E. e Manasse) con altre tribù pronunziò la benedizione sul monte Garizim. Ai leviti di Caath furono concesse in E.: Sichem, città di rifugio, Gezer, Iecmaan, Bethoron.

Sin dall'inizio, gli Efraimiti ebbero cruente lotte con i Cananei (*Ios.* 17, 14-18), relegati a Gezer come tributari. Prove di fortezza diedero i loro giudici Aod (v.), Debora (*Iudc.* 4, 5; 5, 14), Gedeone (7, 24), Thola (10, 1). Ebbero l'ardire di resistere a Gedeone (8, 1-3; 9, 1-5) e a Iephte (*ibid.*, 12, 1-6), quando si videro trascurati. Con Samuele tennero il comando d'Israele. Dopo la morte di Saul, E., come le altre tribù, riconobbe dapprima suo figlio Isboseth; poi si sottomise a David, cui fornì degli ufficiali. Quando alla morte di Salomone scoppiò una rivolta, gli Efraimiti, desiderosi del comando, seppero profittarne: Ieroboam (v.) era uno dei loro capi. Sichem fu scelta come centro nazionale. Si ebbe il nuovo regno d'Israele con il relativo scisma: da questo momento la storia di E. si confonde con quella del regno del nord. Ma se la tribù cadde nell'idolatria, molti suoi membri restarono fedeli a Jahweh (cf. *II Par.* 13, 8-11; 30, 1.10.18). Al tempo di Ezechia la moltitudine dei fedeli, dopo aver compiuto i doveri religiosi nel tempio di Gerusalemme, invase le due province meridionali (Beniamin ed E.) del regno per distruggere gli oggetti idolatrici (*II Par.* 31, 1; cf. *II Par.* 34, 6.9).

Bibl.: A. Legendre, s. v. in DB, II, coll. 1873-79; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, Parigi 1922, v. indice; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, v. indice; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 56-58, con cartina aggiunta. Vincenzo M. Jacono

EPHRATA. - Appellativo di Betlemme (v.), che dopo il tempo di el-'Amārnah (sec. XV a. C.) fece parte del territorio di E. con Cariathiarim e Bethgader e fu colonizzata dal clan efrateo, donde fu denominata E. In *Gen.* 35, 16 e *Ruth* 4, 11 è detta semplicemente E.; in *Gen.* 35, 19 e 48, 7 : « E. che è Betlemme ». In *Mi.* 5, 2 (cf. *Mt.* 2, 6) il luogo di nascita del Messia è chiamato Betlemme di E.

E. dunque, nel senso stretto, è il nome della regione o territorio. La ragione dei nomi può trovarsi in *I Par.* 2, 19 sgg.: E., seconda moglie di Caleb, è madre di Hur, nonno di Bethlehem. Altri pensano che i nomi rimontino ad un'epoca più remota, incontrandosi « efrateo » come sinonimo di « efraimita »: cf. *Iudc.* 12, 5; *I Sam.* 1, 1; *I Reg.* 11, 26. Vincenzo M. Jacono

EPHREE (egiz. *W'ḥ-jb-r'*; ebr. *Ḥophra'*; presso i Greci *Apries* o *Uaphris*). - Faraone d'Egitto dal 588 al 566 a. C., della 26ª dinastia (663-525), fondata da Psammetico I (figlio di Nechao); fu successore, se non figlio, di Psammetico II. È ricordato da *Ier.* 44, 30; in parecchi luoghi del resto di *Ier.* e di *Ez.* si tratta di lui, essendo E. contemporaneo di Nabuchodonosor e dell'ultimo re di Giuda Sedecia.

Abbandonò la politica di non intervento in Asia, fin allora seguita, entrando subito in relazione con il partito antibabilonese, fortissimo in Gerusalemme, ed eccitandone gli spiriti alla rivolta contro Nabuchodonosor. Giuda con la Fenicia e Ammon si schierò contro il re di Babilonia; ma la città di Gerusalemme, dopo 18 mesi di assedio, cadde il giorno 9 di 'āb dell'11º anno di Sedecia (587).

La distruzione del Regno di Giuda fece tramontare la speranza di E., che ai Giudei prestò l'unico reale aiuto di accogliere i fuggiaschi scampati in Egitto dopo l'uccisione di Godolia. Una rivolta militare, dovuta all'insuccesso delle imprese guerresche e all'aiuto dato agli stranieri, elesse a faraone di fatto Amasis (569), che lo diventò di diritto dopo l'uccisione di E. (566).

Vincenzo M. Jacono

EPHREM. - Città vicina al deserto, dove Gesù si ritirò con i suoi discepoli dopo il miracolo della resurrezione di Lazzaro (*Io.* 11, 54). Generalmente è identificata con Ophera (*Ios.* 18, 23), con Ephraim vicino a Baal-Hasor, dove al tempo della tosatura delle pecore Absalom tenne un convito (*II Sam.* 23, 23), con Ephron occupata da Abia (*II Par.* 13, 19), con Aferema, capoluogo di un distretto della Samaria nel 145 a. C. (*I Mach.* 11, 24), occupata poi da Vespasiano. Le diverse alterazioni morfologiche si spiegano come sviluppo aramaico o ellenista del nome di Ophera (ebr. *'Ophrāh*).

La carta musiva di Madaba, in armonia con le distanze fornite dall'*Onomasticon* di Eusebio (29, 4), inscrive al disopra di Bethel e di Rammon « Efron o Efraim dove venne il Signore », indicandolo nell'odierno villaggio cristiano di *eṭ-Ṭajjibeh*, 7 km. a nord-est di Bethel (*Bejtīn*) e 2 km. a nord di Rammon (*Rammūn*), in posizione dominante la valle del Giordano e da cui si estende la vista sul deserto di Giuda fino a Thecua e sul Mar Morto. Il nome antico di 'Afrah essendo di cattivo augurio per l'assonanza con *'ifrit* (« spirito cattivo ») fu cambiato in *eṭ-Ṭajjibet al-ism* (« di buon nome »).

Sulla vetta del villaggio sono visibili i resti di un castello medievale e a sud-est su un piccolo poggio le vestigia di una basilica del sec. VI ricostruita al tempo dei Crociati.

BIBL.: D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Gerusalemme 1935, p. 432; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 402. Donato Baldi

EPICHERĒMA : v. SILLOGISMO E SILLOGISTICA.

EPICLESI. - Secondo l'etimologia, la parola e. (in gr.: ἐπίκλησις, da ἐπι-καλέω, chiamo, invoco) significa « invocazione, preghiera »; genericamente: « formola deprecativa ».

I. NOZIONE DELL'E. - Nel rituale di tutte le Chiese, soprattutto nel *Rituale Sacramentorum*, si trovano molte e. o invocazioni. Si hanno, così, e. battesimali, eucaristiche, penitenziali ecc. Dal sec. XVI però ai nostri giorni, quando si parla di e., anzi dell'e., s'intende un'e. eucaristica specifica che nell'Ordinario della Messa di quasi tutti i riti orientali e di parecchi riti occidentali (mozarabico, gallicano ecc.) viene subito dopo la narrazione dell'istituzione dell'Eucaristia : mediante la quale, il celebrante supplica Dio Padre di inviare lo Spirito Santo sui presenti e sulle oblate che si trovano sull'altare perché trasformi il pane in Corpo e il vino in Sangue di Cristo e renda salutare il sacrificio per i fedeli e per la Chiesa in genere. In breve : l'e., com'è intesa dai teologi da diversi secoli, è la supplica perché intervenga lo Spirito Santo a operare la transustanziazione e la santificazione dei fedeli, supplica che si fa dopo le parole del Signore : « Questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue ».

È significativo il fatto che in quasi tutte le liturgie e Messe, la preghiera per la santificazione dei fedeli è congiunta a quella per la transustanziazione, allo stesso modo che si prega il Padre di inviare il suo Spirito prima sui fedeli e poi sulle oblate. Molti autori appunto non fanno attenzione a questo doppio oggetto dell'e. e si fermano unicamente alla preghiera per la transustanziazione. L'e. così espressa è comunemente chiamata l'e. dello Spirito Santo, modo di dire assai improprio perché la preghiera del celebrante non è diretta allo Spirito Santo, ma al Padre. Sarebbe, quindi, più logico chiamarla l'e. del Padre. D'altra parte, in molte Messe orientali, l'e. è diretta non al Padre ma al Figlio, cioè al Verbo. Per trovare un'e. diretta allo Spirito Santo, bisogna ricorrere al *Liber Sacramentorum* mozarabico, il quale contiene anche e. dirette a tutta la Trinità.

Si trascrive qui, come esempio, l'e. tratta dalla Messa bizantina che va sotto il nome di s. Giovanni Crisostomo. Il celebrante, inclinando il capo, dice sottovoce : « Noi Ti domandiamo, Ti preghiamo, Ti supplichiamo : invia il Tuo Santo Spirito su noi e sulle oblate qui presenti e rendi questo pane Corpo prezioso del tuo Cristo e ciò che sta nel Calice Sangue prezioso del tuo Cristo, trasformandoli mediante il tuo Spirito, in modo che essi divengano per i fedeli che li ricevono purificazione dell'anima, remissione dei peccati, attuazione del Regno dei cieli, pegno di fiducia dinanzi a te e non giudizio o condanna ».

Il significato moderno del termine e., usato con l'articolo determinativo (= l'e.), non corrisponde all'e. a cui si riferiscono comunemente i Padri greci. Per essi, l'e. senz'altra determinazione, ἐπίκλησις, indica la preghiera eucaristica in genere, quella cioè che noi chiamiamo Canone della Messa (Prefazio compreso) ed i Greci Anafora. Nel Canone e nell'Anafora rientrano, come parti nel tutto, tanto le parole del Signore quanto l'e. dei moderni. Di qui tutte le confusioni e gli equivoci in cui cadono molti autori.

II. LA E. E LE E. — È un vero uso arbitrario quello instaurato nei tempi moderni di usare il termine e. ad indicare esclusivamente l'invocazione consecratoria ed impetratoria nello stesso tempo, di cui si è ora parlato. L'origine di tale abuso va ricercata in quella controversia che s'accese tra Greci e Latini nel sec. XIV sulla forma dell'Eucaristia. I Latini si meravigliavano perché i Greci chiedevano nella loro liturgia la consacrazione della oblate dopo la parole del Signore. Nicola Cabasilas (v.), prima, Simeone di Tessalonica (m. nel 1429) e Marco d'Efeso (m. nel 1444) poi, per argomentare contro i Latini, escogitarono una teoria inaudita sulla forma dell'Eucaristia, secondo cui la Consacrazione avviene non nell'istante nel quale il sacerdote dice *in persona Christi* : « Questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue », ma quando domanda al Padre di inviare lo Spirito Santo sui fedeli e sulle oblate a compiere la transustanziazione.

Le parole del Signore, tuttavia, non sono inutili: sono la *conditio sine qua non* perché l'e. che vien dopo abbia la sua efficacia. Né i Greci né i Latini fecero caso che tanto nelle loro liturgie quanto nelle altre Messe orientali e occidentali si trovavano non una, ma parecchie e. e invocazioni. Considerate nel loro oggetto, tali e. possono essere divise in due categorie: e. strettamente impetratorie – con le quali si domandano le grazie per la santificazione – ed e. consacratorie, con le quali si domanda la conversione delle oblate nel Corpo e Sangue di Gesù Cristo. Se si guarda al posto in cui si trovano nel testo liturgico, le e. possono essere dette antecedenti e susseguenti, secondo che vengono prima o dopo le parole del Signore. Ora, passando in rassegna le diverse liturgie, ci si accorge appunto che in una stessa Messa si trovano non soltanto molte e. impetratorie, antecedenti o susseguenti, ma anche molte e. consacratorie, pur esse antecedenti e susseguenti. Perché, allora, servirsi della parola e. per indicare esclusivamente l'e. consacratoria susseguente? Si osservi, per es., la Messa bizantina di s. Giovanni Crisostomo, come si usò sino alla fine del sec. VIII, secondo il *Codex Barberini* 336. Già all'inizio della Messa, si leggeva la seguente e. consacratoria diretta a Gesù Cristo: « Signore nostro Dio, che ti sei offerto come un agnello senza macchia per la salvezza del mondo guarda noi, questo pane e questo calice e rendili tuo Corpo immacolato e tuo Sangue prezioso e nutrimento delle anime e dei corpi » (cf. E. Brightmann, *Eastern Liturgies*, I, Oxford 1896, p. 309). Questa e. non compare più dopo il sec. VIII.

Nelle Messe copte di s. Basilio e di s. Cirillo, nella liturgia greco-alessandrina di s. Gregorio, in quella greca di s. Marco, nell'altra liturgia greca del papiro di Dêr Balizeh, si trova un'e. consacratoria antecedentemente molto esplicita oltre l'e. consacratoria susseguente.

Diversi autori hanno sostenuto che la presenza d'una e. consacratoria susseguente fosse un fatto primitivo e universale. Non è vero perché i testi liturgici più antichi attualmente conosciuti, come la *Traditio apostolica* di s. Ippolito e il *Testamentum Domini*, hanno una sola e. impetratoria susseguente nella quale la discesa dello Spirito Santo è invocata per ottenere grazie di santificazione.

III. Difficoltà dogmatica e sua soluzione. – Una questione di natura dogmatica scaturisce indubbiamente dall'e. consecratoria susseguente che si trova nelle liturgie. Infatti, secondo la dottrina cattolica, non ancora solennemente definita, ma chiaramente proposta dal magistero ordinario, la vera forma dell'Eucaristia sono le parole del Signore: « Questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue ». È nell'istante in cui il sacerdote le pronunzia sul pane e sul vino, *in nomine et persona Christi*, che avviene la transustanziazione. Non si richiede altra formola, prima o dopo, per compiere il mistero. Nel Concilio di Firenze, Eugenio IV voleva inserire questa dottrina nel Decreto di unione con i Greci e vi rinunziò soltanto in seguito alla pubblica dichiarazione che essi fecero il 5 luglio 1439 mediante il Bessarione, secondo la quale dissero di seguire l'insegnamento, su questo punto assai chiaro, del loro grande dottore s. Giovanni Crisostomo. La stessa dottrina si trova esplicitamente nel *Decretum pro Armenis*, la suppongono il Concilio di Trento (sess. XIII, can. 3) e le rubriche del Messale romano, è sostenuta da molti papi e da molti decreti delle SS. Congregazioni Romane contro le negazioni degli Orientali dissidenti. L'ultima dichiarazione in proposito fu fatta da Pio X nella lettera: *Ex quo nono labente saeculo* del 26 dic. 1910 (AAS, 3 [1911], p. 119), nella quale viene condannata l'opinione del principe Massimiliano di Sassonia, così formolata: « nella Chiesa orientale e secondo le sue intenzioni, l'e. che vien dopo le parole del Signore è la parte più importante della Consacrazione, le parole del Cristo producono il loro effetto mediante l'e. e la presenza reale avviene soltanto allorché essa è terminata ». Altri teologi cattolici prima di Massimiliano avevano sostenuto una teoria identica o quasi. Si ricordano: Ambrogio Catarino e Cristoforo de Cheffontaines, del sec. XVI; il liturgista Lebrun, Eusebio Renaudot, del sec. XVIII; H. Schell e G. Rauschen del sec. XIX.

Indubbiamente, se si fa caso solo all'e. consecratoria susseguente, si trova difficoltà a conciliare tale formola con la dottrina cattolica tanto più che, nel testo di parecchie liturgie, le parole del Signore si presentano nel semplice svolgimento della narrazione. La difficoltà cessa, o per lo meno acquista minore consistenza, se si fa attenzione ai due seguenti fatti liturgici:

1) molte liturgie contengono e. consecratorie antecedenti oltre l'e. consecratoria susseguente; talvolta anche l'e. antecedente si trova proprio all'inizio del testo liturgico, come nella Messa bizantina antica di s. Giovanni Crisostomo.

2) In qualsiasi liturgia, anche se esposta in tono puramente narrativo, le parole del Signore sono accompagnate da gesti o riti che esprimono senz'alcun dubbio l'intenzione di applicare tali parole alla materia presente.

Il primo fatto trova la sua spiegazione in questo: che la Chiesa è solita, nell'eucologia sacramentaria, esprimere diverse volte, tanto prima che dopo l'atto essenziale, la domanda dell'effetto o degli effetti dell'azione sacra. Scrive il Bossuet: « La Chiesa, al fine di rendere più sensibile l'azione sacra, parla in ciascun punto di essa come se proprio allora la stesse realizzando e senza troppo preoccuparsi se invece è già avvenuta o debba forse ancora avvenire, lietissima che tutto si trovi nell'integrità dell'azione e che si abbia, infine, del mistero la spiegazione più completa, più viva e sensibile che si possa immaginare... La Chiesa non si stanca di spiegare in molti modi la grande realtà che si è compiuta, pregando Dio di compierla ancora » (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe*, 45). Il secondo fatto non è meno degno di essere rilevato, perché viene a far parte del contesto puramente narrativo e dà risalto all'intenzione esplicita di attribuire un significato attuale ad una realtà passata che si sta commemorando.

Si deve aggiungere che la dimostrazione chiara della dottrina cattolica sulla forma dell'Eucaristia dev'essere richiesta alla tradizione patristica. Anche se abbastanza rare, le testimonianze esplicite di tale tradizione sono sufficentemente numerose per stabilire che, sin dall'inizio, le parole del Signore sono state considerate dappertutto come forma della Consacrazione. Si vedano Giustino, Ireneo, Ambrogio, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Agostino, Esichio di Gerusalemme, Fausto di Riez, Severo di Antiochia, Isidoro di Siviglia. Di testimonianze apertamente contrarie si trovano in tutta l'antichità quella del nestoriano Babai il Grande (m. verso il 628) e le altre di alcuni polemisti ortodossi del tempo iconoclasta: l'autore della *Confutazione del Sinodo iconoclasta* del 753, s. Niceforo di Costantinopoli, Teodoro Abou-Qurra (m. nell'820). Non è chiaro il pensiero di s. Giovanni Damasceno.

Dopo il periodo patristico, la dottrina cattolica viene insegnata nelle Chiese orientali dissidenti da molti teologi, specialmente presso i monofisiti. Le voci discordi cominciano a farsi sentire solo in occasione del tentativo di unione con i Latini. È così che nel sec. XIII l'armeno Vartan il Grande, avversario dell'unione, sostiene che la forma della Consacrazione è l'e. susseguente. Nel sec. XIV, Nicola Cabasilas adduce a difesa di tale opinione diverse

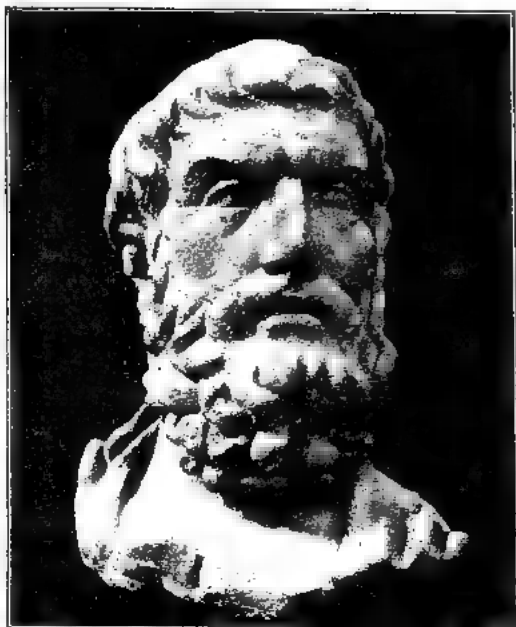
ragioni teologiche. Ai nostri giorni, la maggior parte dei dissidenti orientali, malgrado l'insegnamento dei loro antichi dottori e teologi, hanno ripreso comunemente a sostenerla. Si notano tuttavia tra di essi notevoli sfumature. I teologi russi, p. es., sostengono che le parole del Signore fanno parte della forma totale, nel senso cioè che condizionano l'efficacia consecratoria dell'e. che vien dopo, mentre per i Greci hanno un valore puramente narrativo.

L'uso della Chiesa, nell'eucologia sacramentaria, di domandare più volte successivamente l'effetto dell'azione sacra, tanto prima che dopo il rito principale, vale a spiegare tutte le forme d'e. Se l'e. consecratoria susseguente sotto forma di domanda al Padre perchè invii lo Spirito Santo è divenuta la più diffusa, soprattutto in Oriente, ciò è dovuto senza dubbio al fatto che tale formola ha il doppio vantaggio di esprimere la cooperazione del Padre e dello Spirito Santo nel mistero della transustanziazione e di mettere in rilievo l'ufficio di santificatore e di consecratore attribuito dai Padri alla terza persona della S.ma Trinità. Si è visto, infatti, che la forma dell'e. in questione non domanda unicamente la conversione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, ma la domanda con una finalità specifica: quella della santificazione dei fedeli e della loro unione nella carità. La qual domanda si trova ben opportunamente al suo posto, nell'immediata vicinanza, cioè, della S. Comunione.

Altre spiegazioni dell'e., più o meno ingegnose, hanno dato i teologi. Tra le più semplici c'è quella di Giorgio Scholarios (m. dopo il 1472), difensore esplicito della dottrina cattolica, spiegazione che è stata poi ripresa dal Bossuet: tale preghiera, come anche altre formole analoghe, ha lo scopo di esprimere l'intenzione che ha il celebrante di consacrare l'Eucaristia. C'è pure una spiegazione cosiddetta drammatica, secondo la quale la Messa è l'espressione sintetica di tutta l'opera della salvezza e segna le sue tappe principali. L'e. consecratoria susseguente corrisponderebbe al mistero della Risurrezione, secondo Teodoro di Mopsuestia e i liturgisti nestoriani; al mistero della Pentecoste, invece, secondo molte liturgie etiopiche e secondo il dialogo tra il sacerdote e il diacono quale si trova interpolato nelle attuali Messe bizantine.

BIBL.: Molte sono le dissertazioni e gli articoli sulla e. scritti dai teologi e liturgisti soprattutto in Occidente dal sec. XVI. Indicazioni più che sufficienti possono trovarsi nel lungo articolo di S. Salaville, s. v. in DThC, V, coll. 194-300, nella bibliografia redatta da T. Spačil, *Doctrina theologiae Orientis separati de sanctissima Eucharistia*, in *Orientalia Christiana*, 13 (1928), pp. 190-208 e F. Cabrol, s. v. in DACL, V, coll. 142-184. Si indicano qui soltanto alcune monografie tra le più recenti: F. Varaine, *L'épiclèse eucharistique*, Lione 1910; J. Brinktrine, *De epiclesis eucharisticae origine*, Roma 1923; N. Russnak, *Epiclisis* (in russo), Presov 1926; J. Popoviciu, *Epicleza eucharistica*, Sibiu 1933; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, III, Parigi 1930, pp. 256-301; V, ivi 1935, pp. 308-16, 694-716; id., *De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Roma 1943, dove si fa convergere l'attenzione sulla molteplicità e diversità delle e. eucaristiche.

Martino Jugie

EPICURO. - I. VITA. – Filosofo greco, fondatore della scuola che da lui prese nome, n. da genitori ateniesi, il 10 di Gamelione (genn.-febbr.) del 341 a. C. a Samo, m. nel 270 ad Atene. A Samo udì il platonico Panfilo, e, per sua stessa attestazione, si diede alla filosofia in età di 14 anni. A 18 anni (323) venne in Atene per l'efebia, e, quando, morto Alessandro, Perdicca cacciò gli Ateniesi da Samo, raggiunse il padre a Colofone. Nella vicina Teo udì il democriteo Nausifane. A 32 anni aprì scuola a Mitilene, ma di lì a poco passò a Lampsaco, dove si trattenne sino al 306. In queste due città trovò i suoi discepoli più fedeli: Ermarco a Mitilene; Metrodoro, Polieno, Colote a Lampsaco, i quattro che nella tradizione posteriore vengono designati con il nome di «principi» (καθηγεμόνες). Nel 306 si trasferì

(fot. Gall. Musei Vaticani)

EPICURO - Ritratto - Roma, Museo Barracco.

in Atene e insediò la scuola in un giardino. Lo seguirono e convissero con lui Ermarco e Metrodoro.

L'insegnamento aveva carattere dogmatico e ai discepoli in generale non si chiedeva altro se non di mandare a memoria le verità scoperte dal maestro e da lui stesso a tale scopo ridotte in formole e sentenze (cf. *Epist.*, I, *proem.*). Ma assai più importante dell'attività teoretica e didattica fu quella pratica. E. fece della sua scuola il centro di un sodalizio, i cui principi erano la generale adesione alla sua visione della vita e l'impegno all'aiuto reciproco. Gli aderenti, ove ne fossero in condizione, versavano alla scuola una contribuzione annua di 120 dramme, pari a 2 oboli il giorno, «il provento di uno schiavo», come E. stesso scrive in una lettera a Mitre. Le somme raccolte servivano, oltre che al mantenimento del «giardino», a soccorrere i bisognosi e alla beneficenza.

Tranne qualche viaggio in Asia a rivedere gli amici, E. rimase ad Atene sino alla morte, provocata da una cistite.

II. OPERE. – E. scrisse moltissimo: le sue opere comprendevano ca. 300 volumi. Diogene Laerzio ci ha conservato una scelta di 41 titoli: il primo posto è occupato dal Περὶ φύσεως in 37 libri, l'ultimo dalle *Lettere*; gli altri titoli sono di opere psicologiche, etiche, polemiche; una sola opera era dedicata alla logica: il *Canone* o *del criterio*. Le opere a noi pervenute vanno distinte in due gruppi: quelle conservateci dalla tradizione manoscritta e quelle ritrovate nei papiri scoperti ad Ercolano nel 1752-54. Il primo gruppo è costituito da 3 riassunti in forma epistolare e da una raccolta di massime (entrambi in Diogene Laerzio, X). Le tre lettere trattano rispettivamente: della meteorologia e dell'etica. Le «massime» (in tutto 40) portano il titolo di Κύριαι δόξαι, *Sentenze capitali*, e son costituite per una buona metà da estratti dalle opere di E. A tutto questo s'è aggiunto uno gnomologio scoperto nel 1888 da K. Wotke in un codice vaticano, e che oltre a sentenze di E. (alcune ripetono le Κύριαι δόξαι) comprende anche brani dei suoi primi discepoli;

si citano sotto la designazione di *Sententiae Vaticanae*. Nuovi frammenti sono venuti alla luce in una grande iscrizione fatta fare nel sec. II d. C. da Diogene di Enoanda (in Licia) e scoperta nel 1884. Sentenze e brani di varia estensione si raccolgono da diversi scrittori antichi. I papiri ercolanesi, in mezzo ad opere di vari scrittori epicurei, specie di Filodemo, contengono i resti di ca. nove libri del Περὶ φύσεως.

III. La scuola. – Il successore immediato di E. nella direzione del « giardino » fu Ermarco di Mitilene, ma superiore a questi per ingegno e produzione fu Metrodoro di Lampsaco, m. nel 277. Fra gli scolarchi, la cui serie ci è nota sino a metà del sec. I a. C., va ricordato Apollodoro, soprannominato « il tiranno del giardino », che compose più di 400 libri e fiorì nella 2ª metà del sec. II a. C. Fu suo discepolo Zenone di Sidone (n. ca. il 150 a. C.), che fu udito da Cicerone e da Attico nel 79 a. C. Dopo di lui si conoscono i nomi di Fedro, che fu in Roma nel 90 a. C., di Patrone, scolarca fino al 51 a. C., e di Filodemo di Gadara, vissuto a Napoli, e la cui biblioteca è stata ritrovata ad Ercolano. Fra gli epicurei romani l'unico di cui si possiede l'opera è Tito Lucrezio Caro (m. nel 55 a. C.), che nel *De rerum natura*, poema in sei libri, ci ha lasciato un'esposizione quasi completa e mirabilmente precisa della fisica di E. Poco o nulla si sa dell'epicureismo nel sec. I d. C. Le opere di E. sono tuttavia correntemente lette ed offrono materia di frequenti citazioni a Seneca. Una rifioritura si ebbe nel sec. II. A questo secolo appartiene Diogene d'Enoanda (tra la Pisidia e la Licia), che fece incidere le sue opere sulla parete di un portico della sua città natale. Nell'età di s. Agostino l'epicureismo era morto, ma la sua influenza si lascia ancora riconoscere in Marciano.

IV. Dottrina. – E. ebbe un sistema organicamente costruito e che in ogni sua parte si lascia più o meno rigorosamente ricondurre ad un unico principio : l'immediata opposizione di essere e non-essere, da cui Leucippo e Democrito avevano derivato il loro atomismo (v.). Formalmente e geneticamente il suo pensiero segue tuttavia il cammino inverso : non solo perché egli, a differenza di Democrito, pone il criterio nei sensi, ma perché il problema da cui muove è pratico e non teoretico, la determinazione del fine e l'apprestamento dei mezzi atti a raggiungerlo. La scienza non ha per lui altro valore che di strumento (frg. 219), e, se fosse possibile, ne farebbe a meno (*S. C.*, XI).

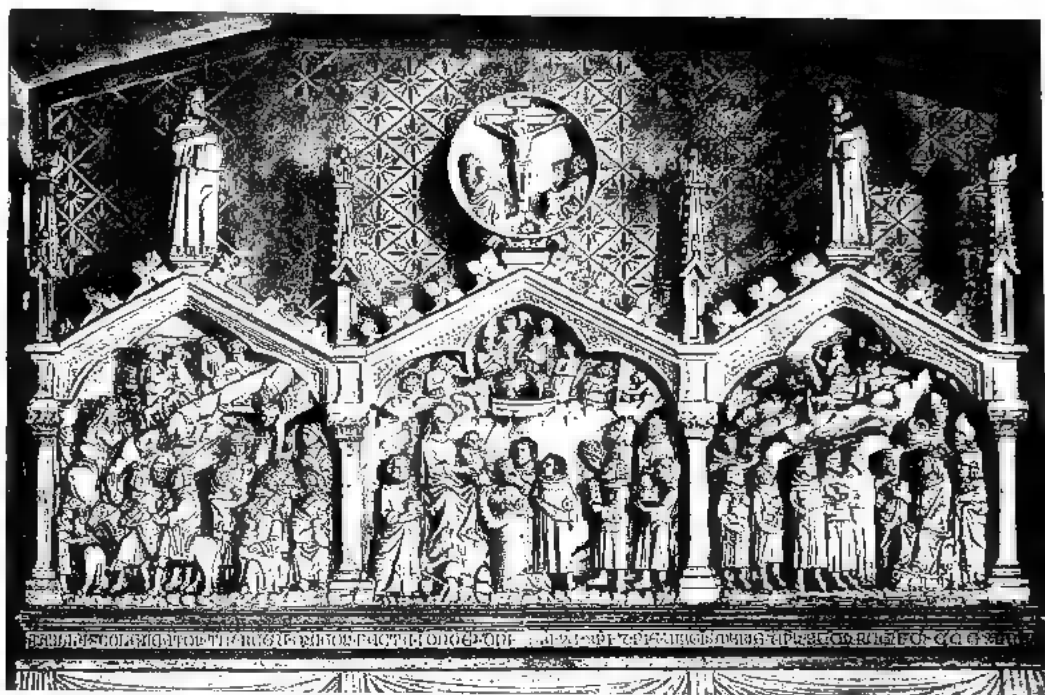
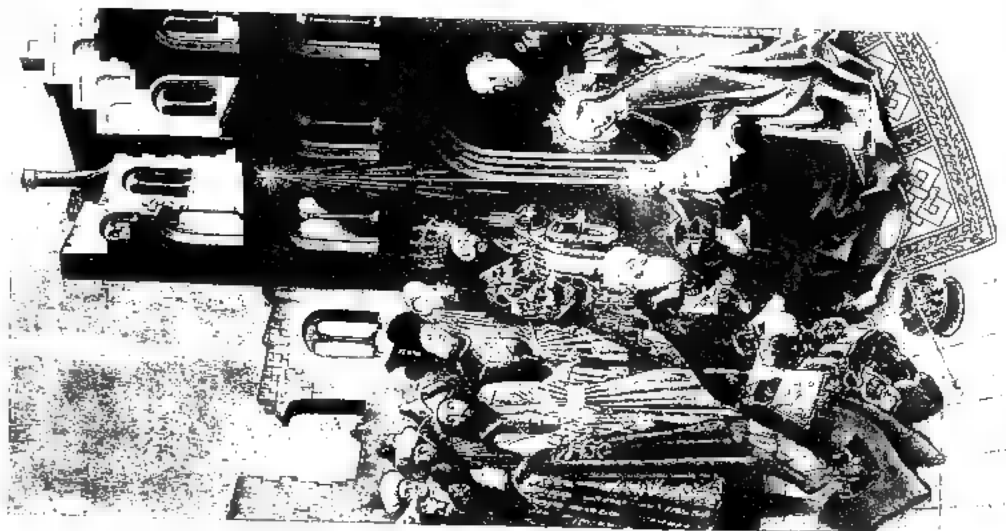
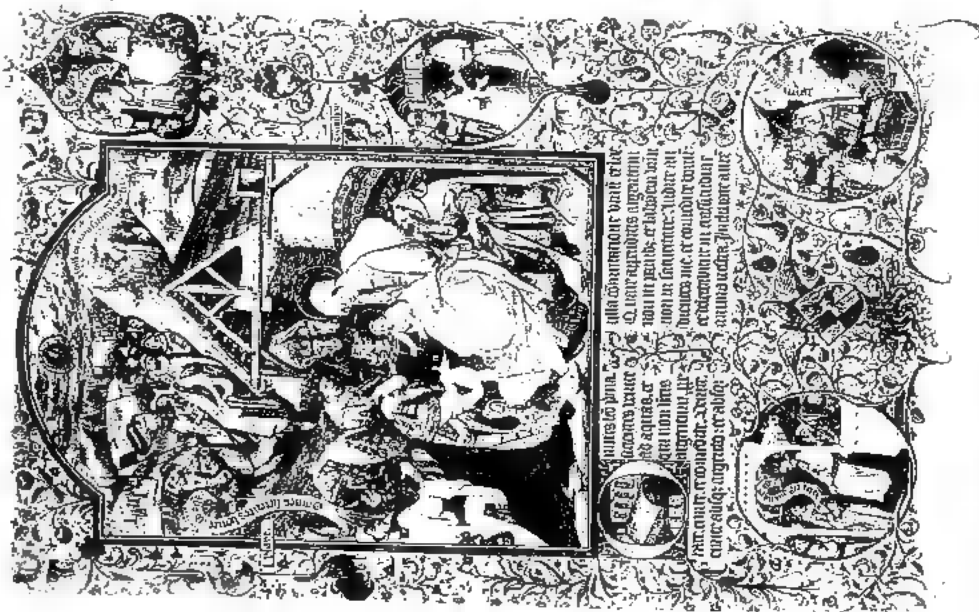
[Fine, secondo la definizione aristotelica che E. accetta, è ciò a cui la volontà tende. Aristotele, per determinarlo, era partito dalla definizione dell'uomo, E. si rivolge all'esperienza e chiede la risposta all'animale. Ne trae che fine è il piacere. « Ogni animale, infatti, appena nato, gode del piacere e si rivolta al dolore » (Diog. L., X, 137). L'etica del piacere era già stata proclamata dai cirenaici (v.), i quali per piacere intendevano solo quello in atto dei sensi. E. va oltre e, in certo senso, ne capovolge la dottrina. Il piacere dei sensi è sì piacere, ma lo è non in quanto moto, bensì in quanto « moto lieve e favorevole » alla natura dell'organo sul quale si esercita : il piacere nella sua essenza è εὐστάθεια, equilibrio e armonia dell'essere con se medesimo, ed è dovunque non è dolore. Come tale, esso è perfetto nell'istante, e tutto ciò che il moto dei sensi può aggiungervi ne « varia » il contenuto, non ne aumenta la « grandezza » (*S. C.*, III; XVIII). « La sanità del corpo e l'assenza di turbamento nell'anima costituiscono il termine della vita felice. Ed è a questo che tutte le nostre azioni mirano, a non aver dolore né turbamento » (*Epist. a Meneceo*, § 128). La saggezza quindi non è che l'arte di misurare i danni e i vantaggi di ciascuna azione, un calcolo (λογισμός) dove la qualità del piacere viene sacrificata alla quantità (*ibid.*, §§ 129-30), le mense sontuose al tozzo di pane (frg. 181), la potenza e la gloria alla vita appartata e tranquilla (*S. C.*, XIV, cf. VII). La massima suprema è: contèntati del poco (frg. 478) e vivi nascosto, λάθε βιώσας (fr. 551). Ma queste non sono che le condizioni soggettive della vita felice; troppa incertezza v'è nelle cose del mondo, perché il saggio possa da sé tutelarsi dai colpi degli uomini (τὰ ἐξ ἀνθρώπων) e della fortuna (τὰ ἔξωθεν). Limitati i desideri, egli deve quindi procurarsi la sicurezza (ἀσφάλεια), e la cerca nell'amicizia (*S. C.*, XXVII-XXVIII). L'amicizia è un patto di mutuo soccorso e nasce dall'utile (*S. V.*, 23); ma, come ogni patto, ha la sua legge e vuol essere osservato : E. non si sottrae quindi alla conclusione che il saggio morrà per l'amico (Diogene Laerzio, X, 121).

Se la causa degli errori umani fosse soltanto nei desideri, questa saggezza fondata sulla sola prudenza (φρόνησις) basterebbe. Ma, oltre i desideri, ci sono i timori (frg. 485), e due son massimi : quello della morte e quello degli dèi. Di qui la necessità della scienza (*S. C.*, XI). Ma per costruirla occorre un metodo, e il metodo (oggetto del *Canone*) si riduce a questo : piena fiducia nelle percezioni, fonte e criterio d'ogni conoscenza, e uso dell'induzione. Con questi mezzi e partendo dall'esistenza dei corpi, E. arriva agli atomi di Leucippo e di Democrito; ma vi arriva con la problematica d'Aristotele, e ne modifica profondamente la concezione. L'universo dei suoi predecessori era dominato dalla necessità meccanica e dal caso; egli vi aggiunge il concetto di una necessità naturale, fondamento dell'ordine che è nelle cose, e a cui dà per eccellenza il nome di « natura »; e quello della causalità libera (cf. *Ep.*, III, 133), necessaria a spiegare la libertà di moto che è nell'uomo e nell'animale.

A questo fine egli distingue anzitutto negli atomi tre forme di moto : uno naturale di caduta per effetto del peso, uno forzato dovuto agli urti, e un moto libero e affatto indeterminato di « declinazione » (παρέγκλισις) dalla linea retta. In secondo luogo fa finito il numero di forme proprio degli atomi. Questo fa da fondamento al numero finito delle qualità fenomeniche; ma da solo non basta, perché, il numero degli atomi simili essendo infinito, anche quello delle aggregazioni possibili risulterebbe infinito. Qui E. fa il suo massimo sforzo speculativo ed anche il più grosso salto della sua logica : passando dal concetto dell'infinità negativa, proprio dell'atomismo precedente, a quello positivo dell'infinito come « tutto » (« summa summarum », Lucrezio, V, 361), ne ricava la legge dell'universale compenso di tutte le forze e « isonomia » (Cicerone, *Nat. d.*, I, 50; Lucrezio, II, 522 sgg.). Su di essa, chiudendo il circolo degli eventi, fonda una teoria dei ritorni ciclici, analoga a quella degli stoici (frg. 266; Lucrezio, II, 297 sgg.; III, 854 sgg.), la quale gli permette non solo di giustificare senza teleologia quelli che Lucrezio chiama gli « aeterna foedera » della natura e l'armonia delle sue parti, ma, cosa ancora più importante, di creare nel suo universo di atomi le condizioni dell'esistenza di esseri beati ed eterni, quali erano gli dèi ch'egli riteneva attestati dall'evidenza delle rappresentazioni in ogni tempo avutene dagli uomini (Cicerone, *loc. cit.*; *Ep.*, III, 124; Lucrezio, III, 123 sgg.). Antropomorfi e costituiti da atomi di struttura tenuissima, questi dèi vivono in numero infinito negli infiniti spazi intermondani, di null'altro curandosi che della propria beatitudine. Come tutti gli altri corpi, essi sono conoscibili per le immagini atomiche che si dipartono da loro, solo che, data la loro sottigliezza, queste vengono percepite dalla mente e non dai sensi (Cicerone, *Nat. d.*, I, 51; scolio alla *S. V.*, I). In essi il saggio vede i modelli a cui assomigliarsi e dalla loro contemplazione ritrae le sue gioie più pure (Filodemo, *De pietate*, p. 124, 1 sgg.).

Eliminato sulla base di questa fisica e della conseguente teologia il timore degli dèi, E. toglie, con la psicologia che ne ricava, il timore della morte. L'anima infatti non è e non può essere che un corpo dentro un altro corpo : solo nell'involucro della carne gli atomi che la compongono sono capaci di senso : non appena la morte l'ha dissolto, anche l'anima si dissolve e con essa ogni sensibilità (*Ep.*, I, 65). La morte non è se non questa « privazione di senso » : essa quindi « non è nulla per noi, giacché, quando noi siamo, la morte non c'è, e

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto: VIAGGIO DEI MAGI; incontro con Erode e adorazione del Bambino. Rilievi attribuiti a Giovanni di Balduccio (1347) - Milano, basilica di S. Eustorgio. *In basso:* ADORAZIONE DEI MAGI. Dipinto attribuito a Tiziano - Milano, Galleria dell'Ambrosiana.

(da V. Leroquais, *Les bréviaires mss. des bibl. publ. de France*, Parigi 1934, tav. 56) (fot. Museo di Stato - Berlino)

A sinistra: ADORAZIONE DEI MAGI. Miniatura del Breviario di Salisbury o del duca di Bedford (fra il 1424 e il 1435). Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. lat. 17294, f. 106. *A destra:* ADORAZIONE DEI MAGI. Maestro della Passione di Darmstadt. Arte di Assia (sec. XVI) - Berlino, Museo di Stato.

quando c'è la morte, noi non siamo più » (*Ep.*, III, 124; Lucrezio, III, 828 sgg.). Vero è che la morte non è temuta solo per quello che può attenderci nell'al di là, ma anche e soprattutto in se stessa, come eterno non essere. Questo sentimento, assai diffuso, è causa, agli occhi di E., di tutte le passioni che turbano la vita dell'uomo (Lucrezio, III, 38 sgg.; Porfirio, *De abst.*, I, 54). Contro tale timore le ragioni vanno ricavate dall'etica e precisamente dalla natura del piacere. Se il piacere infatti è perfetto nell'istante, e « tempo finito e tempo infinito hanno uguale copia di godimento » (*S. C.*, XIX), ogni brama di immortalità è vana (*ibid.*, XX): nei rispetti del fine, « ognuno si parte dal vivere come se fosse nato allora » (*S. V.*, 60). Di qui il « carpe diem » di Orazio, di qui il βεβίωται di Metrodoro, che Orazio ripete nel noto verso: « ille potens sui laetusque deget cui licet in diem dixisse vixi » (*Carm.*, III, 29, 41). La convinzione che la morte non è nulla per noi e che « il fine che è proprio della natura umana » è raggiunto nel primo istante di vita, rende anche disprezzabile il dolore, giacchè « se è lungo è lieve, e se è grave è breve » (*S. C.*, IV; *Ep.*, III, 133) ed approda alla morte. Mentre dura, poiché per E. la sensazione è *in loco*, e quel che prova il corpo è assolutamente distinto e indipendente da quel che prova l'anima e viceversa, e questa ha in suo potere le rappresentazioni che son la causa dei suoi affetti, il saggio non ha che da sostituire all'immagine del dolore presente quella dei piaceri passati (*S. V.*, 55; fr. 444). Sotto questo riguardo, l'anima è l'ultima rocca del piacere del saggio, che può essere « felice anche nel toro di Falaride » (Cicerone, *Tusc.*, II, 17). E. ne dà esempio nella lettera scritta in punto di morte a Idomeneo: « Giorno felice e insieme l'ultimo della mia vita è questo in ch'io vi scrivo. I dolori presenti alla vescica e alle viscere sono d'intensità tale che maggiore non potrebbero raggiungerla. Ma contro tutto questo si schiera la letizia che l'anima prova in proprio al ricordo delle nostre conversazioni d'un tempo ». Tutta la sapienza d'E. è condensata nel cosiddetto « Tetrafarmaco » conservatoci da Filodemo: « Non son da temere gli dèi: non è cosa di cui s'abbia ad aver sospetto la morte: il bene è facile a procurarsi: il male è facile a tollerarsi » (*Pap. Herc.*, 1005, col. IV, 8).

L'atomismo fisico di E. fu al suo tempo un anacronismo, non così il suo atomismo etico, che rispose a una generale tendenza della sua età e diede per la prima volta forma a uno degli atteggiamenti tipo della vita umana. I suoi discepoli lo venerarono come un nume, i suoi seguaci d'ogni secolo dell'antichità videro in lui il « rivelatore » e il « salvatore ». Aspramente lo combatterono gli stoici, i cinici, e più tardi i Padri della Chiesa. Nell'età moderna se n'è tentata più volte la riabilitazione: il Valla (nel *De voluptate*) si spinse a collocare la sua morale accanto a quella di Cristo. Oggi non sono pochi quelli che si esaltano al suo ascetismo, alle sue sentenze sulla amicizia, all'innocenza della sua vita. È un errore: una dottrina che pone il sommo bene nello « stabile equilibrio della carne » e ogni valore riporta ad esso, è la perfetta antitesi della dottrina cristiana. A disperdere ogni equivoco ha provveduto E. stesso proclamando « fonte e radice d'ogni bene il piacere del ventre ». Ciò ch'egli intende è il piacere del « non aver fame », e non della gola, ma la sentenza non diventa per questo migliore. Se, stando alle testimonianze, egli affermò che « il saggio morrà per l'amico », salvò in sé l'uomo, ma mise in contraddizione il filosofo e mostrò l'insufficenza dei suoi principi.

V. Epicureismo. – Sotto questo nome s'intende ogni corrente di pensiero e ogni atteggiamento di vita che direttamente o indirettamente si lascia ricondurre ai principi della filosofia di E. o ne ripeta le dottrine. Come atteggiamento di vita esso è una delle forme più o meno irriflesse che la condotta umana può assumere, e non solo non ha bisogno della corrispondente teoria, ma, ove l'attitudine manchi, quella rimane senza effetto: tale il caso di Lucrezio, che, epicureo nella dottrina, non lo è nel sentimento della vita che ne ispira la poesia. Più o meno diffuso in tutte le età, domina in quelle in cui la visione dell'universale si oscura e il senso religioso delle cose e della vita decade. Come corrente di pensiero l'epicureismo è caratterizzato da tre note: il nominalismo nella logica, il materialismo nell'ontologia e l'utilitarismo nella morale. In forme aperte e coscienti esso si ripresenta nel Rinascimento. Già nel '400, come s'è indicato, Lorenzo Valla, preceduto da fugaci accenni del Petrarca, aveva tentato la prima rivalutazione di E., che tutto il medioevo aveva considerato come anticristiano (cf. Dante, *Inf.*, X, 13). I due primi grandi epicurei per mentalità e nel centro stesso delle loro dottrine furono in Italia il Guicciardini e in Francia il Montaigne. E fu sotto l'influenza del Montaigne che il sistema d'E., salve tuttavia le principali verità della fede, risorse nella sua interezza, nell'opera del canonico provenzale Pietro Gassendi (1592-1655). Contemporaneamente in Inghilterra Tommaso Hobbes (1588-1679) ne faceva la prima grande e coerente applicazione alla morale e alla politica. Particolarmente imbevute di epicureismo furono la società e la cultura francese del '600 e '700 (v. libertini). Fra i moralisti più caratteristicamente epicurei vanno ricordati il La Rochefoucauld (1613-79) e il Saint-Evremond (1613-1703). Forma di scienza sperimentale diede all'etica epicurea Claudio Helvétius (1715-71). Da lui derivano il La Mettrie, il D'Holbach e in Inghilterra Geremia Bentham (1748-1832). Nella corrente epicurea è l'utilitarismo del sec. XIX, che ebbe il suo più grande rappresentante in Stuart Mill.

Bibl.: Edizioni: H. Usener, *Epicurea*, Lipsia 1887; id., *Epikurische Spruchsammlung* (*Wiener Studien*, 10-12), Vienna 1888-90; Epicurus, *Epistulae tres et ratae sententiae.... Accedit gnomologium Epicureum Vaticanum*, ed. P. V. der Muehll, Lipsia 1922; Epicurus, *The extant remains* (con trad.), ed. C. Bailey, Oxford 1926; *Epicuri et Epicureorum scripta Herculanensibus papyris servata*, ed. A. Vogliano, Berlino 1928; A. Vogliano, *Nuove lettere di E. e dei suoi scolari*, Bologna 1928; id., *I frammenti del XIV libro del* Περὶ φύσεως *di E.*, ivi 1932; id., *I resti dell'XI libro del* Περὶ φύσεως *di E.*, Il Cairo 1940; *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Firenze 1946; C. Diano, *Lettere di E. e dei suoi*, ivi 1946. Per i frammenti ercolanesi v. *Herculanensium Voluminum, Collectio prior*, I-XI, Napoli 1793-1855; *Collectio altera*, I-XI, ivi 1862-76; *Collectio tertia*, I, Milano 1914; *Metrodori Fragmenta*, ed. A. Körte, *Jahrbb. f. Philol.*, suppl. 17 (1890); K. Krohn, *Der Epikureer Hermarchos*, dissert., Berlino 1921. Per le opere di Filodemo v. Überweg, I, p. 439 sg. e 134 sg. (bibl.). Per Lucrezio v. le edd. di C. Giussani, Torino 1921-23 e di A. Ernout, Parigi 1935. Per Cicerone, *De Finibus I*, v. l'ed. di C. Diano, 3ª ed., Firenze 1948. Per Diogene d'Enoanda, v. l'ed. di Ioh. William, Lipsia 1907. Trad. it. di E. Bignone, *E. Opere e frammenti*, Bari 1920. Studi fondamentali: J.-M. Guyau, *La morale d'E.*, 7ª ed., Parigi 1927; C. Bailey, *The greek atomists and E.*, Oxford 1928; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di E.*, Firenze 1936; G. Coppola, *E.*, Milano 1942; C. Diano, *La psicologia di E.*, in *Giorn. crit. d. filos. it.*, 20 (1939), p. 105 sgg.; 21 (1940), p. 151 sgg.; 22 (1941), p. 5 sgg.; 23 (1942), pp. 5 sgg., 121 sgg.. Per l'epicureismo v., oltre la citata opera del Guyau, A. Keim, *L'Epicurisme*, Parigi 1920.

Carlo Diano

EPIDAURO. – Località della Dalmazia nota per il tempio d'Esculapio (oggi Cavtat-Ragusavecchia). Secondo la *Vita s. Hilarionis* di s. Girolamo (PL 23, 1, 50) Ilarione vi uccide un drago e il fatto viene già da Coleti interpretato allegoricamente. Nel sec. VI è sede vescovile.

Si sono conservati i nomi di tre vescovi di questa antica città: Fabrizio (530) e Paulo (Paolo, 533) che partecipano ai Sinodi di Salona in qualità di suffraganei,

e Florenzio al quale Gregorio Magno indirizzò alcune lettere (591). Dopo la distruzione della città operata dagli Avari nel sec. VII, il vescovo Giovanni con una parte della popolazione sfuggita allo sterminio si stabilisce su uno scosceso scoglio sotto il monte Srd (S. Sergio) e fondano una nuova città: *Ragusium*, Ragusa i cui vescovi sono successori di quelli d'E.

BIBL.: D. Farlati, *Illyricum sacrum*, Venezia 1780-1819, VI, pp. 4-35.
Stefano Draganovic

EPIFANIA. - I Greci chiamarono e. la manifestazione di un dio in persona o in sogno o in miracolo, o il suo ritorno dopo un'assenza.

E. della divinità sotto forma di uccello o di figura umana è stata supposta per la religione minoica, sulla base dei monumenti figurari, ma l'affermazione è puramente ipotetica. In età storica le epigrafi e la tradizione letteraria ricordano e. di singole divinità: Apollo, Zeus e Dioniso, che si rivelava periodicamente ai suoi fedeli, ecc. È caratteristico dei Dioscuri di apparire per salvare da un pericolo, così, ad es., nella battaglia al lago Regillo, apparizione reduplicata della e. al fiume Sagra. Ad una e. di Apollo fu attribuita nel 279 a. C. la ritirata dei Celti da Delfi senza avere saccheggiato il tempio.
Luisa Banti

(da R. Sturgis, *A history of architecture*, I, Nuova York 1906, p. 261, fig. 201)
EPIDAURO - Pianta della città sacra col tempio di Esculapio.

EPIFANIA. - Festa commemorativa delle manifestazioni di Gesù Cristo.

I. LITURGIA. – L'origine orientale della festa è indicata dal vocabolo greco: Ἐπιφάνεια. La prima notizia della sua celebrazione è data da Clemente Alessandrino (m. ca. 215) e riguarda l'uso di eretici gnostici i quali pensavano che la divinità si fosse congiunta all'umanità, in Gesù Cristo, solo al momento del suo Battesimo nel Giordano. Forse questa festa della manifestazione della divinità era praticata anche in Chiese cattoliche, ma come solennità minore. Non ne parla Origene benché avesse esplicita occasione elencando a Celso le feste cristiane, mentre nel 304 ad Eraclea era considerata *dies sanctus*. Comunque nell'Oriente si solennizzava in questo giorno lo stesso mistero commemorato in Occidente nel giorno di Natale, ed anzi ben presto ambedue le feste furono celebrate ovunque come per una specie di contraccambio: l'Oriente celebrò pure il Natale e l'Occidente anche l'E. Ma necessariamente in ambedue le Chiese l'E. divenne il giorno teofanico per eccellenza, legato quindi al mistero del Battesimo di Gesù, durante il quale il Padre celeste rese pubblica testimonianza della presenza sulla terra di suo Figlio. Per questo anche tale giorno si aggiunse a quello di Pasqua per amministrare il Battesimo ai catecumeni.

La prima testimonianza occidentale della festa è del pagano Ammiano Marcellino per Vienna nel Delfinato. Incerta è una testimonianza del Concilio di Saragozza del 380. S. Agostino e s. Leone Magno han lasciato diversi sermoni per tale giorno. Sembra però che l'Africa, Roma, Ravenna, Milano, pur ricordando il Battesimo di Gesù, forse per non esservi praticato l'uso d'amministrare tale Sacramento in questo giorno, fecero subito prevalere, ed in modo notevole, il mistero di un'altra teofania, quella dei Magi, dove il Cristo si era manifestato come Re e Signore di tutte le genti. Anche i monumenti appoggiano questa tesi. Che anzi il primo a parlare delle altre teofanie, quella del Battesimo e quella delle nozze di Cana, dove Gesù compì il primo miracolo e si mostrò Dio, è s. Ambrogio, nell'inno da lui composto ed usato nella liturgia milanese per tale giorno: ma queste aggiunte arrivarono a Roma soltanto dopo s. Gregorio Magno e rimasero sempre ai margini della festa. «Va piuttosto osservato come l'episodio del Battesimo di Cristo, che in Oriente ebbe la prevalenza nelle formole liturgiche, volle esprimere una grande idea religiosa, cioè le nozze mistiche di Cristo con la Chiesa, per mezzo delle quali essa acquista la spirituale fecondità di generare *ex aqua et Spiritu Sancto* i figli di Dio. L'idea delle nozze sacre ha fatto entrare le nozze di Cana nell'oggetto della festa, e, infine, siccome il cambiamento dell'acqua in vino era considerato come un tipo dell'Eucaristia, in Gallia si aggiunse il ricordo dell'altro grande miracolo che ne fu simbolo, la moltiplicazione dei pani» (Righetti, *op. cit.* in bibl., II, p. 76).

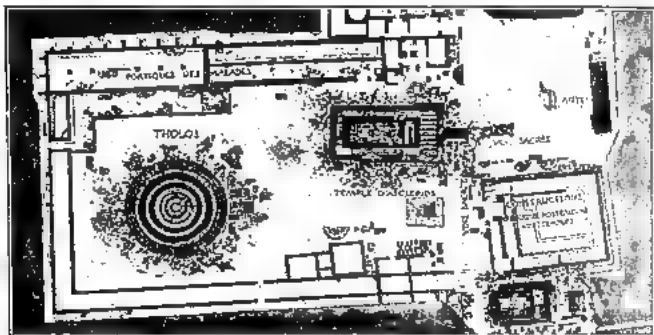
A questa festa furono legate cerimonie particolari. Il Concilio di Nicea (325) aveva conferito al patriarca d'Alessandria, dove erano coltivati gli studi astronomici, l'incarico di avvisare ogni anno in quale giorno si sarebbe celebrata la Pasqua ed egli lo adempiva mandando ad ogni Chiesa una «lettera festale». Nella Spagna si dava lettura del suo contenuto a Natale, ma nella Gallia ed in Italia, ad Aquileia, Milano, Roma secondo le testimonianze più antiche (già s. Ambrogio) ciò avveniva, ed è ancor fatto, all'E. subito dopo la lettura del Vangelo nella Messa, da parte dello stesso diacono con melodia che richiama l'inizio dell'*Exultet* pasquale.

Altra cerimonia è quella della benedizione dell'acqua in memoria del Battesimo di Gesù, celebrata in forma solenne ancor oggi dai Greci ed in passato pure in Italia nei territori della Magna Grecia. Tale acqua veniva portata nelle case, dice un antico rituale, come tesoro nobilissimo. Ciò era praticato pure nel territorio milanese e forse soltanto per attrazione del Natale, più solenne (come festa popolare) dell'E., si spostò a tale solennità.

Un'ottava dell'E. era celebrata nel sec. IV a Gerusalemme, non prima dell'VIII in Occidente. Dal 1836 a Roma l'ottavario della E. si celebra anche nella chiesa di S. Andrea della Valle (v. sotto).

BIBL.: K. A. H. Kellner, *L'anno ecclesiastico*, Roma 1914 pp. 152-58; B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'E.*, Lovanio 1932; S. Marsili, *I Sacramentari e la questione di Natale e dell'E. a Roma*, in *Rivista liturgica*, 39 (1935), pp. 355-58; 40 (1936), pp. 10-17; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, pp. 74-82.
Enrico Cattaneo

II. OTTAVARIO DELL'E. – È un ciclo liturgico di sacre funzioni, istituito del b. Vincenzo Pallotti a Roma nel 1836, in cui, attraverso gli splendori della liturgia latina ed orientale, con la predicazione nelle principali lingue del mondo, con la partecipazione dell'episcopato e dei collegi esteri e nazionali, mirabilmente rifulge l'unità e l'universalità della Chiesa cattolica. L'ottavario si celebra in diverse parti del mondo.

BIBL.: A. Wynen, *Pallottis Epiphaniefeier in Rom*, Roma 1909; G. Ranocchini, *V. Pallotti e l'ottavario dell'E.*, ivi 1947.
Giuseppe Ranocchini

III. Archeologia. – L'E. è la scena più rappresentata dell'infanzia del Signore nell'arte cristiana primitiva. S. Agostino spiega la predilezione per questa scena; i Magi «furono i primi tra i gentili a conoscere Cristo Signore» e queste «primizie dei Gentili meritarono di significare la salvezza di tutte le genti» (*Serm.* 203, 3).

Al numero ternario dei Magi fanno eccezione alcuni affreschi nel cimitero *ad duas lauros*, uno dei musaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore e la capsella dei SS. Celso e Nazario in Milano, monumenti nei quali i Magi sono soltanto due; in Domitilla poi si ha una E. con quattro Magi per ragioni di simmetria. I Magi offrono oro, incenso e mirra (*Mt.* 2, 11). Fin dal tempo di s. Ireneo in questa triplice offerta, si riconosce l'attestazione di Colui che veniva adorato: «la mirra perché Egli veniva per morire e per essere sepolto per il mortale genere umano; l'oro perché Egli è il Re del regno senza fine (*Lc.* 1, 33); l'incenso perché Dio si è manifestato in Giudea (*Ps.* 75, 2) e si è mostrato a coloro che non lo cercavano» (*Contra haeres.*, 3, 9: PG 7, 870 sg.). Gli stessi concetti sono espressi da Prudenzio (*Apoth.*, 642 sgg.: PL 59, 975; id., *Cathemer.*, 12, 19: *ibid.*, 905). L'oro è presentato per primo in forma di una corona con gemma frontale (Wilpert, *Sarcofagi*, II, p. 284, tav. 204, 2 e 3; 222, 6 e 7; 224, 5); l'incenso è per lo più in globuli o in una pisside (id., *op. cit.*, tav. 96); la mirra è in ampolle (id., *op. cit.*, tav. 223, 10) o in vasi, con talvolta le cifre delle libbre (id., *op. cit.*, tav. 219, 1; 225, 1 e 2).

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
Epifania - I Magi nell'atto di offrire i loro doni. Affresco della cosiddetta Cappella greca (sec. II) - Roma, cimitero di Priscilla.

La più antica rappresentazione dell'E. nota finora è l'affresco nella cosiddetta cappella greca in Priscilla che risale alla metà del sec. II (G. Wilpert, *Fractio panis*, Parigi 1896, pp. 24-25, tav. 7); la Madonna è assisa col Bambino sulle ginocchia; i tre Magi si appressano riverenti offrendo i loro doni. Questa scena si ripete poi in altre pitture nei cimiteri *ad duas lauros*, Callisto, Domitilla, Maius, Marco e Marcelliano, Trasone (Wilpert, *Pitture*, pp. 176-83; E. Josi, *Coemeterium maius*, in *Riv. di arch. crist.*, 10 [1933], pp. 12-16; A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 279), affresco poi perduto e ritornato in luce nel 1948. A Teano l'E. fu riprodotta in musaico sul sepolcro di una «Geminia Felicitas» dell'a. 370 (V. Spinazzola, *Di un musaico cristiano e di altre antichità nel territorio di Teano*, in *Notizie degli scavi*, 1907, pp. 697-703). Fu anche graffita sulla lastra sepolcrale d'una Severa, oggi nel Museo Lateranense (O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano pio lateranense*, Milano 1910, tav. 57, 1). I sarcofagi cristiani offrono oltre sessanta esempi dell'E. (Wilpert, *Sarcofagi*, II, p. 285). In essi appaiono talvolta dietro i Magi anche i cammelli.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Epifania - La benedizione dell'acqua il giorno dell'E. Grottaferrata, Abbazia.

Nell'arte non sepolcrale la scena è scolpita in un vaso marmoreo del sec. IV acquistato dal p. Marchi per il Museo Kircheriano, ora al Museo nazionale alle Terme (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1880, p. 33, tav. 427, 5-6). Appare talvolta anche nei vetri dorati (id., *Vetri ornati di figure in oro*, Roma 1864, tav. 4, n. 7, 8, 9, 10). Del tutto caratteristica è la scena dell'E. nei musaici dell'arco trionfale in S. Maria Maggiore (432-40). Su un trono gemmato è assiso il Signore in tunica e pallio, con nimbo e con una croce sul capo; dietro il trono quattro angeli alati e in alto la stella. Due Magi con tiara sul capo si appressano con i doni. L'E. è scolpita anche in uno dei pannelli della porta lignea di S. Sabina in Roma del sec. V; allo stesso secolo appartiene l'ambone di Salonicco, oggi nel Museo di Costantinopoli. Le lastre marmoree trovate a Cartagine (v.) nella basilica di Damous-el-Karita, datate tra il V ed il VI sec., offrono pure la scena dell'E. (Wilpert, *Sarcofagi*, III, pp. 53-55, fig. 279). E ancora in avori, come nelle capselle di S. Nazario a Milano e di Brivio, oggi al Louvre, e in alcune ampolle metalliche ora nel tesoro di Monza, in medaglie di bronzo ora nel Museo sacro della Biblioteca Vaticana (G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1ª serie, 7 [1869], p. 53, tav. 1, nn. 9-10). Enrico Josi

IV. Arte. – Nei musaici di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, che sono del tempo dell'imperatore Giustiniano (527-65), accanto al trono della Vergine, che ha il bambino tra le braccia e al quale s'approssimano i tre re, sono due angeli per parte. Un angelo è anche presso la Vergine nella scena raffigurante l'adorazione dei Magi nella cattedra di Massimiano pure a Ravenna.

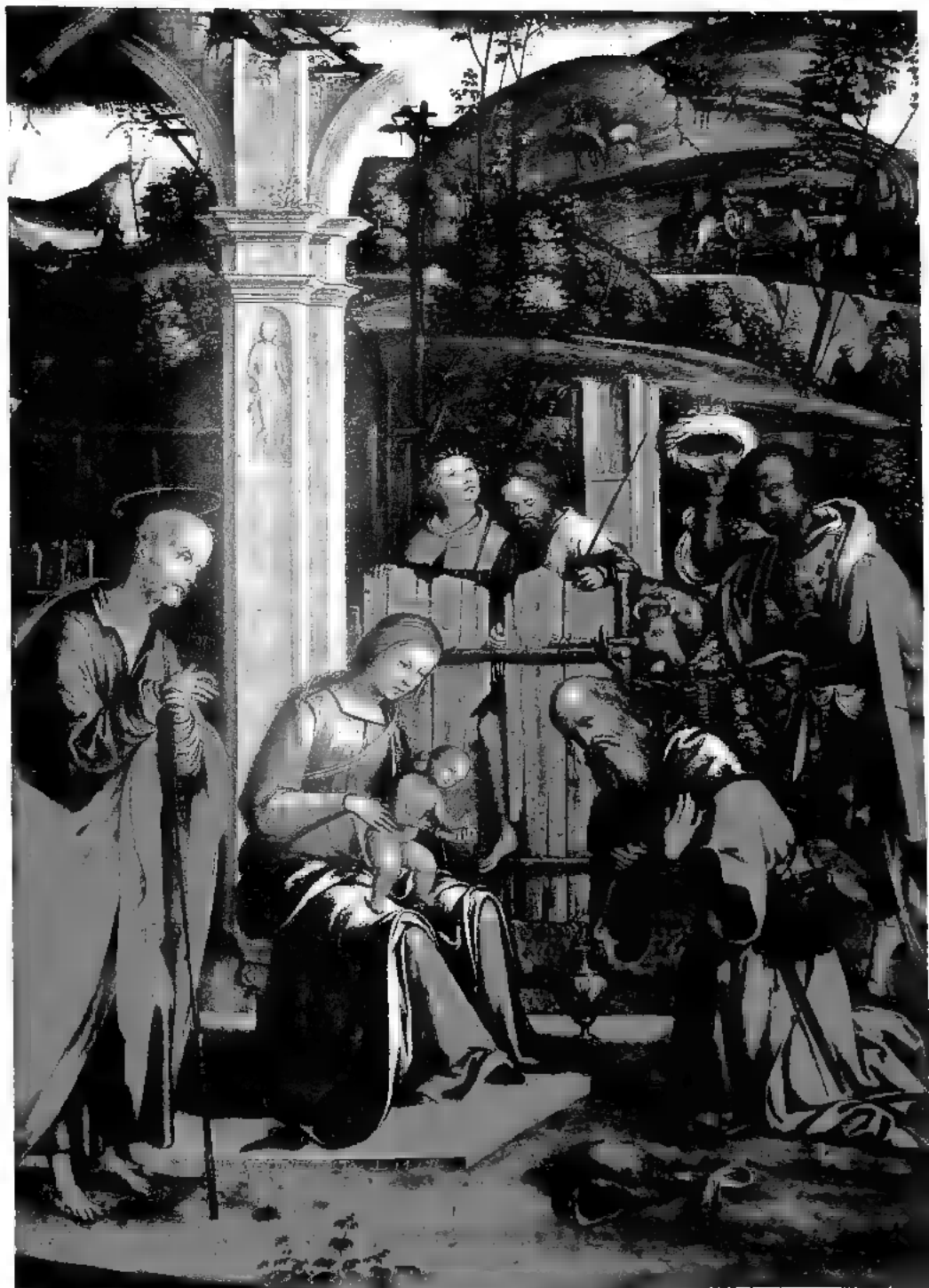
(fot. Anderson)
EPIFANIA - I Magi nell'atto di offrire i loro doni. Sarcofago (sec. VI) - Ravenna, basilica di S. Vitale.

Talvolta fin dalle rappresentazioni di quella età - come in una pisside eburnea del Bargello a Firenze da assegnare al VI sec. - la scena si complica e completa con l'altra della adorazione dei pastori. In una delle colonne istoriate del ciborio di S. Marco a Venezia, pure del sec. VI, la narrazione è invece chiara: dopo l'arrivo dei pastori si vedono apparire i Magi, uno osserva una sfera, un altro srotola un cartiglio, il terzo addita una stella. Nelle rappresentazioni orientali qualche volta alla scena dell'adorazione segue quella del ritorno dei Magi. Questi in genere sono guidati da un angelo. Tale particolare iconografico si trasferisce presto dall'Oriente anche nell'arte dell'Occidente, e lo vediamo negli affreschi dell'VIII sec. in S. Maria Antiqua e nel frammento di musaico proveniente dalla cappella di Giovanni VII (705-707) nell'antico S. Pietro, oggi in S. Maria in Cosmedin, dove, accanto al trono della Vergine, oltre all'angelo è Giuseppe. Intorno al 1000 la corona si sostituisce, sul capo dei Magi, alla mitra orientale, ed anche la Vergine, assume sempre più spesso quell'attributo di regalità. Con il rifiorire delle facoltà plastiche dell'età romanica la scena dell'adorazione dei Magi assume nella scultura sempre maggiore diffusione. Così nel portale del battistero di Parma, opera di Benedetto Antelami, così in un rilievo del sec. XII del Palazzo arcivescovile di Fano ed in un altro della Pieve d'Arezzo, ove insieme ai Magi è un angelo con il turibolo, mentre nell'architrave del S. Andrea di Pistoia, che è del 1166, i Magi che prima sono raffigurati in viaggio a cavallo si vedono poi in piedi approssimarsi al trono della Vergine. Nel pulpito della chiesa di Barga il piccolo Gesù benedice il re più prossimo a lui, mentre gli altri due si avvicinano a cavallo. Numerose sono anche le rappresentazioni della scena nella plastica del nord Europa; si ricordano le composizioni delle cattedrali di Laon, Chartres, Amiens, Parigi, Reims, ecc. Nel sec. XIII poi, la scena acquista talvolta un nuovo senso naturalistico determinato dalle ormai libere facoltà di narratori, di pittori e scultori. Così a Forlì, nella lunetta sulla porta del S. Mercuriale, l'incontro avviene nell'interno della casa della Vergine; uno dei re toltosi manto e corona li ha appesi ad un attaccapanni, il secondo si è tolto già la corona in atto di rispetto, il terzo se la sta togliendo. Una rievocazione del viaggio dei Magi si ha pure nella scena dell'Adorazione nel pulpito di Nicola Pisano nel battistero di Pisa (1260) ove nella stipata classica composizione trovano posto, oltre l'angelo, i tre cavalli, mentre nel pulpito della cattedrale di Siena (1266-68) lo stesso Nicola, questa volta in collaborazione con i suoi aiutanti, accentua gli elementi naturalistici della scena e rappresenta uno dei re nell'atto di accostare alle labbra un piedino del piccolo Gesù. Lo imita il figlio Giovanni nel pulpito di S. Andrea a Pistoia. Ma la più bella di queste rappresentazioni plastiche del XIII sec. era forse quella che Arnolfo di Cambio aveva composto con figure a tutto tondo per il presepe di S. Maria Maggiore a Roma e della quale esistono ancora le figure dei re e quella di Gesù. Nell'ultimo decennio del XIII sec., invece, Pietro Cavallini nel musaico della fascia sottostante il semicatino absidale di S. Maria in Trastevere immagina ancora il trono in aperta campagna e i re che vi si approssimano con gesti di ossequio come nelle più antiche composizioni dell'arte cristiana.

Ma, presto, a Padova Giotto, nel 1305, conferisce nuova austera monumentalità alla scena ponendo la Vergine su di un mistico trono tra Giuseppe e l'Angelo, mentre uno dei re, inginocchiato, accosta alle labbra i piedi del piccolo Gesù e i suoi due compagni assistono in piedi; da presso sono due cammelli e uno staffiere. Nei rilievi della facciata del duomo d'Orvieto, opera di Lorenzo Maitani, gli angeli stendono un drappo dietro il trono della Vergine che nel tabernacolo di S. Michele a Firenze, opera di Andrea Orcagna, diviene uno scanno adorno di colonne tortili.

L'atto che uno dei re compie, in genere il più vecchio spesso barbuto, quello di inginocchiarsi presso il trono della Vergine per baciare i piedi del piccolo Gesù, diviene sempre più frequente nel XV sec. quando la composizione, dopo che Masaccio l'aveva ancora rievocata con austerissima maestosa imponenza nella tavola di Berlino, s'affolla straordinariamente e quasi frantuma in numerosi episodi, quali

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. 88, 3)
EPIFANIA - I Magi che discutono sull'apparizione della stella che si trova in alto sopra il presepio. Particolare di un sarcofago conservato nel Museo di Arles (sec. IV).

(fot. Pizzi)

ADORAZIONE DEI MAGI di Lorenzo Costa (1499).
Milano, Pinacoteca di Brera.

il lungo fastoso corteo che accompagna i Re e assiste al loro omaggio. Tra queste composizioni ricorderemo quella di Gentile da Fabriano agli Uffizi di Firenze, l'altra di Benozzo Gozzoli nella cappella del Palazzo Medici Riccardi e quella di Sandro Botticelli pure agli Uffizi, ove nel re che s'accosta al gruppo della Vergine con il figlio si può riconoscere l'effigie di Cosimo de' Medici e tra gli astanti alla scena lo stesso Sandro Botticelli, e altre ancora di Antonio Vivarini, del Mantegna, di Giovanni Bellini, ecc. Caratteri analoghi assume la composizione anche nella scultura, come nel rilievo di Mino del Reame che è a Roma in S. Maria Maggiore, e nell'arte nordica come, ad es., nella *Adorazione dei re* dipinta da Roger van der Weyden, ora nella Pinacoteca di Monaco.

La pittura e la scultura del '500, e quindi quelle dell'età barocca, hanno continuato a rappresentare con frequenza la E. sotto l'aspetto dell'adorazione dei Magi, senza modificare fondamentalmente il carattere della scena, accentuandone se mai il tono festoso, che, in un certo senso, trova la sua culminante espressione nei presepi (v.) settecenteschi napoletani che a volte raggiungono il valore e l'importanza di vere opere d'arte.

Inoltre va tenuto presente come, accanto alle maggiori manifestazioni delle arti figurative ora accennate, fino dal medioevo l'arte popolare abbia lasciato anche in questo campo testimonianze di altissimo interesse.

(fot. Vasari)

EPIFANIA – *L'adorazione dei Magi*, di Antonio Barrera (1947). Roma, collezione privata.

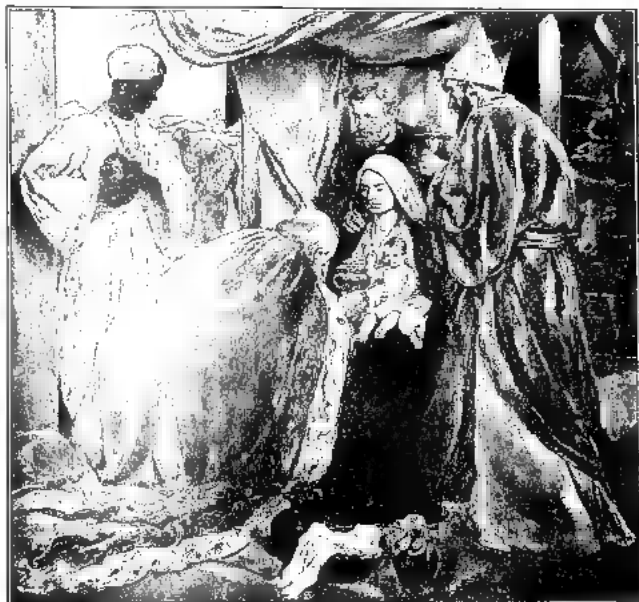
BIBL.: A. Venturi, *La Madonna*, Milano 1900, pp. 263-86; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 354 sgg. Emilio Lavagnino

V. FOLKLORE. – Nella tradizione popolare l'E. è una delle feste più importanti: ne è un indice il fatto che dal popolo vien chiamata Pasquetta o prima Pasqua dell'anno. Essa dà luogo a numerose e molteplici usanze e credenze, sì che, per comprenderne il significato e il carattere, è necessario ricondurle alle diverse concezioni e manifestazioni religiose a cui si ispirano e si riconnettono.

In rapporto a uno dei più importanti aspetti evocativi dell'E., quello cioè del Battesimo nel Giordano, sono da porre usanze quali la benedizione solenne dei fiumi che, fino a tempi recenti, s'è fatta in Egitto come nell'Europa orientale. Così, in alcuni paesi della Sicilia usava (e in parte usa ancora) immergere tre volte un Crocifisso nell'acqua santa, o portarlo in processione lungo la spiaggia e poi gettarlo in mare, la cui acqua (secondo la credenza del popolino) diveniva in quell'attimo miracolosamente dolce. In Bulgaria le immagini sacre conservate nella casa, nonché la croce e il vomere, si portavano alla fonte o al fiume e si lavavano: le persone gracili e malate si tuffavano nel fiume per guarire. Preminente però è il complesso delle manifestazioni che rievocano il viaggio dei Re Magi e l'offerta dei doni al Bambin Gesù. Nelle Tre Venezie, compagnie di giovani fanno il giro delle case recando una grande stella di carta girevole, applicata sopra un fusto di legno, dentro al quale è posto un lumicino, e cantano laudi a Gesù, Maria e Giuseppe o anche una « zingaresca » che rievoca l'episodio dei Magi. In Toscana queste rappresentazioni vengono dette befanate, e sono di due tipi nettamente diversi: le befanate sacre ricostruiscono il viaggio dei tre Re dell'Oriente, e in esse la Befana si presenta quale profetessa e indovina; le befanate profane invece svolgono motivi simili a quelli dei bruscelli o mogliazzi, cioè le contese di una o più coppie di pretendenti, che finiscono con lo sposarsi. Ma una vera e propria rappresentazione sacra con numerosi personaggi si svolge in provincia di Taranto nella masseria detta « La battaglia ». Queste, e altre che si potrebbero ricordare, sono da considerarsi come reliquie viventi dell'antico dramma sacro che fin dal medioevo rievocò anche la scena della visita dei Re al Divino Infante.

Ma molte tradizioni popolari dell'E. si comprendono solo se si tien conto che l'E. viene considerata come giorno di inizio d'anno. Così si spiegano le strenne e i doni, specialmente ai fanciulli, nel loro ben noto significato propiziatorio. Il popolo ha creato un personaggio simbolico nella Befana (da E.), immaginandola come una vecchia benefica che passa di notte per le case lasciando i suoi regali nelle scarpette e nelle calze dei bimbi buoni, e carbone e altri segni del suo disappunto, per quelli cattivi. In molte città italiane, p. es., a Firenze, nei tempi andati, si fabbricavano e si portavano in giro dei grandi fantocci rappresentanti la Befana: ciò dava luogo a vari cortei dei diversi quartieri, con frequenti scontri e zuffe. L'uso dei doni ha fatto sorgere apposite fiere, come quella che si tiene a Roma a Piazza Navona (prima si svolgeva nelle piccole piazze di S. Eustachio e dei Cappellari) e che culmina in una festosa gazzarra.

Sempre in rapporto alla distribuzione di strenne e doni è da porre la costumanza (diffusa nell'Abruzzo, nelle Marche, in Toscana e in molte altre regioni) di comitive di giovani che la sera della vigilia girano di casa in casa cantando una canzone di questua (detta la pasquella o befanata) e ricevendo offerta di uova, dolci, noci, nocciole, ecc.

Un uso di Capodanno trasferito all'E. è anche quello di trarre in questo giorno le sorti e le previsioni per il futuro. Una delle forme più tipiche è l'uso della focaccia o torta entro cui viene nascosta una fava e che si divide fra i convitati: colui a cui questa tocca in sorte, è nominato re della fava e, a sua volta, egli elegge la regina gettando la fava nel bicchiere della donna prescelta. Questo uso presenta una vastissima area di diffusione con le naturali varianti. In Francia, anticamente l'uso era seguito dal re in persona, che andava in giro accompagnato dal gran panettiere e dal gran coppiere i quali recavano dolci e vini per la coppia augusta: la regina però era una dama da lui eletta per questa festa. Nella divisione della focaccia contenente la fava, si fa anche la parte « per Dio » o la « parte del povero ».

Molteplici le forme per trarre gli auspici nel giorno dell'E. In Romagna i popolani sogliono porsi in un quadrivio per ascoltare le parole dei passanti e con esse formare un discorso dal cui senso prevedere ciò che accadrà nell'anno. In Sicilia (Isnello) si crede che il vento che soffia la sera del 6 genn., al momento delle sacre funzioni, predominerà tutto l'anno. In Campania si getta sul fuoco una foglia d'ulivo: se essa salterà via, la vita sarà assicurata, se brucerà crepitando, la morte arriverà entro l'anno. Nel Friuli si accendono dei falò e si traggono, dalle faville e dal fumo, presagi per il raccolto. Dischi infuocati, detti « cidulis » che si fanno ruzzolare giù per una china, sono parte integrante di questi fuochi.

Sempre in rapporto con l'E., intesa come festa di inizio d'anno, è l'uso dei fidanzamenti che in alcuni paesi, come in Val di Fiemme (Trentino), dànno luogo a riti di carattere drammatico (« maridazzi » per la festa del « bandieràl »). In Toscana usava scegliere in questo giorno i befani, cioè un giovane e una ragazza che iniziavano una specie di fidanzamento, a cui spesso seguivano effettivamente le nozze. In Campania allegre comitive la sera della vigilia sogliono recarsi sotto le finestre delle donne vedove e indicare il nome di un possibile nuovo marito: ciò si dice « maritare le vedove ». Non mancano relitti di antichi riti agresti propiziatori, a cominciare dall'usanza dei falò. Nella Svizzera e in altri paesi dell'Europa centrale si fanno processioni rumorose contro due streghe immaginarie chiamate Strudeli e Stratteli ritenute nocive ai raccolti delle frutta. E nei canti che le comitive dei fanciulli ripetono durante le loro processioni di questua sono frequenti allusioni e invocazioni per la buona riuscita delle messi.

L'E. è ritenuta dal popolino giornata di prodigi. Si dice che alla mezzanotte le pareti diventino di ricotta, e che le bestie parlino fra loro, ma ascoltarne i discorsi è proibito e chi infrangesse questa regola andrebbe incontro a sicura morte. Il carattere tradizionale della festa dell'E. si è conservato abbastanza bene anche ai giorni d'oggi, adeguandosi ai gusti e alle esigenze della vita moderna - Vedi tavv. XXXI-XXXII.

Bibl.: A. M. Manni, *Istorica notizia dell'origine e del significato delle Befane*, Lucca 1766; G. Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881, cap. 1; A. Certeux, *La fête des rois*, in *Revue des traditions populaires*, 4 (1889), pp. 38-40; G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo 1890, cap. 3; K. Faraetti, *Le befanate del contado toscano*, Firenze 1900; Z. A. Cerreto, *Il Natale, il Capodanno e l'E. nell'arte e nella storia genovese*, Genova 1903; G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Torino 1911, n. 174; A. Lancellotti, *Il Lazio: usi, costumi tradizionali, canti del popolo romano*, Roma s.a.; D. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epifanie*, Lovanio 1932, specialmente le pp. 41. 54. 57-58, 68. 69. 74. 83; V. Troiani di Nerfa, *Sagre, feste e riti*, Roma 1932; A. Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, Parigi 1932-33; id., *Le folklore de la Flandre*, ivi 1936; A. R. Wright-T. E. Lones, *British calender costums*, I, Londra 1938; G. C. Pola Falletti di Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche: loro origini*, III, Torino 1942. Nei volumi della collana *Canti novelle tradizioni delle regioni d'Italia* diretta da L. Sorrento si trovano importanti notizie sull'E. nel folklore; indichiamo specialmente: A. Prati, *Folklore trentino*; F. Babudri, *Fonti vive dei Veneto-Giuliani*; D. Olivieri, *Vita ed anima del popolo veneto*; P. Toschi, *Romagna solatia*; G. Giannini e A. Parducci, *Il popolo toscano*; L. Sorrento, *L'isola del sole*.

Paolo Toschi

EPIFANIO di Pavia. - N. in questa città nel 438 o 439, entrò giovanissimo nella carriera ecclesiastica e, dopo la morte del vescovo Crispino, fu eletto, ancora in giovane età, vescovo di Pavia. Si distinse per la grande pietà e dolcezza di animo, e prodigò tutte le sue cure per procurare la pace tra gli ultimi rappresentanti dell'Impero. Intervenne per appianare le contese tra Ricimero e Antemio, Nepote ed Enrico, tutelò la sua città, allora centro importantissimo, dalla ferocia dei barbari di Odoacre e di Teodorico, specie allorché la città fu devastata dai Rugi. Mandato da Teodorico in missione, con Vittore di Torino, presso Gondebaldo re di Borgogna, ottenne la liberazione di più di 6000 italiani. M. nel 496 e Ennodio (v.) ne scrisse la biografia.

Bibl.: La *Vita* scritta da Ennodio, in MGH, *Auct. Ant.*, VII, pp. 84-110 e in CSEL, 6, pp. 330-83; H. Grisar, *Storia di Roma e dei Papi nel Medioevo*, II, Roma 1930, p. 346.

Giuliano Gennaro

EPIFANIO di Salamina. - N. dopo il 310 in un paesetto vicino ad Eleuteropoli, in Palestina, forse da genitori giudaici (v. Cronaca di Seert: PO 5, 301). Visse parecchi anni fra gli asceti in Egitto. Nel 367 fu eletto vescovo di Costanza in Cipro. Predicò più tardi (390 o 392) contro Origene a Gerusalemme e riuscì a distaccare s. Girolamo dal suo maestro. Nel 400 si fece aizzare da Teofilo d'Alessandria contro Crisostomo, ma, scoperti i moventi di Teofilo, disertò prima della chiusura il Sinodo della Quercia e morì durante il viaggio di ritorno (403).

Scrisse: 1) *Ancoratus*, compendio di dogmatica; nell'appendice due professioni di fede. 2) Il *Panarion* (Cassetta di medicazione) contro tutte le eresie, composto fra il 374-77, ampia opera che combatte 80 eresie. Importante per l'uso di scritti anteriori perduti, ma confusa nella trattazione. La conclusione è nota sotto il titolo: *Expositio fidei*. 3) Un estratto da questa grande opera è la *Recapitulatio* (Ἀνακεφαλαίωσις) forse non dalla mano di E. stesso. 4) *De mensuris et ponderibus*, una specie di enciclopedia biblica (elenco dei libri e delle traduzioni del Vecchio Testamento; pesi e misure citate nella S. Scrittura; geografia della Terra Santa; è conservata solo parzialmente in lingua greca; il testo intero in lingua siriaca è stato pubblicato da P. Lagarde in *Symmicta II* (Gottinga 1880, p. 149 sgg.). 5) *De duodecim gemmis*, spiegazione allegorica delle dodici pietre nell'abito del gran sacerdote giudaico. Il testo intero si è conservato in una traduzione georgiana. Frammenti in greco, copto ed etiopico ed una lunga parte in latino si trovano nella *Collectio Avellana* (Raccolta di lettere di papi dalla seconda metà del sec. VI). Delle epistole sono conosciuti solo alcuni frammenti: *a*) epistola ai presbiteri di Pisidia sulla Pascha (Severo Antiocheno, *Liber contra impium Grammaticum*), in lingua siriaca. Cf. il frammento greco pubblicato da K. Holl in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tubinga 1928, p. 204 sg.; *b*) epistola *ad Basilianum* (anche in Severo); *c*) epistola *ad Magnum, Antiochiae presbyterum* (la stessa fonte); *d*) epistola ai clerici d'Egitto riguardo ad un certo Doroteo (nel *Florilegium Edessenum*); *e*) due lettere rimaste in latino.

Bibl.: Edizione: PG. 41-43; dell'*Ancoratus*, *Panarion*, di K. Holl: CB, 25 (1915), 31 (1922), 37 (1931); per il resto W. Dindorf, 3 voll. 1859-62; per *De duodecim gemmis* v. R. P. Blanke and H. de Vis, *Epiphanius, De gemmis*, in *Studies and Documents ed. by Kirsopp Lake*, II, Londra 1934. Per le fonti di questo scritto: K. W. Wirbelauer, *Antike Lapidarien Diss. phil.*, Berlino 1937, p. 13 sg. Per le lettere: Ios. Lebon, *Sur quelques fragments de lettres attribuées à st Epiphane de Salamine*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, I, Città del Vaticano 1946, p. 145 sg. Erik Peterson

EPIFENÓMENO. - Da ἐπί « sopra » φαινόμενον « fenomeno » significa fenomeno accessorio o aggiunto. In psicologia si designa con questo nome un fenomeno nuovo che si presenta sulla base di un altro fenomeno, o serie di fenomeni, con cui ordinariamente si connette, ma da cui può anche andar disgiunto, senza che quel fenomeno o serie di fenomeni resti modificata nel suo carattere specifico.

Per gli psicologi che riducono le emozioni a fatti essenzialmente fisiologici, gli stati specifici, ad es., della gioia, della paura, ecc., sono puri e. Alcune forme di psicologia materialista (T. H. Huxley, W. Clifford, H. Mausldey, T. A. Ribot), negando la realtà sostanziale dello spirito umano, considerano gli stati di coscienza, non escluso il pensiero, come semplici e. dei processi fisiologici (Cf. Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Parigi 1885, pp. 6, 15, 18; id., *Les maladies de la mémoire*, 27ª ed., ivi 1925, cap. 1). Posizione analoga è quella del parallelismo psicofisico (W. Wundt, G. T. Fechner, H. Ebbinghaus), per cui i fenomeni fisiologici e i fenomeni coscienti non rappresentano che due aspetti diversi di un'identica serie di fatti psichici. Ugo Viglino

EPIGENESI. - Teoria biologica (dal gr. ἐπί «sopra» e γένεσις «generazione»), secondo cui la differenziazione organica del nuovo individuo nella generazione avviene in virtù di un graduale e successivo sviluppo formativo dall'indeterminatezza strutturale del germe.

Accettata già da Aristotele e s. Tommaso, fu difesa da Wolff contro la teoria della «preformazione» (Leibniz, Malebranche, Spencer, Haeckel, Malpighi, Haller, Svammerdon) che ammetteva nel germe la preesistenza attuale, in proporzioni estremamente piccole, dell'individuo già perfettamente differenziato. Nella sua forma assoluta la teoria della preformazione si connette con l'altra del «conglobamento dei germi», secondo cui in ogni individuo sarebbero presenti in atto tutti i germi che da esso e dalla sua discendenza possono svilupparsi. La teoria della preformazione assoluta, oggi universalmente abbandonata, va distinta dalla preformazione relativa, la quale, pur negando nel germe la attuale differenziazione degli organi, vi ammette tuttavia una strutturazione determinata, corrispondente ai diversi organi che verranno gradatamente attuandosi nello sviluppo embrionale.

Le controversie fra epigenismo e preformismo furono agitate specialmente nei secc. XVII-XVIII. La biologia moderna in generale, con le «localizzazioni germinali» riconosce nel germe una fondamentale organizzazione, avvicinandosi così a una posizione intermedia fra preformazione e e. in senso stretto (v. anche EMBRIOLOGIA).

BIBL.: G. F. Wolff, *Theoria generationis*, Halle 1759; E. B. Wilson, *The cell in development and heredity*, Nuova York 1934, pp. 6, 111, 1036; G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, 3ª ed., Roma 1949, p. 313 sgg. Ugo Viglino

EPIGONÀTION (ἐπιγονάτιον, ἐπιγόνατα). - È un'ornamento liturgico del rito bizantino che si porta sospeso ad un nastro all'altezza del ginocchio destro. Ha la forma di rombo e consiste in una stoffa o in un cartone coperto di stoffa riccamente ricamata e ornata d'una spada, d'una croce o di una immagine: cherubino o santo. L'origine non è chiara.

Poteva essere un semplice fazzoletto o una borsa che conteneva il testo della liturgia o dell'omelia che leggeva il pontefice. All'inizio solo il patriarca aveva il diritto di portare l'e., poi fu concesso ai vescovi, infine agli archimandriti e agli altri dignitari ecclesiastici. Nella lista degli ufficiali della Chiesa patriarcale di Costantinopoli, uno di essi portava e metteva l'e. sulla persona del patriarca. Chi ha il privilegio di portare l'e., mettendolo, recita una preghiera. Questa allude alla vittoria del Cristo e della Grazia sulle potenze della morte. L'e. è anche segno di autorità. Placido de Meester

(fot. Enc. Catt.)

EPIGONATION - Pont. collegio Russico di s. Teresa del B. Gesù - Roma.

EPÌGONO (Ἐπίγονος). - Eretico della tendenza monarchico-modalista, che svolse la sua attività poco dopo il 200 d. C., insieme con Noeto di Smirne. Insegnava che se Cristo è Dio, egli è uno con il Padre; se ha sofferto, essendo Dio, chi ha sofferto è il Padre (patripassianismo). Insistendo sul concetto dell'unità di Dio, fuori del quale non v'è altro Dio, concludeva che se Cristo è Dio, è Dio nella natura e nella persona, e traeva motivo a considerare la Passione del Cristo come un'opera, una modalità della vita stessa del Padre.

Secondo la testimonianza di Ippolito, E. si recò ai primi del sec. III a propagare l'eresia di Noeto a Roma, fondò una setta patripassiana della quale furono successivamente capi Cleomene e Sabellio. Il suo insegnamento diede origine a quella polemica teologica nella quale ebbe avversari Tertulliano ed Ippolito.

BIBL.: L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, vers. it., I, Roma 1911, p. 170 sg.; F. Cayré, *Patrologia e storia della teologia*, I, ivi 1936, pp. 175, 225. Giuliano Gennaro

EPIGRAFIA CRISTIANA LATINA e GRECA. - L'epigrafia si può dire giustamente l'occhio dell'archeologia. Quanto è difficile far parlare un monumento sul quale non si trovi traccia di scrittura. Ed ancora le voci che se ne trarranno saranno sempre fioche ed incerte. È un privilegio dell'antichità cristiana di essere illustrata da un numero grandissimo d'iscrizioni. Si sono spesso fatti dei numeri più o meno approssimativi, e le continue scoperte si incaricano di renderli d'anno in anno meno esatti. Più di ventimila sono i testi che ci hanno finora restituito le catacombe romane; un migliaio ca. quelle di Siracusa; quasi una polvere senza numero di svariatissimi frammenti sono stati raccolti nei cimiteri dell'antica Cartagine cristiana.

E poi non è sempre facile giudicare se un'iscrizione sia cristiana o pagana, cioè opera di cristiani o no. In pratica l'e. c. propriamente detta prende in considerazione solo quelle iscrizioni che portano segno di cristianesimo, giacché il suo compito è principalmente quello di raccogliere dalle lapidi le testimonianze della vita cristiana antica in quanto tale. Né bisogna temere che questo metodo, per l'età in cui il cristianesimo era la religione della grande maggioranza, come i secc. V e VI, lasci logicamente considerare come pagane un gran numero d'iscrizioni che sono realmente opera di cristiani; giacché per gli antichi, ed in particolare per gli uomini di quei secoli, quasi non esisteva la classe delle iscrizioni puramente civili e laiche; il loro profondo sentimento religioso trovava modo d'esprimersi

(da L. Duchesne, L'épitaphe d'Abercius, in Mélanges d'archéologie et d'histoire, 15 [1895], pp. 155-82, tav. 1)
EPIGRAFIA CRISTIANA - Cippo di Alessandro (216 d. C.). Istambul, Museo.

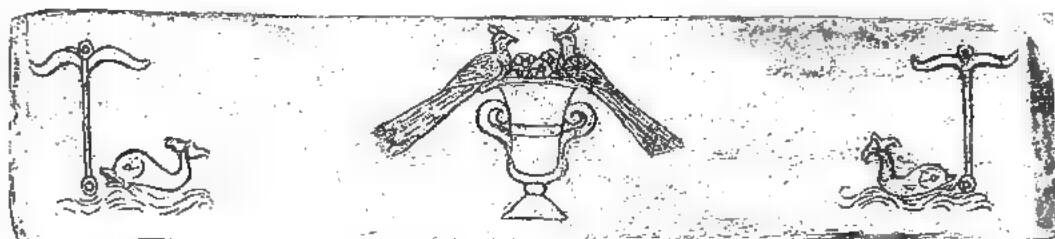
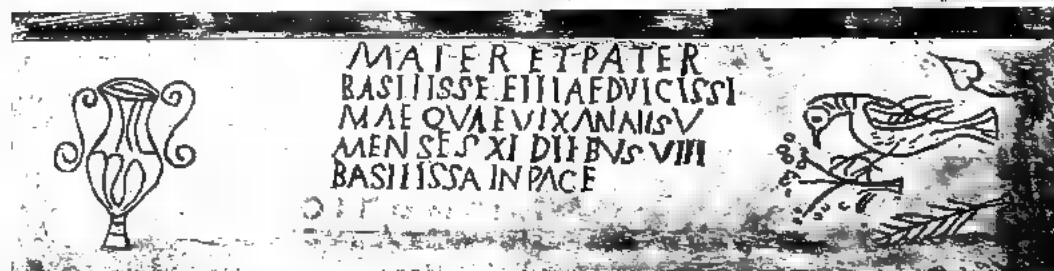
in ogni circostanza, ed è raro che si trovi un testo epigrafico che non ne presenti qualche manifestazione.

L'e. c. antica comincia a manifestarsi con la fine del II sec., quasi contemporaneamente a Roma e nella Frigia; ma scarse restano le sue testimonianze per tutta la prima metà del III; dipoi si fanno frequenti, ancor prima della pace costantiniana, almeno nelle catacombe romane ed in qualche località dell'Asia Minore. Ma la stragrande maggioranza dei testi (che sono per lo più epitaffi, o iscrizioni funerarie) appartiene al sec. IV e al V; per la prima metà del IV si è ancora quasi ridotti a Roma, a Chiusi ed all'Asia Minore occidentale; poi rapidamente in tutte le regioni dell'Impero si ha una fioritura di testi che nello spazio di poco più di un secolo dànno la grande massa delle iscrizioni paleocristiane finora conosciute.

Nei tristi secoli che succedettero pare che l'ignoranza e la miseria dei tempi abbia ristretto moltissimo l'uso dell'epigrafia o almeno l'abbia praticata per lo più su materie così fragili che i testi non sono durati fino a noi. Infatti dei secc. VI e VII si ha un buon numero d'iscrizioni monumentali, ma folti gruppi d'epitaffi solo in alcuni paesi come le Gallie, la Spagna, l'Egitto, la Cilicia.

L'epigrafia ha una sua parte ragguardevole nello studio dell'antichità cristiana in generale. Per quanto contribuisce alla migliore conoscenza dei dogmi e delle concezioni religiose v. DOGMATICHE ISCRIZIONI. Ma in misura anche più vasta essa aiuta a formarsi un'idea più precisa della vita in generale degli antichi cristiani; dei loro usi e costumi sì religiosi che civili, delle istituzioni ecclesiastiche. L'esplorazione degli antichi cimiteri ne fa conoscere i riti funebri e molti curiosi particolari della vita quotidiana, p. es., i segreti dell'onomastica individuale e delle sue trasformazioni; dalle antiche chiese si apprende più in concreto come si svolgesse il culto ufficiale, sotto quali condizioni materiali, con quali strumenti; l'epigrafia civile e quella privata, in particolare del multiforme *instrumentum domesticum*, mostrano sino a qual segno lo spirito religioso cristiano avesse penetrato le anime e si esplicasse nelle manifestazioni anche più impensate e talora in vere deviazioni di superstizione. Il ricco patrimonio iconografico dei monumenti figurati, che ha svelato tutto un mondo spesso curioso ed inaspettato d'idee artistiche e di elaborazioni simboliche, riceve dalle iscrizioni che talora le accompagnano dei punti fermi per un'interpretazione positiva di problemi altrimenti insolubili e per una talquale sistemazione cronologica e visione storica dell'insieme dei fatti. La filologia, che un tempo credeva degne del suo studio solo le pagine dei grandi autori stilate sulla lingua ufficiale e sdegnava le umili testimonianze di testi senza pretese, spesso scorretti e barbarizzanti e pieni di volgarismi, ha ora appreso l'interesse che v'è ad occuparsi di rozzi ma spontanei e genuini documenti della lingua vera, e vi studia con successo l'evoluzione del latino e del greco, che sì nella pronuncia, come nelle forme e nella parte lessicale si avviano sempre più decisamente a dar vita alle lingue moderne.

Però anche la storia, quale si suole più propriamente intendere, cioè la grande storia degli avvenimenti e degli uomini che si dicono importanti, trova spesso nell'e. un ausilio prezioso, per lo più riguardo a fatti singoli che dalle sole iscrizioni sono conosciuti o ricevono un'illustrazione inattesa e decisiva, talora anche in questioni d'indole più generale. Ormai, per fare qualche esempio, è ammesso che una storia della primitiva diffusione del cristianesimo (e quindi la geografia dell'*orbis christianus antiquus*) non si può fare più senza il valido apporto della epigrafia, e ne ha dato un buon esempio l'Harnack; quanti lumi l'agiografia, specialmente romana ed africana, possano attingere dalle iscrizioni hanno mostrato e più riprese il Delehaye ed il Monceaux; la stele di Aricanda (v.) getta una luce istruttiva sopra la persecuzione di Massimino e la famosa questione del censimento di Quirino è vivamente interessata da una lapide, purtroppo mutila, di Tivoli, come in altra scoperta recentemente a Nazareth si trova forse l'eco delle dicerie sparse ad arte dai giudei sulla scomparsa del cadavere di Gesù (*Mt.* 28, 13). Che si saprebbe di papi come Eusebio e Marcello

(per cortesia del prof. E. Josi)
EPIGRAFIA CRISTIANA - *Pomponius*. Iscrizione in rosso su tegola (inizio sec. III) - Roma, cimitero di Priscilla (arenario).

(fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.) (fot. Enc. Catt.)

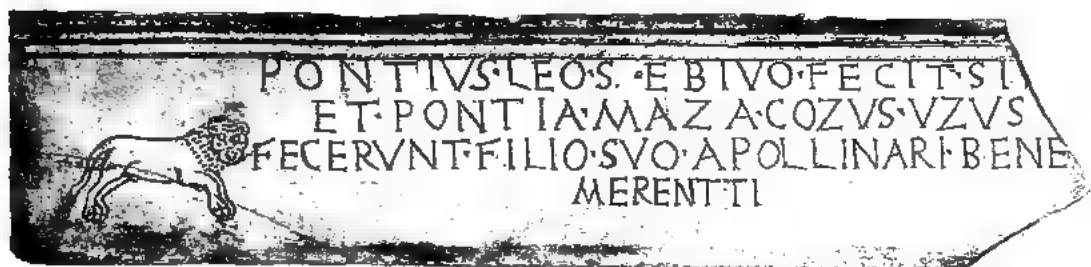
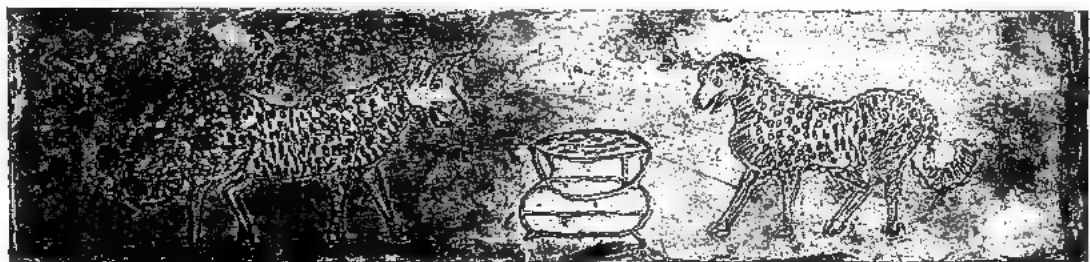
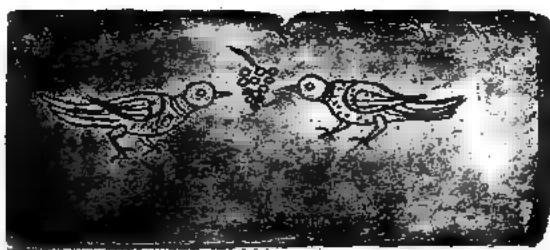
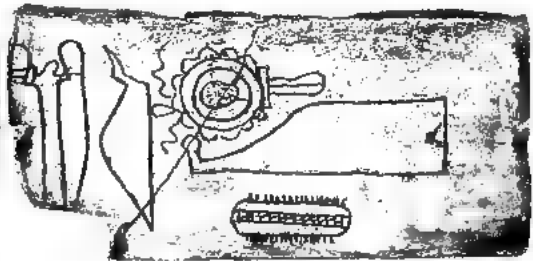
a) LAPIDE SEPOLCRALE con delfini, àncora e pavoni affrontati su di un vaso di fiori (sec. III) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *b*) ISCRIZIONE SEPOLCRALE di Massimino con moggio di grano e battitore (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *c*) ISCRIZIONE SEPOLCRALE con colomba che becca un grappolo d'uva (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *d*) ISCRIZIONE SEPOLCRALE con Croce monogrammatica dentro corona e due colombe con ramoscello d'olivo (a. 431) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *e*) LAPIDE CRISTIANA con monogramma costantiniano tra due colombe (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *f*) ISCRIZIONE SEPOLCRALE di Basilissa con vaso e colomba (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

a) ISCRIZIONE SEPOLCRALE di *Pontius Leo* con figura di leone (sec. IV) Roma, Museo cristiano Lateranense. *b*) LAPIDE SEPOLCRALE con due pecore affrontate ad un vaso (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *c*) LAPIDE SEPOLCRALE con pesce (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *d*) ISCRIZIONE SEPOLCRALE DI FIRMIA VICTORA con nave e faro (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *e*) LAPIDE SEPOLCRALE con due colombe che beccano un grappolo d'uva (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense. *f*) LAPIDE SEPOLCRALE con arnesi da barbiere (sec. IV) - Roma, Museo cristiano Lateranense.

(per cortesia del Rev.mo Padre Abate Salmon)

LEZIONARIO DI LUXEUIL (sec. VII) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. lat. 9427, ff. 106 v., 108.

(fot. Alinari)

ERASMO DI ROTTERDAM. Ritratto di Holbein, dipinto nel 1430 - Parma, Pinacoteca.

senza le iscrizioni dedicate dal papa Damaso? Che di s. Abercio e di s. Eutichio senza i loro elogi funebri? Perfino la storia letteraria trova ora nell'epigrafia testi degni della sua considerazione, come non poche composizioni metriche, ed ora fonti preziose di documentazioni come il catalogo dei libri di s. Ippolito inciso sullo schienale della sua cattedra o quella lettera di s. Atanasio ai monaci, il cui testo originale è stato trovato scritto sulla porta di una cella monastica presso Tebe nell'alto Egitto.

L'epigrafia semitica e dell'antico Egitto hanno portato innumerevoli contributi alla migliore comprensione dell'ambiente storico e di alcuni fatti e personaggi del Vecchio Testamento, come mostrò per disteso il Vigouroux; ma anche il Nuovo Testamento ed in particolare gli Atti degli Apostoli ricevettero nuova luce su molti punti dalle scoperte epigrafiche. Però l'utile che può ricavare lo studioso della Bibbia dalle antiche iscrizioni riguarda in modo più generale il testo e la lingua. Una serie innumerevole di citazioni bibliche greche e latine sparse sulle epigrafi potrebbero, se raccolte sistematicamente e studiate nel loro insieme, apprenderci molte cose sulle varietà locali dei testi, sulla diffusione di particolari recensioni, sull'uso delle diverse traduzioni, sulla famigliarità

(fot. Enc. Catt.)

EPIGRAFIA CRISTIANA - Iscrizione sepolcrale di Valeria Nice Flavia (sec. III). Calco nel Museo Cristiano Lateranense. L'originale si trova al cimitero di Pretestato - Roma.

che aveva il popolo cristiano con i diversi libri sacri, sul credito attribuito a parecchi apocrifi.

Un frutto non minore si è ricavato dall'epigrafia per l'esatta comprensione di alcuni modi di dire del Nuovo Testamento e, più in generale, per la giusta valutazione della lingua in cui esso è scritto. Senza negare del tutto quello sfondo più o meno semitizzante che v'ha lasciato la cultura propria dei suoi autori e la natura delle sue fonti, si è ora d'accordo che la massima parte dei suoi particolarismi lessicali, morfologici e sintattici sono quelli comuni alla lingua greca corrente allora sulla bocca del popolo, nella quale appunto quei libri sono stati scritti. Questa dimostrazione si è fatta principalmente in base alle iscrizioni, agli *ostraca* e ai papiri.

Le iscrizioni paleocristiane sono arrivate in massima parte su lapidi di marmo o di altra pietra meno nobile; poche relativamente sono quelle incise sul metallo o sulla creta di oggetti d'uso domestico, poche quelle dipinte a pennello; invece abbastanza numerose quelle graffite con punta dura sopra gli intonaci. Gli antichi avevano gli stessi difetti dei moderni; grazie ad essi certi muri su cui ogni passante ed ogni ozioso fermò un suo ricordo sono diventati per noi preziosi palinsesti, sui quali si leggono stratificati sentimenti e notizie del più alto interesse. Basti ricordare il graffito del Palatino con la scena dell'irrisione dell'adoratore di Gesù ed il muro trovato ancora carico di graffiti di devoti sul sepolcro di S. Pietro, o quelli assai più noti delle catacombe di S. Sebastiano.

La scrittura è quella capitale (v.) quadrata o rustica, nelle forme correnti, piuttosto irregolari ed asimmetriche, spesso veramente molto brutte, dei secc. IV e V. Le tormentate forme corsive (v.) sono quasi esclusivamente riservate ai graffiti. La difficoltà spesso non lieve di leggere queste iscrizioni deriva dal fatto che molte abbondano di errori, mancano di punteggiatura fra parola e parola o l'hanno sbagliata, presentano miscugli di sigle sibilline, lettere stranamente deformate, ovvero una fonetica ed una grammatica lontanissima da quella regolare. Chi incide l'iscrizione sovente non sa leggere e copia materialmente un testo che non capisce; altre volte colui stesso che detta l'iscrizione non sa di lettere e si esprime come parla il volgo degl'infimi quartieri.

La pronuncia del latino e del greco nei secc. IV e V era ormai profondamente alterata, e se un uomo dell'età di Pericle o di Cesare fosse ripassato per le vie della sua città avrebbe stentato a riconoscerla per sua ed a farsi capire. I poveri autori delle epigrafi cristiane, che scrivono come parlano, scambiano continuamente il B con il V (*Vitalis* e *Bitalis*), il DI + vocale con Z (*diaconus* e *zaconus*, *baptizatus* e *baptidiatus*), C K e Q fra loro (*quiesces* e *cesques*, *Quirinus* e *Cyrinus*), X con C S ed S (*vixit*, *vicsit*, *visit*, *Xystus* e *Sustus*), IE con GE e ZE (*Ienuarius* e *Genarus* e *Zenaria*, *Aloiosus* e *Alogiosus*, *Genesia* e *Ienesia*, *Maius* e *Magius*), TJ con Z e S (*Gentiane* e *Gensane*), Y con E (*Hypatius* ed *Epatius*), V con O ed E con I specialmente nelle Gallie (*christiani* e *crestiani*, *titulum* e *tetolom*, senza parlare dei dittonghi, delle doppie e delle aspirate dove troppo spesso non riescono a raccapezzarsi, e delle consonanti finali spesso tralasciate nello scritto come nella pronuncia (*bocata so* = *vocata sum*). Peggio poi quando per malintesa dottrina si etimologizza a rovescio (*Aeliodorus* per *Heliodorus*, credendolo derivato da *Aelius*).

Coloro che scrivono in greco aggiungono alla maggior parte di questi un gran numero di errori propri della loro pronuncia, e scambiano AI con E (κιτῶν per ἐτῶν, ζήσες per ζήσαις), OI con Y (ἀνῦξε per ἀνοῖξαι, κύμησις, per κοίμησις), ω con O ed OY (δούλω per δούλου, Ζούσιμος per Ζώσιμος, Ὀνόριος per Ὀνώριος). H ed EI con I (κῖτε per κεῖται, ἐπιφανίς per ἐπιφανής, κύμισις per κοίμησις), assottigliano le desinenze ΙΟΣ e ΙΟΝ in ΙΣ ed ΙΝ (Λούκις per Λούκιος, πεδίν per παιδίον), premettono un I eufonico davanti al Σ impuro iniziale, come fecero pure i latini (Ἰσπῆς ed *Ispes* per *Spes*), il congiuntivo tende ad eliminare l'ottativo, le forme deboli prendono il posto di quelle forti specialmente nei verbi, si moltiplicano i fenomeni di eteroclisia e di metaplasmo.

La degenerazione lessicale e grammaticale non suole recare molto fastidio in epigrafi brevi, di formulario stereotipo, quali sogliono essere quelle in prosa. Ma crea spesso grandi difficoltà per la retta intelligenza delle iscrizioni metriche. Esse si compongono ordinariamente di puri esametri o di distici, e solo raramente sono in versi giambici. Pochissime sono metricamente corrette; alcune si permettono tante libertà, da potersi reputare piuttosto versi ritmici, regolati cioè dall'accento tonico anziché dalla quantità delle sillabe. Ma non è per ciò che quelle poesiole sono di difficile intelligenza, bensì per l'indeterminatezza dell'espressioni e lo stento dei costrutti, nei quali è palese l'imperizia di chi deve mettere quelle parole in verso e se la cava alla men peggio, facendo violenza ora alla grammatica, ora alla metrica, ora al pensiero stesso, travestendolo in luoghi comuni che non dicono nulla. Persino i carmi di un uomo come il papa Damaso (v.) riescono per tal motivo spesso incredibilmente oscuri.

Spesso il poeta improvvisato cerca di cavarsela ricorrendo a modelli di poesie che saccheggia più che può anche di versi interi. Tanto i pensieri da esprimere, particolarmente in un epitaffio, sono generalmente gli stessi. E soggiacquero a questo fato in modo speciale le composizioni damasiane, che dovevano essere molto gustate. Anzi si pensa da taluni che gli scalpellini avessero a loro uso dei veri manuali di fraseologia metrica epigrafica, dai quali attingevano ogni volta, come da modelli, ciò che serviva al loro scopo. Così si spiega che due elogi del vescovo Alessandro di Tipasa ricompaiano quasi interi per il vescovo Cresconio a Cuicul (E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, Berlino 1924-31, nn. 1103, 1825 e p. 511); la dedica di S. Pietro in vincoli di Roma ricompare in parte a Tebessa e poi nel sec. VI in un battistero di Ravenna (Diehl, *ibid.*, nn. 977 e 1840 e CIL, VIII, 10707-10708). Questo metodo era tanto in onore, che gli stessi più antichi epitaffi metrici compaiono già composti in questo modo. Così il più antico epitaffio greco datato, il carme di Alessandro di Gerapoli del 216, fu composto saccheggiando letteralmente l'elogio metrico di s. Abercio (v.), il quale, a sua volta aveva già fatto suo pro di carmi più antichi, come rivelano i primi e gli ultimi versi, difettosi appunto per quel motivo. Per verità

(da *E. White, The monastery of Epiphanius at Thebes, Nuova York 1926-27, p. 181*)
EPIGRAFIA CRISTIANA - Frammenti di lettera di s. Atanasio. Tebe, Monastero di Epifanio.

il fascino della composizione poetica per se stessa era tale, che faceva agevolmente passar sopra a tutti i difetti di stile, di metrica, di lingua, ed anche d'ispirazione.

I difetti di fonetica e di morfologia sogliono essere molto più gravi e più frequenti nei nomi propri, nei quali poi generano difficoltà molto maggiori per la retta lettura ed intelligenza. Poiché anche l'onomastica delle iscrizioni paleocristiane è ormai molto diversa da quella che si conosce dai classici. L'uso dei *tria nomina* ancora frequente nel sec. III diventa poi rarissimo, ed anche la presenza dei gentilizi va facendosi sempre più rada nel corso del IV. S'introduce un grande disordine anche nelle titolature dei personaggi importanti, per i quali i gentilizi diventano spesso cognomi (e fanno persino da prenomi), e all'incontro dei veri cognomi assumono terminazione e funzione di gentilizio. L'unico elemento costante, anche per gente di buona condizione, è la presenza del cognome, e quelli che vogliono darsi del tono se ne pigliano più di uno. I nomi propri di persona delle lingue moderne scendono in linea retta dai cognomi quali erano in uso già nei secc. IV e V.

Si è posta da molti la questione dei nomi tipicamente cristiani, cioè coniati dai cristiani, e si è andato molto in là su questa strada. È un cammino difficile e spinoso a percorrere e pieno di trabocchetti. Tutto computato, non pare che, almeno per i secc. IV e V, siano stati numerosi i nomi messi in uso dai cristiani. Si tratta di certi nomi biblici come *Petrus, Ioannes, Susanna*; e tolti da concetti cristiani come *Anastasius, Paschasius, Agape, Athanasius, Adeodatus*; oppure di certe composizioni care specialmente agli Africani (*Deogratias, Quodvultdeus, Habetdeus, Deusdedit*, ecc.); talora nomi già usati dai pagani divennero comunissimi e quasi propri dei cristiani per la loro fama o il loro significato; tali *Paulus, Maria, Stephanus, Redemptus, Cyriacus, Bonifatius, Dominicus, Elpis*. Si annoverano spesso fra questi i nomi cosiddetti di umiliazione, come *Proiectus, Stercorius*, Κοπριανός, *Calumniosus, Contumeliosus, Importunus, Alogius*; ma sono piuttosto da attribuire ad una moda propria del tempo che a sentimento di virtù cristiana. Del resto occorrono gli stessi nomi che si trovano pure nelle epigrafi pagane dello stesso tempo, anche quelli di pretta marca idolatrica, come *Mercurius, Venerius, Isidorus, Diodorus, Apollodorus, Diogenes, Saturninus, Palladius, Aphrodisius*, ecc. Nessuno ci badava.

Però questi nomi spessissimo non sono più usati nelle forme proprie del buon tempo classico, ma adattati al gusto corrente con suffissi nuovi come *-ius, -ontius, -entius, -antius, -osus, -ensis, -io, -as*. Così più che *Eutyches* ed Εὐσεβής si dice *Eutychius* ed Εὐσέβιος, *Tyrannio* e *Domnio* invece di *Tyrannus* e *Domnus, Bonosus* e *Leontius* invece di *Bonus* e *Leo*, e così *Asterius, Adelphius, Agapius, Venantius, Vincentius, Martensis, Calendio, Trophimas*, Ἐπαφρᾶς, ecc. Anche la loro declinazione si presenta profondamente alterata da una serie di fenomeni che si possono ricondurre a due capi: l'invasione delle desinenze greche sulle latine e la prevalenza delle forme deboli sulle forti. *Iuliane-es*, come *Agape-es, Menas-a* diventano forme normali, e accanto ad *Hagna-ae* si ha *Hagne-es* ovvero *Hagnes-etis*, e così *Senne-etis* o *-enis, Spes-enis, Eutyches-etis, Hedys-inis*, e simili, fino a *Vitalis-inis, Menas-atis, Epictesis-idis, Attila-anis*.

Non c'è da far caso se tutta questa onomastica sia anche etimologicamente più greca che latina. Molti stimano di poter dedurre dalla qualità dei nomi la nazione delle persone, ma lo studio delle epigrafi mostra che, almeno per i secc. III-V, ciò è un'illusione. Nomi latini sono in quel tempo comunissimi ad orientali, come i nomi greci agli occidentali. Non vi si metteva nessuna attenzione, o se qualche elemento vi influiva, era solo la moda o un certo gusto di esotismo.

Invece è istruttivo esaminare nell'epigrafia la flessione dell'uso del greco in Occidente. Sino al tempo di Costantino, da un terzo ad un quarto delle epigrafi sono greche. Di poi diminuiscono rapidamente, così che dalla metà del sec. IV in poi, fatta eccezione di qualche artificiale composizione poetica, sono greche solo le iscrizioni di orientali che quasi sempre si dichiarano tali.

L'età di queste iscrizioni si riconosce per vari indizi, ma soprattutto dalla paleografia, dal formolario e dalla data che talora vi è segnata, più di rado per allusioni a personaggi o avvenimenti noti. L'argomento paleografico, e in parte anche quello tratto dal formolario, è facile a maneggiare in un complesso abbastanza numeroso ed omogeneo d'iscrizioni, ma molto difficile e delicato se si tratta di iscrizioni singole. Allora la prudenza non è mai troppa.

La data sulle iscrizioni (cioè l'anno in cui furono scritte) suole essere segnata secondo l'èra consolare, ufficiale per lo Stato romano, ovvero secondo altre ère locali o regionali. Fino a Costantino si fece ciò molto raramente; dalla metà ca. del sec. IV fino alla metà del VI le iscrizioni datate diventano numerossime. È evidente la loro utilità, e perciò se ne sono fatte anche delle raccolte speciali. Esse sono come le pietre miliari che segnano la via dello sviluppo dell'epigrafia ed aiutano a fissare canoni cronologici anche per la massa delle iscrizioni non datate. In tutto l'Occidente è di uso normale la data consolare, indicata cioè con i consoli che erano in carica quell'anno; solo nella Spagna occidentale e nella Mauritania si usano ere particolari di quelle regioni. Quest'uso invece diventa universale nell'Oriente, ove la moltitudine dell'ère particolari, spesso non ben note, specialmente nell'Asia Minore, nella Siria e nella Palestina, suole creare notevoli difficoltà. E non si parli della indizione (v.) indicata spesso nelle iscrizioni più tarde, ma che per valore cronologico pratico è quasi trascurabile.

Un problema non meno difficile di quello cronologico è spesso, almeno per le iscrizioni più antiche, se si tratti di testi pagani o cristiani. Anche ammesso il principio che un'epigrafe sia da considerare pagana finché non ne sia dimostrato il carattere cri-

stiano, tuttavia resta ancora sempre una larga zona per ipotesi e congetture di vario genere. E ciò tanto più perché spesso si trovano ancora a posto su tombe cristiane, ad es., in catacomba, iscrizioni che hanno piuttosto segni di paganesimo che di cristianesimo, ad es., l'invocazione di atroci vendette contro i violatori della tomba, la dedica agli dèi Mani, la menzione dell'Ade, del Tartaro e altre divinità pagane, certe espressioni di sconsolato pessimismo. Per converso anche manifestazioni di un nobile pensiero religioso, monoteistico od escatologico, non devono talora illudere, potendosi pure ritrovare sulla bocca di adepti a speciali correnti filosofiche o culti misterici, come è il caso del cippo di *C. Clodius Fabatus* di Rignano Flaminio (Diehl, *loc. cit.*, n. 3443). E talvolta oggi la questione si complica ancora con l'ipotesi di appartenenza a sètte eretiche o comunità ebraiche. Così un'iscrizione importante come quella di Regina (Diehl, *loc. cit.*, n. 4933) si disputa fra cristiani ed ebrei e l'altra non meno notevole di Probina (Diehl, *loc. cit.*, n. 3330) fra ebrei, pagani e cristiani.

Per le età più antiche si è andato in cerca di formole criptocristiane, ma la via è oltremodo difficile e pericolosa, né ha dato risultati apprezzabili. Così se al Wilhelm riuscì di dimostrare il carattere cristiano di una formola per sé neutra come ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν Θεόν (minaccia contro i violatori della tomba), non sono ancora cessate le dispute sugli « angeli » delle stele di Tera, né si può dire nulla di sicuro di un gruppo di iscrizioni di Arles con il *pax tecum* (CIL, XII, 84).

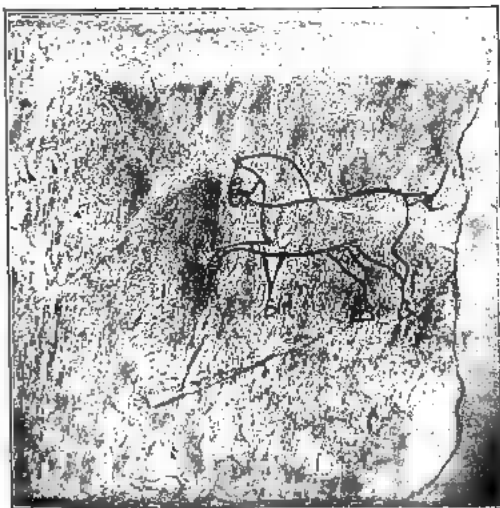
Spesso la cristianità di un'iscrizione risulta anche dalle figurazioni che l'accompagnano, quasi sempre di carattere simbolico. Poiché molto rare sono esse sulle lapidi pagane e secondo le varie regioni di un carattere ben determinato; per regola di un tipo molto più laico che religioso. Però anche qui è necessaria una certa prudenza, poiché palme e corone occorrono pure non di rado ad ornare epitaffi pagani, anzi talora pure dei pesci, per lo più delfini. E per la Frigia, ove compare una ricca serie di rappresentazioni di carattere particolare (edifizi architettonici, oggetti di uso domestico, stelle, svastiche, viti), si è spinto il Calder un po' troppo oltre a voler determinarne un certo numero come proprie dei cristiani.

(*fot. Enc. Catt.*)
EPIGRAFIA CRISTIANA - Lapide cristiana con cavallo (sec. IV). Roma, Museo Cristiano Lateranense.

(*fot. Enc. Catt.*)
EPIGRAFIA CRISTIANA - Croce monogrammatica, busto di profilo, scalpello (sec. IV) - Roma, Museo Cristiano Lateranense.

Le figurazioni più comuni sono il Buon Pastore e le pecore, l'orante, la colomba di Noè, uccelli di più specie (particolarmente colombe e pavoni) o, soli e affrontati ad un vaso, la fenice, il delfino o altri pesci, l'àncora, corone e rami di palma, monogrammi decussati o croci monogrammatiche, soli o accompagnati dalle lettere apocalittiche A e Ω e anche da colombe, rami di vite, moggi di grano, strumenti di mestieri (specialmente quelli dello scalpellino), scene della vita civile privata e anche talora dell'iniziazione religiosa, anche qualche scena biblica, cavalli in corsa, navicella che approda e spesso rappresentazioni figurate dal nome del defunto a mo' di stemmi (la figura di una pecora sulla lapide di un *Probatus*, perché la pecora in greco si dice πρόβατον; il pavone, uccello del sole detto in greco ἥλιος, su lapide di una certa *Aelia*, e così via).

La massima parte delle iscrizioni paleocristiane sono di carattere funerario, o in prosa o in poesia. Esse hanno di proprio la preoccupazione generale di segnare la data della morte e sepoltura del defunto, cosa che, come di malaugurio, era studiosamente evitata dai pagani. Inoltre i titoli della condizione civile cedono per regola il posto a quelli che significano la posizione del defunto nella comunità cristiana. La frequenza con cui i cristiani esprimono i loro sentimenti religiosi non trova che scarsissimi confronti sopra gli epitaffi pagani dello stesso tempo. Su per giù è lo stesso per ciò che riguarda la cura dell'incolumità della tomba. Tutto ciò deriva da quella fede che, come ha dato nuova forma alla vita, così conferisce anche un nuovo aspetto alla morte, cambiando radicalmente la visione dei loro rispettivi valori.

Delle altre classi di iscrizioni sono da segnalare quelle monumentali, cioè apposte ad edifizi, non solo per il loro numero e per l'importanza storica, ma soprattutto per il carattere nuovo. Quelle pagane sogliono mettere in risalto l'autore dell'edificio e l'opera sua; quelle cristiane mirano invece allo scopo dell'opera, cioè l'interesse della comunità e del culto divino. Quegli, p. es., cui è dedicato un tempio restava prima nello sfondo come nell'ombra; ora passa in primo piano, al centro dell'argomento. Ed in generale si deve osservare che tutta l'e. c. presenta al confronto di quella pagana un'aria più spirituale, cioè più intimamente religiosa. Fede e sentimento religioso cedono per regola in quella il posto ad uno stereotipato formalismo; qui invece si affermano in pieno al di fuori di ogni ritualismo. Questo è forse il valore più profondo ed universale dell'epigrafia paleocristiana, superiore anche a quello propriamente storico e documentario. - Vedi tavv. XXXIII-XXXIV.

BIBL.: La tradizione epigrafica più antica è stata magistralmente esposta da G. B. De Rossi nel I vol. delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Roma [1857-61], pp. V-XXXVII per i secc. XVI-XIX, e per l'età anteriore in tutto il vol. II, parte 1ª, ivi 1888. Nell'età moderna le iscrizioni latine, non romane, hanno trovato luogo nei singoli volumi del CIL per ogni città dopo quelle pagane. A parte sono state pubblicate quelle della Spagna (2 voll., Berlino 1871 e 1900) e della Britannia (ivi 1876) da E. Hübner. Collezioni nazionali di particolare merito al di fuori del CIL sono quelle di E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIᵉ siècle*, 3 voll., Parigi 1856, 1865, 1893; F. S. Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlände*, 2 voll., Lipsia 1892-94; E. Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom IV-IX Jahrhundert*, Zurigo 1895; S. Aurigemma, *L'area cimiteriale cristiana di Ain Zara presso Tripoli di Barberia*, Roma 1932; G. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcellona 1942.

Le iscrizioni di Roma non sono state comprese nel vol. VI del CIL dovendo essere pubblicate a parte. Ne ha dato il De Rossi 2 voll.: I. *Epitaphia certam temporis notam exhibentia*, Roma 1857-61; II, parte 1ª, *Series codicum in quibus veteres inscriptiones Christianae descriptae sunt ante saec. XVI*, ivi 1888; dipoi A. Silvagni altri due, non più in ordine di materia, ma topografico: *Nova series*, I: *Inscriptiones incertae originis*, ivi 1922; II: *Coemeteria in viis Cornelia, Aurelia, Portuensi et Ostiensi*, ivi 1935. Utili raccolte d'indole particolare hanno dato Fr. Bücheler, *Carmina epigraphica*, 2 voll., Lipsia 1895-97, che comprende anche tutti i testi cristiani, con supplementi di E. Engström, ivi 1912 ed E. Lommatzsch, ivi 1926; P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, sei articoli nella *Revue archéol.*, 4ª serie, 1-8 (1903-1906): continuati in *Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 12 (1907, 1), pp. 161-339; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942. Un'amplissima silloge di tutte le iscrizioni latine cristiane con indici copiosi e utilissimi ha dato E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 3 voll., Berlino 1924-31.

Le iscrizioni greche furono dapprima raccolte nel CIG, IV, nn. 8606-9926 da A. Kirchhoff (Berlino 1859) con indici di H. Roehl (ivi 1877). Nella nuova ed. del *Corpus, Inscriptiones Graecae*, ivi 1870 sgg., le iscrizioni cristiane entrano solo in parte ed in modo diverso nei singoli volumi; degno di speciale menzione il XIV, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae, additis graecis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus*, ed. G. Kaibel, Berlino 1890. Altre raccolte generali non esistono, ma solo parziali come A. Bayet, *De titulis Atticae christianis antiquissimis*, Parigi 1878 (completato da J. S. Creaghan e A. E. Raubitschek, *Early christian epitaphs from Athen*, [Esperia, 16], Woodstock 1947); Fr. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie mineure*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 15 (1895), pp. 245-99 (elenchi, indici, rilievi); V. Strazzulla, *Inscriptionum Christianarum quae in Syracusanis catacumbis repertae sunt corpusculum*, Palermo 1897; V. V. Latyšev, *Iscrizioni greche cristiane della Russia meridionale*, Pietroburgo 1897 (in russo); G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes du Mont-Athos*, Parigi 1904; G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Egypte*, Cairo 1907; W. M. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, 2 voll., Oxford 1895-97; id., *Studies in the history and art of the Eastern provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906; Fr. Cumont, I. G. L. Anderson, H. Grégoire, *Studia Pontica*, III, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, Bruxelles 1910; H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie mineure*, Parigi 1922 (solo le isole e la sponda occidentale); C. Wessel, *Inscriptiones Graecae Christianae veteres occidentis*, Halle 1936 (primo fascicolo la cui continuazione fu interrotta dalla guerra); J. Gietzmann e G. Soteriu, *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, I: *Isthmos-Korinthos*, a cura di N. Bees, Berlino 1941. Le iscrizioni ebraiche (in massima parte greche) dell'attuale Europa sono state raccolte da G. B. Frey, *Corpus inscriptionum Iudaicarum*, I: *Europe*, Roma 1936.

Raccolte regionali meritevoli di menzione per il gran numero di iscrizioni cristiane che contengono sono per l'Africa St. Gsell, *Inscriptions Latines de l'Algérie*. I: *Inscriptions de la Proconsulaire*, Parigi 1922; L. Châtelain, *Inscriptions latines du Maroc*, ivi 1942; A. Merlin, *Inscriptions latines de la Tunisie*, ivi 1944. Anche più utili per l'iscrizioni greche, data la mancanza di un *Corpus* recente, sono Ph. Le Bas, H.-W. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure pendant 1843 et 1844*, parte 2ª: *Inscriptions grecques et latines*, III: *Asie mineure. Syrie proprement dite*, ivi 1870 (indici di J. B. Chabot, in *Revue archéologique*, 28 [1896], p. 213 sgg.); G. Perrot E. Guillaume-J. Delbet, *Exploration archéologique de la Galatie, de la Bithynie, de la Phrygie, de la Mysie*, Parigi 1862-72; B. Latyšev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, 3 voll. più 1 di supplementi, Pietroburgo 1885-1901; W.K. Prentice, *American archeological expedition to Syria in 1899-1900*, parte 3ª: *Greek and latin inscriptions*, Nuova York 1908; *Syria (Pubblications of the Princeton University archeological expedition to Syria in 1904-1905), Division III: Greek and latin inscriptions*, A. *Southern Syrian*, a cura di D. Magie e R. Stuart, Leida 1907-21; B. *Northern Syria*, a cura di W. K. Prentice e E. Littmann, ivi 1908-22; L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Parigi 1929 e 1939 (due fascicoli); *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, 6 voll., Londra 1928-Manchester 1930, dedicati tutti alla Frigia, eccetto il II e III alla Cilicia. Per avviamento allo studio servono soprattutto F. Grossi Gondi, *Trattato di e. c. latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma 1920, analitico, e C. M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Friburgo in Br. 1917, più generale (ma con varie imprecisioni). Più antichi e di molto minore utilità sono E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, Parigi 1896; id., *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, ivi 1890; Syxtus (Sisto Scaglia), *Notiones archaeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae*, II, parte 1ª: *Epigraphia*, Roma 1909; O. Marucchi, *Epigrafia cristiana*, Milano 1910. Succosi e ben fatti i due lunghi articoli L. Jalabert, *Epigraphie*, in DFC, I, coll. 1404-57, e L. Jalabert e R. Mouterde, *Inscriptions grecques chrétiennes*, in DACL, VII, coll. 623-94. Elementare R. Agrain, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, I: *Inscriptions Latines*, Parigi 1912; II: *Inscriptions grecques*, ivi 1913 (esempi commentati). A. Silvagni, *Monumenta epigraphica christiana saec. XII antiquiora quae in Italiae finibus adhuc exstant*, Roma 1944 (I, *Roma*; II: 1, *Mediolanum*; 2, *Comum*; 3, *Papia*; III, 1; *Luca*, IV, 1, *Neapolis*; 2, *Beneventum*), grandi tavole per lo studio paleografico. I nuovi testi sono riferiti per disteso nelle apposite rubriche regionali da J. J. E. Hondius, *Supplementum epigraphicum Graecum*, Leida 1922 sgg., e nel loro contenuto dal bollettino analitico di *Epigraphica*, Milano 1939 sgg. Per gli studi epigrafici cristiani in generale si consulti la rubrica 8, *Epigrafia*, del bollettino bibliografico sulla *Rivista di archeologia cristiana*, Roma 1929 sgg. Antonio Ferrua

EPIKÉIA. – Da ἐπιείκεια, cioè equità, benignità, moderazione. Il significato etimologico coincide con quello di equità (v.). Ma i due vocaboli rispondono a due diversi concetti. E mentre e. dice speciale relazione alla scienza morale ed al fòro interno, l'equità invece dice ordine al campo del diritto positivo ed al fòro esterno, come una giustizia superiore, correttiva del diritto esistente e creativa di un diritto particolare. C'è chi confonde ancora i due istituti col conseguente scambio dei termini, ma, almeno nel campo della teologia morale e del diritto canonico, è necessario distinguere.

Tuttavia, ammessa pure la distinzione, non è facile dare una definizione dell'e., che possa essere accettata da tutti, perché diverse sono state le accezioni in diritto ed in morale secondo i tempi e gli autori.

La dottrina dell'e., come quella dell'equità (v.) si riallaccia ad Aristotele e a s. Tommaso, i quali non solo parlano di e. come atto correttivo della legge scritta, ma anche della virtù dell'e., che abbraccia quindi l'intero campo dell'etica.

Questa virtù, che s. Tommaso chiama « γνώμη », considerata nell'indirizzo pratico che imprime al soggetto agente, appartiene come una sottospecie alla virtù della prudenza; considerata nella sua esecuzione è piuttosto una parte della giustizia legale, o della giustizia in genere a seconda che nella funzione della giustizia legale si fa rientrare o solo l'interpretazione delle parole della legge od anche della mente del legislatore, ciò che è proprio dell'e.

L'e. per s. Tommaso è prima di tutto una norma di agire valevole per il fòro interno, ma anche il giudice deve attenervisi in fòro esterno. Si noti bene però che l'e. di cui parla s. Tommaso, non è già una benigna interpretazione della legge, che per altre ragioni è nella competenza del giudice, ma è una eccezione dall'osservanza della legge, quando questa diventa nel caso singolo nociva.

I commentatori di s. Tommaso ed i moralisti hanno a poco a poco interpretato la sua dottrina in senso più esteso, comprendendo sotto il nome di e. non solo quanto aveva inteso l'Angelico, ma anche quanto intendevano i giuristi sotto il termine « equità ». Suárez, ad es., sotto il nome di e. comprende non solo il caso straordinario, non preveduto dal legislatore ed in cui, cessando in senso contrario il fine della legge, cessa l'obbligo della sua osservanza ed il potere di esigerla da parte del legislatore; ma anche altri casi particolari, che oggi si consi-

derano più comunemente come cause scusanti dall'osservanza della legge (v. INCOMODO).

Inoltre sotto l'influsso del sistema morale del probabilismo i commentatori di s. Tommaso hanno ristretto sempre più l'obbligo del ricorso al Superiore che l'Angelico esigeva, prima dell'uso dell'e., almeno quando fosse dubbia la perniciosità dell'osservanza della legge.

L'indeterminatezza dei concetti ha fatto sì che non poco si sia disputato sulla natura dell'e., che per alcuni è una specie di dispensa (Suárez), per altri invece è una licenza (Benedetto XIV), per altri infine, più numerosi, è una interpretazione non già delle parole della legge, ma della mente del legislatore.

Neppure oggi, tra gli autori, si ha un concetto univoco dell'e. Comunemente è definita : l'interpretazione della legge nel caso singolo contraria alle parole chiare della legge, ma conforme alla mente del legislatore. Anche qui, come nell'equità, siamo dinanzi ad una presunzione, motivata da uno spirito di giustizia superiore. Ma mentre nell'equità il ricorso a questa giustizia superiore è fatto da parte del potere pubblico, nell'e. invece è fatto dal singolo individuo.

Tutto il valore dell'e. si riduce ad un giudizio prudenziale soggettivo, per cui si conclude che la legge non è da osservarsi in fòro interno, in quel determinato caso, per circostanze speciali. Il quale giudizio soggettivo non muta però l'oggettiva obbligazione della legge, ma solo rende non imputabile in fòro interno la violazione della medesima.

Quando si tratta di deliberare l'ambito o l'estensione dell'e., molto dissenso si ha, anche oggi, tra gli autori. Non manca chi ripete la dottrina del Suárez, per cui l'e. si deve applicare ogni qualvolta vien meno l'universalità della legge o per difetto di potestà nel legislatore o per mancanza di volontà nel medesimo, nel senso che per qualsiasi ragione si presume che egli non intenda obbligare in quei determinati casi (F. Maroto, A. Vermeersch, D. Prümmer, G. Michiels ecc.).

Molti restringono l'uso dell'e. al solo caso in cui, per circostanze del tutto straordinarie, è da presumersi che il legislatore non abbia voluto comprendere il caso nei termini della sua legge (D'Annibale, Chelodi, Coronata ecc.). Tutti gli altri casi vengono considerati da costoro come cause scusanti dalla legge. Altri autori infine applicano a questi ultimi casi il nome di e., ma intesa in senso più ampio (H. Noldin, Claeys-Boúúaert, A. Van Hove ecc.), mentre al primo caso riservano il nome di e. in senso stretto.

Tra tanta diversità di pareri si può, per orientarsi, distinguere così un'e. in senso stretto, ed un'e. in senso più ampio. Chi parla strettamente intende per e., secondo la concezione di s. Tommaso, il caso o i casi straordinari, che, se il legislatore avesse potuto prevedere, avrebbe dovuto eccettuare. In pratica non è altro che una dispensa presunta dalla legge. Per cui prima di usufruirne, se le circostanze lo consentono, è doveroso ricorrere al legislatore, anche per evitare pericolose illusioni, per averne almeno una dichiarazione autentica di non obbligatorietà o la dispensa.

Chi parla in senso più ampio, fa rientrare sotto il nome di e. molti altri casi, che riguardano non solo le doverose eccezioni impreviste, ma i casi di difficile esecuzione della legge, di dubbio potere del legislatore, di cessazione del fine della legge, in senso negativo, ma non contrario, congiunta con grave incomodo, di impossibilità morale. In tutti questi casi si dice far uso di e. in senso più ampio, il soggetto che, fondandosi sulla presunta volontà del legislatore, conclude che il legislatore in quel caso particolare o non avrebbe potuto obbligare all'osservanza della legge, o, anche potendo, non avrebbe voluto, almeno se umano, comprensivo, equanime, come deve essere un legislatore. In tutti questi casi, che spesso si riducono a grave incomodo, ad impossibilità morale, è consentito facilmente l'uso dell'opinione probabile anche nei riguardi del ricorso al Superiore.

Oltre al concetto ed alle modalità dell'e. il dissenso esiste tra gli autori, anche quando si tratta di delimitare il fòro di applicazione.

Per alcuni l'applicazione dell'e. si restringe al fòro interno, mentre in fòro esterno è l'equità giuridica che corregge le *iniquitates legis* (Koeniger, Hilling, Sagmüller, S. D'Angelo); per altri invece, per quanto raramente, l'e. può trovare la sua applicazione anche in fòro esterno (D'Annibale, Maroto, Chelodi).

Pare comunque non potersi negare un qualche riflesso dell'e. in fòro esterno. Potrà, se non altro, essere invocata l'e., a prova della buona fede e per richiedere la non applicazione della pena ecclesiastica. Sarà poi ufficio del giudice, in base all'equità, pronunciarsi in fòro esterno sul retto uso dell'e. e sulle sue conseguenze.

L'uso dell'e. inoltre non è applicabile a tutte le leggi. Nelle leggi divine, sia naturali sia positive, non è consentito ricorrervi, non potendosi pensare che a Dio, sapienza infinita, sia sfuggito qualche caso di impossibile o dannosa osservanza della legge. Tuttavia anche qui, quando le formole di legge sono incomplete ed imperfette, non è impossibile fare un'argomentazione che ci conduca ad una specie di e. In questo senso s. Tommaso parla di e. anche a proposito del diritto divino (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 51, a. 4).

Il Suárez ha sostenuto che pure nelle leggi irritanti ed inabilitanti non è consentito far uso di e.; ma le ragioni addotte non sembrano convincenti. Per cui comunemente si ammette che l'effetto anche irritante e inabilitante della legge possa cessare quando insistere per l'applicazione della legge esorbitasse dai poteri del legislatore. In tal caso l'atto diventerebbe valido e la persona abile.

In pratica, pur trattandosi di leggi irritanti ed inabilitanti, viene ammesso l'uso dell'e. nel caso di impedimento di disparità di culto (can. 1070), quando un battezzato si trovasse tra non battezzati e non potesse sposarsi con una battezzata od ottenere la dispensa.

Non mancano autori che consentono l'uso di e. nel caso di sottrazione di giurisdizione per l'assoluzione del complice (can. 884). È controverso, se cessi la legge canonica di riservata facoltà di dispensa circa certi impedimenti matrimoniali in un caso urgente, fuori di quello previsto dal can. 1045, quando si tratti di impedimento da cui la Chiesa suole dispensare. Tuttavia, in simili casi, anche dopo l'uso dell'e., si deve ricorrere, possibilmente, alla dispensa o sanazione nella forma ordinaria.

BIBL.: v. la relativa bibliografia sotto la voce EQUITÀ; J. Haring, *Die Lehre von der Epikie*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 52 (1899), pp. 579-600, 796-810; H. Van den Berghe, *Quaenam leges epikiam admittant*, in *Collationes theologicae Lovanienses*, 7 (1902), pp. 360-66; anon., *L'épikie*, in *L'ami du clergé*, 25 (1903), pp. 161-69; E. Leroux, *De e.*, in *Revue ecclésiastique de Liège*, 7 (1911-12), pp. 257-60; L. Godefroy, s. v. in DThC, V, coll. 358-61; E. Hugon, *De e. et aequitate*, in *Angelicum*, 5 (1928), pp. 359-67; A. Van Hove, *De legibus*, Malines 1930, pp. 274-304; M. Noguer, *Una iusticia sui generis : la epiqueya*, in *Razón y fe*, 99 (1932), pp. 460-75; V. Del Giudice, *Privilegio, dispensa ed e. nel diritto canonico*, in *Scritti in memoria del prof. Fr. Innamorati*, Perugia 1932, pp. 227-81; L. J. Riley, *The history, nature and use of e. in moral theology*, Washington 1948.

Pietro Palazzini

EPILESSIA. - I. MEDICINA. - Disturbo accessionale (ἐπι-λαμβάνω = « assalgo », « colpisco »; *morbus sacer*) della coscienza accompagnato da una scarica neurovegetativa, con o senza convulsioni; a seconda del prevalere di questo o quel sintomo il quadro può grandemente variare, perdendo quelle note che nell'opinione comune sarebbero la caratteristica dell'accesso epilettico.

La crisi di « grande male » è di conoscenza classica nel successivo svolgimento dell'*aura* (sensitiva, sensoriale, motoria, vascolare, neuro-vegetativa, ecc.), segno prodromico d'allarme dello scatenarsi del male; della *fase tonica* (contrattura della mandibola, morso della lingua, serrarsi dei pugni, rotazione dei globi oculari verso l'alto

con palpebre serrate, perdita della coscienza con pericolosa caduta senza controllo); della *fase clonica* (scosse convulsive muscolari rapide, violente, estese); dei *disturbi neuro-vegetativi* (bava alla bocca, respiro stertoroso, ipertensione, dilatazione pupillare, cianosi, perdita delle urine e delle feci); del *coma* post-epilettico (respiro superficiale e irregolare, pallore) che si continua in un sonno profondo più o meno lungo al cui risveglio l'infermo, pur con senso di forte malessere e le conseguenze traumatiche della crisi, non ricorda nulla dell'accaduto.

A parte tale episodio, rientrano nel concetto di e. manifestazioni a sintomatologia parziale, nelle quali, però, è sempre presente la nota caratteristica della subitaneità e della scomparsa di ogni memoria dell'accaduto. Così nel *petit mal* o « assenza epilettica » (alterazione accessionale della coscienza, più o meno grave e lunga, senza convulsioni); nella *vertigo epilettica* (subitanea sensazione di rotazione del proprio corpo con parziale obnubilamento della coscienza); nella « sincope epilettica » (improvviso vacillamento e caduta in terra privo di sensi); nella « epilessia affettiva » di Bratz (insorgenza improvvisa dopo violenta emozione, contrarietà, ecc.); negli « equivalenti epilettici » (svariate manifestazioni motorie, sensitive, sensoriali, psichiche) che compaiono rapidamente seguiti da totale o parziale amnesia, durante la quale l'infermo può commettere azioni immorali o delittuose anche assai gravi e in un piano dall'apparenza coordinato e volontario di cui perde più o meno completamente il ricordo e di cui non sarebbe assolutamente capace, allo stato normale, per le caratteristiche della sua persona morale; di tale natura è l'improvviso impulso a bere alcoolici (dipsomania) in persona precedentemente anche astemia.

L'« epilettoidismo » è uno stato psicopatico permanente che può però presentarsi anche in persone non veramente epilettiche, le cui note fondamentali sono: impetuosità, impulsività, incontinenza emotiva con facilità all'ira, alla violenza, all'assenza di scrupoli, volontà fiacca, irrequieta, volubile, egoismo, fanatismo, degenerazione bigotta della religiosità, carattere vischioso. Negli epilettici di antica data, facilmente appaiono forme a tipo demenziale con riduzione globale del patrimonio psichico, deviazioni dell'attività pratica fino a vere psicosi (v.), caratterizzate dall'insorgenza di stati d'eccitamento con allucinazioni, impulsività, appercezione ostile del mondo esterno, della durata di poche settimane. Uno *status epilepticus* può svilupparsi nella ripetizione subentrante di accessi di « grande male », con grave stato confusionale e pericolo per la vita.

Numerose e discordanti sono le opinioni sulle cause e il meccanismo dell'e.; disturbi circolatori spastici del cervello, crisi allergiche, alcoolismo o sifilide dei genitori, tossine neutrope che agiscono su un sistema nervoso tarato, esiti di traumi cerebrali (e. jacksoniana) o di encefaliti pre o neo-natali, disturbi del ricambio idrico della cellula nervosa, sclerosi del « corno di Ammone »; la moderna « elettroencefalografia » ha proposto nuove ipotesi causali e ha fatto fare grandi passi alla diagnosi particolarmente delle forme equivalenti.

Di grande importanza è differenziare la vera e. dall'attacco dell'isterismo (v.). La cura dell'a., per quanto possibile causale o soltanto sintomatica, è di piena competenza del medico.

Dal lato morale, la subitaneità, l'involontarietà, l'anormalità, e spesso la completa assenza della coscienza nell'epilettico segnano le limitazioni o addirittura l'abolizione della sua responsabilità legale e religiosa, anche nelle forme più larvate di « equivalenti » cui si dovrà sempre pensare in tutti quei casi in cui un'impensata azione immorale o delittuosa contrasti con la figura etica dell'individuo. L'educatore, in presenza di individui « difficili », impulsivi, dalla vita affettiva e volitiva malamente educabile, capricciosi e volubili, caparbi in alcuni loro atteggiamenti, dovrà pensare alla possibilità dell'« epilettoidismo » e valersi dell'opera del medico.

Bibl.: W. Penfield-T. C. Erickson, *Epilepsy and cerebral localisation*, Illinois 1941; R. R. Grinker, *Neurology*, ivi 1944; G. Maruzzi, *L'e. sperimentale*, Bologna 1948.

Gianfranco Tedeschi - Giuseppe de Ninno

II. Teologia morale. – Dalla frequenza della delinquenza tra gli epilettici alcuni (Scuola positiva) si sono lasciati indurre a trovare un rapporto generale di causa e di effetto tra e. e delinquenza. L'atto delittuoso sarebbe il risultato funesto di un'« assenza » epilettica sì da poter fare un'equazione: criminalità = e. Nella prima le convulsioni sono sostituite da impulsi violenti e irresistibili a compiere il delitto. Progredendo nei suoi concetti, la Scuola positiva arrivò ad affermare l'equivalenza tra pazzo morale, epilettico e delinquente nato.

L'ipotesi è ben lungi dal venir confermata dall'esperienza, almeno con la frequenza necessaria a trarne conseguenze etico-giuridiche, ed il rapporto assoluto tra e. e criminalità è oggi comunemente rigettato.

Non può tuttavia negarsi negli epilettici una diminuzione ed a volte un'assenza assoluta di responsabilità morale, in quanto l'integrità mentale degli epilettici viene più o meno profondamente compromessa negli stessi intervalli « liberi »; e nelle forme più gravi la disgregazione psichica assume l'aspetto della demenza. E per precisare, l'imputabilità morale manca completamente durante la crisi epilettica. Per la determinazione dell'imputabilità morale degli atti posti fuori della crisi, occorre tener conto sia delle disposizioni del carattere, sia dello stato dell'infermo, sia della periodicità delle crisi, che, se si ripetono con molta frequenza, creano una situazione abituale di semi-infermità mentale. In linea di massima gli epilettici sono da considerarsi sotto un profilo generale di diminuita capacità di intendere e di volere. E di questa diminuzione si deve tener conto sia nell'amministrazione dei Sacramenti, sia nella valutazione del delitto e irrogazione delle pene.

Date le manifestazioni impressionanti della malattia, almeno durante lo stato di crisi, gli epilettici non possono ricevere alcuni Sacramenti per il pericolo di irriverenza.

Così durante la crisi epilettica non si può amministrare loro la S. Comunione, a meno che non ci sia pericolo di morte, consti della precedente volontà di riceverla e sia rimosso il pericolo di irriverenza (*Rituale Rom.*, tit. IV, cap. 4, n. 4).

Inoltre, stante l'impossibilità od almeno la grande difficoltà di allontanare la malattia, coloro che furono o sono epilettici nel CIC (can. 984, 3°) sono considerati come irregolari per difetto (irregulares « ex defectu ») in relazione al sacramento dell'Ordine Sacro.

Il CIC non distingue tra e. pre-puberale e post-puberale, e poiché la dottrina antecedente al CIC riteneva, almeno secondo la sentenza prevalente, non esistere irregolarità in caso di e. con manifestazioni pre-puberali, senza ricadute in seguito, in modo che si avesse la certezza morale di assoluta guarigione, speculativamente può ritenersi anche oggi altrettanto, in base al can. 6, 2°, 4°. (cfr. F. M. Cappello, *De Ordine*, 2ª ed., Torino 1947, n. 483). Ma in pratica i medici molto difficilmente si pronunziano per una completa e perfetta guarigione.

Se poi le manifestazioni dell'e. si hanno dopo l'Ordinazione sacra e si ha la certezza morale del superamento della malattia, l'Ordinario può permettere ai suoi sudditi l'esercizio degli Ordini ricevuti (can. 984, 3°).

Passando al diritto penale canonico, poiché la responsabilità penale non scaturisce dalla imputabilità fisica, se non mediante ed intercedente la imputabilità morale, è evidente che ove questa manchi, come durante le crisi epilettiche, si abbia l'incapacità al delitto (can. 2201 § 1). Ed anche fuori crisi, è necessario che il giudice ecclesiastico nell'irrogare la pena tenga presente lo stato di mente dell'epilettico (can. 2218 §§ 1-2).

Bibl.: P. Gasparri, *De S. Ordinatione*, I, Parigi-Lione 1893, n. 278-80; J. Antonelli, *Medicina pastoralis*, 5ª ed., II, Roma 1932, nn. 208-209; G. Gaudier, *Les irrégularités ex defectu*

corporis, Parigi 1933; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, 1, Roma s. d., nn. 108-109; H. De Mesmaecker, *De actibus humanis*, 5ª ed., Malines 1939, pp. 104-106; B. Di Tullio, *Trattato di antropologia criminale*, Roma 1945, pp. 483-92; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, I, 5ª ed., Torino-Roma 1947, n. 406; A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Torino-Roma 1949, n. 111, 3.

Pietro Palazzini

EPIMACO e GORDIANO, martiri: v. GORDIANO ed EPIMACO, martiri.

EPIMÀNICA ('Επιμάνικα, ἐπιμανίκια). - Sono semplici manichini che servono a stringere ai polsi l'estremità delle maniche dello sticario (alba): soprammaniche che non corrispondono, come affermano taluni, al manipolo dei Latini. Gli e. sono usati non solo nel rito bizantino, ma in altri riti orientali. Sono il simbolo della potenza di Dio e rammentano i vincoli che strinsero le braccia di Gesù Cristo nella sua Passione. Questo ornamento fu concesso in un primo tempo dall'imperatore al patriarca, poi diventò il privilegio dei vescovi e fu esteso ai sacerdoti e ai diaconi.

Placido de Meester

EPIMÈNIDE. - Poeta greco, vissuto nel sec. VI a. C. Secondo la leggenda, sarebbe nato a Cnosso, nell'isola di Creta, indi sarebbe stato chiamato ad Atene da Solone per purificare la città dalla peste.

Gli storici, fondandosi specialmente su Platone (*Leggi*, I, 642), lo ritengono un sacerdote di Atene vissuto qualche decennio prima delle guerre persiane. Secondo Diogene Laerzio avrebbe scritto, tra l'altro, una *Teogonia* connessa con le leggende di Esiodo ■ degli orfici.

S. Paolo, parlando dei Cretesi, sembra citare un verso di E. in questi termini: « Disse uno di loro, un loro proprio profeta: Cretesi sempre bugiardi, male bestie, ventri pigri » (*Tit.* 1, 12). S. Giovanni Crisostomo dichiara che il verso è di E. (*In Tit.*, 1, 12: PG 62, 575); s. Girolamo aggiunge il titolo dell'opera di E. citata: *Liber oraculorum* (PL 26, 571 sg.). Teodoreto (PG 82, 681) invece pensa che s. Paolo citi da Callimaco (sec. III a. C.). Anch'egli infatti scrive: « Cretesi sempre bugiardi ». Ma Callimaco non era ritenuto di Creta, bensì di Cirene.

Pietro De Ambroggi

EPISCOPALE, CHIESA PROTESTANTE. - La C. p. e. degli Stati Uniti, da non confondersi con la Chiesa metodista episcopale, è il ramo americano della chiesa d'Inghilterra o anglicana. Durante l'« epoca coloniale », la Chiesa ufficiale d'Inghilterra si stabilì nelle colonie nordamericane, principalmente in quelle non occupate da puritani e da congregazionalisti.

Dopo la pace del 1783, gli anglicani del Connecticut mandarono uno dei loro ministri, S. Seabury, nella Gran Bretagna; questi però non poté ottenere di essere consacrato da nessun vescovo d'Inghilterra; lo ottenne invece nel 1784 da tre vescovi *non-jurors* (v.) di Scozia. Nel 1787 anche gli anglicani degli Stati di Nuova York e di Pennsylvania ottennero che due ministri americani, S. Provoost e W. White, fossero consacrati e questa volta senza difficoltà da vescovi d'Inghilterra. Da questi tre vescovi deriva tutta la gerarchia episcopale protestante degli Stati Uniti, e quindi anche l'invalidità delle loro ordinazioni. La C. p. e. non ebbe che due scissioni, una temporanea durante la guerra civile, con la separazione della chiesa del nord da quella del sud, cessata con la cessazione della guerra del 1865; l'altra, che dura tutt'ora, la Reformed Episcopal Church, costituita nel 1873 dal vescovo di Kentucky D. Dummings, il quale non volle ammettere che l'episcopato fosse ordine distinto dal sacerdozio. I vari movimenti religiosi che si sono svolti nella chiesa d'Inghilterra hanno avuto la loro ripercussione nella C. p. e., nella quale si trovano seguaci della chiesa alta, bassa e larga. Gli anglocattolici americani pensano anche di sopprimere il nome di « protestante », e chiamano semplicemente la loro chiesa « Episcopal Church ».

La dottrina è la stessa di quella della Chiesa d'Inghilterra, ma dei 39 articoli di religione, la C. p. e. ha modificato o cambiato l'8° (invece di tre Credo ne ammette sole due: l'Apostolico ed il Niceno; il 21° (non è richiesto il permesso del principe per adunare i concili generali); il 35° (le Omelie non sono obbligatorie); il 36° (le consacrazioni devono farsi non secondo ■ rituale eduardino, ma secondo la Convenzione generale americana del 1792); il 37° sulla autorità del re o della regina nella Chiesa, il quale è sostituito con un altro che dice: « L'autorità dei magistrati civili si estende a tutti, siano chierici o laici, nelle cose temporali, ma non hanno autorità veruna nelle cose puramente spirituali ». Anche nel *Book of Common Prayer* si sono fatti alcuni cambiamenti.

L'organizzazione della C. p. e. è alquanto differente da quella della chiesa d'Inghilterra. Infatti, mentre in questa il capo supremo è ■ re o la regina, nella C. p. e. l'autorità suprema risiede nella Convenzione Generale, che si riunisce ogni 3 anni ed elegge un vescovo presidente (*presiding bishop*), il quale durante il suo governo, cioè tra una Convenzione Generale e l'altra, è assistito da un « consiglio nazionale » da cui dipendono il « segretariato delle missioni », quello dell'« educazione religiosa », ecc. Inoltre nella Chiesa d'Inghilterra vi sono primati, arcivescovi, e metropolitani; nella C. p. e. soltanto vescovi. Nella prima i vescovi sono eletti dal governo, nella seconda ■ governo non interviene affatto; la dignità di primate d'Inghilterra è unita alla diocesi di Canterbury, il vescovo presidente può essere vescovo di qualsiasi diocesi. Dal vescovo presidente dipende la missione episcopale d'Italia, che ha chiese a Firenze e a Roma.

BIBL.: *The living Church annual. The year book of the Episcopal Church*, Milwaukee 1928-38; *The book of common prayer... according to the use of the P.E.C. in the U.S.A.*, Nuova York 1929; *Catholic revival and the Kingdom of God. Sixth catholic congress of the Episcopal Church*, Milwaukee 1933; *Journal of the general convention of the Protestant Episcopal Church*, Hammond Ind. 1934; C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, I, Isola del Liri 1936, pp. 101-106.

Camillo Crivelli

EPISCOPALIS AUDIENTIA. - Termine usato nelle tarde fonti giuridiche romane per designare il tribunale del vescovo ■ la competenza che gli viene riconosciuta a risolvere le controversie portate innanzi a lui.

Il tribunale vescovile non traeva naturalmente il suo potere dall'autorità secolare, né d'altra parte esso nasceva con il predetto riconoscimento, poiché al vescovo il potere giurisdizionale veniva dal diritto divino: già s. Paolo invitava i cristiani a portare le loro contese dinanzi agli Ordinari anziché ricorrere alla cognizione dei tribunali secolari; e i Padri della Chiesa ampiamente attestano l'esercizio effettivo del potere giudiziario tenuto dai vescovi fino dalla prima epoca.

Il riconoscimento imperiale aveva tuttavia l'efficacia di rivestire il pronunciato giudiziale vescovile di autorità di fronte alla organizzazione dello Stato, attribuendo efficacia civile alle decisioni del vescovo. Questo riconoscimento e la conseguente inserzione del tribunale vescovile tra gli organi giudiziari romani è dovuta, com'è noto, all'imperatore Costantino, che con una costituzione del 318 (*Cod. Theod.*, 1, 27, 1), di cui si è discussa l'autenticità, fissò l'àmbito di giurisdizione del vescovo, e i rapporti del tribunale vescovile con i tribunali ordinari dell'Impero; Costantino in essa dà norme per tre ipotesi distinte: per il giudizio, che, iniziato davanti al magistrato secolare, fosse stato abbandonato dalle parti per adire il tribunale del vescovo; per il giudizio del vescovo conchiusosi con sentenza; e infine per il giudizio in via di esecuzione, nel caso cioè di una sentenza del vescovo che dovesse essere munita di esecutorietà da parte dell'apposito *iudex* dell'Impero.

Sembra peraltro che la giurisdizione del vescovo si sia mantenuta, nel disposto costantiniano, piuttosto nella qualità di arbitrato che di vero e proprio giudizio ■ in

ciò non sarebbe stata dissimile dalla competenza dell'etnarca ebraico ai cui deliberati veniva data esecuzione dal giudice ordinario secolare.

Con la giurisdizione del vescovo si riconobbe anche la facoltà al medesimo di applicare nei suoi giudizi la *lex Christiana*. Ciò portava altresì la possibilità per il vescovo di usare nel giudizio l'*aequitas canonica*, o portava ad introdurre praticamente la sua giurisprudenza nell'ordine civile, con vantaggio per la evoluzione morale delle forme giuridiche romane.

Caduto l'Impero romano d'Occidente, la giurisdizione del vescovo si allargò, ma fu ad opera della nota falsificazione di Benedetto Levita (v.), che si tendette a svincolare la giurisdizione del vescovo, sul piano secolare, da qualsiasi dipendenza dell'autorità civile.

Successivamente essa ebbe sorte diversa a seconda del reggimento politico assunto localmente e dell'atteggiamento diseguale delle autorità secolari.

BIBL.: L. Siciliano Villanueva, *Studi sulle vicende della giurisdizione ecclesiastica nelle cause dei laici secondo il diritto della Chiesa e la legislazione, dottrina e pratica italiana dalla fine dell'Impero carolingio ai principii del sec. XV*, parte 1ª, Palermo 1896, p. 34 sgg.; F. Martroye, *St Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au Vᵉ siècle*, Parigi 1911; P. De Francisci, *Per la storia della e. a.*, in *Annali della Facoltà di giurisprudenza di Perugia*, 30 (1915), pp. 45-75; F. Bossowski, *Quomodo usu forensi « audientiae episcopalis » suadente, non nulla praecepta ad instar iuris graeci aut hebraici*, ecc., in *Acta congressus iuris internationalis*, I, Roma 1935, pp. 354-410; G. Vismara, *E. a. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al sec. IX*, Milano 1937. Antonio Rota

EPISCOPALISMO. - È così nominato quel regime ecclesiastico protestante nel quale il potere di consacrare i nuovi ministri della Chiesa e di perpetuare la setta si ritiene che risieda nei soli vescovi, i quali poi devono necessariamente essere consacrati con cerimonie speciali. Non importa se sopra il vescovo vi sia un'autorità superiore giurisdizionale (come in Inghilterra il re o la regina); né basta che si sia conservato il titolo di « vescovo » (come nei metodisti episcopali), se il vescovo non ha ricevuto la consacrazione speciale. Né il re, né tale sorta di vescovi possono, secondo il regime episcopale, ordinare nuovi ministri.

Le due Chiese o sètte più importanti di regime episcopale sono la Chiesa d'Inghilterra e la Chiesa protestante episcopale degli Stati Uniti; alle quali gli anglo-episcopaliani hanno aggiunto i vescovi cattolici, i luterani della Svezia ed anche gli scismatici orientali.

Gli anglicani che vivono in Italia dipendono dal vescovo anglicano di Gibilterra, e gli episcopaliani dal « presiding » vescovo degli Stati Uniti, che li governa per mezzo di un vescovo ausiliare che ordinariamente risiede a Ginevra.

Sulla limitata giurisdizione dell'arcivescovo di Canterbury, v. CANTERBURY; sulla sua autorità nelle conferenze di Lambeth (v.); sulle convocazioni ecclesiastiche anglicane, soppresse nel 1717 e ristabilite nel 1852, v. ANGLICANESIMO; BANGOR, CONTROVERSIA di; CONVOCAZIONI; sulle varie modificazioni fatte al regime episcopale dalla Chiesa episcopale degli Stati Uniti v. EPISCOPALE, CHIESA PROTESTANTE; sulle ordinazioni anglicane v. ORDINAZIONI ANGLICANE.

BIBL.: Th. Lathbury, *A history of the convocation of the church of England*, Londra 1853; R. Phillimore, *The ecclesiastical law of the church of England*, ivi 1895; H. Clark Lowther, *Constitutional church government*, ivi 1924; *Official yearbook of the Church of England*, ivi 1949. Camillo Crivelli

EPISCOPATO : v. VESCOVO.

EPISCOPIUS (BISCHOP), SIMON. - Teologo protestante, n. ad Amsterdam l'8 genn. 1583, m. ivi il 4 apr. 1643. Discepolo del Gomar all'Università di Leida, fu poi allievo di Arminio, di cui abbracciò la dottrina, divenendone convinto seguace, tanto da venir considerato dopo la morte del maestro quale capo dell'arminianesimo. Avversato dai calvinisti, dovette rifugiarsi a Bleiswijk, nei pressi di Rotterdam, ove esercitò il ministero pastorale. Poco dopo venne chiamato a succedere al Gomar all'Università di Leida (1612-18).

A causa della condanna dei « rimostranti » da parte del Sinodo di Dordrecht (1619), dovette nuovamente fuggire, riparando dapprima ad Anversa e poi in Francia. Rimpatriato nel 1626, fu predicatore a Rotterdam, finché nel 1634 venne nominato professore e quindi superiore del Collegio dei Frati Predicatori ad Amsterdam, rimanendo in carica fino alla morte. Tutte le sue opere teologiche, trattanti in specie della Grazia, del libero arbitrio e della Predestinazione, furono pubblicate postume a cura di Stefano de Courcelles ed Arnoldo Poelenburgh (2 voll., Amsterdam 1650-55; 2ª ed., Leida 1678, con biografia dell'autore). Notevole tra esse la *Confessio seu Declaratio sententiae pastorum qui in foederato Belgio remonstrantes vocantur super praecipuis articulis religionis christianae*, ritenuta come l'autentica dichiarazione di fede degli arminiani.

BIBL.: A. H. Haentjens, *S. E. als apologeet van het remonstrantisme*, Leida 1899; H. C. Rogge, s. v. in *Realenc. für protest. Theolog. u. Kirche*, V, pp. 22-24; M. Vaes, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 102-103 (con bibliografia). Niccolò Del Re

EPISTEMOLOGIA. - Etimologicamente (ἐπιστήμη = scienza e λόγος = discorso), significa dottrina della scienza. Nell'uso corrente però il significato del termine non è ancora universalmente fissato. Da alcuni, con senso piuttosto generico, l'e. viene identificata con la logica (H. Cohen, E. Husserl, Rabier). La terminologia inglese invece la identifica comunemente con gnoseologia o teoria della conoscenza. Per quanto riguarda questo significato v. CONOSCENZA. In senso ristretto e proprio, che è anche il più comune nell'italiano, e. designa la filosofia della scienza, ossia lo studio critico dei principi, metodi e risultati delle scienze, allo scopo di stabilirne i fondamenti logici e determinarne il valore specifico di oggettività riguardo alla conoscenza del reale.

Come tale, l'e. si divide in *generale* (determinazione della natura della scienza in genere, classificazione delle scienze e metodologia generale), e *speciale* che ha per oggetto l'indagine sulla natura, principi e metodi delle singole classi di scienze.

L'e. può quindi considerarsi come una determinazione e applicazione della logica al particolare campo della conoscenza umana costituito dal sapere scientifico. Ed è pure intimamente connessa con la teoria della conoscenza, in quanto non può prescindere dai generali principi gnoseologici circa il valore della conoscenza; mentre insieme ne avvalora e estende le conclusioni, con le particolari indagini sul significato della conoscenza scientifica. L'e. nel senso indicato ha assunto in filosofia particolare sviluppo, principalmente negli ultimi decenni, in rapporto ai nuovi svolgimenti e concezioni determinatisi nelle scienze in genere, o nelle matematiche e fisiche in specie. Particolari studi vi hanno dedicato in Italia A. Pastore e F. Enriquez (v. SCIENZA).

BIBL.: L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, Parigi 1897; H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, ivi 1902; A. Pastore, *Sopra la teoria della scienza*, Torino 1903; E. Picard, *La science moderne et son état actuel*, Parigi 1905; H. Poincaré, *Science et méthode*, ivi 1908; E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, ivi 1921; F. Enriquez, *Problemi della scienza*, 3ª ed., Bologna 1927; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 3ª ed., Parigi 1940, pp. 45-134; M. Giua, *Storia della scienza ed e.*, Torino 1945; E. Poincaré, *Il valore della scienza*, trad. it., Firenze 1947; F. Amerio, *E.*, Brescia 1948. Ugo Viglino

EPISTOLA. - È quel brano delle Lettere degli Apostoli o di qualche altro libro della S. Scrittura che il sacerdote legge nella Messa prima del Vangelo. L'uso delle letture nelle assemblee liturgiche la Chiesa lo ha ereditato dalla Sinagoga; però mentre in questa si leggevano i Profeti e la Legge, nella Chiesa si aggiunsero le Lettere degli Apostoli, i Vangeli, le lettere dei vescovi e gli Atti dei martiri.

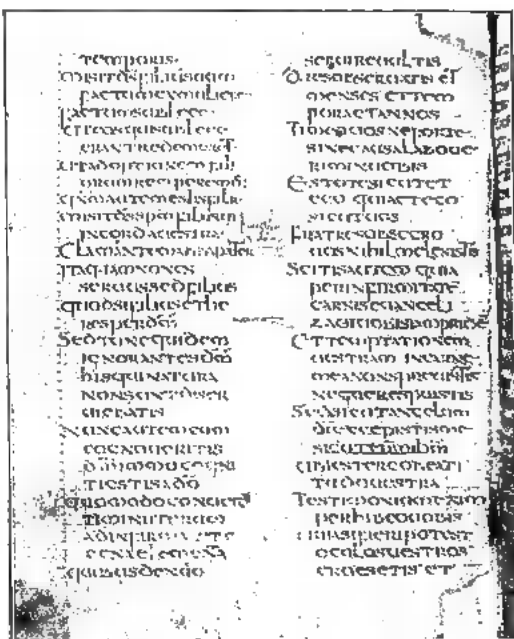
Delle molte letture in uso nella Chiesa primitiva oggi non restano che pochi esempi, poiché due sole ordinariamente sono quelle della Messa attuale: l'E. ed il Vangelo. Così, ad es., le 12 profezie del Sabato Santo e le 6 della vigilia di Pentecoste sono un residuo delle letture che si facevano nella antica vigilia notturna, dalla quale poi son venuti il Matutino e la Messa dei catecumeni. Le 5 letture del sabato delle Quattro Tempora sono il risultato della fusione della vigilia con la Messa dei catecumeni, mentre nel mercoledì delle Quattro Tempora c'è una sola lettura prima di quella della E. In antico tutte queste letture erano fatte dal lettore sugli amboni che si elevavano all'entrata del presbiterio, ed erano spesso declamate con certe cadenze melodiche di cui abbiamo ancor oggi qualche raro avanzo. Quando la celebrazione della Messa incominciò ad essere quotidiana e si intese la necessità di abbreviare il rito pontificale, si introdussero poco a poco brevi passi scelti delle Lettere degli Apostoli o di altri libri della S. Scrittura che avessero una qualche attinenza con la festa ■ con il mistero che si celebrava.

Per dimostrare poi l'intimo nesso fra la liturgia sacrificale e quella laudativa, l'E. venne ad essere un intercalare nelle Ore dell'Ufficio; di modo che qualche volta essa non è soltanto parte del testo che si legge nel primo notturno, ma secondo un'antica regola esistente in Roma prima di s. Benedetto, l'E. si ripete in parte nei capitoli delle Ore canoniche e nella *lectio brevis* di Prima. In generale la S. Scrittura nella E. viene citata integralmente e senza variazioni. Qualche volta però si omettono alcuni versi ■ si aggiunge all'inizio un *Fratres* e alla fine *In Christo Iesu Domino nostro* (Domenica IV dopo Pentecoste); *qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen* (Domenica XVIII dopo Pentecoste). Alle Profezie poi si aggiunge a volte: *Ait Dominus omnipotens.* Qualche leggera alterazione nel testo si può verificare per un migliore adattamento al mistero celebrato, come nel sabato di Passione (*Ier.* 17, 8).

Bibl.: S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Friburgo in Br. 1907; A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*, ivi 1915; A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des 1. Jahrtausends*, Münster 1921; P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Parigi 1927; F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Tours 1929; G. Destefani, *La S. Messa nella liturgia romana*, Torino 1935, pp. 450-85; G. Godu, *Epîtres*, in DACL. V, 245-344. Filippo Oppenheim

EPISTOLA APOSTOLORUM: v. APOSTOLI, *Lettera degli A.*

EPISTOLARIO. - Per e. (*epistolare, epistolarium* [-*ius*] ■ anche *epistolium*) s'intende il libro che contiene le lezioni e le epistole della Messa nel corso dell'anno liturgico. Nella sua storia ha avuto anche altri nomi, di cui i principali sono: *apostolus, liber comitis* o *comicus* o più semplicemente *comes* (già nella *charta Cornutiana* del 471), e *capitulare lectionum, lectionarium* [-*ius*]. *Apostolus* è il nome più antico; *comes* e *lectionarium* indicano, secondo i casi, la raccolta di sole epistole, o di soli Vangeli o delle une ■ degli altri insieme.

I. Origini. – La lettura scritturale nelle adunanze liturgiche non ebbe da principio un particolare ordinamento. L'opinione contraria dell'israelita romeno L. Venetianer (*Der Ursprung und die Bedeutung der Prophetenlektionen*, in *Zeitschr. d. deutsche Morg. Gesellschaft*, 63 [1909], pp. 103-70), secondo il quale la Chiesa primitiva avrebbe adottato l'ordinamento lezionale della Sinagoga, per quanto suggestiva, non ha avuto seguito,

(fot. Biblioteca Vaticana)
Epistolario - *Capitulare Epistolarum s. Pauli* della prima metà del sec. viii. L'annotazione, di mano del sec. viii-ix, indica l'epistola per la vigilia di s. Giovanni. Biblioteca Vaticana, cod. Reg. lat. 9, f. 63v.

contraddetta da A. Baumstark (*Liturgie comparée*, Chevetogne 1940, p. 137).

I libri sacri si leggevano, a puntate, in continuazione (*lectio continua*): « ex ordine » dice s. Agostino (*In epist. Iohann. ad Parthos*, prol.: PL 35, 1977), prendendone il testo direttamente dal volume della Bibbia (la « bibliotheca » del medioevo), dietro indicazione dell'*antistes*, che presiedeva l'assemblea ■ per il tempo che egli credeva, o « prout tempus fert » (s. Giustino, *Apol.*, I, cap. 67, ed. Th. Klauser [*Floril. patrist.*, 7], Bonn 1935, p. 19; *Contra Tryph.*, cap. 118: PG 6, 749).

Quest'uso restò in vigore parecchio tempo ■ lo troviamo ancora al principio del sec. iv in Africa e a metà del sec. v a Ravenna con s. Pier Crisologo (m. nel 450 ca.; cf. G. Lucchesi, *Nuove note agiografiche ravennati*, Faenza 1943, p. 110). Anche Roma ebbe la sua *lectio continua*, e se ne possono scorgere le tracce nell'antico ordinamento delle pericopi evangeliche dell'Avvento (lettura dei sinottici) e del ciclo pasquale (Vangelo di s. Giovanni: cf. P. Alfonzo, *La « lectio continua » nei sinottici*, in *Rivista liturgica*, 25 [1938], pp. 131-37). È chiaro però che, fin dai primi tempi, si dovette pensare all'opportunità di leggere in determinati periodi dell'anno, come in Quaresima e nelle Tempora, o nelle grandi solennità del Signore: Pasqua, Pentecoste, Natale, Epifania, dei libri sacri ■ brani biblici, che avessero relazione più diretta con il tempo liturgico o con il mistero celebrato. Di letture proprie in tempi ■ feste particolari fanno cenno i Padri dei secc. iii e iv: la *Genesi* in Quaresima (s. Ambrogio, *De mysteriis*, I, 1: PL 16, 389) Giona ■ Giobbe nella Settimana Santa (id., *Epist. XX, ad Marcell.*, capp. 14 e 25: *ibid.*, 1040, 1044); a Pasqua il racconto della Risurrezione, che in Africa si leggeva nel testo dei quattro evangelisti (s. Agostino, *Sermo 86*, *Tract. de quarta feria post Pascha*, in *Miscellanea agostiniana*, I, Roma 1930, p. 324). Tra Pasqua e Pentecoste gli *Atti degli Apostoli* (id., *Sermo* 315, 1: PL 38-39, 1426; *Tract. VI in Iohann.*, cap. 18: *ibid.*, 35, 1433). Anche nelle solennità dei martiri si sospendeva, almeno in alcune parti, come

in Africa, la *lectio continua*, per leggere il racconto delle loro gesta (cf. id., *Sermo XVI, In natali sanctorum martyrum Scillitanorum*, in *Miscellanea agostiniana*, I, Roma 1930, p. 80; vedi anche *ibid.*, p. 67, s. Cipriano).

L'indicazione del passo da leggersi si segnava in margine alle pagine della S. Scrittura; poi, in un secondo tempo, fu redatto un indice degli *initia* dei brani, numerati progressivamente (*capitula*, da cui *capitulare*) e l'elenco veniva posto all'inizio del volume sacro, mentre nel testo si scriveva in calce solo il numero corrispondente alla lista, contrassegnando con una crocetta la fine della pericope. Sono i primi abbozzi di lezionari. Solo molto tardi (secc. VII-VIII) le pericopi lezionali furono ricopiate per intero e si ebbero i primi lezionari plenari (tipico il lezionario di Luxeuil), che divennero il vero e proprio libro liturgico, ancora oggi usato nelle cattedrali e nelle chiese più ordinate.

Si leggevano, dunque, libri determinati in determinati periodi dell'anno, ma non ne segue che queste letture fossero già ripartite in pericopi fisse. I liturgisti medievali, basandosi sulla *Epistula ad Constantium*, che ritenevano di s. Girolamo, assegnarono la paternità d'un primo lezionario al Dottore di Strigonia. Ma la lettera è apocrifa. Morin ne fa autore s. Vittore, vescovo di Capua (m. nel 554; cf. G. Morin, *L'auteur de la « Lettre à Constantius »*, in *Revue bénédictine*, 7 [1890], pp. 416-23).

I primi tentativi, storicamente certi, di sistematiche raccolte scritturali per uso liturgico appaiono in Gallia nel sec. V. Gennadio di Marsiglia (m. nel 452) racconta che il presbitero Musaeus « hortatu sancti Venerii episcopi (m. nel 452) excerpsit ex sacris scripturis lectiones totius anni festivis diebus » (*De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. 79: PL 58, 1104). Un po' più tardi Claudio Mamerto, prete della chiesa di Vienne (m. nel 473), compose anche lui un lezionario (Sidonio Apollonio, *Epist.*, l. IV, 11: *ibid.*, 516). Ma dell'uno e dell'altro non ne è restato che il ricordo.

L'inventario della chiesa di Cornutum (una parrocchietta rurale presso Tivoli), nel 471, elenca tra i *codices* che le appartengono: « Evangelia IIII apostolorum (apostolum?), psalterium et comitem». Si tratta d'un lezionario proprio (cosa abbastanza improbabile) o del lezionario di Roma? La seconda alternativa non recherà meraviglia se si pensa che proprio nel sec. V a Roma si manifesta un'attività liturgica fecondissima. I due cicli che polarizzano tutto l'anno ecclesiastico ebbero in questo periodo la loro organizzazione, l'Avvento per opera di papa Gelasio (m. nel 489), che trasportò le letture delle Tempora *mensis decimi* a quelle di Quaresima e fissò in dic. la lettura di *Isaia*, e la Quaresima per opera di papa Ilaro (m. nel 468).

Si è, comunque, ancora nel campo delle congetture, anche se molto fondate. Per il periodo pregregoriano l'unico documento sicuro è il lezionario di Capua. Si tratta d'un elenco numerato di 77 pericopi epistolari, disposte secondo l'ordine dell'anno liturgico, messo a capo del celebre *codex Fuldensis* delle lettere Paoline. In margine ai fogli del testo il principio della pericope è richiamato con il numero corrispondente nella lista. La lista fu scritta da Vittore, vescovo di Capua, nel 546-47. Questa lista di pericopi dà così la fisionomia dell'anno liturgico a Capua a metà del sec. VI.

II. Periodo di formazione. – Alla fine del sec. V la *lectio continua* aveva ormai definitivamente ceduto il posto a pericopi fisse. La scomparsa dei catecumeni, ai quali essa era principalmente destinata come prima istruzione cristiana, e lo sviluppo del ciclo liturgico, che andava sempre più nettamente delineandosi intorno ai grandi Misteri della Redenzione e alle prime feste dei martiri, determinarono la scelta definitiva delle pericopi scritturali da leggersi nella Messa e il formarsi di vari sistemi, secondo le peculiarità delle diverse Chiese. Anche i libri liturgici acquistarono una loro particolare fisionomia e, nel caso che qui si tratta, si accentuò sempre più la divisione e la differenza tra e. ed evangeliario. Per riguardo al primo si possono distinguere i seguenti sistemi:

1. *Sistema mozarabico.* – Il documento più antico è il *liber comicus* (edito da G. Morin, in *Anecdota Maredsolana*, I, Maredsous 1893), che rappresenta probabilmente l'uso di Toledo al tempo di s. Ildefonso (m. nel 667). L'avvento è di 5 settimane, la Quaresima ha ogni giorno letture proprie, eccetto martedì e giovedì delle prime tre settimane, non ha la serie delle domeniche dopo l'Epifania e la Pentecoste, ma, in compenso, termina con 32 « dominicis quotidianis ». Il santorale è limitatissimo. Le letture sono tre.

2. *Sistema gallicano.* – Ha come principali rappresentanti il lezionario di Luxeuil e il Messale di Bobbio. Il primo (pubblicato recentemente da P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, Roma 1944), è un libro gallicano con pochissima influenza romana, della fine del sec. VII o degli inizi dell'VIII. Il secondo, quasi contemporaneo del primo, rappresenta la liturgia della Gallia al tempo dei Merovingi, con influenze visigotiche, irlandesi e romane (edizione fototipica con introduzione critica: C. Mohlberg, *Missale Gothicum. Das gallikanische Sakramentar*, Augusta 1929). Note caratteristiche del sistema gallicano di letture sono: tre lezioni alla Messa, lettura degli atti dei martiri, *Cantico* di Daniele tra le letture nei giorni di festa, *Atti* e *Apocalisse* nel tempo pasquale. L'avvento è di 6 settimane, la Quaresima di 5. Particolarità interessante dei documenti gallicani è la presenza di serie più o meno lunghe di lezioni « quotidiane » o « domenicali » destinate a servire nei giorni in cui non c'è formulario proprio, specialmente le domeniche fuori dei cicli fissi (cioè le nostre « dominicae per annum »).

3. *Sistema ambrosiano.* – Lo si trova essenzialmente nel Sacramentario di Bergamo (edito da P. Cagin, in *Auctarium Solesmense, series liturgica*, I, Solesmes 1900) secondo un manoscritto dei secc. X-XI appartenente alla biblioteca di S. Alessandro in Colonna a Bergamo. Il codice non contiene le letture profetiche (Vecchio Testamento), che la liturgia ambrosiana conserva ancora, e perciò il *Sacramentarium Bergomense* è stato completato dal Cagin con manoscritto del sec. XIII appartenente alla cattedrale di Milano (*ibid.*, pp. 193-207). Per parecchio tempo è stato ritenuto di grande importanza per lo studio del lezionario ambrosiano il celebre *Capitulare Epistolarum s. Pauli* (cod. Vatic. regin. 9) della prima metà del sec. VIII. Ma il Morin (*Un système inédit de lectures liturgiques en usage au VII^e-VIII^e siècle dans une église inconnue de Haute-Italie*, in *Revue bénédictine*, 20 [1903] pp. 375-86), seguito recentemente dal Borella (cf. M. Righetti, *Storia liturgica*, III, Milano 1949, pp. 514-15), ha dimostrato che questo documento non riflette il rito ambrosiano in uso a Milano, ma in altra chiesa dell'Italia settentrionale. Nel Bergomense la struttura dell'anno liturgico ambrosiano è già ben delineata: l'Avvento è di 6 settimane, 5 seguono la festa dell'Epifania, la prequaresima ha le solite tre domeniche, regolare pure è la Quaresima, la cui prima domenica porta ancora la denominazione *in caput Quadragesimae*. Dopo Pasqua ci sono 5 settimane, 22 dopo Pentecoste, 2 *post dedicationem ecclesiae*. Il santorale si presenta molto sviluppato.

4. *Sistema romano.* – È indubbiamente il più importante e quello che ha documenti più numerosi. Punto sicuro di partenza è l'opera di s. Gregorio, il cui biografo Giovanni Diacono afferma che precisamente il lezionario sarebbe stata la base della sua riforma del Sacramentario gelasiano (*Vita s. Gregorii*, II, 17: PL 75, 94). Le fonti principali del lezionario gregoriano e postgregoriano sono i *comes* di Würzburg, di Alcuino e di Murbach.

Il *comes* di Würzburg pubblicato da G. Morin (in *Revue bénédictine*, 27 [1910], pp. 41-47), da un codice dell'Università di Würzburg del sec. VIII, è definito dal suo editore « il più antico lezionario della chiesa romana ». L'ordinamento lezionale è quello stesso che doveva es-

sere alla fine del sec. VI, quando s. Gregorio orientò verso di esso il suo genio organizzatore. Mancano tutti gli uffici introdotti nel sec. VII, come l'ottava di Natale, le quattro feste della Madonna, quella della Croce, le messe dei giovedì di Quaresima e degli altri giorni anticamente aliturgici.

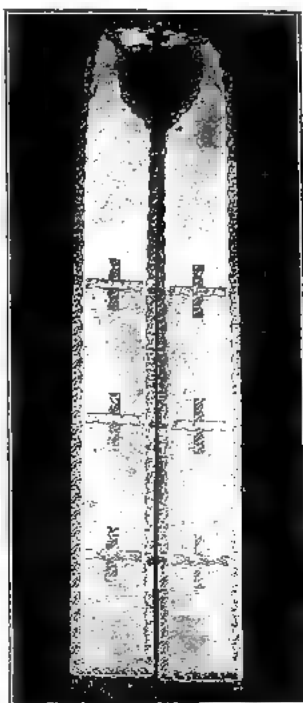
Un formolario di questo tipo di *comes* fu preso come base da Alcuino per il suo famoso *Comes emendatus* (edito prima da J. M. Tommasi, *Opera omnia*, V, ed F. Vezzosi, Roma 1750, pp. 297-423 e di recente da A. Wilmart, *Le lectionnaire d'Alcuin*, in *Ephemerides liturgicae*, 50 [1937], pp. 136-197). Fu redatto negli aa. 782-84, prima, dunque, che papa Adriano (m. nel 795) inviasse a Carlomagno il *Sacramentario gregoriano*, da lui riveduto e facente legge a Roma. L'archetipo del lezionario d'Alcuino si può mettere tra la fine del sec. VII e l'inizio dell'VIII, comunque prima della morte di Gregorio II (m. nel 731) istitutore dei giovedì quaresimali, che nel *comes emendatus* non appaiono ancora.

In tutto il documento c'è un ordine perfetto nella distribuzione delle epistole; da Pasqua alla festa degli apostoli Pietro e Paolo si leggono le epistole cattoliche, nelle cinque settimane *post Apostolorum*, *Lettera ai Romani*, nelle cinque domeniche *post S. Laurentii*, *Lettere ai Corinti* e *ai Galati*, per le domeniche del 7° mese e *post S. Angeli*, *Lettere agli Efesi*, *Filippesi* e *Colossesi*, nella settimana di Pentecoste gli *Atti*. Si noti l'ordine della successione canonica dei libri sacri (*Rom.*, *Cor.*, *Gal.*, *Ef.*, *Fil.*, *Col.*,) e la denominazione delle domeniche secondo la tradizione romana, contrariamente all'uso gallicano.

Nel sec. IX al *comes* d'Alcuino fu aggiunto un supplemento, preceduto da una prefazione anonima: *Hunc codicem*. L'autore di questa prefazione dichiara che la revisione del *comes* fu fatta per ordine di Carlomagno, per metterlo in armonia con il *Sacramentario gregoriano*. Le aggiunte sono state fatte particolarmente « in vigiliis Paschae vel in feriis atque in aliis quibusque ecclesiasticis officiis ». L'autore di questo supplemento probabilmente fu Helissachar, cancelliere e confidente di Ludovico il Pio fino all'819. Nei manoscritti posteriori il supplemento venne fuso con il *comes* (cf. G. Morin, *Une rédaction inédite de la préface au supplément du « Comes » d'Alcuin*, in *Revue bénédictine*, 29 [1912], pp. 340-48).

Il terzo documento fondamentale del lezionario romano è il *comes* di Murbach, scritto per l'abbazia di Murbach (in Alsazia) alla fine del sec. VIII, ora nella Biblioteca municipale di Besançon (ed. A. Wilmart, *Le « comes » de Murbach*, in *Revue bénédictine*, 30 [1913], pp. 25-69). È piuttosto un capitolare perché dà soltanto le prime e le ultime parole di ciascuna pericope. L'ordinamento delle lezioni è quello divenuto poi definitivo nel *Missale Romanum* di s. Pio V. L'organizzazione del ciclo domenicale è completa: 5 domeniche dopo l'Epifania, 4 dopo l'ottava di Pasqua, 1 dopo l'Ascensione, 25 dopo Pentecoste, 5 prima di Natale. Due giorni la settimana, mercoledì e venerdì, sono provvisti di letture proprie. Conosce il giovedì quaresimale, ma le letture sono tutte differenti da quelle di Alcuino. Assegna 12 letture alla vigilia di Pasqua e 6 a quella di Pentecoste. Il calendario è quello del Messale gelasiano del sec. VIII; sicché è lecito concludere con il suo editore che il *comes* è « un adattamento dell'antico lezionario romano al Messale composto in Gallia verso la metà del sec. VIII con l'unione di due autentici Messali romani dei secc. VI e VII, il gelasiano e il gregoriano ».

Il *comes* di Murbach e il supplemento al *comes* alcuiniano rappresentano lo stadio di evoluzione più vicino al *Missale Romanum* del sec. XVI. Le modifiche apportatevi dal sec. IX al XVI sono poche e non rilevanti. Le principali sono: una seconda lettura presa da Isaia la vigilia di Natale, quattro lezioni al sabato precedente la domenica delle Palme, originariamente giorno aliturgico, aggiunta di altre tre lezioni prese dalla *I Pt.* 5 e da *Ier.* 20 alle Rogazioni. Le *Tempora* d'estate, che avevano perso il loro posto primitivo, cioè nell'ottava di Pentecoste, lo riacquistarono nel 1098 con Gregorio VII, riportandovi anche le loro letture originali, tranne le due del mercoledì. Di queste modifiche alcune rimasero, altre comparvero e scomparvero prima che entrassero nell'uso comune. Inoltre la fissazione della festa della S.ma Trinità portò alla soppressione della domenica che segue Pentecoste, le domeniche d'Avvento furono ridotte a quattro, le Messe proprie nelle ferie « infra hebdomadam » sparirono con il progressivo aumento delle feste dei santi.

(fot. Enc. Catt.)

EPITRACHELIO - Pont. collegio Russico di S. Teresa del B. Gesù - Roma.

Il *Missale Romanum*, che Pio V con la bolla *Quo primum* del 14 luglio 1570 prescriveva alla Chiesa universale, non fece che consacrare lo stato di cose formatosi attraverso i secoli fino allora. Di modo che, nonostante le modifiche, soppressioni, aggiunte di 16 secoli, il nostro Messale si riallaccia sostanzialmente alle più antiche tradizioni della Chiesa romana. - Vedi tav. XXXV.

BIBL.: Tutti i documenti relativi all'e., oltre che nelle fonti citate volta per volta, sono raccolti da G. Godu, *Epîtres*, in DACL, V, coll. 245-344 e da H. Leclercq, *Lectionnaire*, *ibid.*, VIII, coll. 2270-2306; cf. J. M. Tommasi, *Opera omnia*. V, ed. F. Vezzosi, Roma 1750, pp. 297-437; E. Ranke, *Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie*, Berlino 1847; S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Friburgo in Br. 1907; J. Baudot, *Les lectionnaires*, Parigi 1908; W. H. Frere, *Studies in early roman liturgy*: III. *The roman epistle-lectionary*, Oxford 1935; B. Capelle, *Note sur le lectionnaire romain de la Messe avant st Grégoire*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 34 (1938), pp. 556-59. Annibale Bugnini

EPITRACHELIO (ἐπιτραχήλιον, detto anche περιτραχήλιον). - È la stola sacerdotale che, come quella del diacono, è formata da una lunga fascia di seta, del colore del felonio o pianeta, le cui due estremità sono riunite dalla parte davanti, lasciando uno spazio da potervi passare il collo: da ciò il suo nome. È ornata di croci e di frangie e simboleggia la Grazia del Signore infusa nell'anima del sacerdote. Nella chirotonia del sacerdote, il vescovo prende la stola che da diacono portava pendente dalla spalla sinistra e passa dietro il collo una delle sue estremità, esclamando ἄξιος, come fa per ognuno dagli ornamenti o distintivi dell'ordine conferito. Il sacerdote deve portare l'e. in tutte le funzioni ecclesiastiche, anche quando non riveste il felonio.

BIBL. Simone di Salonicco, *Opera*: PG 155, 95, 149, 276, 337. Placido de Meester

EPITTÈTO. - Filosofo stoico greco, n. ca. il 50 d. C. a Ierapoli in Frigia, m. a Nicopoli (Epiro) ca. il 138. Fu da ragazzo schiavo di Epafrodito, liberto di Nerone, e poi da lui liberato. Udì, ancora schiavo, le lezioni dello stoico C. Musonio Rufo da Bolsena, e, una volta libero, esercitò egli stesso l'insegnamento. Costretto a lasciare Roma in una delle

cacciate dei filosofi fatte da Domiziano (88 o 92 d. C.), si ritirò a Nicopoli in Epiro, dove tenne scuola fino alla morte. Le sue lezioni furono messe in scritto, forse tachigraficamente, dallo storico Arriano, suo discepolo, a quanto pare, in due raccolte: le Διατριβαί (*Dissertationes*) in 8 ll. e le Ὁμιλίαι in 12. A noi sono pervenuti 4 ll. delle *Dissertazioni* e l'Ἐγχειρίδιον o *Manuale*, fatto con estratti delle prime, oltre un certo numero di frammenti. La forma delle *Dissertazioni* è quella della diàtriba cinica, lo stile, popolare e assai vivace, si eleva spesso in toni di intima e solenne commozione.

E. è tra Seneca e Marco Aurelio il penultimo rappresentante dello stoicismo, e, reagendo alla tendenza eclettica di Panezio (185-109 a. C.) e di Posidonio (135-51 a. C.), ne richiamò la dottrina alla forma originaria dei primi maestri e soprattutto di Crisippo. Non sfuggì tuttavia alle influenze del cinismo e con i cinici concepisce la vita del filosofo come una missione, restringendone l'attività alla parte etica, ch'egli accentra intorno al problema della libertà. L'uomo è libero perché fornito di προαίρεσις, e cioè della « *facoltà di usare delle rappresentazioni* », dalle quali appunto gl'impulsi (ὁρμαί) traggono il loro contenuto e si specificano (*Diss.*, I, 1, 7; 12). Per la προαίρεσις si definisce l'uomo (*ibid.*, II, 10) e per essa egli è simile alla divinità (*ibid.*, I, 12, 27). L'uomo però la usa rettamente e perviene ad attuare la sua libertà, solo se la limita alla sfera delle cose che sono in nostro potere (ἐφ' ἡμῖν): le nostre rappresentazioni, i moti del nostro animo e i nostri atti. Tutte le altre cose, a cominciare dal corpo, sono in potere d'altri (*Man.*, 1), e verso di esse, chi vuol essere libero e raggiungere il fine che l'autore del dramma del mondo gli ha proposto (*ibid.*, 17), deve rinunziare a ogni volontà, anzi volerle così come sono. « Tu non devi cercare che le cose vadano come tu vuoi, ma volere che esse vadano così come vanno, e la tua vita avrà facile corso » (*ibid.*, 8). Contro quelli che l'opinione comune considera mali, una sola parola è da usare: οὐδὲν πρὸς ἐμέ, « nihil ad me ». Il motto in cui tutta la saggezza di E. si concentra, è: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, « sustine et abstine » (Gellio, XVII, 19, 6). Ciò non vuol dire che il saggio debba far la vita dell'anacoreta, ma di quanto gli è esterno egli farà quel conto che il passeggero fa delle chiocciole e delle radici che, in una sosta della nave, va cogliendo sul lido. « Se il pilota ti chiama, corri tosto alla nave senza voltarti e lascia stare ogni cosa » (*Man.*, 7). La negatività di questo atteggiamento ha meno la sua ragione nel riconoscimento della debolezza dell'uomo, quanto nel fine ultimo che per E. consiste nell'imitazione di Dio e nella conformazione di tutti i propri atti all'ordine da lui istituito. La fede di E. nella provvidenza è inconcussa, e, malgrado le premesse monistiche del suo sistema, Dio gli si configura come persona e padre (*Diss.*, I, 3, 1-3). « Ricòrdati di Dio e chiamalo in tuo aiuto e difesa come i naviganti i Dioscuri nella tempesta » (*ibid.*, II, 18, 28). Ed è nel riconoscimento che tutti siam figli di quell'unico padre che egli pone la fonte dell'amore che l'uomo deve all'uomo (*ibid.*, I, 13).

E. fu molto apprezzato dai cristiani, e i bizantini fecero anche degli estratti del *Manuale* da usare per l'edificazione morale. Secondo una notizia riportata da alcuni manoscritti, fu perfino creduto ch'egli fosse stato segretamente cristiano. A diretta influenza del Vangelo s'è pensato anche da alcuni moderni, ma la cosa non ha fondamento. I cristiani sono ricordati una volta in *Diss.*, IV, 7, 6, ma in modo da escludere che E. ne avesse una conoscenza troppo precisa.

BIBL.: Edizioni: *ed. princeps*, Venezia 1535: *Epicteteae philosophiae monumenta*, ed. J. Schweighäuser, 5 voll., Lipsia 1799-1800; *E. Dissertationes... fragmenta, enchiridion*, a cura di H. Schenkl, *ed. maior*, 2ª ed., ivi 1916; *E. The Discourses... the Manual and Fragments* (testo e trad. di W. A. Oldfather), Londra 1926; *E. Entretiens, Texte établi et traduit par* J. Souillé, I, Parigi 1943. Traduzioni: *Manuale* ad opera di G. Leopardi (cf. *Opere* di G. Leopardi, II, Firenze 1856), riedito da N. Festa con una scelta dalle *Dissertazioni*, Milano 1914; un'altra scelta dalla medesima opera è stata fatta da D. Bassi (Firenze 1915). – Fondamentali su E. sono le due opere di A. Bonhöffer, *E. und die Stoa*, Stoccarda 1890 e *Die Ethik des Stoikers E.*, ivi 1894; Th. Colardeau, *Etude sur E.*, Parigi 1903; E. Bosshard, *Epictète*, in *Revue de théol. et de philos.*, nuova serie, 17 (1920), pp. 202-16; D. Pesce, *La morale di E.*, in *Rivista di filosofia*, 30 (1939), pp. 250-64. – Per i rapporti tra E. e il cristianesimo, cf. A. Bonhöffer, *E. und das Neue Testament*, Giessen 1911; M. J. Lagrange, *La philosophie religieuse d'E. et le christianisme*, in *Rev. bibl.*, nuova serie, 9 (1912), pp. 5-21, 192-212; D. S. Sharp, *E. and the New Testament*, Londra 1914; G. Pepe, *La filosofia religiosa d'E.*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 8 (1916), pp. 2-20, 566-85.

Carlo Diano

EPWORTH LEAGUE. – Così chiamata dalla cittadina di Epworth, dove nacquero i due fratelli Wesley, fondatori della Chiesa metodista, è l'associazione dei giovani metodisti, organizzata nel 1889 sul tipo della società giovanile « Christian Endeavor » o « attività cristiana » cioè con scopi spirituali, missionari, filantropici e sociali.

Questa lega giovanile è considerata come una delle cose più importanti della Chiesa metodista episcopale e tra le 45 questioni delle quali il capo di ogni distretto deve render conto alla conferenza annuale, la 27ª è: « Quante *L. E.* vi sono nel distretto e quanti soci abbiano ». I metodisti dicono di avere ca. 2.000.000 di giovani arruolati nella *E. L.* In Italia nel 1932 essa era stabilita in 17 città con 371 soci della prima sezione (maggiori) e 82 della seconda sezione.

BIBL.: E. Taglialatela, *Cenni storici della Chiesa metodista episcopale*, Roma 1906; id., *Dottrina e disciplina della Chiesa metodista episcopale*, ivi 1913, con appendice; C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, pp. 133, 372.

Camillo Crivelli

EQUIPROBABILISMO. – Detto dai suoi sostenitori anche probabilismo moderato, è uno dei cosiddetti sistemi morali, il cui primo difensore sembra sia stato il gesuita C. Rassler (1654-1723). L'e. ammette il principio fondamentale del probabilismo che la legge dubbia non obbliga. Ma lo tempera in due modi. Aggiunge innanzi tutto che la legge non è veramente dubbia, se non quando le opinioni contrastanti godano di un uguale (*aequus*, da cui e.) grado di probabilità. Se l'opinione che favorisce la legge è certamente più probabile dell'opposta per la libertà, la prima di fatto diventa moralmente certa e perciò obbligatoria. E in ciò l'e. concorda con il probabiliorismo (v.). Inoltre, anche nel caso che le opinioni siano quasi uguali da ambedue le parti, legge e libertà, l'e. introduce una nuova distinzione, applicando un altro principio, il principio di possessione (*in dubio melior est condicio possidentis*). La legge e la libertà sono concepite come due parti in contrasto: questa con la facoltà nativa di scelta, quella con la obbligatorietà del vincolo. Nella coscienza dell'uomo, tormentato dal dubbio, rivendicano l'una e l'altra la priorità del possesso, secondo la priorità di esistenza.

Nel caso di dubbio se la legge sia cessata per abrogazione, dispensa ecc. oppure se l'obbligazione, da essa imposta, sia stata adempiuta, la legge ha la precedenza e quindi, come dicono gli equiprobabilisti, essa possiede contro la libertà. Di conseguenza l'uomo è tenuto ad agire come se la legge non fosse realmente cessata o l'obbligazione adempiuta: cessazione e adempimento sono fatti che vanno provati prima di essere ammessi.

Se invece l'uomo strettamente dubita della stessa esistenza, senso o estensione della legge, allora la priorità spetta alla libertà e quindi è essa che possiede contro la legge. Di conseguenza l'uomo può ritenersi libero dall'obbligazione. Ad es., il giovane che

dubita se ha compiuto o no i 21 anni, non è tenuto al digiuno (dubbio sulla esistenza); al contrario il vecchio che dubita se ha raggiunto o no i 60 anni vi è tenuto (dubbio sulla cessazione).

Due gravi questioni si riallacciano a questo sistema: la prima sul valore intrinseco dell'e. ■ la seconda sul pensiero genuino di s. Alfonso, circa i sistemi morali. Rifacendoci alla seconda questione, non è nostro compito dirimere una polemica che, iniziata ai tempi del Ballerini (1863) ■ protrattasi per mezzo secolo, è ormai sopita, senza però che i contendenti abbiano deposto le armi, o abbandonato le proprie posizioni. Tuttavia per chi oggettivamente esamini questa questione storica è difficile non ammettere che s. Alfonso, partito in inizio dal probabiliorismo, per un notevole periodo della sua vita non sia stato probabilista, e, dal 1762, equiprobabilista. ■ nella spiegazione di questi cambiamenti non ■ può prescindere dal particolare momento storico di polemica acre, in cui il santo dottore si trovò e dalle sue esperienze personali.

Riguardo all'intrinseco valore del sistema gli avversari rimproverano particolarmente all'e. l'applicazione fuori luogo del principio di possessione, che vale solo in materia di giustizia, dove si può distinguere tra possesso della cosa e diritto alla medesima, il che non è possibile nei confronti della legge.

Oggi all'e. aderisce tutta la scuola liguorina, cioè i moralisti della Congregazione del S.mo Redentore, ed alcuni altri, come Th. M. Gousset (*Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*, I, 4ª ed., Parigi 1846, pp. 80-88); C. Beaudonin O. P. (*De conscientia*, Tournai 1911, pp. 99-138), A. D. Sertillanges O. P. (*La philosophie morale de st Thomas d'A.*, Parigi 1916, p. 554).

Bibl.: Edizioni: cf., di s. Alfonso, *Theol. moralis*, *Homo Apostolicus* ed undici monografie, tutte recensite accuratamente in: M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I, *Bibliographie de st Alphonse M. de L.*, Lovanio 1933 ed ■ J. Aertnys-C. Damen, *Theol. mor.*, I, 15ª ed., Torino 1947, p. xxxviii. – Studi: A. Ballerini, *Dissertatio de mor. syst. s. Alph.*, Roma 1864; id., *Vindiciae Alphonsianae*, I, 1, 2ª ed., Parigi 1874; id., *De mor. syst. s. Alph.*, Roma 1874; L. Gaudé, *De mor. syst. s. Alph.*, ivi 1894; I. de Caigny, *Apologetica de aequiprob. Alphonsiano*, Tournai 1894; J. Ter Haar, *De syst. morali antiquorum probabilistarum*, Paderborn 1894; J. Aertnys, *Probabilismus oder Aequiprobabilismus*, Gulpen 1896; G. Arendt, *Apologeticae a de Caigny exaratae crisis*, Friburgo in Br. 1897; X. Le Bachelet, *La question liguorienne. Prob. et équiprob.*, Parigi 1899; I. L. Janssen, *La question liguorienne; rép. au p. Le Bachelet*, Galoppe 1899; J. de Caigny, *De genuino probabilismo licito*, Bruges 1901; J. Ter Haar, *Ven. Innoc. XI de prob. decreti hist. et vindiciae*, Roma 1904; id., *Geschichte u. Kritik im Dienste der « Minus probabilis »*, Paderborn 1906; P. Lehmkuhl, *Prob. vindicatus*, Friburgo in Br. 1906; L. Wouters, *De minusprobabilismo*, 2ª ed., Amsterdam 1908; J. de Caigny, *De genuino systemate s. Alphonsi*, Bruges 1909; G. Arendt, *Aequiprobabilismus ab ultimo fundamento discussus*, Roma 1909; S. Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di s. Alfonso*, Monza 1911; L. Wouters, *De syst. mor.*, 2ª ed., Gulpen 1918; I. De Blic, *Probabilisme*, in DFC, III, pp. 320-40; I. B. Raus, *St Alphonse et les variations de son système morale*, in *Nouv. rev. théol.*, 55 (1928), pp. 241-64, 334-52; F. Delarue, *Le système moral de st Alphonse*, St-Etienne 1929; C. Damen, *S. Alfonsus doctor prudentiae*, in *Rassegna di diritto e morale*, 5 (1939), p. 220; 6 (1940), p. 220. Pietro Palazzini

EQUIRRIE. - Due feste del più antico calendario romano, il 27 febbr. e il 14 marzo, portano questo nome ■ sono rispettivamente l'ultima e la prima del calendario stesso.

Le differenze tra le due celebrazioni non risaltano dagli scarsi dati; erano connesse con corse di cavalli e si svolgevano al Campo Marzio, in onore di Marte. Il 14 marzo (una delle due sole feste del calendario antico che cadono in giorni pari) è, infatti, definito in alcuni calendari come *feriae Marti* mentre in altri porta il nome di *Mamuralia*.

Bibl.: W. W. Fowler, *The Roman Festivals*, 4ª ed., Londra 1925, p. 330 sg. Angelo Brelich

EQUITÀ. - Non si può parlare dell'e. senza far capo alla classica teoria aristotelica contenuta nell'*Ethica Nicomachea* e nell'*Ars rethorica*.

Aristotele afferma che non v'è contrapposizione tra equo e giusto, ma l'e. (*epicheia*) è una giustizia concreta, cioè, per dirla con una formola di uso comune, la giustizia del caso singolo. La funzione dell'e. consiste nel correggere e completare la legge; la quale è attuazione del giusto, ma è, per sua natura, universale e, non potendo prevedere ogni cosa, si deve limitare a disporre per ciò che accade nella maggior parte dei casi; di qui le deficenze della espressione obbiettiva della giustizia, in che la legge consiste, deficenze che sono eliminate dall'e., la quale, pertanto, per usare altri termini aristotelici, è quel giusto che non è compreso nella legge scritta. Per restare maggiormente aderenti al pensiero di Aristotele, converrà parafrasare il suo linguaggio. Egli osserva che quando la legge parla in universale, ed accade nei singoli casi quello che è fuor dell'universale, allora è cosa retta, per quella parte in cui l'opera del legislatore è deficente, correggere il difetto della legge; ciò che farebbe, se fosse presente, lo stesso legislatore, il quale avrebbe così legiferato se avesse preveduto: come il regolo lesbio, che si svolge secondo la forma del sasso ed è per sua essenza mobile, così la norma concreta deve correr dietro alla mobilità dei casi. In un passaggio della *Ars rethorica*, parlando dell'ufficio degli uomini equi, Aristotele dice, tra l'altro, che l'ufficio dell'uomo equo è di indulgere alla fragilità degli uomini, di tener l'occhio non solo alla legge bensì anche al legislatore, non alle sue parole ma alla sua intenzione, non a quello che l'uomo ha fatto ma a quello che si propone di fare. L'e. per Aristotele non è soltanto una forza messa a servizio dell'adempimento della giustizia, per ovviare alle immancabili deficenze della legge scritta, ma ha altresì un'altissima significazione etica e sociale.

Così concepita da uno dei più grandi rappresentanti della speculazione filosofica greca, l'e. ebbe la sua più superba affermazione nella giurisprudenza romana, la quale vide in essa il principio informatore del diritto: il diritto è equo in quanto ■on si riduce ad astrazioni, più o meno rispondenti ■ principi universali, ma si esprime in formole tali da rivelarsi, nella realtà della vita, attuazione di principi pratici idonei a soddisfare le molteplici esigenze concrete che i rapporti individuali pongono in evidenza. In tanto il diritto ha ragion d'essere in quanto sia adeguato a tutti i momenti della fattispecie che viene in considerazione. Pertanto la *aequitas naturalis* deve trasformarsi in *aequitas constituta* o *civilis* per evitare un *ius iniquum*, secondo quanto afferma Cicerone, il quale, dopo aver detto dell'e. *quae paribus in causis paria iura desiderat*, rileva che la nota peculiare del *ius civile* è quella di essere *aequabile* (*neque enim aliter esset ius*), che la *lex è fons aequitatis*, che il *iudicium* deve attuare la *aequitas*.

Sulla stessa linea del pensiero aristotelico corre quello tomistico. S. Tommaso, dopo aver osservato che *humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt* e che, pertanto, *non fuit possibile aliquam regulam institui, quae in nullo casu deficeret* poiché *legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes*, afferma che osservare la legge in alcuni casi *est contra aequalitatem iustitiae et contra bonum commune quod lex intendit* e quindi, in questi casi, *malum est sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi in quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epikeia quae apud nos dicitur aequitas*.

La profonda intuizione aristotelica, che l'Aquinate fece propria trasmettendola a tutta la dottrina posteriore, la quale, anche quando parla per bocca di sommi teologici come Suárez, nulla aggiunge di

sostanzialmente nuovo, fornisce gli elementi necessari e sufficenti, sostanziali e terminologici, per determinare il concetto e la funzione dell'e.

La norma giuridica, quale espressione obiettiva della giustizia, ha insiti i caratteri della generalità o universalità e dell'astratezza, i quali costituiscono la garanzia della certezza del diritto, essendo i presupposti della obiettività della norma rispetto ai casi concreti della vita. Dati questi caratteri, la norma è inadeguata al soddisfacimento di tutti gli interessi concreti, che si presentano in tutta la ricchezza della loro molteplice vita, precisi nella loro individualità inconfondibile.

Attraverso la mediazione del principio di e. si attua l'adeguazione della norma, astratta, al caso singolo, concreto, quasi si direbbe un'aderenza plastica tra l'una e l'altro. Ond'è che l'e. è stata giustamente chiamata la giustizia del caso singolo, per significare appunto che essa costituisce la mediazione concreta tra il principio astratto di giustizia, espresso nella norma e le esigenze dei singoli casi ed interessi concreti: mediante l'e. si ha un richiamo in concreto, cioè con riferimento al caso singolo, del principio di giustizia, che è tutt'uno con il principio di giuridicità, che informa la norma. È stato osservato che, se si chiama giustizia il sistema dei giudizi di valutazione giuridica astratta, e il momento dello spirito che vi corrisponde, si chiama con ugual proprietà e. il sistema dei giudizi di valutazione giuridica concreta, e il momento dello spirito che vi corrisponde: l'e. è una specificazione della giustizia, una obiettivazione dei valori giuridici, una degradazione delle valutazioni giuridiche astratte a forma ed aspetto concreti; il principio di e. costituisce il momento concreto del principio del giusto. Questi concetti e questi termini corrispondono sostanzialmente ai concetti ed ai termini aristotelici più sopra richiamati.

Nell'ambito dei quali ancora si resta quando si dice che mediante l'e. si compie un accertamento della sostanziale attitudine della norma a soddisfare i concreti interessi in cui si precisa il rapporto astrattamente da essa previsto e disciplinato e che l'e. ha una funzione integrativa e correttiva rispetto alla norma, secondo che il giudizio di valutazione concreta, in che consiste l'e., metta in luce l'assenza o l'inadeguatezza o addirittura l'incompatibilità della disciplina positiva rispetto al caso concreto, di guisa che l'e., oltre che un sentimento, è una forza viva ed operosa che agisce nel momento dell'interpretazione e dell'applicazione della norma per soddisfare le insopprimibili esigenze del principio di giustizia concreta e far sì che il diritto non si riduca a rigide formole astratte ma corrisponda veramente alla definizione che di esso dava il giureconsulto romano *ars boni et aequi*.

Un'importanza particolare, pur conservando il loro valore le intuizioni aristoteliche, che divennero altrettante proposizioni tomistiche, gelosamente custodite dalla dottrina posteriore, assume l'e. nell'ordinamento canonico. È stato giustamente osservato che tra la concezione canonistica e la concezione civilistica della *aequitas* può vedersi riprodotto, sotto un particolare aspetto, il contrasto spirituale tra gli ordinamenti di provenienza ecclesiastica e gli ordinamenti di provenienza laica, e si è altresì rilevato che l'esser l'e. nel diritto canonico propriamente *aequitas canonica*, vuol dire che l'*elementum correctivum iuris* non consiste in astratti o arbitrari principi, ma negli stessi principî che sono alla base del sistema canonico e ne costituiscono la specifica struttura (Del Giudice).

I riferimenti al *ius naturale*, alla *divina lex* quando si parla di *aequitas*, sono frequentissimi nella dottrina canonistica e quanto mai significativi. I principî di diritto divino, naturale e positivo, costituiscono i criteri supremi ai quali è ispirato il sistema della legislazione canonica di tutti i tempi e di cui parimenti è permeata tutta l'etica cristiana. Ed il termine *ius naturale*, mentre negli ordinamenti laici racchiude un concetto quanto mai vago ed incerto che sfugge ad una concreta determinazione (di qui il discredito in cui è caduta la dottrina del diritto naturale) nell'ordinamento canonico rappresenta un concetto ben determinato, data la definizione contenuta nel *Decreto* di Graziano: *ius quod in lege et evangelio continetur*, e consolidatasi poi definitivamente nelle scuole canonistiche e teologiche. Le quali, quando parlano di diritto naturale, intendono riferirsi alla norma suprema nella quale, in definitiva, si risolve tutto l'ordinamento canonico.

Con perfetta ragione si è detto che nell'e. canonica si manifesta chiaramente questa natura dell'ordinamento, di risolversi tutto in una norma da cui tutte le norme nascono, che profondamente qui l'e. è chiamata canonica, quasi ad accentuare la sua inconfondibile peculiarità, perché essa difatti rappresenta ed esprime questo ordinamento in quello che ha di più proprio: che l'e. canonica è il modo con il quale la norma suprema si afferma nella sua sovranità sopra tutte le determinazioni di se stessa, che sono le altre norme; che l'e. canonica viene ad assicurare l'applicazione della norma in ogni caso, poiché tutte le indicazioni e le prescrizioni delle norme particolari sono riportate necessariamente ad essa, sia quando nell'applicazione coincidono, sia quando non coincidono o quando la contraddicono, poiché la contraddizione è eliminata e la norma suprema è attuata; che in questo senso l'e. canonica viene veramente a tirar fuori, a rendere esplicita, la norma suprema, che ogni norma particolare tiene chiusa in sé, ed insieme viene a rendere palesi e identificabili le vere dimensioni ed i veri contenuti dell'ordinamento; che l'e. canonica è il modo positivo e quasi si direbbe tecnico con il quale si realizza e si applica in ogni momento il profondo ed universale contenuto della norma suprema; che essa insomma, come sta a testimoniare la identificazione del suo contenuto con il diritto naturale, *quod in lege et evangelio continetur*, non è altro che l'espressione della norma suprema e quindi di tutte le leggi che essa contiene ed applica, l'affermazione esplicita e testuale della sovranità, universalità ed inderogabilità della norma fondamentale; che l'e. canonica, ricca com'è di tutti i contenuti della norma suprema, ma univoca com'è della univocità e della unità della norma stessa, è di un'assoluta semplicità, rimuovendo le complicazioni dei sistemi normativi, e facendo luogo ad una sola esigenza e a una sola norma, in quanto risponde all'imperativo essenziale e universale di tutto l'ordinamento, a questo applica *secundum simplicitatem canonicam* a tutti i casi della vita e del diritto; di qui la natura essenzialmente dinamica, che l'ordinamento canonico mutua dalla società a cui inerisce; di qui la fondamentale posizione che in questo ordinamento ha la funzione mediatrice, esercitata dal legislatore, dal superiore, dal giudice, dall'interprete, tra situazione concreta, norma particolare e norma suprema (Capograssi).

È in considerazione del fine supremo dell'ordinamento canonico che entra in funzione la *aequitas canonica*. Quando è in gioco il *periculum animarum*, il giudice ecclesiastico ha non solo il potere ma altresì il dovere di ricorrere ad essa. A proposito dell'espressione, così efficace e significativa, con la quale Enrico da Susa rispondeva a coloro che, come Bulgaro e Giovanni da Bassano, non facevano buon viso alle *spirituales opiniones* ed alla *aequitas canonica sed velint nolint hanc aequitatem de iure necesse habent sequi, ubicumque agitur de periculo animarum* è stato rilevato che dire *ubicumque agitur de periculo animarum* significa dire: ogni volta che è in questione l'ordinamento stesso del suo oggetto, nella sua profonda e riassuntiva unità, l'instaurazione della società cristiana, solo nella quale la *salus animarum* si compie e il *periculum animarum* è vinto, cioè ogni volta che si tratta di realizzare, di far valere, di salvaguardare la norma suprema in cui l'ordinamento si risolve; dappoiché *salus animarum* o *periculum animarum* sono espressioni ellittiche, modi di dire con i quali si cerca di cogliere, per mezzo dell'effetto complessivo dell'intero ordinamento, proprio l'ordinamento nella sua totalità (Capograssi).

Ond'è che, anche se nel CIC non vi fosse una disposizione come quella del can. 20, secondo la quale *si certa de re desit expressum praescriptum legis sive generalis sive particularis, norma sumenda est... a generalibus iuris principiis cum aequitate canonica servatis* in conformità di quanto si legge in c. 11, XI, 36: *In his vero, super quibus ius non invenitur expressum, procedas, aequitate servata, semper in humaniorem partem declinando*, all'e. canonica tuttavia si dovrebbe far capo per supplire al silenzio del legislatore, giacché questo principio è insito nell'ordinamento canonico, come la norma suprema che per esso si attua. E quando il giudice per supplire al silenzio del legislatore fa capo a quel principio, che assurge a fonte formale di diritto, egli emana una sentenza che formalmente è un atto giurisdizionale in senso stretto, ma sostanzialmente è un atto legislativo.

Data l'intima ed inscindibile connessione tra il principio della *aequitas canonica* e la considerazione della *salus animarum* e del *periculum animarum*, intesi nel suddetto significato, la contrapposizione della concezione canonistica dell'*aequitas* alla concezione civilistica appare quanto mai manifesta, tanto che si può dire – com'è stato detto – che l'e. canonica è l'opposto dell'e. degli ordinamenti civili: quella è tutto l'ordinamento nelle sue più profonde esigenze positive che viene attuato, questa è per lo meno un mettere da parte l'ordinamento positivo ed un far luogo ad altre norme venute *aliunde* (Capograssi). Né potrebbe indurre a pensare diversamente il fatto che quelle che vengono designate come definizioni legali della *aequitas* nel diritto romano si trovino ripetute sostanzialmente da alcuni canonisti; ciò non deve trarre in inganno, poiché, com'è stato in generale osservato, il vero concetto di ogni istituto e la sua portata sono di solito, quanto alla dottrina medievale, in contrapposto con le definizioni che se ne dànno (Ruffini). Ora, il significato e la funzione che propriamente e profondamente nell'ordinamento canonico è qualificata canonica sono peculiari di questo ordinamento e, come stanno a dimostrare le precedenti considerazioni, non trovano riscontro in nessun altro ordinamento giuridico.

BIBL.: V. Scialoja, *Del diritto positivo e dell'e.*, Camerino 1880; P. Viazzi, *L'e. nella filosofia e nella storia*, Milano 1892; J. Haring, *Die Lehre von der Epikie*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 52 (1899), pp. 579-600, 796-810, B. Donati, *Sul principio di e.*, in *Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Perugia*, 1913, pp. 337-66; F. Geny, *Méthode d'interprétation*, Parigi 1919, I, n. 19; II, n. 163; G. Maggiore, *L'e. e il suo valore nel diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 13 (1923), pp. 256-87; V. Del Giudice, *Privilegio, dispensa ed epicheia nel diritto canonico*, in *Annali della Facoltà di giurisprudenza della Università di Perugia*, 7-8 (1926), pp. 48-55; S. D'Angelo, *De aequitate in Codice iuris canonici*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 16 (1927) pp. 210-24; id., *De aequitate in Codice iuris canonici, Excursus ad can. 20*, in *Apollinaris*, 1 (1928), pp. 363-83; E. Hugon, *De epikeia et aequitate*, in *Angelicum*, 5 (1928), pp. 359-67; V. Ragusa, *Diritto ed equità*, in *Archivio giuridico*, 117 (1930.) pp. 87, 114, 224 sgg.; A. Giannini, *L'equità*, *ibid.*, 118 (1931), p. 45 sgg.; E. Wohlhaupter, *Aequitas canonica*, Paderborn 1931; P. Fedele, *Generalia iuris principia cum aequitate canonica servata*, in *Studi urbinati*, 10 (1936), pp. 51-111; C. Lefebvre, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Parigi 1938, pp. 163-212; id., *La théorie du domicile et l'équité canonique*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 22 (1946), pp. 111-33; id., *Equité canonique et consentement matrimonial*, in *Mélanges de science religieuse*, 3 (1946), pp. 125-146; 339-56; id., *Théorie des preuves et équité canonique*, in *Ephemerides iuris canonici*, 3 (1946), pp. 282-312; G. Capograssi, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, *ibid.*, 5 (1949), pp. 9-30. Il tema dell'e. canonica è diffusamente trattato nelle seguenti trattazioni generali: A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines-Roma 1930, p. 274 sgg.; A. G. Cicognani-D. Staffa, *Commentarium ad librum primum Codicis iuris canonici*, I, ivi 1939, p. 297 sgg.; G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, I, Parigi-Tournai-Roma 1949, p. 557 sgg. Pio Fedele

ERA. - Moglie di Zeus, una delle più importanti divinità greche. La sua natura è discussa: dea ctonica, o della luce lunare, o dell'aria e delle tempeste atmosferiche, o della fecondità femminile, o la «dea sposa».

Generalmente è considerata originaria dell'Argolide; una recente ipotesi ne fa la divinità domestica dei sovrani micenei di Argo, da Argo si sarebbe diffusa nel Peloponneso, principale sede del culto, e in tutta la Grecia. Santuari importanti furono, oltre l'Ereo di Argo, dove nelle Eree si avevano gare di cavalieri con in premio uno scudo, quelli di Olimpia, di Samo dove aveva feste con processioni di uomini armati e agoni di fanciulle, e in Italia quelli del promontorio Lacinio presso Crotone e di Posidonia. Fu venerata principalmente come simbolo della dignità femminile e del matrimonio; a primavera si celebrava il ricordo delle sacre nozze con Zeus.

BIBL.: L. R. Farnell, *The cults of the greek states*, I, Oxford 1896, p. 179 sgg.; S. Eitrem, s. v. in Pauly Wissowa, VIII, col. 369 sgg.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlino 1931, p. 237 sgg.; B. Pace, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 169 sgg.; U. Pestalozza, Βοῶπις πότνια Ἥρη, in *Athenaeum*, 12 (1939), p. 105 sgg.; M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 400 sgg. Per l'Italia meridionale: G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, p. 144 sgg. Luisa Banti

ÈRA. - È un momento fissato nel tempo, variabile da popolo a popolo e corrispondente a qualche grande avvenimento religioso o nazionale, preso come punto di partenza per il computo degli anni.

I. È. DELLE OLIMPIADI. – Gli storici greci non hanno sentito profondamente l'esigenza di un criterio cronologico uniforme nelle loro narrazioni: Tucidide stesso contava gli anni tanto dalla guerra di Troia come dalla battaglia di Maratona; inoltre ogni Stato greco aveva un calendario proprio ed una sua è., che difficilmente si poteva far corrispondere a quelle degli altri Stati. Tuttavia un termine, più o meno comune a tutti i Greci, si trovò nel riferimento a una delle quattro grandi feste nazionali: olimpiche, nemee, istmiche e pitiche, e più precisamente alle prime, che prevalsero sulle altre, essendo più antiche di ca. due secoli.

Dopo che lo storico siciliano Timeo (m. ca. 250 a. C.) se ne servì nei suoi Σικελικά, l'è. delle Olimpiadi fu generalmente usata dagli scrittori greci, ma presso i vari Stati sopravvisse, nell'uso documentario, il sistema di contare gli anni dalla serie dei magistrati eponimi: dei re a Sparta, degli arconti ad Atene e così via.

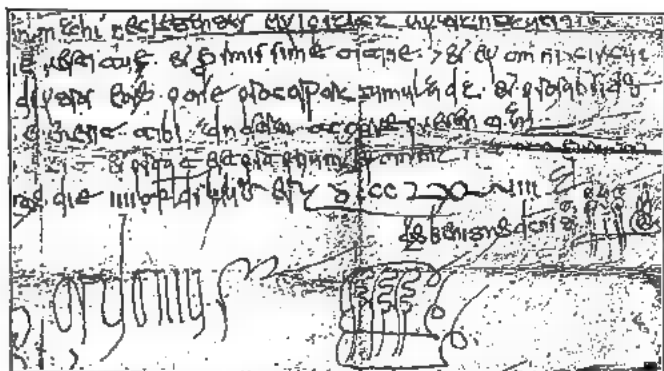
L'Olimpiade era costituita da un periodo di quattro anni, che venivano computati come I, II, III, IV, di ciascuna Olimpiade. È da avvertire che l'anno dell'Olimpiade cominciava con il plenilunio che precedeva o seguiva il solstizio d'estate; pertanto, alternandosi il suo inizio tra il luglio e l'ag., ogni anno di Olimpiade corrispondeva alla seconda metà di un anno romano o cristiano, ed alla prima metà di quello successivo.

I cronografi cristiani posero la nascita di Gesù nel IV anno della Olimpiade 194, cosicché la I Olimpiade risalirebbe al 776 a. C.

L'è. olimpica fu abolita da Teodosio il Grande nel 395 d. C. Si trova però ancora, fino al sec. x, la parola «olimpiade» come sinonimo di «quadriennio» nella datazione di qualche documento (*Olimpiade IV regni mei*: cioè «nel sedicesimo anno del mio regno»).

II. È. DI ROMA. – A Roma, accanto alla datazione consolare (v. ANNO CONSOLARE), si usò dagli storici, ma non nei documenti, computare gli anni dalla fondazione di Roma. Tale data però, pur rimanendone fisso il giorno (21 apr.), oscilla per l'anno da autore ad autore (per Cincio Alimento il 728 a. C., per Cicerone il 754, ecc.). Infine prevalsero la data di Varrone, 753 a. C., e quella catoniana o dei Fasti capitolini, 752 a. C.

Il computo varroniano fu il più usato dagli storici ed accettato anche dai moderni, per datazioni in forma solenne di documenti emanati dal Campidoglio.

III. È. O ANNO PROVINCIAE, DELLA MAURETANIA. – La numerazione parte dal 39 d. C. Nelle iscrizioni viene indicato con *ann. prov.* o *ann. pr.* o *ann. p.* Quindi per avere il computo moderno occorre aggiungere 39 unità.

(da V. Federici, La scrittura delle cancellerie italiane, Roma 1934, tav. 5)
ÈRA - Atto di donazione di Ordoño I, re di Castiglia e di Léon, al vescovo Fronimio con indicazione dell'è. di Spagna DCCCXCVIII (a. 860).

IV. È. DI SPAGNA. – Ha come punto di partenza il 38 a. C.; fu adottata, oltre che nella penisola Iberica, anche nelle province occupate dai Visigoti in Gallia e in Africa. Nelle iscrizioni cristiane appare nel sec. III nella Cantabria, alla fine del sec. IV in Merida, poi in Lusitania, nella Betica, nella Galizia alla seconda metà del sec. V; diviene d'uso generale nella dominazione visigota; nella zona orientale mai prima del periodo mozarabico. Per la data esatta occorre sottrarre 38. (J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, I, Barcellona 1941, p. 7). Nelle iscrizioni vengono usate le parole *era, aera, in era, sub era*, o le abbreviazioni *er.* o *e.* Scompare solo nel 1180 ■ Catalogna, nel 1349 in Aragona, nel 1358 in Valenza, nel 1383 in Castiglia e Leon, nel 1422 in Portogallo.

V. È. DI DIOCLEZIANO O DEI MARTIRI. – All'anno 284, data dell'assunzione al trono dell'imperatore Diocleziano (il giorno oscilla fra l'ag. ■ l'ott.), ■ fece risalire un'altra è., che ebbe nome da questo Imperatore e fu detta poi dai cristiani, a partire dal sec. VII, è. dei martiri, a ricordo delle grandi persecuzioni ordinate da quell'Imperatore. Di origine egiziana, si diffuse anche in Europa; fu usata da s. Cirillo d'Alessandria per le sue tavole pasquali, da Evagrio, da s. Beda; oggi è in uso presso i Copti dell'alto Egitto. A Milano se ne valse anche s. Ambrogio, che data l'epistola 23 (*Episcopis per Aemiliam constitutis*) « octogesimo et nono anno ex die imperii Diocletiani ».

VI. È. BIZANTINA. – È il più diffuso dei computi che risalgono alla data ipotetica della creazione del mondo, fissata da questa è. al 5508 a. C., in modo che l'anno 5509 corrispondeva al primo dell'è. cristiana. Introdotta verso il sec. VII, si diffuse in tutto l'Oriente ortodosso e fu abolita in Russia solo da Pietro il Grande il 1° genn. 1700. In Italia fu usata nelle regioni meridionali anche per la datazione di documenti, soprattutto in lingua greca. L'anno aveva inizio per questa è. al 1° sett.

VII. È. CRISTIANA. – Introdotta dal monaco scita Dionigi il Piccolo (m. nel 556), il quale diffuse in Occidente la tavola di cicli pasquali compilata da Cirillo di Alessandria, comprendente gli anni 437-531, e la continuò a partire dall'anno successivo: però a differenza di Cirillo, il quale calcolava gli anni con l'è. di Diocleziano, egli volle eliminare dai suoi cicli il nome del persecutore, e considerando che nessun fatto storico uguagliava per importanza l'avvento del Redentore, assunse questo come punto di partenza per il computo degli anni. Fissò pertanto, sia pure erroneamente, la nascita di Gesù Cristo al 25 dic. dell'anno 753 di Roma secondo il calcolo varroniano, in modo che l'anno 754 *ab urbe condita* corrispondeva al primo della nuova è. Essa fu usata dapprima solo dai cronisti: passò nei documenti pubblici in Inghilterra e Francia nel sec. VIII, in Germania nel IX, in Spagna nel XIV. In Italia gli esempi più antichi sono dell'890 e del 961. Alla fine del sec. IX compare anche nei documenti imperiali, dove si afferma nel secolo successivo; negli atti pontifici compare con Giovanni XIII nel 968. Il suo uso non fu però uniforme, variando la data di inizio dell'anno ■ seconda dei vari stili (v. ANNO, inizio dell').

VIII. È. DELLA PASSIONE. – Usata in alcune carte francesi fino al sec. XI, data gli anni a partire da un'epoca che varia fra il 31 e il 34 d. C., prendendo come punto di riferimento la crocifissione di Gesù Cristo. In pratica fu spesso confusa con l'è. cristiana.

IX. È. MAOMETTANA. – Ha inizio il 1° luglio 622, data della fuga di Maometto a Medina (ègira), e segue il calendario islamico basato sugli anni lunari, di 10 o 11 giorni più corti dell'anno solare; di conseguenza 33 anni dell'ègira corrispondono a 32 dei nostri.

La corrispondenza esatta di un anno dell'è. maomettana con quello dell'è. cristiana non può trovarsi quindi se non riferendosi a tavole cronologiche.

L'uso di tale è. ■ ritrova, oltre che in documenti arabi, anche in versioni latine o volgari di carte o di testi arabi.

BIBL.: in generale: E. Brinckmeier, *Praktisches Handbuch d. historischen Chronologie*, Berlino 1882, pp. 10-62; F. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlino 1897, pp. 130-266; A. Giry, *Manuel de diplomatique*, nuova ed., Parigi 1925, pp. 88-95; A. Cappelli, *Cronologia e calendario perpetuo*, 2ª ed., Milano 1930; C. Paoli, *Diplomatica*, nuova ed. a cura di G. C. Bascapè, Firenze [1942], pp. 192-214. Sulle è. del mondo classico: [W.] Kubitschek, *Aera*, in Pauly-Wissowa, I, coll. 606-66; Bischoff, *Kalender, ibid.*, X, II, coll. 1568-1602; L. Ziehen, *Olympia, ibid.*, XVIII, I, coll. 1-3; W. Kubitschek, *Grundriss der antiken Zeitrechnung* (*Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, I, 7), Monaco 1928. Sull'è. di Spagna: I. Vives, *Über Ursprung und Verbreitung der spänischen Aera*, in *Histor. Jahrbuch*, 58 (1938), pp. 97-108; id., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcellona 1942, pp. 177-190; A. Ferrua, *Tombe che parlano*, in *Civ. Catt.*, 1943, IV, pp. 97-99 e 166-71. Sull'è. maomettana: R. Campani, *Calendario arabo*, Modena 1914; [F.] Wüstenfeld-[E.] Mahler, *Vergleichungs-Tabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung*, 2ª ed., Lipsia 1926.

Carmelo Trasselli-Alessandro Pratesi

ERACLA, santo. - N. verso il 180, studiò filosofia insieme con Origene, dal quale fu convertito al cristianesimo, ed associato in seguito dallo stesso, come coadiutore nell'insegnamento catechistico, nel Didascaleo di Alessandria. Quando Origene nel 230 dovette abbandonare il magistero, E. ne divenne il successore. Fu ordinato prete dal vescovo Demetrio, cui successe nella cattedra alessandrina. Nonostante l'antica amicizia che lo legava con Origene mantenne da vescovo le misure già prese contro di lui dal predecessore, non permettendone il ritorno ad Ales-

(da J. Vives, Inscripciones cristianas de la España romana y Visigoda, Barcellona 1942, n. 481)
ÈRA - Menzione dell'è. di Spagna DXLVIII (a. 510) in un'epigrafe funebre di Mértola (Pacense).

(fot. Gall. Musei Vaticani)
ERACLE - E. con la clava. Vaso (kylix) greco a figure rosse (fine sec. VI a. C.) - Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco.

sandria. E. morì nel 247, dopo 16 anni di episcopato. Festa il 14 luglio.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 3, 15, 19, 26, 35; VII, 7; PO 1, 174-77; *Acta SS. Iulii*, III, Parigi 1868, p. 617 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 287.
Agostino Amore

ERACLE (Ἡρακλῆς). - Eroe dell'antica Grecia, figlio di Alcmena e di Zeus, il quale le si era presentato sotto l'aspetto del marito. Alcuni studiosi vedono in lui un eroe essenzialmente greco, per altri è preellenico o divinità orientale passata in Grecia.

In età più recenti ebbe culto estesissimo e sono numerosi gli epiteti sotto cui fu venerato; ambedue le case regnanti di Sparta si vantavano di discendere da lui: in suo onore si celebravano feste con lotte e con agoni; erano sacrificati animali, anche quelli che avevano già lavorato, frutti e prodotti naturali. Fu protettore degli atleti (gran parte dei santuari sono in prossimità dei ginnasi dove fu venerato insieme con Ermete), protettore delle sorgenti e delle terme, medico, musico e astrologo.

In età arcaica sembra soprattutto essere stato celebre per i numerosissimi miti, fra i quali i più conosciuti sono: 1) l'odio di Era, che ne ritardò la nascita, lo obbligò a servire ad Euristeo e gli inviò contro due serpenti che E. strozzò; 2) le dodici fatiche, imposte da Euristeo per istigazione di Era: l'uccisione del leone di Nemea, di cui indossò abitualmente la pelle; l'uccisione dell'idra di Lerna, mostro a numerose teste; la cattura del cinghiale di Erimanto, soggetto prediletto della pittura vascolare; la cattura, per Euripide l'uccisione, della cerva cerinitica; l'uccisione degli uccelli della palude di Stinfalo; la pulizia delle stalle di Augìa; la cattura del toro cretese; la cattura delle cavalle di Diomede; la conquista della cintura d'Ippolita, regina delle Amazzoni, cintura che in età storica era appesa nell'Ereo di Argo; la cattura della mandria di Gerione per la quale navigò sull'Oceano nella tazza d'oro del Sole; la cattura di Cerbero, cane a tre teste guardiano dell'Oltretomba; la conquista dei pomi delle Esperidi. A queste sono intrecciate o intercalate numerose imprese guerresche. E. fu aiutato dal nipote Iolao e protetto da Atena; 3) la morte dell'eroe e l'apoteosi finale: straziato da una camicia intrisa del sangue del centauro Nesso, che la moglie Deianira gli aveva fatta indossare, E. salì sul rogo, donde fu trasportato nell'Olimpo e, riconciliatosi con Era, ebbe in premio l'immortalità.

BIBL.: U. v. Wilamowitz, *Euripides Herakles*, 2ª ed., Berlino 1900, introduzione; Zwicker, s. v. in Pauly-Wissowa, VIII, 1, coll. 526-28; Gruppe, s. v. *ibid.*, suppl. III, coll. 910-1120; L. R. Farnell, *Greek Hero-cults and ideas of immortality*, Oxford 1921, p. 95 sgg.; N. Turchi, *Ercole*, in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 191 sgg.; G. R. Levy, *The Oriental origin of Herakles*, in *Journal of Hellenic Studies*, 54 (1934), p. 40 sgg.
Luisa Banti

E. IN ROMA. – Secondo il mito romano, E. (latinamente Ercole) di ritorno dall'uccisione di Gerione, attraversò il territorio italico; passando nei luoghi della futura Roma, venne derubato della sua mandra dal mostruoso ladrone Caco; ritrovati i buoi E. uccise Caco ed innalzò per riconoscenza un'ara a *Iuppiter Inventor*. L'arcade Evandro, che abitava allora il Palatino, riconosciuta la divinità dell'eroe, gli dedicò un'ara. Così si faceva risalire il culto romano di E., e precisamente i due santuari della porta Trigemina e dell'Ara Maxima, a tempi anteriori alla fondazione di Roma.

Anche storicamente il culto è di notevole antichità: l'Ara Massima nel Foro Boario stava in un recinto all'aperto, compresa nel pomerio dell'Urbe. Ma il sacrificio annuale si compiva secondo il rito greco. Erano escluse le donne; nel recinto si diceva non potessero entrare cani e mosche. Il culto originariamente era esercitato dalle due *gentes* romane, i *Potitii* e i *Pinarii*: ma Appio Claudio Cieco, nel 312 a. C., l'aggregò ai culti pubblici dello Stato. Non lontano dall'Ara Massima era il santuario, forse ancor più antico, della Porta Trigemina. Durante i secoli della Repubblica, E. ebbe altri santuari importanti presso la Porta Collina, il Circo Flaminio e il Circo Massimo.

La figura del dio è derivata ai Romani dalle colonie greche dell'Italia meridionale: essa era diffusa in Etruria e anche nel Lazio, dove, ad es., a Lanuvio e a Tivoli, figurava come una delle divinità principali della città. Mentre fuori Roma appare associato soprattutto a Giu-

(fot. Alinari)
ERACLE - E. e l'idra. Tavoletta dipinta da A. Pollaiolo (ca. 1470). Già a Firenze, Galleria degli Uffizi.

none, e Roma sembra avere qualche rapporto con Diana: la festa del santuario di Porta Trigemina coincideva con quella di Diana Aventina, e nel *lectisternium* del 399 a. C. E. e Diana formano coppia.

Il suo carattere di vincitore, documentato sin nei suoi più antichi epiteti cultuali (*Invictus, Victor*), determinò in seguito la sua popolarità, sia nel culto privato in cui tale carattere veniva interpretato filosoficamente come trionfo sulle passioni e sulla morte (E. nelle raffigurazioni sepolcrali), sia nel culto pubblico in cui veniva messo in connessione con le aspirazioni dell'Impero romano: già l'imperatore Commodo si faceva chiamare *Romanus Hercules*, mentre accanto a Diocleziano *Iovius* l'imperatore Massimiano assumerà l'epiteto di *Herculius*.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 271 sgg.; J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Parigi 1926. Angelo Brelich

ERACLEENSE, VERSIONE BIBLICA: v. SIRIACHE, VERSIONI della BIBBIA.

ERACLEONE. - Eretico, capo della scuola italiana dei valentiniani (ca. 120-80). Frammenti dal suo commentario sul Vangelo di s. Giovanni ci sono tramandati nel commentario di Origene e due frammenti da Clemente Alessandrino, *Strom.*, IV, 71, e *Eclog. proph.*, 25,1. La sua dottrina era simile a quella di Tolomeo (Ireneo, *Advers. haer.*, I, 1-9) e cercava di attenuare le eresie della dottrina valentiniana nella scuola orientale (*Excerpta ex Theodoto*).

Nella sua esegesi del Vangelo di s. Giovanni mostra conoscenza della letteratura cristiana antica (frg. 21: *Kerygma Petri*; frg. 12: *Testimonia*; cf. Tertulliano, *Adv. Iudaeos*, 14; frg. 38: tradizioni chiliastiche) e della filosofia platonica e stoica. Centro della sua dottrina è il mito valentiniano dello spirito caduto che per Cristo riprende la coscienza della sua origine trascendentale. Questo mito E. vuole ritrovare nella esegesi allegorica del Vangelo (la samaritana immagine della Sophia, il centurione del Demiurgo). Epifanio (*Haer.*, 36, 2) attribuisce ad E. il rito dello gnostico Marco, riguardante l'ascensione delle anime dopo la morte (unzione con acqua ed olio), che presso Ireneo (*Advers. haer.*, I, 21, 5) è attribuito ad un gruppo anonimo. Con quale ragione non si può dire. Le notizie di Epifanio su E. non suggeriscono fiducia.

BIBL.: A. E. Brooke, *The fragments of Herakleon* (*Texts and Studies*, I, IV), Cambridge 1891; W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen 1928. Erik Peterson

ERACLIANO. - Cittadino di Sirmio del sec. IV, cattolico fedele e avversario dell'arianesimo rappresentato dal suo vescovo Germinio.

Resta una *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi de fide synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum*. È una relazione stenografica di un teste auricolare, che assiste all'interrogatorio di questo laico processato dal suo vescovo con due altri compagni per la loro fede il 7 genn. 366. Non potendo vincerli a parole, Germinio ricorre alle vie di fatto e ne estorce una confessione scritta di fede ariana. La relazione è stesa in un fresco latino rustico, interessantissima nei suoi particolari teologici e culturali e per la sua dipendenza dagli scrittori africani. Fu pubblicata per la prima volta da C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anekdota*, I, Cristiania 1883, pp. 131-47. Antonio Ferrua

ERACLIDE di DAMASCO, LIBRO di. - Sotto questo curioso titolo si nasconde una importante apologia scritta da Nestorio nel 451 prima del Concilio di Calcedonia, ma dopo la sua convocazione.

È una specie di testamento spirituale citato già da Ebedjesu, in cui l'esule Nestorio si difende in forma di dialogo diviso in due parti. Queste, spesso mescolate, trattano rispettivamente la storia della controversia e la questione dogmatica. Nella prima si includono documenti interessanti e nella seconda si polemizza vivacemente contro le formole cristologiche di s. Cirillo di Alessandria. Nestorio crede che papa Leone è del suo parere. L'opera, scritta senza dubbio in greco, si conserva soltanto in versione siriaca trovata in un manoscritto del sec. XI-XII e pubblicata da P. Bedjan (Parigi 1910); la comparsa del libro ha suscitato animate discussioni riguardo alla dottrina di Nestorio.

BIBL.: Vers. franc. di F. Nau (Parigi 1910); vers. ingl. di G. R. Driver e L. Hodgson (Oxford 1925); L. Prestige, *The Bazaar of Heracleides: a suggestion*, in *Journal of Theol. Studies*, 31 (1929-30), p. 186. Ignazio Ortiz de Urbina

(da Warwick Wroth, *Imperial Byzantine coins in the British Museum*, I, Londra 1908, tav. 23, n. 1)
ERACLIO - Moneta coniata a Costantinopoli (610) - Londra, British Museum.

ERACLIO, ANTIPAPA (?). - È ricordato nel carme damasiano in onore di papa Eusebio. E. era a capo del partito lassista che pretendeva il ritorno dei *lapsi* alla Chiesa, dopo la persecuzione di Diocleziano, senza la dovuta penitenza. La questione degenerò in lotte con stragi, morti e feriti, tanto che Massenzio si vide costretto ad esiliare i due maggiori esponenti della lotta: il papa Eusebio ed E.

Sembra che E. sia da annoverarsi tra gli antipapi (v.).

BIBL.: G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 201-208; I. Carini, *I lapsi e la deportazione in Sicilia di papa Eusebio*, ivi 1886; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tubinga 1930 (v. indice); A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 129-34. Agostino Amore

ERACLIO I, IMPERATORE di Bisanzio. - Regnò dal 610 al 641. Fu incoronato dal patriarca bizantino Sergio. Nel 614 intraprese la controffensiva contro i Persiani, i quali avevano devastata Gerusalemme ed asportato la Croce. La campagna però non riuscì. Ritentò con buon esito la prova negli aa. 622-24. Penetrò nella Cappadocia, poi in Armenia e quindi nella Media. Ma anche questa volta dovette ripiegare. Finalmente nel 627 E. entrò di nuovo vittorioso in Persia e sconfisse definitivamente Cosroe II, il quale, ucciso dai suoi, ebbe come successore Kawād. Costui dovette accettare la pace proposta da E., il quale impose la libertà del culto cristiano e la restituzione del legno della Croce. E. in persona lo riportò trionfante in Gerusalemme, il che viene commemorato con la festa dell'Esaltazione della Croce (14 sett.). E. assecondò la politica religiosa dei patriarchi Sergio di Costantinopoli e Ciro d'Alessandria in favore del monotelismo, allo scopo di trovare un compromesso fra gli ortodossi e i monofisiti.

BIBL.: A. Pernice, *L'imperatore E.*, Firenze 1905; Fliche-Martin-Frutaz, V, passim. Ignazio Ortiz de Urbina

ERACLITO di EFESO. - Filosofo greco vissuto all'incirca fra il 540 e il 475 a. C. Di nobile stirpe mostrò in tutta la sua vita, dedita alla filosofia, un'austera superiorità nei confronti della moltitudine e della religione volgare. Amava esprimersi in forma aforistica, per accenni anziché compiutamente (ἡμιτελές dice Teofrasto), donde la sua proverbiale oscurità (ὁ σκοτεινός).

La sua opera principale, di cui restano solo frammenti, portava verosimilmente il titolo περὶ φύσεως e si collegava con la filosofia degli Ionici antichi, in quanto poneva il principio di tutte le cose nel fuoco: ma ciò

che è più caratteristico del suo pensiero è la negazione dell'essere e la sua risoluzione nel divenire. « Tutto scorre » (πάντα ῥεῖ) è la forma tradizionale dell'enunciato. Platone (*Crat.*, 402 A) dice press'a poco lo stesso: πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Efficace l'immagine del fiume in cui non ci si può bagnare due volte nella stessa acqua. Il divenire non è un processo facile, senza resistenza, ma una lotta di forze contrarie, di cui l'una venendo dall'alto tende a trasformare il fuoco celeste in materia solida, mentre l'altra risalendo verso il cielo tende a trasformare in fuoco la materia terrestre. La guerra è madre e regina di tutte le cose (πόλεμος πάντων πατήρ ἐστι καὶ βασιλεύς: Ippolito, *Refut. haer.*, IX, 9). Tutto nasce dalla lotta dei contrari. Come il fuoco *vive* la morte dell'aria, l'aria la morte del fuoco, l'acqua la morte dell'aria, la terra la morte dell'acqua, così l'animale *vive* la morte del vegetale, l'uomo la morte dell'animale, gli dèi la morte dell'uomo, il bene la morte del male, il male la morte del bene.

E., insistendo sull'assoluta instabilità delle cose, sulla vanità di ogni esistenza individuale, è per gli antichi il tipo del pessimista. Ma il fuoco, essendo per E. un principio razionale (φρόνιμον), secondo la testimonianza di Ippolito e di Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, 14), si identifica con la suprema divinità incomprensibile nella sua essenza e si chiama θεός, εἱμαρμένη, δίκη, γνώμη e più spesso λόγος; per Dio tutto è bello e buono e giusto; soltanto gli uomini suppongono che alcune cose siano giuste e altre no. Da questa legge cosmica derivano anche le leggi civili, per cui il popolo deve combattere come per le mura della sua città. L'anima dell'uomo è tanto migliore, quanto più arida, come si può vedere nell'estremo opposto, l'ubriaco. Essa è una specie di esalazione (ἀναθυμίασις) del fuoco cosmico. La vera conoscenza non è possibile senza il pensiero; i sensi, non guidati dal λόγος, sono cattivi testimoni. La sorgente della verità è il pensiero comune a tutti (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν).

La scuola di E. e principalmente Cratilo (il più noto dei suoi discepoli il quale affermava, insistendo sul concetto del divenire, che nemmeno una volta possiamo immergerci nello stesso fiume) professò lo scetticismo.

BIBL.: Per il testo dei frammenti di E.: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed., Berlino 1922, cap. 12. – Studi: Fr. Schleiermacher, *H. der Dunkle*, in *Werke*, parte 3ª, II, Berlino 1838, pp. 1-146; F. Lassalle, *Die Phil. H. von Ephes.*, 2 voll., Berlino 1858; M. Konh, *Also sprach H.*, Amburgo 1907; Br. Pressler, *Die Naturphilos. Anschauungen H.*, Magdeburgo 1908; N. Cuppini, *Esposizione del sistema di E.*, Roma 1912; B. Donati, *Il valore della guerra e la filosofia di E.*, Genova 1913. Ampia bibl. su E. in Überweg, I, pp. 42*-43*; C. Mazzantini, *E.*, Torino 1945.

Andrea Ferro

(da R. Delbrük, Antike Porträts, Bonn 1912, p. 31, tav. 14)

ERACLITO - Statua di E. (sec. II d. C.) - Candia (Creta), Museo.

(E. Sjöqvist, Studi archeologici e topografici intorno alla Piazza del Collegio romano, Lund 1946, tav. 12)

ERASMO, santo. - Martirio di s. Erasmo. Particolare dell'affresco del vano 4º, sottostante la chiesa di S. Maria in Via Lata (sec. VIII) - Roma.

ERASMO, santo. – È commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 2 giugno. S. Gregorio Magno in una lettera dell'ott. 590 attesta che il suo corpo riposava a Formia (*Reg. Epist.*, I, 8). Il suo culto fu molto diffuso nell'antichità e fu annoverato fra i Santi Ausiliatori (v.).

Le notizie della sua vita e del suo martirio sono riferite da una *Passio* abbastanza leggendaria e composta tra il sec. VI ed il IX, secondo la quale E., oriundo di Antiochia, all'inizio della persecuzione di Diocleziano, si rifugiò sui monti del Libano. Ritornato in città fu preso, flagellato, scarnificato e rinchiuso in carcere. Liberato miracolosamente, passando per Sirmio, dove ebbe a soffrire da parte di Massimiano, giunse a Formia, dove poco dopo morì. Incerta è la qualifica di primo vescovo della città attribuitagli da documenti posteriori.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1867, pp. 206-14; Lanzoni, p. 163 sgg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 296 sg.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 307 sg.; D. Mallardo, *Il calendario marmoreo di Napoli*, Roma 1947, p. 94.

Agostino Amore

ICONOGRAFIA. – La più antica rappresentazione del suo martirio è in un affresco dell'VIII sec. della chiesa sotterranea di S. Maria in via Lata a Roma, ove E. è davanti al console e da presso sono due sgherri. Accanto, in un altro affresco frammentario, il Santo è trasportato in cielo da due angeli.

Nel sec. XIII scene del suo martirio sono nel candelabro per il cero pasquale del duomo di Gaeta. Più tardi lo si raffigura in abiti vescovili e, quale protettore dei marinai, con un argano con attorcigliata una gomena; così in alcune sculture e pitture tedesche del sec. XV e XVI quali una statua lignea nella chiesa di S. Severino a Passau, e in una pittura di Michele Pacher a Gries. Talvolta, seguendo la interpretazione popolare, data alla rappresentazione, in luogo della gomena sono attorcigliati all'argano gli intestini del Santo, così nel quadro di M. Grünewald che è nella Pinacoteca di Monaco. Degno di particolare menzione anche il grande dipinto di Nicola Poussin della Pinacoteca Vaticana raffigurante il martirio di E., riprodotto a musaico sull'altare dedicato al Santo nella Basilica Petriana.

BIBL.: K. Künstle, *Iconographie der Heiligen*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 210-13. Emilio Lavagnino

ERASMO di MONTECASSINO. - Teologo vissuto nel sec. XIII. Ebbe la prima formazione teologica a Montecassino; l'indirizzo prevalentemente sperimentale della scuola cassinese, iniziato da Costantino l'Africano, lo fece orientare presto verso un metodo più razionale rispetto a quelli più comuni al suo tempo. Tale tendenza si maturò poi allo Studio di Napoli, dove fu chiamato alla cattedra di teologia nel 1240, e vi rimase probabilmente fino alla morte di Federico II (1250).

Nell'ambiente napoletano, aperto alle correnti più inclini all'aristotelismo, E. acquistò una certa autonomia di pensiero anche nei confronti di Guglielmo d'Auxerre, del quale del resto si dimostra seguace nei suoi trattati. È ormai opinione comune che E. ebbe a Napoli relazioni con s. Tommaso d'Aquino che proprio in quegli stessi anni era stato mandato dall'abate di Montecassino a frequentare quell'Università. Ancora più verosimile è che si conoscessero già prima a Montecassino, e che proprio a quell'epoca risalgano i primi contatti scientifici tra i due personaggi. Di E. rimangono ancora inediti in manoscritti cassinesi alcuni trattati teologici e qualche sermone.

BIBL.: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, Monaco 1926, p. 251 sg.; E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlino 1927-31, p. 268; T. Leccisotti, *Magister Erasmus*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano e Archivio muratoriano*, 47 (1932), pp. 209-15; id., *Il Dottore Angelico a Montecassino*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 32 (1940), pp. 519-47 e passim; A. Walz, *S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1943, p. 27.
Ambrogio Mancone

ERASMO da ROTTERDAM (*Desiderius Erasmus Roterodamus*). - Umanista, n. a Rotterdam il 27 ott. 1469 e m. a Basilea il 12 luglio 1536. Figlio naturale di un borghese, Rotger Gerrit (o Gerrits), che poi si fece prete, e di una certa Margherita, figlia di un medico, privato in tenera età di entrambi i genitori, ebbe una giovinezza triste e priva di affetti, sotto la guida di tre tutori, preoccupati di avviare ben presto il giovane alla vita religiosa per disporre liberamente del patrimonio che in nome di E. e di un suo fratello dovevano amministrare. E. entrò difatti, verso il 1488, in un monastero di Canonici regolari a Emmaus (Steyn, presso Gouda).

Non ne fu dapprima scontento, come attestano le lettere di quel tempo. Più tardi, provata la sconfinata libertà dell'umanista vagante, sentì ritrosia a rientrare in monastero e, trovando difficoltà a liberarsi dai legami con il proprio Ordine, E. darà una visione retrospettiva a fosche tinte di quella vita e si radicherà sempre più in lui l'avversione verso monaci e religiosi in genere. Ordinato sacerdote nel 1492, passò, l'anno seguente, al servizio del vescovo di Cambrai, Enrico di Bergen, che lo inviò a Parigi a studiare. Vi rimase vario tempo, coltivando gli studi umanistici, da prima con indirizzo prevalentemente formale. Nel 1499 E. partì per l'Inghilterra: era l'inizio di quella lunga e non mai interrotta serie di viaggi che costituì uno dei tratti più caratteristici della sua vita irrequieta e febbrile. Fra minori peregrinazioni passò dall'Inghilterra (1499-1500) alla Francia, ai Paesi Bassi, a Lovanio (1502-1504), in Inghilterra di nuovo (1505-1506), in Italia (1506-1509), in Inghilterra per una terza volta (1509-14), a Basilea (1514-16), in Olanda e in Belgio e di nuovo a Basilea (1521-29), a Friburgo (1529-1535) ed, infine, per poco, a Basilea. Fama, lodi, onori accompagnarono in un crescendo la peregrinazione di quest'uomo dal carattere difficile, scontroso, ambiziosissimo di gloria e pur insofferente delle noie che gli procurava. Strinse in Inghilterra le amicizie forse più sincere e più cordiali: con Giovanni Colet, ch'ebbe singolare influenza nell'indirizzarlo verso una teologia umanistica etico-filologica: con Tommaso Moro, che E. amò come un erudito dolce e felice, e con Giovanni Fisher vescovo di Rochester (quando si trovava in Olanda, Leone X, con breve del 26 genn. 1517, lo liberò dai voti religiosi e gli concesse di vivere da prete secolare).

Dallo studio attento di Lorenzo Valla, suo primo ideale maestro, E. si volse con animo appassionato all'antichità pagana e cristiana mirando ad una sempre più armonica conciliazione fra un ideale di moralità evangelica, pura, lineare, sincera e la sapienza classica composta e maestosa. Di questo equilibrio l'esempio più vivo resta il suo latino, duttile, armonioso, esperto di finezze psicologiche, ma elevato e colorito da un palpito morale e percorso da una singolare forza esortativa. Non per nulla amò s. Girolamo come il preferito dei suoi autori e maestri. I detti più famosi dell'antica saggezza furono da E. raccolti a lungo e pazientemente: di qui le raccolte di sentenze *Adagiorum collectanea*, uscite nel 1500 in numero di ottocento e poi, in seguito, più che triplicate. Li seguirono le *Parabolae* (1514) e, negli ultimi suoi anni di vita, gli *Apophtegmata*. Lo studio del greco, iniziato in modo sistematico nel 1500 al suo ritorno dall'Inghilterra, diede fondamento solido alla sua revisione filologico-critica della teologia che egli concepì come un ritorno alle Scritture, comprese nell'originale e sottratte all'interpretazione «ignorante» e «barbarica» – com'egli la chiamava – degli scolastici.

Metodo e finalità di questa sua teologia E. espose, fra l'altro, nel celebre libretto *Enchiridion militis Christiani* (1501-1504), così detto perché scritto originariamente per un militare. Vi è estraneo l'ascetismo predicato dall'*Imitazione di Cristo* ed il suo ideale può dirsi piuttosto intellettualistico; vi proponeva l'esercizio di un cristianesimo pratico che, lontano da ogni ascetismo e particolarismo mistico, da ogni pratica supererogatoria quali voti, digiuni, pellegrinaggi ecc., si fermasse sull'esercizio di quelle virtù cristiane che dovevano coronare quel misurato umanesimo proprio dell'uomo dedito alla cultura cioè alla *eruditio* ed alla *pietas*.

Teologia significava in sostanza, per E., polemica sul metodo degli studi teologici, ricerca di linearità morale, critica radicale di quelle ch'egli riteneva degenerazioni pure e semplici della vita spirituale e religiosa. Quando un giorno, dopo infinite esitazioni, E. prenderà la penna contro Lutero, non cesserà, nemmeno allora, dal manifestare la sua diffidenza verso le «asserzioni recise», aspirando piuttosto a porsi «volentieri fra gli scettici, quando ciò fosse ammesso dall'autorità inviolabile della Scrittura e dai decreti della Chiesa» (*De libero arbitrio*, ed. Leida, IX, 1215 D-1217 B).

Il lato polemico e sarcastico di queste idee venne da E. volgarizzato in un celebre suo scritto, il più vivo forse, con alcuni dei *Colloqui*, di tutti i suoi: il *Moriae encomium* o *Elogio della pazzia*. E. lo compose tornando dall'Italia (1509) dopo anni di lavoro fecondo. Satira piena di freschezza e di vivace forza rappresentativa, che ora amabilmente deride l'umana vanità, ora pone in ridicolo la superstizione e la

religiosità formalistica, ora sferza la presunzione di teologi e « barbarismi » di scolastici, ora, facendosi grave e severa, lancia i suoi strali contro costumi di religiosi e secolari, avidità di governanti, indegnità di vescovi, cardinali e papi. Nessuno, insomma, vi è risparmiato. Satira corrosiva e penetrante che se, nel suo genere, aveva avuto precedenti ed avrà imitatori, in nessuno come in E. raggiunse mai eguale finezza ed evidenza insieme; satira che si risolve, tuttavia, oltre le intenzioni dell'autore, in una critica alle istituzioni, assai più che agli uomini. L'*Elogio della pazzia* apparve del resto, già allora, in una età largamente abituata ad ogni genere di satira anti-ecclesiastica ed anti-teologica, un testo oltremodo audace sì da provocare biasimi severi e dissensi profondi. E., dal canto suo, si stupiva come di cosa incredibile che intenzioni così malevole venissero attribuite a quello ch'egli non riteneva se non uno scritto occasionale, lieto e scherzoso.

(da P. de Nolhac, *Erasme en Italie*, Parigi 18..)
ERASMO DA ROTTERDAM – Autografo di una lettera di E. da R. a Aldo Manuzio.

Nel 1522 pubblicava i suoi *Colloquia familiaria*, dialoghi pieni di brio e di causticità, nei quali prende di mira i vizi della società del suo tempo, colpendo con particolare vena satirica anche qui i costumi degli ecclesiastici ed in particolare dei religiosi, l'ignoranza crassa di tanta parte della cristianità, ecc.

Il lavoro critico-filologico dominò, in un crescendo impressionante, la vita di E.: il suo mondo era il mondo dei dotti umanisti, degli scopritori ed editori dei tesori classici, concordi a proclamarlo, di questo stesso mondo, luminare e maestro.

Eco vastissima fra gli eruditi destò la sua edizione del testo greco originale del Nuovo Testamento, stampata dal Froben a Basilea nel 1516, un poco migliorata nella susseguente del 1519, ristampata in seguito sino alle edizioni critiche dell'età nostra. Formò così un « textus receptus sed non recipiendus », come fu detto; perché E. lo pubblicò su codici di poco valore e preferendo le varianti che più si allontanavano dalla Volgata latina. E. l'accompagnò con una sua versione latina, nella quale, pur professando di rimanere aderente al greco, le diede un gusto classico che piacque allora negli ambienti colti, ma è lontano dalla semplicità della Volgata. Aggiunse nel 1518 al testo le sue *Adnotationes*, di carattere umanistico, sul tipo di quelle di Lorenzo Valla. Le *Paraphrases* dei libri del Nuovo Testamento (meno l'*Apocalisse*), furono pubblicate da E. a Parigi nel 1517-24. Pubblicò pure in luoghi diversi fra il 1515 ed il 1536 l'*Enarratio, commentarius* ecc. in 11 voll. Accompagnò questi lavori biblici con l'assidua edizione dei testi dei Padri. In questo E. non faceva che continuare un'opera già iniziata, ma egli intendeva darle una perfezione critica maggiore. Primeggiano fra tutte l'edizione di s. Girolamo, uscita in 9 voll. nel 1516-20; si fece pure editore di s. Cipriano (1520), di s. Ilario e dei *Commentari* d'Arnobio sui *Salmi* (1522). Nel 1525 pubblicò alcuni trattati del Grisostomo tradotti; nel 1527 s. Ambrogio; nel 1528 s. Ireneo, nel 1529 un trattato di Lattanzio. In questi anni uscì pure la sua edizione di s. Agostino; nel 1532 E. ebbe ancora la forza di pubblicare s. Basilio.

In questa atmosfera di intensa operosità scientifica, aspirante ad un rinnovamento della cultura e della vita della Chiesa per opera dei dotti e degli illuminati, lo colse la riforma protestante. Da più parti si guardò ad E. come ad un arbitro, anzi ad un simbolo vivo di quella cristianità unita nel nome dei valori spirituali e morali che non doveva dividersi. Ma i fatti fecero ben presto di E. quasi un sorpassato e di lui non apparvero allora se non i lati meschini del carattere e le umane debolezze. La sua opera aveva indubbiamente contribuito a creare l'atmosfera propizia al sorgere e prosperare del moto protestante. Sulle prime, anzi, egli vide con simpatia l'insurrezione, per quanto lo inquietassero l'eccessiva passionalità e rumorosità di Lutero e dei suoi (era intervenuto a favore di Lutero presso Leone X). Ma certi tratti lo rivelavano tuttavia profondamente indeciso e lo esponevano al sospetto delle due parti. Si insisteva perché uscisse dall'ombra: Leone X ed Adriano VI lo invitavano a prendere la penna in difesa della Chiesa contro i riformati; Ulrico di Hutten, che vedeva incarnata in Lutero la rivolta dello spirito germanico contro Roma, lo spingeva a schierarsi dalla parte della riforma protestante. E. prometteva, sfuggiva, cercava di non compromettersi. Già il 28 marzo 1519 Lutero gli aveva scritto invitandolo a partecipare al movimento. E. voleva una religione intima e spirituale senza troppe rigide osservanze, una più larga libertà intellettuale nel cattolicesimo, una pietà libera da superstizioni. Quando aprì gli occhi e si accorse che il movimento luterano si trasformava in rivoluzione che rigettava il sacerdozio e il primato, cambiò (nel 1521) atteggiamento verso Lutero, e passò indi all'opposizione: nell'ag. del 1523 deplorava la rovina della cultura e rimproverava a Lutero una libertà che, sinistramente adoperata, raddoppiava la servitù. Lo Hutten, che aveva già acclamato E., gli si presentò di fronte a Basilea, stanco e disfatto da una malattia contratta fra le sue dissolutezze di gioventù. Ma E. lo respinse. Da Zurigo dove si era trascinato, lo Hutten gli lanciò contro la sua *Expostulatio cum E.* (1523), amara invettiva in cui il grande umanista era trattato da avido, pauroso, egoista, invidioso verso Lutero. La irritata e sarcastica replica di E., *Spongia adversus adspergines Hutteni*, raggiunse l'avversario nella tomba. L'anno appresso (1524) E. entrava in lotta attaccando direttamente Lutero con il celebre scritto *De libero arbitrio*, cui Lutero rispondeva con il suo duro e sprezzante *De servo arbitrio*. E. rispose nel 1525 con un *Hiperaspistes* sottolineando gli errori luterani. Tenne dietro una risposta di Lutero e poi una « difesa » di E. cui Lutero non rispose più per le stampe. Ma questa polemica fra grandi figure era, rispetto alla storia, un fatto del passato: la rivolta protestante stava passando dalle mani dei riformatori a quelle dei principi e da moto religioso diveniva fenomeno politico. Del resto la difesa dell'autonomia umana e della libertà del volere era fatta da E. piuttosto badando alla dignità umanistica ed alla causa delle *bonae literae*, che non avendo riguardo al fondamentale problema teologico-morale ch'essa implicava.

E. non ebbe infatti netta percezione di cosa significassero gli eventi cui aveva assistito, in sostanza, come spettatore. Lo turbavano passioni ed odi scatenati, quasi minaccia di una oscura barbarie e lo contrariavano quegli eventi improvvisi che giungevano a toccare la sua raccolta vita di studioso, come, ad es., lo stabilirsi della riforma a Basilea (1529), per cui si dovette trasferire a

Friburgo. Ivi nel 1533 pubblicò lo scritto *De sarcienda Ecclesiae concordia*, in cui biasimando il radicalismo degli innovatori da una parte e lo zelo eccessivo dei teologi che in tutto vedevano eresia dall'altra, faceva vedere che la scissione era ancora sanabile con un po' di buona volontà: ma s'ingannava. La sua preoccupazione maggiore erano, oltre ad alcune polemiche letterarie, i lavori sui classici e sui Padri della Chiesa cui attendeva con lena inesausta. Appunto per questo si indusse, nel 1535, a trasferirsi ancora una volta a Basilea presso l'editore Froben. Qui, sempre assorto nel lavoro, un attacco di gotta lo trasse a morte.

Maturavano in quegli anni eventi destinati a travolgere gli ideali « erasmici ». Se ci fu un momento in cui tutta l'Europa parve « erasmista », sì che ancora nel 1527 Carlo V salutava E. come « astro della cristianità » e lo poneva al di sopra di papi, imperatori e principi, gli anni che seguirono segnarono la fine dell'unità ideale dell'Europa a cui pure E., a suo modo, aveva creduto. I campioni della Controriforma lo giudicarono molto severamente; nel 1557 l'Inquisizione ne condannava al fuoco le opere e nel 1559 e nel 1590 Paolo IV e Sisto V ne proibivano, puramente e semplicemente, la lettura. La fama di E., se pure non spenta del tutto, rinverdì nell'Illuminismo e nel primo Romanticismo: allora anche in campo cattolico i giudizi su di lui si attenuarono e, fra gli altri, il Tiraboschi ne rivendicò, pur con qualche riserva, la sostanziale ortodossia. - Vedi tav. XXXVI.

BIBL.: Manca un'edizione moderna completa delle opere di E.: bisogna riferirsi o all'edizione di Beato Renano (9 voll., Basilea 1540-41) o a quella di J. Clericus (10 voll., Leida 1703-1706). Tutta l'immensa corrispondenza di E., fondamentale anche per lo studio dell'età a lui contemporanea, è stata ora raccolta nella grande edizione curata da P. S. Allen-H. M. Allen-H. W. Garrod, *Opus epistolarum Desideri Er. Roterodami*, 11 voll., Oxford 1906-47. Delle singole opere si hanno edizioni varie: in italiano si ricordano: B. Croce, *E. Elogio della pazzia e dialoghi*, Bari 1914 e G. Vallese, *L'apoteosi di Giovanni Reuchlin*, Napoli 1949. - Della copiosissima bibliografia (la parte più antica raccolta, anche se non completamente, nella *Bibliotheca Erasmiana*, Gand 1893) si segnalano solo: P. S. Allen, *The age of Er.*, Oxford 1914; R.Pfeiffer, *Humanitas erasmiana*, Lipsia-Berlino 1931; O. Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform*, Münster 1933; Th. Quoniam, *E.*, Parigi 1935; C. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von R. zur scholastihen Methode*, Münster 1936; J. Huizinga, *E.*, trad. it., Torino 1941 (la 1ª ed. olandese di questa bella biografia è del 1924; la traduzione it. è aggiornata a tutto il progresso delle ricerche fino al 1936; ivi più ampia bibliografia); K. A. Meissinger, *Er. von R.*, Zurigo 1942; R. Montano, *Follia e saggezza nel « Furioso » e nell'« Elogio » di E.*, Napoli 1942; N. Petruzzellis, *E. pensatore*, Bari-Napoli 1948. Sull'erasmismo: A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, Parigi 1916; M. Bataillon, *E. et l'Espagne*, ivi 1937; A. Renaudet, *Études érasmiennes*, ivi 1939. V. inoltre F.-A. Gasquet, *La veille de la Réforme en Angleterre*, I, Lovanio 1914, pp. 177-233; P. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, III: *L'Evangélisme*, Parigi 1914, pp. 59-108; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, pp. 134 sgg., 300 sgg. Franco Bolgiani

ERASTO. - Nome che ricorre tre volte nel Nuovo Testamento: 1) *Act.* 19, 22; 2) *Rom.* 16, 23; 3) *II Tim.* 4, 20; ma è incerto se si tratti di uno, di due o di tre personaggi. In 1) si dice che Paolo, verso la fine del soggiorno efesino (terzo viaggio missionario), invia in Macedonia Timoteo ed E. Questi è, dunque, come Timoteo, al seguito di Paolo, da cui viene incaricato di missioni apostoliche. In 2) manda i propri saluti da Corinto un E., che è tesoriere della città. In 3) Paolo, sottolineando l'abbandono in cui si trova, dice che E. è rimasto a Corinto.

La residenza a Corinto, che risulta dai testi 2) e 3), farebbe pensare a unico personaggio, a cui le responsabilità dell'ufficio non permettono d'assentarsi dalla città. L'E. di 1) non è messo in rapporto con Corinto e sembra libero da impegni poco conciliabili con la sua fisonomia di missionario itinerante. Sarebbero, dunque, da distinguere due E.: uno (1) al seguito di Paolo, l'altro (2 e 3), intimo lui pure di Paolo, ma non liberamente dedito al lavoro apostolico.

Altri (C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*, Parigi 1947, p. 397) pensano che si tratti sempre del medesimo.

Secondo i Menologi greci E. sarebbe stato economo della chiesa di Gerusalemme, poi vescovo di Cesarea di Filippo. Il *Martyr. Romanum* lo fa vescovo di Filippi in Macedonia, ivi martirizzato. I Greci lo commemorano il 10 nov.; i Latini il 26 luglio.

BIBL.: A. C. Headlam, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 733; anon., s. v. in *Lexicon biblicum* di M. Hagen, II, col. 207, Fr. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, pp. 263-69; anon., s. v. in *Dict. Encycl. de la Bible*, I, p. 353. Teodorico da Castel San Pietro

ERASTO, THOMAS. - Teologo e medico tedesco-svizzero, che ellenizzò il nome originario *Lieber* in *Erasto*, il più amato; n. a Baden Dourlach (Svizzera) nel 1524, m. a Basilea nel 1583. Compiuti gli studi a Basilea e a Bologna, fu nominato nel 1557, dall'elettore palatino Ottone Enrico, professore di medicina nell'Università di Heidelberg. Morto l'elettore nel 1559, il suo successore proscrisse dai suoi Stati il cattolicesimo e il luteranesimo. I calvinisti trionfanti pensarono subito di imporre le dottrine ed il regime calvinista. Uno di essi, Giorgio Wither, esiliato inglese, pubblicò alcune tesi sulla scomunica asserendo che essa era « de iure divino » e indipendente dall'autorità civile. E. che professava dottrine zuingliane fu a capo dell'opposizione e pubblicò la *Explicatio gravissimae quaestionis* dove in 75 tesi confutava la dottrina del Wither. Prevalsero i calvinisti ed E., scomunicato, abbandonò Heidelberg e si ritirò a Basilea dove morì.

La dottrina di E. può così riassumersi: la Chiesa non ha nessun diritto e nessuna potestà di infliggere censure o scomuniche. Dio le ha conferito il potere delle chiavi che consiste nella sola predicazione della parola. La Chiesa dev'essere soggetta allo Stato cristiano, dal quale le deriva l'autorità. Nega quindi che l'autorità civile sia soggetta alla censura della Chiesa, e permette l'appello dal tribunale ecclesiastico al civile, giacché questo è il supremo tribunale di tutte le cose dello Stato.

Ciò suscitò lotte e dissensi, da cui derivarono: una forte corrente di individualismo religioso tra gli Inglesi (quaccheri); irrigidimento di tutte le sètte opposte a qualsiasi autorità ecclesiastica (battisti e congregazionalisti); esagerata opinione della suprema autorità dei tribunali civili e del Parlamento condensata nella dottrina proclamata da Hobbes (1588-1679: *Leviathan*, III, 42) che essere cristiano non è obbligatorio, se non viene sancito da un atto del Parlamento o da altra competente autorità secolare.

L'erastianismo, che corrisponde quasi a quello che comunemente è detto cesaro-papismo, attualmente in Inghilterra ha preso una piega alquanto differente da quella dei primi erastiani.

Al principio nacque e si propagò fra nazioni quasi totalmente e ufficialmente protestanti, riservando la giurisdizione coattiva, anche in casi ecclesiastici, ai soli magistrati civili, che si supponevano tutti cristiani e appartenenti ad una sola setta, volendo evitare che nello stesso Stato ci fossero due giurisdizioni. Insegnava infatti che il magistrato civile, rappresentante dell'autorità statale, era l'unica persona autorizzata per castigare i delitti, e, come la scomunica involge qualche specie di castigo, non si poteva infliggere senza la sua sanzione.

Ma ora l'autorità civile, specialmente nel caso del Parlamento d'Inghilterra, risiede in uomini di varie religioni o di nessuna, con poteri in una nazione che tollera tutte le religioni; ed il Parlamento ha il diritto di giudicare anche in materia di fede, ma solo sulla Chiesa d'Inghilterra; le questioni religiose, almeno le più importanti, sono giudicate da tribunali civili (*Privy Council*, *House of Lordes*, *House of Commons*) nei quali i magistrati possono essere agnostici. Con ragione dunque il Benham dice che

erastianismo significa la dottrina della supremazia dello Stato in materia ecclesiastica, e l'incompetenza del potere ecclesiastico a cambiare le proprie leggi senza il consenso dello Stato. I vescovi anglicani pretendono che la loro autorità viene direttamente da Dio, giacché il re o la regina d'Inghilterra non possono né ordinare nuovi ministri né consacrare vescovi, ma di fatto esiste e vige ancora in Inghilterra l'art. 37 di religione e la giurisdizione ecclesiastica dal re è passata allo Stato (al Parlamento) il quale lo fa sentire nell'elezione dei vescovi e più ancora con il suo «veto» come quando si tentò di fare alcuni cambiamenti nel *Prayer Book*.

BIBL.: Ioh. Franc. Buddeus, *Isagoge*, Lipsia 1730, pp. 734-739; J. H. Blunt, s. v. in *Dictionary of Doctrine and Theology*, Londra 1871, p. 148; W. Benham, s. v. in *The Dictionary of Religion*, ivi 1887, p. 395; S. L. Ollard e Gordon Crosse, s. v. in *A Dictionary of English Church History*, ivi 1912, p. 206.
Camillo Crivelli

ERATH, AUGUSTIN. - Teologo, n. a Buchloe (Svevia) il 28 febbr. 1648, m. a Passavia il 5 sett. 1719. Canonico regolare dell'Ordine di S. Agostino, fu nel 1680 nominato dal Papa protonotario apostolico e dall'Imperatore conte palatino; nel 1698 poi dal vescovo di Passavia fu promosso abate di S. Andrea a Wettenhausen.

Oltre a numerose traduzioni di libri di devozione, particolarmente di F. Picinelli e di P. Segneri, s'occupò soprattutto di storia del suo Ordine, di cui richiamò in vigore la gloriosa tradizione scolastica, e di teologia, mirando a conciliare la tendenza tomista con quella molinista nella questione della Grazia. Dell'abbondante sua produzione si ricordano solo: *Philosophia s. Augustini* (Dillingen 1678); *Unio theologica seu conciliatio praedeterminationis physicae... et decreti divini extrinsece efficacis* (Augusta 1689); *Commentarius theologico-iuridico-historicus in regulam s. Augustini* (Vienna 1698). Delle opere inedite si ricordano: *Theologia scholastica*; *Tractatus singularis ad mentem s. Augustini de Sacramentis*; *Tractatus de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis*; *Philosophia Erathiana*.

BIBL.: Hurter, IV, coll. 155, 640; A. Palmieri, s. v. in DThC, V, coll. 398-99.
Vito Zollini

ERBERMANN, VITUS. - Controversista tedesco, n. da famiglia luterana a Rentweinsdorf (Baviera) il 25 maggio 1597, m. a Magonza l'8 apr. 1675. Convertitosi, nel 1620 entrò nella Compagnia di Gesù. Per 27 anni fu professore di filosofia, teologia dogmatica, morale, controversie; poi resse per 7 anni il Pontificio seminario di Fulda. La lunga pratica d'insegnamento, dotandolo di larga cultura, di una logica stringente e di una rara lucidezza d'esposizione, lo rese avversario temibile degli errori dei suoi tempi. Combatté con particolare efficacia il sincretismo, mirante a conciliare le novità dei riformatori con gl'immutabili principi del cattolicesimo. Scrisse: *Anatomia Calixtina* (Magonza 1644); *Irenicon catholicum* (2 voll., ivi 1645-46); *Interrogationes apologeticae* (Würzburg 1651); *Examen examinis Conringiani* (ivi 1655); *Anti-Musaeus, i. e. parallela Ecclesiae verae et falsae* (ivi 1659); *Anti-Musaeus pars altera*, (ivi 1661); *Nervi sine mole* (ivi 1661; in difesa del Bellarmino); *Asserta de fide divina* (ivi 1665); *Trophaea Romana S. Catholicae Ecclesiae* (Magonza 1672).

BIBL.: I. N. Seidl, s. v., *Kirchenlex.*, IV, coll. 747-48; Hurter, III, coll. 102-103; Sommervogel, III, coll. 407-10; J. Brucker, s. v. in DThC, V, coll. 399-400; G. Schroeder, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 516; L. Koch, s. v. in LThK, III, col. 730.
Vito Zollini

ERBIPOLI, DIOCESI di: v. WÜRZBURG, DIOCESI di.

ERCHEMPERTO (HERCHEMPERT, ARCHEMPERT). - Longobardo, monaco di Monte Cassino; dopo la distruzione del suo monastero (885) visse a Capua. Scrisse la continuazione della storia dei Langobardi di Paolo Diacono (*Historia Langobardorum Beneventum degentium ab an. 774 ad an. 889*) e un martirologio verseggiato.

BIBL.: Edizioni: RIS, II, 1, pp. 237-55; PL 129, 745-82; MGH, *Script. rer. Langobard.*, pp. 234-64. - Studi: H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du Moyen âge*, Parigi 1908, p. 122 sgg.; G. Falco, *E.*, in *Albori d'Europa*, Roma 1947, pp. 264-92.
Lucchesio Spätling

ERCILLA y ZÚÑIGA, ALONSO de. - Poeta spagnolo, n. a Madrid nel 1533, m. ivi nel 1594, partecipò fra il 1558 e il '63 alla campagna per la conquista del Cile, da lui celebrata nei trentasette canti del poema *La Araucana*, in cui una prima parte di sostanziale verità epica è seguita, a partire dal canto XII, da una vasta serie di episodi fantastici.

Il poema, che rivela l'ammirazione dell'autore per la resistenza eroica del vinto nemico e riecheggia Lucano, Seneca, Virgilio, Garcilaso e l'Ariosto, abbonda di intense descrizioni (v. il supplizio di Caupolicán), ma è debole per pittura di caratteri: né riuscito può dirsi qualche tentativo di innesto di meraviglioso pagano sul prevalente elemento cristiano.

Nonostante le asprezze formali, l'*Araucana* è un poema originale, anzi l'unica composizione veramente epica della rinascenza spagnola, elogiata da Cervantes, Voltaire (ai cui occhi parve superiore all'*Iliade*), Chateaubriand e M. Menéndez y Pelayo.

BIBL.: Scritti: un'ed. completa dell'*Araucana* è stata curata da J. T. Medina, Santiago 1913, ed una parziale da J. Ducamin, *L'Araucana, morceaux choisis*, Parigi 1923, che l'ha fatta precedere da un'ottima introduzione. - Letteratura: A. Royer, *Études littéraires sur «La Araucana»*, Digione 1880; S. A. Lillo, *E. y la Araucana*, in *Anales de la Univ. de Chile*, 2 (1928), pp. 59-98; M. Petty, *Some epic imitations of E.'s «La Araucana»*, Urbana Ill. (U.S.A.) 1932; A. Aragonés, *E. Cuarto centenario del nacimiento de Don Alonso de E. y Z.*, Toledo 1934.
Jole Scudieri Ruggieri

ERCOLANI, GIOVANNI BATTISTA. - Medico, veterinario e anatomico, n. a Bologna il 23 dic. 1817 m. ivi il 16 nov. 1883. Le vicende politiche del 1848 e del 1849 lo portarono a Torino; di là, dopo aver insegnato in quella Scuola di veterinaria, passò a Bologna come professore di anatomia patologica. Si ricorda soprattutto per le ricerche sulla struttura della placenta e l'origine della decidua nella donna e nelle femmine di alcuni animali.

Toccò anche problemi generali di biologia. È il padre della veterinaria italiana. L'idea originale dell'E. è che l'epitelio del villo coriale funziona come quello del villo intestinale. Quanto all'evoluzione organica, l'E. la credeva dimostrabile «nell'evoluzione d'un dato tipo animale» (e per tipo intendeva specie). Ma non era sicuro della evoluzione «da tipo a tipo» (cioè da uno ad altro tipo d'organizzazione).

Scrisse: *Sulla filosofia biologica moderna*, in G. B. E. e S. Tommasi, *Evoluzione, esistenza e naturalismo* (Napoli 1877).

BIBL.: M. Minghetti, *G. B. E. Commemorazione*, Bologna 1884; B. J. Grassi, *Progressi della biologia*, in *Cinquant'anni di storia italiana*, III, Milano 1911, pp. 276-77; A. Ruffini, *Fisiogenia*, Milano 1925, pp. 633-37.
Luigi Seremin

ERCOLANI, LUIGI. - Cardinale, n. a Foligno il 17 ott. 1758 da nobile famiglia di Senigallia, m. a Roma il 10 dic. 1825.

Compiuti gli studi al Collegio Nazareno ed all'Accademia dei nobili ecclesiastici, rimase secolare, più dedito alle opere di pietà che alle cose mondane. Esperto in materie economiche, fu nominato nel 1800 membro della commissione di governo e ministro delle Finanze, acquistando particolari benemerenze per la prudenza e la capacità con cui trattò delicati affari nell'interesse dell'erario degli Stati della Chiesa. Senza essere mai stato in prelatura, fu da Pio VII nominato prelato domestico e tesoriere generale della Camera apostolica.

(fot. Soprintendenza alle Antichità - Napoli)
ERCOLANO - Casa del Bicentenario, stanza della Croce, anteriore all'a. 79. Fotografia al momento della scoperta.

Lo stesso Pontefice, nel Concistoro dell'8 marzo 1816, lo creò cardinale riservandolo in petto e pubblicandone la nomina il 22 luglio dello stesso anno. Nel frattempo si era fatto ordinare sacerdote. Nel 1818 fu nominato abate commendatario ed ordinario dell'abbazia di S. Maria di Farfa e di S. Salvatore Maggiore, e dell'abbazia fu provvido benefattore, sia restaurando la chiesa e donando preziose suppellettili ed arredi sacri, che migliorando i fondi delle parrocchie. Fece, inoltre, rifiorire il Seminario di S. Salvatore, mantenendovi undici giovanetti. Restaurò in Roma la chiesa di S. Salvatore in Campo, soggetta alla giurisdizione dell'abate di Farfa, e fu estremamente caritatevole verso i poveri.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXI, p. 27.

Mario De Camillis

ERCOLANO. - Cittadina della Campania sepolta con la vicina Pompei (v.) dall'eruzione del Vesuvio dell'a. 79 e solo nel sec. XVIII cominciata a discoprire. È probabile che allora già vi fossero dei cristiani giacché s. Paolo ne aveva trovati nella vicina Pozzuoli quando vi sbarcò venendo prigioniero a Roma (*Act.* 28, 14). Inoltre sembra provata anche l'esistenza di una comunità ebraica nella vicina Pompei. Ma recentemente si è molto dibattuta la questione se esistano prove monumentali di quella vetusta comunità cristiana. In E. nel 1937 si è scoperta nella casa del Bicentenario una croce lignea di forma latina affissa ad una parete in un riquadro di stucco ed il suo scopritore A. Maiuri, dopo lungo studio, si è deciso a propugnarne il carattere cristiano. Forse un curioso mobile trovatole dinanzi aveva funzione di una specie d'altarino. Naturalmente molti dipoi hanno sollevato obiezioni e riserve, ma di fatto non si è potuto trovare nulla di serio e di positivo che spieghi il curioso monumento, prescindendo dal suo carattere cristiano. - Vedi tav. XXXVII.

BIBL.: A. Maiuri, *La Croce di E.*, in *Rendic. della Pont. accad. rom. di arch.*, 15 (1939), pp. 193-218; A. Ferrua, *Il segno della Croce scoperto ad E.*, in *Civ. Catt.*, 1940, I, pp. 60-65; per un archivio delle difficoltà emesse da vari si può vedere G. de Jerphanion, *La Croix d'Herculanum?*, in *Orientalia Christiana periodica*, 7 (1941), pp. 5-35, cui rispose pertinentemente il Maiuri, *Dissensi e consensi intorno alla Croce di E.*, in *Roma*, 19 (1941), pp. 399-413; L. De Bruyne, *La «Crux interpretum» di E.*, in *Riv. di arch. crist.*, 21 (1945), pp. 281-300; F. di Capua, *Il «mysterium Crucis» di E.*, in *Rendic. dell'Accad. di archeol. e belle arti di Napoli*, 23 (1947-48), pp. 1-35.

Antonio Ferrua

ERCOLANO, santo. - La più antica testimonianza che lo riguarda è quella contenuta nei *Dialoghi* di s. Gregorio Magno. Esiste anche una *Passio* molto leggendaria ed elaborata dopo l'apparizione della leggenda di Abbondio e compagni della Siria, uno dei quali si chiamava proprio E.; la sua personalità fu perciò sdoppiata. Secondo s. Gregorio, E., prima di essere consacrato vescovo di Perugia, era stato monaco. Quando nel 549 Totila occupò Perugia, E. fu scorticato e decapitato ed il suo corpo get-

tato fuori le mura, sepolto provvisoriamente insieme con un bambino. Ritornati i profughi perugini in città 40 giorni dopo l'eccidio, ricercarono il corpo del loro vescovo; mentre il corpo del bambino fu ritrovato già decomposto, quello di E. era invece ancora intatto e con il capo unito al tronco, come se non fosse stato mai tagliato. Secondo i più antichi martirologi storici sarebbe morto il 7 nov. - Vedi tav. XXXVII.

BIBL.: S. Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, 13; *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, pp. 47-54; A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, III, ivi 1907, pp. 69-71; Lanzoni, pp. 427-34, 551 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 502. Agostino Amore

ERCOLE: v. ERACLE.

ERCOLE I, II, d'ESTE: v. ESTE, FAMIGLIA.

ERDÉLY, DIOCESI di: v. ALBA IULIA, DIOCESI di.

ERDMANN, BENNO. - Filosofo, n. a Glogau (Slesia) il 30 maggio 1851, m. a Berlino il 7 genn. 1921. Studiò filosofia e scienze a Berlino e Heildelberg. Insegnò alle Università di Kiel, Breslavia, Halle, Bonn e Berlino. Subì l'influsso di Bonitz, Helmholtz e Zeller. È il fondatore principale della *Kantphilologie*.

Iniziò la sua carriera scientifica con la dissertazione, pubblicata solo in parte, *Über die Stellung des Dinges an sich in Kant's Aesthetik und Analytik* (Berlino 1873), a cui seguirono un *Nachtrag zu Kant's Werken* e un'ampia monografia su *M. Knutzen und seine Zeit* (Lipsia 1876). Secondo E., l'intenzione di Kant non era di detronizzare la metafisica, ma di sostituire la vera al posto della falsa, o meglio di prepararla con una propedeutica (cf. *Kants Kriticismus in der ersten und zweite Aufl. der Kritik der r. Vernunft*, ivi 1878). Le opere sistematiche di E. si iniziano con *Die Axiome der Geometrie* (ivi 1876) e culminano con la *Logische Elementarlehre* (Halle 1892), rielaborata in seguito (1907) si da apparire un'opera completa degna di essere messa accanto a quelle di Sigwart, Brentano e Lotze. Si occupò inoltre di studi psicologici con gli *Umrisse zur Psychologie des Denkens* (Tubinga 1900, 2ª ed. 1908) e la *Reproduktionspsychologie* (Berlino 1920).

Il tratto fondamentale delle sue ricerche storiche e teoretiche fu la fedeltà ai dati. Difese i diritti e la funzione dell'esperienza accogliendo i lati migliori del positivismo e del kantismo.

BIBL.: E. Wentscher, *B. E. als Historiker d. Philos.*, in *Kantstudien*, 26 (1921); id., *B. E. s. Stellung zu Kants Ethik*, *ibid.*, 32 (1927). Altre indicazioni in W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 292-98. Andrea Ferro

(fot. Alinari)

ERCOLANO, santo - Chiesa di S. E. (1297-1326) - Perugia.

ERDMANN, JOHANN EDUARD. - Filosofo, protestante, n. a Wolmar (Livonia) il 5 giugno 1805, m. a Halle il 12 giugno 1892. Studiò alla facoltà di Teologia di Berlino, dove Hegel ebbe un influsso decisivo sulla sua formazione e dove si laureò (1834) e insegnò come libero docente. Nel 1836 fu nominato professore di filosofia all'Università di Halle.

L'E. rimase sempre hegeliano, tenendosi strettamente al metodo dialettico. Aderì alla « destra » di questa scuola, di tendenza conservatrice, la quale, in opposizione alla « sinistra », di indole panteistica, difese l'interpretazione teistica della filosofia religiosa di Hegel e ritenne l'immortalità personale dell'uomo e la divinità di Cristo. Più che per le sue opere speculative l'E. ebbe importanza per la sua *Storia della filosofia moderna* (1834-53), opera fondamentale ancor oggi pregiata.

BIBL.: J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie, mit einer Einführung in J. E. Erdmanns Leben und Werke* von H. Glockner, 7 voll., Stoccarda 1932. Giovanni Muller

EREDITÀ e EREDI: v. SUCCESSIONE.

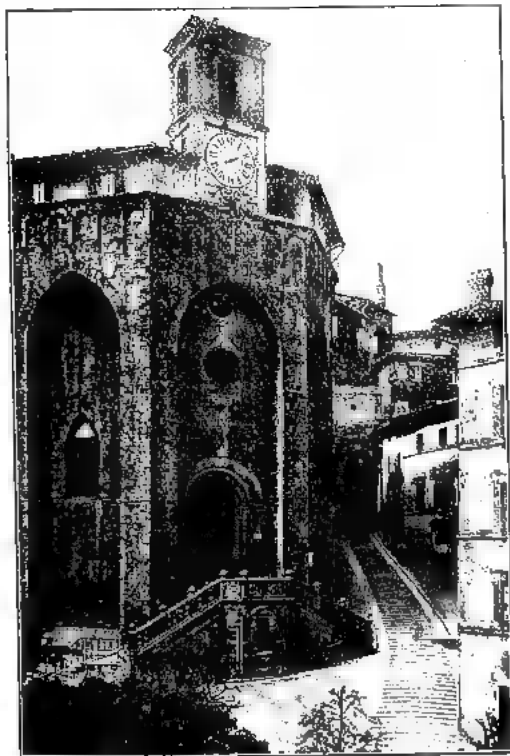
EREDITARIETÀ. - Trasmissione dai genitori ai figli dei caratteri propri alla specie, alla razza, all'individuo.

Questa trasmissione avviene attraverso le cellule sessuali, ed è regolata da leggi complesse, il cui studio è oggetto di una scienza particolare: la genetica.

Portatori e determinanti dei caratteri ereditari si considerano i geni, minuscole particelle protoplasmatiche allineate nei cromosomi contenuti nel nucleo cellulare: in alcuni casi sono stati localizzati dei geni anche nel protoplasma (plasmageni).

Ogni individuo porta in sé un doppio corredo genico: uno d'origine paterna e uno d'origine materna. Se un determinato carattere ereditario (p. es., colore dell'iride) è uguale in entrambi i genitori, esso appare anche nel figlio: se invece è diverso nei due genitori, allora nel figlio compare uno dei due (carattere dominante) mentre l'altro non si manifesta, ma persiste, allo stato latente, nell'individuo (carattere recessivo) e potrà comparire, in determinate circostanze, nella sua discendenza. Da qui la distinzione fra omozigote, individuo che porta nel suo corredo ereditario, allo stato puro, soltanto il carattere che in esso si è manifestato, ed eterozigote, individuo che, pur manifestando un determinato carattere, porta in realtà in sé, allo stato latente, il carattere opposto, recessivo.

È però da notarsi che spesso un carattere è condizionato da più geni situati in diversi cromosomi, e che quindi, date le varie combinazioni possibili fra questi, nell'individuo potrà comparire tutta una gamma di caratteri intermedi (p. es., colore dei capelli).

Nella discendenza di due eterozigoti può avvenire che per l'incontro, all'atto della fecondazione, dei geni paterni e materni portatori del carattere recessivo, nasca un individuo in cui appaia tale carattere che non era invece evidente nei suoi genitori.

L'e. si riferisce tanto ai caratteri fisiologici, i quali fanno sì che il figlio sia simile ai suoi genitori, quanto ai caratteri patologici.

Per quanto riguarda l'e. patologica, occorre chiarire in primo luogo il frequente equivoco che si fa fra malattie ereditarie e malattie congenite. Malattia ereditaria è quella malattia che è condizionata da un gene: dev'essere quindi considerata come un vero carattere ereditario presente già in una o in ambedue le cellule seminali da cui l'individuo ha tratto origine: può quindi provenire tanto dalla madre che dal padre, ed è qualche cosa di ineluttabile, che non si è in grado di modificare. Malattia congenita è invece una malattia che si contrae nella vita endouterina, per contagio dalla madre al feto. Di conseguenza non è un carattere ereditario legato ai geni, può provenire soltanto dalla madre e non dal padre (da questo solo indirettamente con il contagio della madre), infine non è qualche cosa di fatale e di immodificabile, ma può venir evitato e curato come qualsiasi altra malattia.

È quindi chiaro che una malattia infettiva può essere congenita ma non mai ereditaria e che a torto si parla, p. es., di sifilide ereditaria, poiché questa in realtà si trasmette congenitalmente dalla madre ammalata al feto.

Le vere malattie ereditarie hanno una caratteristica comune: esse mancano di quel dinamismo che è proprio di tutte le altre malattie anche non infettive e che fa sì che il processo morboso tenda ad evolvere verso la guarigione o verso la morte. Le malattie ereditarie sono invece statiche e più che vere malattie si devono in realtà considerare come affezioni o malformazioni sia morfologiche che funzionali. Esse costituiscono un *locus minoris resistentiae* dell'organismo che fa sì che altre cause o altre malattie ad un dato momento rompano un faticoso equilibrio biologico e portino l'individuo da esse affetto a funeste conseguenze. P. es. un emofilico (individuo in cui il sangue è incapace di coagulare) può, nonostante la sua emofilia, vivere fino a tarda età come un individuo perfettamente normale. Se però ad un certo momento interviene un trauma che determini un'emorragia, anche di non grave entità, egli potrà andare incontro, con il dissanguamento, alle più funeste conseguenze.

Fra le malattie ereditarie più note o più diffuse ricorderemo le malformazioni scheletriche (esadattilia, sindattilia, ecc.), l'emofilia, il daltonismo (incapacità di distinguere determinati colori), l'albinismo (assenza di pigmentazione), certe forme di sordità e cecità, alcuni vizi cardiaci e del sistema circolatorio, il morbo di Cooley (forma d'anemia progressiva collegata a malformazioni scheletriche), alcune altre emopatie, ecc. È stato rilevato, per lo meno in certi animali, anche il cosiddetto « fattore letale », il quale rende impossibile all'individuo, sia pure talvolta apparentemente normale, la vita.

Oltre a questi vari ben evidenti caratteri patologici, ne possono essere ereditati altri, meno appariscenti, che consistono in una deficenza di resistenza o di funzionalità o in una esagerata recettività di un determinato sistema, organo o tessuto, tale da predisporre ad una determinata malattia o gruppo di malattie (e. di certe costituzioni, di certe malattie nervose a carattere degenerativo, ecc.).

In genere i caratteri patologici ereditari si comportano come caratteri recessivi e si manifestano soltanto quando s'incontrano nella discendenza di due genitori portatori entrambi di tale carattere. Di conseguenza si comprende perché le malattie ereditarie compaiono con maggior frequenza nella discendenza di consanguinei che, provenendo dallo stesso stipite, più facilmente possono portare in sé, allo stato recessivo, il medesimo carattere patologico (degenerazione di alcune stirpi in cui sono frequenti unioni fra consanguinei).

In qualche caso (emofilia) il carattere patologico è legato al sesso, in quanto che il gene che lo determina è situato nel cromosoma cosiddetto sessuale, che porta cioè anche i geni condizionanti i caratteri sessuali.

Le malattie ereditarie, contrariamente a quelle congenite, non sono curabili: esse si possono soltanto prevenire evitando i matrimoni fra persone portatrici del carattere morboso, sia pure soltanto allo stato recessivo (v. EUGENICA).

Brenno Babudieri

TEOLOGIA MORALE E PASTORALE. – Ammessa la possibilità di un influsso dell'e. nell'attività umana e conseguentemente nella moralità dell'atto, due eccessi sono da evitarsi.

Non possiamo con la scuola antropologica italiana concepire l'e. come una catena indistruttibile di effetti e di cause, per cui la nostra personalità si riattacca all'origine ultima delle cose attraverso l'incatenamento indefinito delle necessità (T. A. Ribot). E tanto meno possiamo accettare gli ammaestramenti della scuola positiva di C. Lombroso, che giunge alle ultime conseguenze, annullando sotto la legge ferrea dell'e. qualsiasi parvenza di libertà umana. Ma neppure dobbiamo cadere nell'errore opposto della scuola classica, che considera la volontà degli uomini in perfetta indifferenza tra le molteplici inclinazioni, comprese quelle ereditarie.

La verità sta nel mezzo. Innanzi tutto le inclinazioni e tendenze ereditarie di ordine morale (ed è di queste che ci occupiamo soprattutto) possono essere non solo degenerative, ma anche rigenerative. A questa ultima categoria appartiene quel patrimonio di inclinazioni alla bontà ed all'onestà, di orrore al vizio, che forma la ricchezza di molte generazioni cristiane. Nelle tendenze degenerative poi possono verificarsi sì dei casi estremi, in cui il peso delle tendenze ereditarie è tale e tanto da rendere l'individuo completamente tarato e del tutto irresponsabile, ma ordinariamente le tendenze ereditarie più o meno forti non sono inespugnabili e, debitamente arginate e contenute, specialmente col sottrarre il paziente all'ambiente, ai cattivi influssi ed occasioni, possono essere controllate e vigilate, ed a volte anche annullate nella loro perniciosità. Dobbiamo tuttavia tenerne conto specialmente, quando si tratta della scelta dello stato che ci impegna per tutta una vita. E nel foro esterno il giudice ne dovrà tener conto nel giudicare dell'imputabilità del delitto (can. 2199).

Il problema delle tendenze ereditarie ci dà forse anche la spiegazione di alcune sagge disposizioni, relative a certe irregolarità ed a determinati impedimenti che si trovano introdotti nella legislazione ecclesiastica, assai prima che fossero maturate tante conoscenze scientifiche al riguardo.

È il caso, ad es., degli illegittimi (can. 984, 1°) che sono considerati irregolari in rapporto al Sacramento dell'Ordine; dei neofiti (can. 987, 6°) che non vi possono essere ammessi, finché a giudizio dell'Ordinario non siano sufficientemente formati (can. 987, 6°). E forse lo stesso motivo si può trovare pure, assieme ad altri, alla base dell'impedimento matrimoniale di consanguineità (can. 1076).

Inoltre il problema dell'e. interviene nella soluzione di molte questioni morali; così nella teoria e nella prassi dell'eugenica (v.) sia positiva che negativa, con cui è congiunta pure la prassi della sterilizzazione (v.); nella preparazione al matrimonio e specialmente nell'esame prenuziale.

Solo tenendo ben presente, non unicamente le teorie scientifiche, ma anche la gerarchia dei valori umani, si potrà dare a questi problemi una giusta soluzione.

BIBL.: Per una vasta bibl. delle opere fondamentali, ma meno recenti, v.: G. Montalenti, *Elementi di genetica*, Milano 1941; L. Gianferrari - G. Cantoni, *Manuale di genetica*, ivi 1941; T. Dobzhansky, *Genetics and the origin of species*, Jena 1943. Per una bibl. più recente v. le seguenti opere: G. Heberer, *Die Evolution der Organismen*, Jena 1943; C. Jucci, *Introduzione allo studio della genetica*, Milano 1944; L. Snider, *The principles of heredity*, Boston 1946; F. Shull, *Heredity*, Nuova York-Londra 1948; M. Demerec, *Avances in genetics*, 2 voll., Nuova York

1947-48. – Per la genetica dei caratteri patologici umani v.: L. Franzi, *L'eredità nella patologia e nella clinica*, Bologna 1942.
Pietro Palazzini

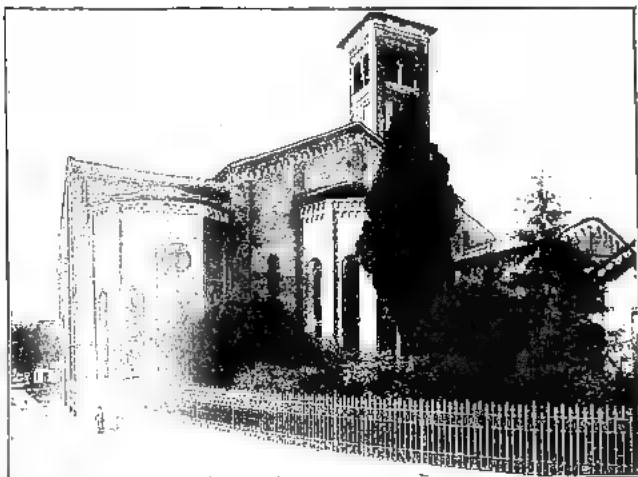
EREMITANI DI SANT'AGOSTINO. - Ebbero origine nel sec. XIII, quando parecchie congregazioni di eremiti, sparse specialmente in Italia (Guglielmiti, Giamboniti, Brettini, Eremiti toscani della SS.ma Trinità, Sacchetti e parecchie altre minori) furono riunite in un unico Ordine, sotto il nome di E. di S. A., e la regola del santo.

Le notizie che di questi istituti monastici ci sono pervenute sono però scarse. Con la bolla *Incumbit nobis*, del 16 nov. 1243, Innocenzo IV riunì in un sol corpo gli Eremiti di Toscana, e dette loro la regola del vescovo di Ippona. Sorse così l'*Ordo Eremitarum S. Augustini in Tuscia*. Due anni dopo lo stesso Pontefice, con la bolla *Ut eo liberius*, estendeva i privilegi e le indulgenze di cui l'*Ordo* godeva ad altre comunità d'Italia ed altrove *ubilibet existentes*: forse trattavasi di conventi della stessa congregazione, stabiliti fuori della Toscana.

(fot. Alinari)
EREMITANI DI SANT'AGOSTINO - Esterno della chiesa degli E. (1276-1360) - Padova.

I Giamboniti erano anch'essi di origine recente. Il loro fondatore, Giovanni Bono, moriva nel 1249, e già nel 1251 il processo intorno alla sua vita e alle sue virtù era istituito dal vescovo di Modena per ordine di Innocenzo IV. I suoi seguaci si diffusero in Lombardia, Romagna, Veneto: bolle di Gregorio IX del 1230 e 1240 ne attestano che adottarono ben presto la Regola di S. Agostino. Neanche dei Brettini, sparsi nella Marca d'Ancona, si conosce più in particolare la storia. Presero il nome da una località presso Fano, chiamata Brettino in cui possedevano un convento, che nel 1227 fu posto sotto la protezione della S. Sede: un anno dopo la Congregazione era dotata della Regola agostiniana.

Intanto acquistava forza un movimento tendente a fondere i vari istituti eremitici in un solo organismo. Alessandro IV, con la bolla *Cum quaedam salubris* del 15 luglio 1255, invitava i due Ordini di S. Agostino e di S. Guglielmo a mandare alla sua presenza, nel luogo e nel tempo da stabilirsi con lettera dal card. Riccardo di S. Angelo, due religiosi di ogni comunità per sentire ed accettare le istruzioni della S. Sede. E fu a Roma che i rappresentanti degli Eremiti di Toscana e dei Guglielmiti, insieme a quelli dei Brettini e dei Giamboniti, si radunarono nella chiesa di S. Maria del Popolo e vi costituirono un unico ordine, detto dei Frati eremiti di S. Agostino. Quest'adunanza ebbe luogo nel periodo di tempo che intercorre tra il 15 luglio 1255, data di convocazione di essa, e il 9 apr. 1256, termine di redazione della bolla *Licet Ecclesiae*, con la quale il Papa approvava e confermava l'unione degli Eremiti e le deliberazioni dei padri adunati in S. Maria del Popolo. A capo del novello ordine fu posto un uomo di sperimentata virtù, il p. Lanfranco Settala, già superiore generale dei Giamboniti, e diverse province furono erette in Italia. Con tutta probabilità i conventi presero visione di un abbozzo di costituzioni in attesa di quelle definitive, ed inviarono alcuni religiosi presso i monasteri di Francia, Inghilterra, Germania, Spagna, Portogallo per realizzare praticamente l'unione anche in questi paesi. Ma i Guglielmiti si rifiutarono, almeno in un secondo tempo, di aderire alle decisioni del Capitolo di S. Maria del Popolo, ed ebbero facoltà, nel mese di ag. dello stesso anno 1256 e, di nuovo, nel 1261, di continuare nella professione della Regola benedettina sotto la quale erano stati fondati e nel 1263 era ad essi proibito il passaggio tra gli Eremiti di S. Agostino senza speciale licenza della S. Sede.

Il novello istituto fu annoverato tra gli Ordini mendicanti, ed ebbe sviluppo larghissimo. Alla fine del sec. XIII era diviso in 17 province, che, nel 1269, salirono a 24, e a 26 pochi anni dopo. Strettamente collegata con quella di Sicilia era la piccola provincia di Terra Santa. Nel sec. XV, essendosi, a causa delle epidemie e dello scisma d'Occidente, rilasciata la disciplina monastica, alcuni conventi si diedero a ripristinare la stretta osservanza, sotto l'immediata ubbidienza del generale e si unirono in congregazioni che rapidamente si estesero. Nel 1686 l'Ordine contava 58 tra province e congregazioni. Per ottenere questi risultati gli antichi eremiti avevano modificato la loro vita primitiva, orientata prevalentemente verso la contemplazione, e si erano dati anche alla vita attiva, con la predicazione, lo studio, l'insegnamento, il ministero della Confessione e la diffusione del Vangelo nei paesi degli infedeli. Coltivarono gli studi e si distinsero nel campo del sapere. Ebbero una cura particolare dell'insegnamento da impartire ai loro giovani. Negli atti ufficiali a noi pervenuti troviamo menzione di due case di studio negli aa. 1275 e 1276; ma poi le indicazioni si fanno più frequenti, e ben presto l'istruzione degli alunni e la formazione dei maestri diventano la preoccupazione del giovine istituto.

Nel 1285, il collegio che gli Agostiniani avevano eretto a Parigi fu incorporato all'Università, da cui ricevette gli statuti e i gradi accademici. Una cattedra di Teologia fu riservata all'Ordine, ed Egidio Romano (v.) aprì la serie dei maestri eremiti. Egli fondò una scuola fiorente di cui i principali rappresentanti furono Giacomo da Viterbo, Agostino Trionfo, Gerardo da Siena, Alessandro da S. Elpidio, Alberto da Padova, Tommaso da Strasburgo. Furono tutti eminenti pensatori e brillanti polemisti. Egidio Romano divenne il dottore ufficiale dell'Ordine, e una definizione del Capitolo generale di Firenze (1287) impose agli Eremiti di uniformarsi alle sue dottrine. In seguito, Gregorio da Rimini (m. 1358) creò una nuova corrente intellettuale, orientata verso il nominalismo del suo tempo; e la scuola da lui fondata visse per quasi un secolo a fianco di quella egidiana. Nei grandi centri culturali d'Europa, gli Agostiniani eressero le loro scuole: a Oxford le dispute che si tenevano nel loro *studium* facevano parte normale della vita accademica della città, e il ricordo di esse sopravvisse anche dopo la soppressione della casa, avvenuta sotto il regno di Enrico VIII.

Oltre i già menzionati, si distinsero nel campo del sapere: Dionigi da Borgo S. Sepolcro, Simone Fidati da Cascia, Bartolomeo da Urbino, Filippo Agazzari, Luigi Marsili, Bonaventura da Padova, Egidio Antonini,

Girolamo Seripando, Onofrio Panvinio, Cristiano Lupo, Enrico Noris, Giovanni Berti, Agostino Ciasca.

Alla Chiesa l'Ordine ha dato cinque santi: Nicola da Tolentino (1249-1305); Giovanni da S. Facondo (1430-79); Tommaso da Villanova (1488-1555); Chiara da Montefalco (1268-1308); Rita da Cascia (1381-1457), ed una quarantina di beati.

Notevole fu inoltre l'attività missionaria degli Eremiti. Al Messico andarono nel 1533, al Perù nel 1550, all'Equatore al 1587, nel Cile nel 1591. Arrivarono primi fra i missionari nelle Filippine (1565), e di lì passarono in Cina (1575) e nel Giappone (1602). Nel 1573 intrapresero l'evangelizzazione delle Indie, ed in seguito della Persia (1602), della Georgia e dell'Armenia. Anche ai nostri giorni posseggono estese missioni in Asia, Australia, America del Sud, Africa. Il loro abito si compone oggi di una tonaca di lana nera, stretta da una cintura di cuoio, e di un cappuccio a forma di mantelletta a triangolo. Anche l'abito bianco, per privilegio o in onore della S.ma Vergine, è ammesso, ma quando non vi sia pericolo di confonderlo con quello dei religiosi di altri istituti.

Gli Eremiti di S. Agostino contano oggi 26 province con circa 350 case e oltre 3000 religiosi, ed hanno collegi in varie nazioni per l'istruzione della gioventù laica.

(fot. Alinari)

ERESIA - *La religione che scaccia l'e.* Scultura di P. Legros (1695-99). Altare di S. Ignazio - Roma, chiesa del Gesù.

BIBL.: A. Coriolanus, *Defens. Ord. Fr. Er. S. Augustini*, Roma 1481; *Chronica*, ivi 1481, Strasburgo 1490; Jos. Panphilius, *Cron. Ord. Fr. S. Augustini*, Roma 1581; *Bullarium Ord. Erem. S. Augustini*, ivi 1628; Thom. de Herrera, *Alphabetum Aug.*, Madrid 1645; L. Torelli, *Secoli agostiniani*, Bologna 1659; A. Lubin, *Orbis Aug.*, Parigi 1659, 1671-72; Christianus Lupus, *De Origine Er. S. Aug.*, Venezia 1729; I. F. Ossinger, *Bibliotheca Aug.*, Ingolstadt 1768; Jos. Lanteri, *Postrema saec. sex. Rel. Aug.*, Tolentino 1858; Rod. Maiocchi e Naz. Casacca, *Codex Diplomaticus Ord. Erem. S. Augustini*, Pavia-Roma 1907; V. Maturana, *Historia General de los Eremitanos de S. Augustin*, Santiago de Cile 1912; A. Casamassa, *Il più antico codice della Regola monastica di s. Agostino*, Roma 1923; A. Perini, *Bibliographia Aug., Scriptores Itali*, Firenze 1929-31; A. De Romanis, *L'Ordine agostiniano*, ivi 1930; *Analecta Augustiniana*, Roma 1906-1942; *Bollettino storico agostiniano*, Firenze 1924-42. Ugo Mariani

EREMO ed EREMITANI: v. ANACORETA.

ERESIA. - Parola greca (αἵρεσις), che significa « scelta », « elezione ».

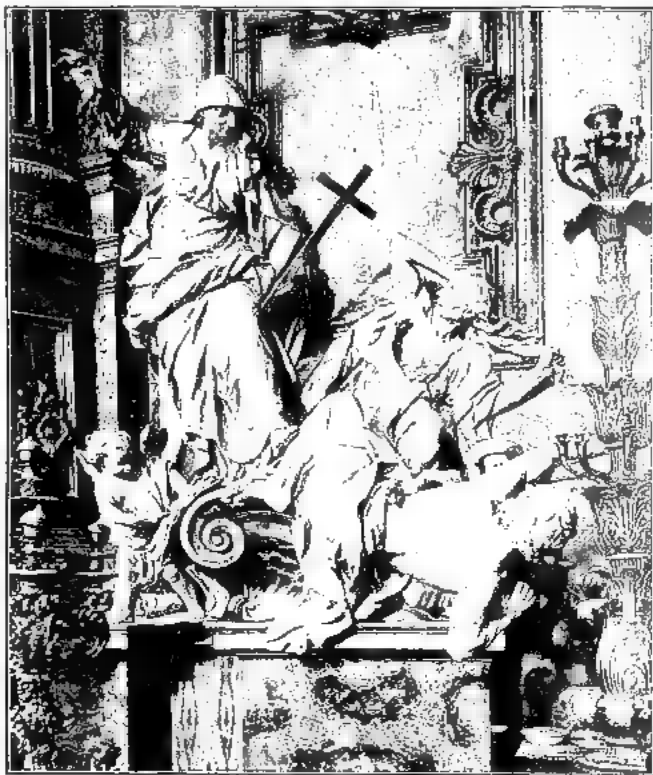
SOMMARIO: I. Nozioni generali. - II. Nella dogmatica: l'e.-dottrina. - III. Nella morale: l'e.-peccato. - IV. Nel diritto canonico: l'e.-delitto. - V. Nella storia della Chiesa. - VI. Archeologia.

I. NOZIONI GENERALI. – Il termine assai frequente nell'uso profano, originariamente serviva soprattutto a indicare la preferenza per una data dottrina religiosa, filosofica o politica, poi i seguaci di tale dottrina e infine la dottrina stessa, senza però includere alcuna nota di biasimo o di condanna. Nel Nuovo Testamento, dove ricorre per 9 volte, è usata in senso di setta o dottrina da riprovarsi: così s. Paolo respinge il titolo di e. applicato dai Giudei al cristianesimo nascente (*Act.* 24, 14).

I Padri apostolici, gli apologisti e specialmente Tertulliano (*De Praescr.*, 6) ne precisano ulteriormente il significato, qualificando per eretici quanti vogliono introdurre una variazione personale in seno al cristianesimo in contrasto con l'insegnamento tradizionale della Chiesa. Finalmente con s. Girolamo il termine fu usato solo per indicare gruppi separati dalla Chiesa per false dottrine, mentre si chiamò *scisma* il distacco per rifiuto di ubbidienza alla gerarchia: « Inter *haeresim* et *schisma* hoc arbitror interesse, quod *haeresis* perversum dogma habeat, *schisma* autem quod ab Ecclesia separet » (*In Epist. ad Titum*: PL 26, 598). Resta così ormai fissato che nell'e. prevale un dissenso dottrinale, nello scisma un dissenso disciplinare. Termini e concetto, elaborati in tal modo dai Padri, passarono nell'uso ecclesiastico successivo.

L'e. presenta molteplici problemi per la teologia, da esaminare considerandone l'aspetto dogmatico, morale, canonico e storico.

II. NELLA DOGMATICA: L'E.-DOTTRINA. – Oggettivamente considerata, l'e. può definirsi: « una dottrina che contraddice direttamente a una verità rivelata e come tale proposta dalla Chiesa ai fedeli ». Un triplice elemento viene dunque a comporla: 1. *Una verità rivelata*, contenuta cioè implicitamente o esplicitamente, ma formalmente in una almeno delle due fonti della Rivelazione. Non potranno quindi costituire materia di e. né le verità dedotte da princìpi rivelati mediante una premessa di ordine naturale (conclusioni teologiche), né quelle verità filosofiche o quei fatti che sono intimamente e necessariamente connessi con la dichiarazione e la sicurezza della Rivelazione stessa. Tali verità e fatti rientrano bensì nell'orbita dell'infallibilità della Chiesa, da cui potrebbero ricevere anche certezza e immutabilità assoluta, non per questo però diventano rivelati, da credersi cioè sull'autorità di Dio o, come si suol dire, con fede divina. 2. *Un intervento del magistero infallibile della Chiesa* che attesti il carat-

tere rivelato della dottrina, per cui ciò che prima era solo oggetto di fede divina viene ad assumere la qualifica di verità da credersi per fede divina e cattolica. 3) *Un' opposizione alla verità rivelata*; e tale opposizione deve essere immediata, diretta e contraddittoria.

Mancando uno di tali elementi, una proposizione non potrà dirsi propriamente eretica, ma, secondo i casi, si chiamerà: *prossima all'e.*, se contraddice a una dottrina prossima alla fede, cioè a quella che, pur non essendo ancora definita, è considerata dai teologi come definibile; *erronea*, se nega una conclusione teologica o in genere una verità intimamente connessa con il dogma; *sapiens haeresim*, se la forma dell'espressione in certe circostanze genera sospetto di e. (v. CENSURA).

III. NELLA MORALE: L'E.-PECCATO. – S. Tommaso la riduce ad una specie di infedeltà positiva (*Sum. Theol.*, 2ª – 2ªᵉ, q. 11, a. 1). Quindi come peccato si suole definire: « l'errore volontario e pertinace di un cristiano contro una verità divino-cattolica ».

Si dice: 1. *Errore volontario*. Il peccato di e., infatti, corrispondendo in senso contrario all'atto di fede, è anzitutto un atto dell'intelletto costituito da un giudizio erroneo contro la regola della fede. Esso può manifestarsi in una negazione oppure anche in un dubbio positivo che riduca la certezza a semplice opinione. Il dubbio negativo che si limita a una sospensione di giudizio, quantunque possa essere gravemente peccaminoso, non si oppone ancora direttamente alla fede. Il dubbio positivo invece, appunto perchè infirma l'adesione all'insegnamento della Chiesa, è già una rivolta formale contro la fede stessa, che importa un assenso fermo e incrollabile. Oltre l'elemento intellettuale, nella genesi dell'e. interviene pure un impulso da parte della volontà, analogamente a quanto avviene per l'atto di fede: solo per mezzo di tale influsso infatti si spiega come l'intelletto possa liberamente determinarsi a dare il suo assenso erroneo circa la Rivelazione. 2. *Pertinace*. Questa pertinacia costituisce l'elemento specifico della sua colpevolezza morale. Non consiste in una ostinazione speciale, ma nella consapevolezza che uno ha di opporsi alla regola della fede, per cui, mancando questa, l'e. sarà puramente materiale, non formale. 3. *Di un cristiano*, per cui il soggetto capace può essere solo chi per mezzo del Battesimo è entrato a far parte della società ecclesiastica: il catecumeno quindi, e chi è stato invalidamente battezzato, potrà commettere peccato di infedeltà, non di e. 4. *Contro una verità*, ecc. Queste parole si riferiscono all'elemento oggettivo già sopra trattato.

(fot. Moscioni)
ERESIA - *Sconfitta dell'errore*. Affresco di Ludovico Seitz (ca. 1890) - Roma, Palazzo Vaticano.

Il peccato di e. si suddivide in: 1. *formale e materiale*, se è congiunto o meno con la pertinacia; 2. *interno ed esterno*, se risiede solo nell'animo oppure si manifesta anche esteriormente; 3. *occulto e pubblico*, se viene manifestato a nessuno o a pochi e in segreto, oppure davanti ad un numero considerevole di persone.

Tra i peccati di infedeltà è il più grave, perché più di ogni altro si oppone alla virtù della fede: anzi per tale opposizione supera la gravità di qualsiasi peccato, ad eccezione dell'odio contro Dio. Tale gravità si riflette nelle molteplici conseguenze che vengono a colpire l'eretico nei rapporti con la vita interiore cristiana e con la società ecclesiastica. Le più importanti sono: 1. la perdita della vita della Grazia; 2. la distruzione della virtù infusa della fede; 3. la separazione dal corpo della Chiesa nel caso di e. pubblica, per cui l'eretico viene a costituirsi membro avulso e separato, anche se, come vuole la dottrina più comune, aderisce all'e. solo materialmente. Non è certo che altrettanto possa dirsi dell'eretico occulto, di chi cioè ancora non si è professato tale ufficialmente.

IV. NEL DIRITTO CANONICO: L'E.-DELITTO. – L'e., in quanto rompe l'unità della Chiesa, è per sua natura un fatto eminentemente antisociale: non può quindi sottrarsi al potere coercitivo della medesima. Per quanto grave però sia nei confronti della dottrina e della morale, il peccato di e., se rimane un fatto puramente interno, non costituisce ancora un *delitto* nel senso giuridico della parola, passibile quindi di sanzioni canoniche. Per divenire tale, è necessario che l'e. rivesta anche un carattere esterno, pubblico od occulto che sia. Tale manifestazione esterna può esprimersi in qualsiasi maniera, con segni, scritti, parole e azioni, purché risulti sufficientemente che si tratta di un'adesione vera e propria e per di più pienamente deliberata, cioè *formale*.

Vario fu il modo usato lungo i secoli dalla Chiesa nella repressione dell'e. Severissima da principio, più tardi temperò alquanto il primitivo rigore, pur riservando a tale delitto penitenze molto gravose. Divenuto cristiano l'Impero, alle pene ecclesiastiche si aggiunsero ancora sanzioni civili come l'esilio, la confisca dei beni e anche la morte. Particolarmente aspra fu la lotta contro gli eretici dopo il Mille, per l'insorgere di nuovi movimenti ereticali. Rimonta a quest'epoca l'istituzione dell'Inquisizione (v.).

Le pene oggi in vigore sono le seguenti (can. 2314 del CIC): 1. Gli eretici incorrono *ipso facto* nella scomunica. 2. Se ammoniti non si ravvedono, saranno privati dei benefici, dignità, pensioni, uffici e altri incarichi ecclesiastici; saranno dichiarati infami e, se chierici, dopo una seconda ammonizione, deposti. 3. Gli ascritti o aderenti pubblicamente a sètte acattoliche sono per ciò stesso infami, e, se chierici, dopo essere stati ammoniti inutilmente, devono esser degradati.

A chi è sospetto di e., inutilmente ammonito, saranno proibiti gli atti legittimi ecclesiastici, e, se chierico, sarà sospeso *a divinis*; se entro 6 mesi non si emenda, sarà considerato eretico (can. 2315).

L'assoluzione dalla scomunica è riservata alla Sede apostolica; se però il delitto fu deferito all'Ordinario in foro esterno, anche per libera confessione, questi, previa abiura (v.), può assolvere il deliquente in foro esterno; questi quindi potrà dal confessore ricevere l'assoluzione dal peccato (can. 2314 § 2).

V. Nella storia della Chiesa. – L'ampiezza del tema non consente che un accenno ai moti ereticali maggiori, per i quali si rimanda alle voci relative.

1. *Periodo patristico.* – L'e. appare con il sorgere della Chiesa stessa. Le prime manifestazioni provengono dall'ambiente giudaico, per opera di gruppi passati al cristianesimo senza però sganciarsi definitivamente dalla Sinagoga: gli ebioniti, i nazarei, i cerintiani sono di questa categoria. Un movimento analogo venne a prodursi tra l'ambiente pagano nel sec. II con lo gnosticismo: esso infatti rappresenta il tentativo da parte del pensiero pagano di assorbire e snaturare la dottrina evangelica, trasformandola in una filosofia religiosa. Il marcionismo, il millenarismo, il manicheismo sono altrettante e., sorte per contaminazione con altre religioni. Su base nettamente cristiana si elevò invece il montanismo nel sec. III, con la proclamazione della terza ed ultima Rivelazione, quella dello Spirito Santo. Le controversie contro gli eretici, insieme alla penetrazione del Vangelo tra le classi colte, aprono intanto una nuova serie di e. di carattere prevalentemente intellettuale, che porteranno successivamente alla negazione dei dogmi più fondamentali. Fu la dottrina trinitaria ad essere per prima negata tra il sec. II e III, tanto in Oriente con il subordinazianismo, quanto in Occidente con il monarchianismo di Noeto e Prassea, sviluppato poi nel modalismo sabelliano: errori questi che all'inizio del sec. IV sfoceranno nell'arianesimo, negatore della divinità del Verbo, a cui farà seguito il macedonianismo, e. analoga nei confronti dello Spirito Santo.

Cessate le controversie trinitarie, la lotta si riaccese in Oriente fra il sec. V e VI sul terreno cristologico. Il nestorianismo, che negava l'unità di persona in Cristo, il monofisismo, che ne confondeva le nature, e in seguito il monotelismo, formano le deviazioni più importanti in questo campo. L'Occidente nel frattempo si appassionava per i problemi intorno alla Chiesa, ai Sacramenti, alla Grazia: da qui il donatismo e soprattutto il pelagianesimo, ambedue combattuti vigorosamente da s. Agostino. L'iconoclastia rappresenta l'ultima grande e. di questo tormentato periodo patristico, che ebbe però un'importanza decisiva nella precisazione del dogma.

2. *Alto medioevo.* – Nel periodo successivo a quello dei Padri, degni di nota sono l'adozianismo di Elipando di Toledo e Felice di Urgel ed il predestinazianismo di Gotescalco. In questo tempo pure si inserisce lo scisma greco: esso però, agli inizi almeno, non coinvolse particolari affermazioni eretiche. Di ben altra natura invece sono i pericoli che la Chiesa dovette fronteggiare dopo il Mille. Moti popolari di riforma a carattere nettamente anarchico ed antiecclesiastico pullulavano dovunque. I catari, i valdesi, poi le correnti pseudo-mistiche dei gioachimiti, dei fraticelli e dei beguardi sono l'espressione più significativa di tale fermento ereticale. Anche la costituzione della Chiesa viene in seguito insidiata dalla dottrina di Marsilio da Padova e dalle teorie cosiddette conciliari. Quando poi si aggiungeranno i movimenti dell'inglese Wycliff e del boemo Hus, il terreno sarà già pronto per lo scoppio della rivolta luterana.

3. *Età moderna.* – Il periodo moderno si apre col protestantesimo che spezzò l'unità della Chiesa d'Occidente e portò al graduale distacco dal cristianesimo la vita e la cultura d'Europa. Nuove prove attendono la Chiesa nel sec. XVIII. La Riforma infatti aveva dato occasione a controversie gravissime intorno alla Grazia e la libertà, da cui nacquero movimenti che, pur professandosi ortodossi, erano praticamente ribelli al dogma ed alla gerarchia, come il baianismo e soprattutto il giansenismo, e. questa di eccezionale importanza, le cui risonanze arrivano fino al sec. XX. Intanto, sul terreno giuridico, l'accentuarsi del nazionalismo e dell'assolutismo dei sovrani provoca il gallicanismo, il febronianismo, il giuseppinismo, che mettono la Chiesa in grave disagio nei suoi rapporti con lo Stato. Notevoli in questo periodo sono pure le controversie nel campo morale, che determinarono la condanna del lassismo, del rigorismo e del quietismo. Nel sec. XIX invece il tradizionalismo, il fideismo, l'ontologismo, lo hermesianismo, il güntherismo, i «vecchi cattolici» ebbero largo risonanza in Francia e Germania. Gli altri errori contro cui la Chiesa in questo secolo dovrà soprattutto difendersi, più che e., sono forme di defezione totale dal cristianesimo. L'ultimo grave attacco è stato quello più recente del modernismo, con cui si tentò introdurre il razionalismo nel campo della teologia e della critica biblica.

Bibl.: A. Michel, *Hérésie. Hérétique*, in DThC, VI, II, coll. 2208-2257 (trattazione dogmatica, morale e canonica vasta e ricca di bibliografia). In particolare: Per la dogmatica: s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 10 e 11; F. Suárez, *De fide*, 3, 11; 19, 2, in *Opera omnia*, XII, Parigi 1856; J. De Lugo, *Disputationes scholasticae et morales*, I, ivi 1868, disp. 10; G. B. Franzelin, *De divina traditione*, Roma 1870, th. 12, schol. 3; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concil du Vatican*, II, Parigi 1885, n. 856; G. Van Noort, *De fontibus Revelationis*, 3a ed., Amsterdam 1920, pp. 186 sgg.; L. Billot, *De ecclesia Christi*, I, 5a ed., Roma 1927, pp. 295 sgg.; id., *De virtutibus infusis*, 4a ed., ivi 1928, pp. 339 sgg.

Per la morale: s. Tommaso, Suarez, De Lugo sopra citati e soprattutto s. Alfonso de' Liguori, *Theologia moralis*, I, ed. Gaudé, Roma 1907, p. 310 sgg., dove si trovano molti riferimenti agli autori precedenti. Oltre ai testi classici del D'Annibale, Bucceroni, Ballerini, Lehmkuhl, fra i recenti specialmente A. Wermeersch, *Theologiae moralis principia*, II, 3a ed., Roma 1937, pp. 22 sgg.; D. e M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis*, I, 9a ed., Friburgo in Br. 1940, pp. 364 sgg.; J. Aertnys-C. Damen, *Theologia moralis*, I, 14a ed., Torino 1947, pp. 267 sgg.

Per il diritto canonico: quanto alle opere anteriori al CIC si rimanda a Michel, *op. cit.* Fra i commentatori del CIC v. F. Cappello, *De censuris*, Torino 1919, passim; E. F. Mackenzie, *The delict of heresy*, Washington 1932; G. Chelodi, *Ius poenale*, 4a ed., Trento 1935, p. 75 sgg.; M. Conte a Coronata, *Institutiones I. C.*, II, 2a ed., Torino 1939, p. 247 sgg., e IV, ivi 1935, p. 279 sgg.; G. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius Canonicum de delictis et poenis*, 5a ed., Vicenza 1943, pp. 75-81.

Per la storia: le decisioni della Chiesa contro le varie e. sono raccolte in Denz-U. Per gli autori che raccolsero in *corpus* le e. cf. J. Hermant, *Histoire des hérésies*, Rouen 1712; G. Arnold, *Unparteische Kirchen-und Ketzerhistorie*, Francoforte sul Meno 1729; F. Van Ranst, *Historia haereticorum et haeresum*, Venezia 1735; W. Walch, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der Ketzereien*, Lipsia 1769; C. Cantù, *Gli eretici in Italia*, Torino 1865-67; A. Lombard, *Pauliciens, bulgares et bonshommes en Orient et Occident*, Basilea 1870; F. Tocco, *L'e. nel medioevo*, Firenze 1884 (tendenzioso); J. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichten des Mittelalters*, Monaco 1890; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sètte ereticali nella società medioevale italiana*, 2a ed., Firenze 1926. Fra i vari dizionari delle e. v. Ph. Fritz, *Ketzerlexikon*, Ratisbona 1838; F. A. Pluquet e J. Claris, *Dictionnaire des hérésies*, in J. P. Migne, *Encyclopedie théologique*, XI e XII, Parigi 1847; J. H. Blunt, *Dictionnary of sects*, Londra 1903; G. Runciman, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, vers. franc., Parigi 1948; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vers. it., Brescia 1950; P. Hayoit, *Les délits d'hérésie d'apostasie et de schisme*, in *Revue diocésaine de Tournai*, 5 (1950), pp. 134-39; G. Welter, *Hist. des sectes chrétiennes des origines à nos jours*, Parigi 1950 (l'autore è acattolico).

Guglielmo Zannoni

VI. Archeologia. – Se dobbiamo intendere per tale parola un sistema o una dottrina, e conseguentemente una setta che respinge una parte dell'insegnamento della Chiesa, ben pochi sono i prodotti dell'arte di cui il carattere eterodosso si possa dimostrare e definire con certezza. Con le scene cristiano-eretiche non si debbono confondere quelle di origine prettamente pagana, anche se tinte di riflessi mistici che con il cristianesimo possono avere qualche attinenza.

Messa da parte, perché di carattere piuttosto magico, la numerosa raccolta di amuleti e di gemme, di cui gli gnostici fecero largo uso, si conosce qualche monumento delle arti cosiddette maggiori, che nella sua decorazione rivela mescolanze più o meno evidenti di motivi prettamente cristiani con altri più misteriosi, che sembrano doversi attribuire a speculazioni eterodosse. Il caso più tipico è costituito dall'ipogeo degli Aureli al Viale Manzoni, senza che per altro gli interpreti si siano potuti mettere d'accordo nel determinare la setta che se ne servì: gnostica, carpocraziana, marcionita, montanista?

Il carattere eretico del così detto ipogeo di Trebio Giusto sulla via Latina è molto dubbio. Così pure si dica delle rappresentazioni scoperte sotto la triclia «in catacumbas».

Due sarcofagi del Museo delle Terme furono attribuiti dal Wilpert a committenti gnostici: uno rappresenterebbe Simone Mago che istruisce Elena, l'altro il Cristo dottore tra Giacomo Minore e Maria Maddalena; i suoi argomenti non sono però del tutto convincenti.

Anche per quanto si riferisce all'epigrafia sono state ritenute eretiche dal Cecchelli e dal Calder iscrizioni che il Ferrua invece non ha ammesso come tali.

BIBL.: C. Cecchelli, *Monumenti cristiani-eretici di Roma*, Roma s. d.; A. Ferrua, *Questioni di epigrafia eretica romana*, in *Rivista di archeol. crist.*, 21 (1944-45), pp. 165-221; Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 25, 4; id. *La fede nella Chiesa nascente*, Città del Vaticano 1938, pp. 301-305. Luciano De Bruyne

ERETTEO. - Eroe attico, mitico re d'Atene, nato dalla Terra e allevato da Atena nel proprio tempio. Gli antichi ed alcuni moderni lo hanno identificato con Erittonio. In età storica aveva un tempio sull'acropoli, e riceveva sacrifici con Posidone. Fra le sue imprese fu celebre la guerra contro gli Eleusini, comandati da Eumolpo figlio di Posidone. Essi furono vinti in seguito al sacrificio, consigliato da Apollo, della figlia di E., ma Posidone, irato per la morte di Eumolpo, distrusse E. e tutta la sua famiglia.

BIBL.: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, pp. 194, 294, 325, 375, 414 sg., 421. Luisa Banti

(da J. Braun, *Die Reliquiare des christlichen Kultes*, Friburgo 1940, tav. 35)
ERIBERTO, santo - Reliquiario di s. E. (sec. XII) - Colonia, chiesa di S. Eriberto.

ERIBERTO, santo. - Arcivescovo di Colonia, n. ca. il 970 dal conte Ugo di Wormazia, m. il 16 marzo 1021. Frequentò la scuola della cattedrale di Wormazia, e quella del monastero di Gorze presso Metz. Ancora giovane divenne preposito della cattedrale di Wormazia e nel 994 cancelliere per l'Italia; dal 998 al 1002 fu arcicancelliere per la Germania e, come tale, amico, consigliere e compagno di viaggi dell'imperatore Ottone III. Nel 999 la Chiesa di Colonia lo scelse come arcivescovo e papa Silvestro II lo confermò, il 9 luglio 999, a Benevento. Il 23 genn. 1002 E. fu presente alla morte del giovane imperatore Ottone III a Paternò e portò la sua salma e le insegne imperiali fra gravi difficoltà fino ad Aquisgrana. Dopo l'avvento al trono del re Enrico II, E. rinunciò all'ufficio di cancelliere e si dedicò interamente alla sua diocesi.

Secondo il suo biografo Lamberto di Deutz e gli *Annali* di Quedlinburgo E. fu un vescovo di profonda pietà e munificenza inesauribile verso i poveri ed oppressi d'ogni genere, anche verso i conventi, specialmente il monastero benedettino da lui fondato nel 1002 e la chiesa di Deutz, nella quale fu sepolto. E. non fu formalmente canonizzato, ma sembra che il Papa abbia approvato il suo culto. La sua festa è il 16 marzo.

BIBL.: Vita e miracoli scritti dal monaco Lamberto di Deutz in MGH. *Script.*, IV, p. 740 sgg.; XV, p. 1245 sgg., rimaneggiato da Ruperto di Deutz in *Acta SS. Martii*, II, Parigi 1868, p. 470 sgg.; cf. anche A. Wrede, *Heribert*, in LThK, IV, col. 977. Lucchesio Spätling

ERICO (*Heiricus*) di AUXERRE. - Scolastico benedettino, n. nell'841, m. nell'876. Entrato a 7 anni nel monastero di S. Germano di Auxerre frequentò le scuole di Ferrières, di Laon e di Soissons. Ritornato ad Auxerre studiò teologia sotto Aimone, e poi vi divenne maestro.

Sono conservate di lui, oltre ad alcune opere storiche, collezioni di *Excerpta* da vari autori classici e *Glosse* su scritti logici. Sua opera principale è la vita in versi di s. Germano di Auxerre (ed. *Acta Sanctorum Iulii*, VII, pp. 221-55: PL 124, 1131-1208; MGH, *Poetae*, III, pp. 421-517).

BIBL.: A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2ª ed., Berlino 1896, pp. 587, 608, 1337; M. Manitius, I, pp. 499-504. Giovanni Muller

ERIDU. - Antichissima città sumera sulla sponda del Golfo Persico, di poco rilievo però nella politica della Babilonia, di grande importanza invece nella religione dei Sumeri, dei Babilonesi e degli Assiri, perché sede del dio Ea, divinità dell'acqua tra le più cospicue del pantheon mesopotamico antico. Ea vi era adorato in un famoso tempio, provvisto di un grande *apsû* ossia di un'ampia vasca con l'acqua santa che serviva per le purificazioni e gli scongiuri dei sacerdoti del dio. Adapa, eroe del mito omonimo, era sacerdote di E. Giuseppe Furlani

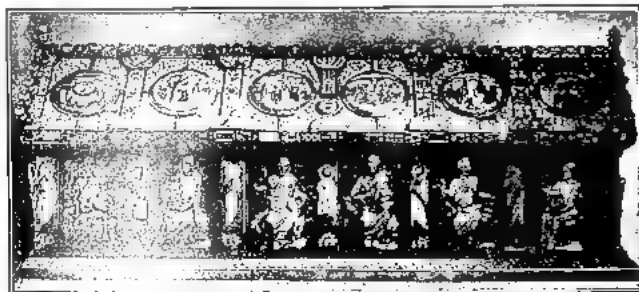
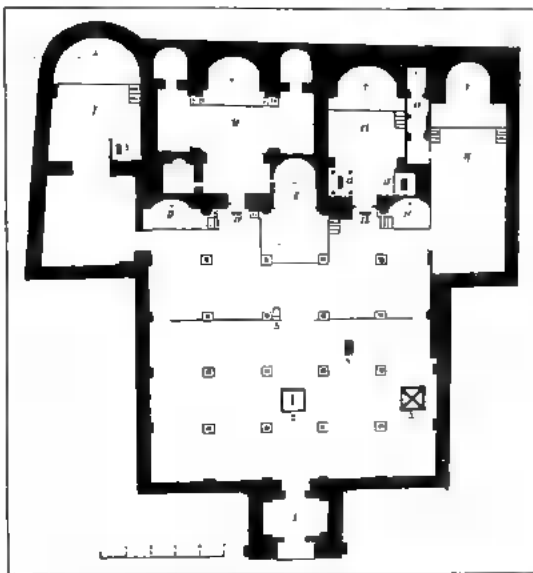
ERIE, DIOCESI di. - Città dello stato di Pennsylvania negli Stati Uniti d'America e sede di una diocesi suffraganea di Filadelfia; comprende le seguenti 13 contee situate nel nord ovest dello Stato stesso: E., Crawford, Mercer, Venango, Forest, Clarion, Jefferson, Clearfield, Cameron, Elk, Mc Kean, Potter e Warren. Si estende per ca. 25.580 kmq.

Nel 1948 su una popolazione di 774.332 ab. la diocesi contava 151.207 cattolici, sotto la direzione di 200 sacerdoti secolari e 86 religiosi, con 123 parrocchie, 46 missioni, 16 cappelle, 3 collegi superiori, 15 *High-schools* e 54 scuole parrocchiali. Nell'a. 1946 si ebbero 616 conversioni. Nella diocesi risiedono 7 istituti religiosi maschili e 13 femminili.

Il territorio fece successivamente parte della diocesi di Quebec (1753-58), del vicariato apostolico di Londra (1758-89), e da ultimo di Pittsburg, fino al 15 luglio 1853 in cui venne distaccato per la creazione della nuova diocesi con sede in E., suffraganea di Baltimora; da ultimo annessa alla nuova provincia di Filadelfia, creata il 12 febbr. 1875.

BIBL.: J. J. Dunn, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 518 sg.; J. H. O'Donnell, *The catholic hierarchy of the United States 1790-1922*, Washington 1922, v. indice; D. C. Shearer, *Pontificia americana... 1784-1884*, ivi 1933, v. indice; *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 434-39. Corrado Morin

ERIGERO di LOBBES. - Abate e scrittore benedettino, n. nella prima metà del sec. X, m. a Lobbes (Liegi) nel 1007. Entrato nell'abbazia di Lobbes nel 955, ne divenne presto lo scolastico, e con la dottrina e l'abilità del governo ne rese celebre la scuola monastica. Amico del potente Notkero di Liegi ne fu il consigliere più apprezzato. Eletto abate nel 990, rispose pienamente all'attesa dei monaci.

I suoi scritti sono prevalentemente storici: *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium, Leodiensium* (MGH, *Script.*, VII, 162-89: PL 139, 1001-1666), opera di scarsa critica, ma di buon gusto letterario, continuata fino al 1052 da Anselmo di Liegi; *Vita s. Ursmari*, di cui rimane un frammento (PL 139, 1125-28); *Vitae s. Landoaldi, s. Adelini, s. Remacli* (PL 139, 1111-68),

(da J. Strzygowski, Die Baukunst der Armenien in Europa, II, Vienna 1918, p. 56)
ERINCLAK, DIOCESI di - Pianta della chiesa del monastero di Karapet.

scritte forse in collaborazione con Notchero; *Epistola ad quemdam Hugonem monachum* (PL 139, 1129-1366) tratta di questioni cronologiche; le *Regulae Herigeri in abacum* (ed. N. Bubnov, *Gerberti opera mathematica*, Berlino 1899, pp. 205-25) lo mostrano distinto matematico. Altre opere sono perdute. Sigeberto di Gembloux attestava che E. aveva raccolto molti testi di Padri contro Pascasio Radberto. Nel 1655 il Cellot pubblicò un anonimo *De corpore et sanguine Domini* che subito il Mabillon rivendicava a E. Il Pez invece lo attribuiva a Gerberto (Silvestro II) e sotto questo nome è ristampato dal Migne (PL 189, 179-88). Secondo Hauck ogni attribuzione è infondata; a giudizio del Dümmler l'opera autentica di E. si trova nel ms. 909 dell'Università di Gand con il titolo: *Herigeris abbatis exaggeratio plurimorum auctorum de corpore et sanguine Domini*, che è in sostanza un florilegio di testi sulla reale presenza (Ilario, Ambrogio, Agostino, Gregorio, Beda, Pascasio Radberto) da opporre a Ratramno, con un epilogo del compilatore. Di questo parere è anche l'Amann. Invece Heurtenvent, Morin, Vernet ritengono giusta l'attribuzione del Mabillon. L'autore esordisce rievocando le divergenze di Pascasio e di Ratramno intorno all'Eucaristia; riproduce molti testi per l'una e l'altra tendenza e conclude piuttosto a favore di Pascasio, nella cui dottrina si conciliano la *figura* e la *veritas*. Per spiegare l'identità del corpo eucaristico con quello nato dalla Vergine enunzia questo principio: « credendum in ipsa immolationis hora... illud (corpus) angelorum ministerio in sublime deportari altare, quod est ipse Christus... *contactuque* illius unum fieri » (col. 187). Frase oscura e infelice, ma non così gravida di errori (dualismo cristologico-eucaristico), come alcuni hanno affermato.

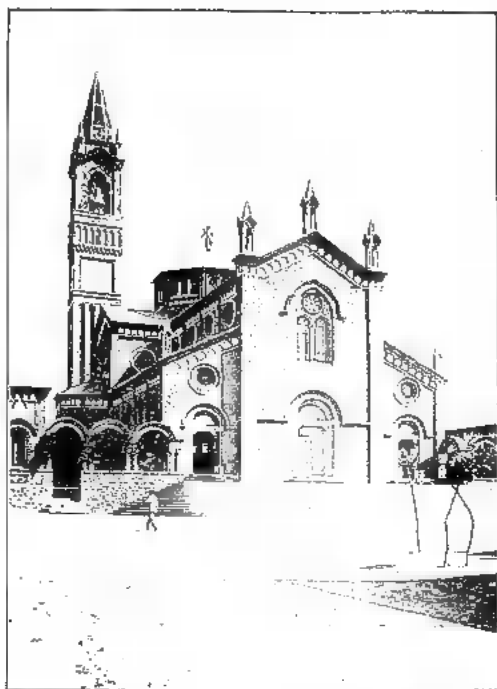
BIBL.: Hurter, I, coll. 960-62; E. Dümmler, *Zum H. von L.*, in *Neues Archiv*, 26 (1901), pp. 754-9; O. Hitzel, *Abt H. von L.*, Lipsia-Berlino 1910; R. Heurtenvent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie berengarienne*, Parigi 1912, pp. 198-99, 255-66; F. Vernet, *Eucharistie*, in DThC, V, col. 1216; G. Morin, *Les dicta d'Heriger sur l'Eucharistie*, in *Revue bénédictine*, 25 (1919), pp. 1-18; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 267-81 (qualche affermazione va attenuata); E. Amann, *Nother de Liège*, in DThC, XI, coll. 807-809 (sotto questa voce tratta anche di E., che era stato omesso al suo posto alfabetico); J. Geiselmann, *Der Einfluss des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Heriger von Lobbes*, in *Theol. Quartalschrift*, 1935, pp. 222-44; J. De Ghellinck, *Littérature latine au Moyen-âge*, II, Parigi 1938, p. 26 (sostiene che il *De corpore* sia diretto contro Gottescalco).
Antonio Piolanti

ERINCLAK, DIOCESI di. - È il principale distretto della provincia Siunikh dell'Armenia maggiore. In E. erano numerosi monasteri ed eremi, dei quali i più celebri i monasteri di Giorgio, di Abraguni e di S. Giovanni Battista (Karapet). Nel sec. XI si menziona per la prima volta E. sede vescovile, benché non legalmente eretta, come si vede dalla protesta del katholikós Sergio I (992-1019). Non si sa quando poi la sede e la diocesi siano state ufficialmente istituite.

Dopo la metà del sec. XIV fu stabilito in E. l'ordine dei Domenicani, detti « Fratelli peregrinanti » o « Unitori ». Con il beneplacito della S. Sede ebbero la diocesi di E. come centro missionario; vi risiedeva dal 1440 al 1760 un arcivescovo eletto dal Capitolo della provincia dell'Ordine, con partecipazione dei delegati popolari.

BIBL.: S. Orpelian, *Storia*, Mosca 1861, p. 378; L. Ingigian, *Topografia dell'Armenia antica*, Venezia 1822, indice; L. Ališan, *Sissakan*, ivi 1893, indice; S. Eprikian, *Dizionario topografico nazionale*, I, ivi 1907; F. Tournebize, *Les Frères uniteurs*, in *Revue de l'Orient chrétien*, 12 (1921), pp. 145-61; R. Loenertz, *La société des Frères pérégrinants*, Roma 1937, pp. 141-50.
Serafino Akelian

ERINNI. - Divinità minori greche, delle quali sono oscure e incerte la natura e la etimologia del nome: sarebbero personificazioni delle nubi tempestose, o gli spiriti dei morti uccisi ingiustamente e non vendicati, o maledizioni personificate. In Omero sono esseri paurosi: richiamate dalle maledizioni, vengono dagli Inferi avvolte nella nebbia e spingono gli uomini ad azioni malvagie. Esiodo le dice nate dal sangue sgorgato dai genitali di Urano, sono temibili, ma anche favoriscono la fertilità e la fecondità. In Eschilo perseguitano Oreste dopo l'uccisione di Clitennestra: terribili e giuste vendica-

ERITREA - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

(per cortesia di M. Pellas)
ERITREA – Asmara, Cattedrale moderna.

trici del delitto, non conoscono pietà né circostanze attenuanti. In età ellenistica portano i nomi di Aletto, Megera e Ctesifonte. Eschilo, ed altri con lui, identificano le E. con le Eumenidi (v.), benevole potenze della fertilità. Le E. appaiono in buon numero di leggende. Nell'arte sono raffigurate sotto aspetto severo, hanno in mano torce e staffili o serpenti; altri serpenti sono tra i capelli. Lo spirito greco, contrario a quel che è brutto e deforme, le volle rappresentate come donne terribili ma belle.

Bibl.: L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford 1907, p. 437 sgg.; P. Mingazzini, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 217; U. v. Wilamovitz Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlino 1925, p. 403 sgg.; W. F. Otto, *Gli dèi nella Grecia*, trad. it. di G. Federici Airoldi, Firenze 1941, pp. 19 sgg., 188 sgg.

Luisa Banti

ERISTICA. – È l'arte della disputa (ἐρίζω «contendo») con lo scopo di sopraffare l'avversario; si dice comunemente che l'e. è una degenerazione della sofistica, ma già Protagora, nell'ipotesi che non esista una verità obiettiva, insegnava il modo di far prevalere l'argomentazione peggiore sulla migliore: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (alcuni negano qualsiasi rapporto tra la dottrina di Protagora e l'e., p. es.: A. Viale, *Studi su Protagora*, Gubbio 1942, p. 7 sgg.).

L'e. è praticamente sviluppata nella scuola megarica da Eubulide e Alessino con una serie di ragionamenti capziosi, es. il mentitore (ὁ ψευδόμενος): se tu sei un mentitore e dici di mentire, nello stesso tempo mentisci e dici la verità.

Bibl.: Überweg, I, 12ª ed., pp. 155-56.

Andrea Ferro

ERITREA. – Regione dell'Africa di NE. che trae nome dal mare che la bagna (Eritreo fu detto in antico il Mar Rosso) e corrisponde alla fascia costiera fra Ras Casar e Ras Dumeira, con la depressione dancala ed il lembo settentrionale (a N. del Tacazzè e del Mareb) dell'altopiano etiopico; in complesso 119.472 kmq.

Delle tre zone la prima, per lo più bassa e sabbiosa, è in sostanza una magra steppa, dal clima eccessivo, caldo asciutto; la seconda un vero deserto, in gran parte di natura vulcanica, e solo la terza si presta all'insediamento umano, elevata com'è in genere oltre i 2000 m., e perciò con clima temperato e sano e con suolo adatto specialmente alle colture estensive dei cereali ed all'allevamento. Ad occidente l'altipiano declina con pendio dolce verso un'altra fascia di basse terre (valle Gasc) dove i forti calori estivi permettono diverse colture tropicali, e soprattutto quella del cotone, appena vi è possibile l'irrigazione.

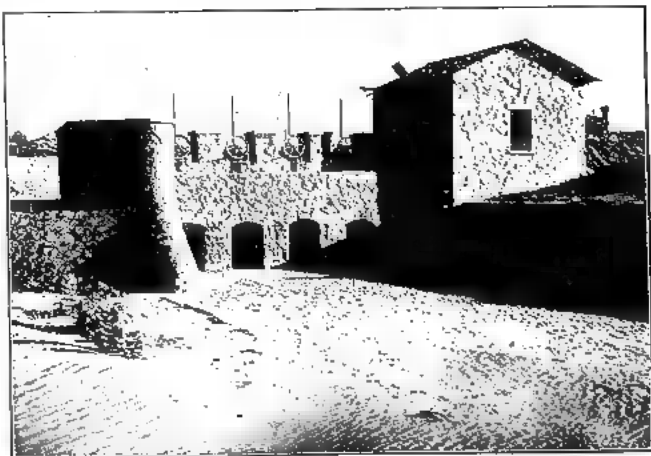
Le risorse principali dell'E. sono la palma *dum*, il cotone, il caffè, i cereali (dura), i prodotti della pesca (perle, madreperla, e anche pesce commestibile) e dell'allevamento (pelli, carni scatolate) e, in misura minore, l'oro e il sale. Il commercio ha proporzioni modeste.

La popolazione (600 mila ab.) indigena, costituita in prevalenza di Abissini (50 %), e Tigrini (19 %) cristiani (di rito copto) con minoranze musulmane (Beni Amer, Habab, Saho) e pagane (Cunama), è relativamente densa sull'altipiano, dove sorgono, con la capitale Asmara (90 mila ab. di cui 50 mila Italiani) i centri abitati maggiori. Sulla costa è il porto di Massaua (17 mila ab., di cui 6 mila Italiani). I nostri connazionali che erano 72,5 mila nel 1939, sono ora ridotti a poco più di 25 mila.

Colonia italiana dal 1882, annessa alla nostra Africa orientale nel 1936, conquistata dalle truppe alleate nel 1941, la sua sorte è tuttora indecisa.

Bibl.: G. Stefanini, A. Desio, *Le colonie, Rodi e le isole ital. dell'Egeo*, Torino 1928; A. Piccioli, *La nuova Italia d'oltremare*, Milano 1934; Touring Club Italiano, *Guida dell'Africa Orientale Italiana*, ivi 1938.

Giuseppe Caraci

Organizzazione ecclesiastica. – Prima dell'occupazione italiana l'E. non aveva una organizzazione ecclesiastica propria: dipendeva dal vicariato apostolico dell'Abissinia affidato ai Lazzaristi francesi. Soltanto nel 1894 (13 sett.) Leone XIII la eresse a prefettura apostolica indipendente affidandola ai Cappuccini italiani. Il lavoro del primo prefetto apostolico (p. Michele da Carbonara) tra le tribù fu interrotto dalla guerra tra Menelik e le truppe italiane (1895-97). Ma subito dopo fu ripreso con

(per cortesia di M. Pellas)
ERITREA - Opere moderne di sbarramento sul fiume Gaes Tesfenai.

più lena e si costruirono chiese, laboratori e scuole. Né fu trascurata l'attività scientifica, alla quale dette largo contributo la pubblicazione di grammatiche e vocabolari di lingue indigene.

Il 7 febbr. del 1911 la prefettura fu elevata a vicariato apostolico. La moderna tipografia francescana di Asmara, l'Istituto di S. Giuseppe per i meticci nella stessa città, e il Seminario per la formazione del clero indigeno a Cheren costituiscono una parte dell'attività apostolica dei Francescani cappuccini. Per iniziativa del primo vicario apostolico (mons. C. Carrara) venne eretto in Roma il Pontificio Collegio Etiopico.

Nel 1931 fu creato l'ordinariato per il clero e per i cattolici indigeni di rito etiopico (alessandrino) retto da mons. Chidané-Maryam Cassà. La giurisdizione dell'Ordinario indigeno, dopo la seconda guerra mondiale, è stata estesa momentaneamente a tutti i fedeli di rito etiopico di Abissinia.

La maggior difficoltà all'apostolato è costituita dall'opposizione del clero monofisita e dei musulmani. – Vedi tav. XXXVIII.

BIBL.: P. Amedeo da Varazze, *Itinerario delle missioni cappuccine*, Roma 1935, pp. 14, 19; P. Goldino da Mezzana, *La missione eritrea affidata ai Frati Minori Cappuccini di Milano*, Milano 1912. Carlo Santi

ERIVAN. – Città del distretto di Kotajkh, distante ca. 10 km. da Eğmiadzin, verso l'est, sul fiume Zanga, in una pianura alta oltre 1000 m. nella Caucasia. Prima del sec. VII non si hanno notizie su E. Il katholikós Abramo I (607-615/17), nel sinodo che tenne a Dwin nel 609, classifica E. tra i principali centri del monachismo. Dal sec. VIII in poi gli Arabi, i Tartari e gli *šāh* di Persia molte volte la distrussero e saccheggiarono.

In E. erano celebri le chiese di S. Giacomo Nisibeno, di S. Sergio Martire, e l'eremo detto *Anapat*. E. è ora la capitale della Repubblica sovietica dell'Armenia. Dacché divenne capitale, possiede una università, un conservatorio, molti istituti scientifici, e una ricca biblioteca.

BIBL.: G.-B. Tavernier, *Viaggi nella Turchia...*, Bologna 1690, passim; L. Ingigian, *Topografia dell'Armenia antica*, Venezia 1822, v. indice; S. Eprikian, *Dizion. topogr. nazionale*, I, ivi 1907, v. indice. Serafino Akelian

ERIZA. – Città armena del distretto di Ekeliatz, detta anche Giustinianopoli perché fortificata da Giustiniano imperatore. Era celebre nell'antichità per il suo grandioso ed artistico tempio di Diana (Anâhita). In E., durante le feste di questa dea, s. Gregorio Illuminatore, sottoposto al martirio dopo aver convertita l'Armenia, purificò e consacrò questo tempio al culto cristiano. Dopo il sec. XII vengono ufficialmente menzionati arcivescovi di E.

BIBL.: Mosè Korenense, *Storia*, II, 13, 57; Agatangelo, *Storia*, XIV; Procopio, *Pers.*, I, 17; L. Ingigian, *Topografia dell'Armenia antica*, Venezia 1822, v. indice. Serafino Akelian

ERLAU, ARCIDIOCESI di: AGRIA, ARCIDIOCESI di.

ERLEMBALDO COTTA, santo. – Nobile cavaliere milanese dell'XI sec., spirito religioso e guerriero, pose tutta la sua opera al servizio dei pontefici per la riforma del clero, corrotto dalla simonia e dal concubinato. Alla morte del fratello Landolfo, capo della pataria, il diacono Arialdo (v.), che insieme con Landolfo predicava a Milano la riforma, invitò E. a prenderne il posto. Questi andò a Roma nel 1063 per chiedere consiglio al papa Alessandro II, che gli comandò di difendere con le armi la riforma e lo creò confaloniere di S. Chiesa. E. rafforzò talmente il partito patarino, che ben presto nessuno in Milano osava più apertamente osteggiarlo.

Eppure nel 1066, quando tornò da Roma portando le bolle di scomunica contro l'arcivescovo simoniaco Guido, questi riuscì a sollevargli contro il popolo, insinuando che E. mirava ad assoggettare la Chiesa milanese alla Chiesa di Roma. Ma il partito patarino si riprese e la lotta contro Guido e il clero corrotto continuò. Mentre E. si adoperava per la deposizione di Guido e la elezione d'un vescovo gradito alla S. Sede, Guido ormai vecchio rinunziava alla sede e l'imperatore Enrico nominava in sua vece Goffredo di Castiglione (1068), che il Papa condannò come simoniaco. E. ed i suoi lo strinsero di assedio nel suo castello di Castiglione, ma un gravissimo incendio scoppiato a Milano fece sospendere l'impresa. Nel frattempo Guido, ritornato a Milano, moriva (1071), ed E., con il consenso del legato pontificio, fece proclamare vescovo Attone (1072). Ma la parte contraria costrinse Attone a rinunciare e né lui né Goffredo riuscirono a prendere mai possesso della Chiesa milanese. Papa Gregorio VII, eletto nel 1073, esortò E. a proseguire nell'opera di riforma, pur consigliandolo ad accogliere con bontà coloro che si pentivano. Ma i nobili milanesi appoggiandosi di nuovo ad Enrico, cui il Papa nel Concilio di Roma del 1075 aveva tolta l'ingerenza nell'elezione dei vescovi, congiurarono contro E., e colta l'occasione del rifiuto di lui di lasciar adoperare il crisma consacrato dal vescovo scismatico si prepararono ad assalirlo. Il 28 giugno 1075 E. fu ucciso e il suo corpo, rimasto più giorni senza sepoltura, da alcuni suoi seguaci fu seppellito di nascosto presso il monastero di S. Celso, dove fu venerato come martire e santo. Urbano II, trovandosi nel maggio 1095 a Milano, unitamente all'arcivescovo Arnolfo II ne trasportò le spoglie nella chiesa di S. Dionigi. Tale fatto, che allora equivaleva ad una canonizzazione, era ricordato da un'iscrizione posta al suo sepolcro e tramandataci da due fonti indipendenti: da un anonimo annotatore del sec. XIV di Landolfo seniore e dal Fiamma del sec. XVI.

BIBL.: Landolfo seniore, *Historia Mediolanensis*, ed. L. C. Bethmann e W. Wattenbach, in MGH, *Script.*, XX, p. 97; G. Fiamma, *Chronicon extravagans et chronicon maius*, ed. A. Ceruti (*Miscellanea di storia italiana della R. Deputazione di storia patria*), VII, Torino 1859, p. 629; C. Pellegrini, *I santi Arialdo e E.*, Milano 1897; [A. De Sanctis], *Arialdo ed E., duci della pataria milanese*, in *Civ. Catt.*, 16ª serie, 1897, II, pp. 560-574; 1897, III, pp. 22-35 (interessante recensione dell'opera del Pellegrini); F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini fino al 1300. La Lombardia*, parte 1ª, *Milano*, Firenze 1913, pp. 421-436, 450; A. Bosisio, *Origini del comune di Milano*, Milano-Messina 1933, pp. 109-38. Claudia De Sanctis

ERMA. – Uno dei Padri apostolici, fiorito ca. la metà del II sec. Scrisse *Il pastore*, in greco. Il *Frammento muratoriano* attesta ch'era fratello del papa Pio I e che compose la sua opera in Roma durante il pontificato del medesimo (140-55 ca.); lo stesso dice il catalogo liberiano. L'opera ci fornisce altri dati. L'autore, che più volte dichiara il suo nome (*Vis.*, I, 4; 2, 2; 4, 3; II, 2, 2, ecc.), nato schiavo probabilmente nell'Arcadia (*Sim.*, IX, 1, 1-10), fu venduto a una matrona romana, Rode, che desiderò sposare (*Vis.*, I, 1, 1-2). Affrancato, si diede al commercio, ebbe moglie e figli (*Vis.*, I, 3, 1; II, 3 3, ; II, 6, 7). Per colpe sue, particolarmente per le menzogne (*Mand.*, II, 3), e per quelle della moglie linguacciuta e dei figli che, bestemmiatori e lussuriosi, denunziarono i genitori in tempo di persecuzione (*Vis.*, II, 2, 2-3), fu ridotto in povertà, e si diede a coltivare un campicello sulla via Campana, a una decina di stadi dall'Appia (*Vis.*, III, 1, 2; IV, 1, 2). Egli e i suoi congiunti si pentirono dei loro trascorsi (*Sim.*, VII, 4). Andando verso Cuma ebbe le sue rivelazioni (*Vis.*, I, 1, 3; II, 1, 1), in cui gli fu ordinato di trascrivere da un libro avuto dalla matrona quanto doveva annunziare agli eletti (*Vis.*, V, 5-7), facendone due copie; una doveva mandarla a Clemente, evidentemente il vescovo di Roma, che l'invierà alle altre città (*Vis.*, II, 4, 3).

Alcuni (Bardenhewer, Bareille, Leclercq, Casamassa)

ritengono finzioni letterarie i dati autobiografici, contraddetti dalle testimonianze surriferite e dalle condizioni della Chiesa quali sono rappresentate nell'opera, che ci portano alla metà del sec. II, a cui l'assegna il *Frammento muratoriano*, e inconciliabili con la personalità dell'autore, che lo scritto dimostra membro influente del clero romano. Altri (Zahn, Edmundson) rifiutano la testimonianza del *Frammento*, attenendosi ai dati dell'opera. Molti (Harnack, Grosse-Brauckmann, De Champagny, Spitta, Altaner) tentano accordare le testimonianze intrinseche ed estrinseche negando l'unità dell'opera, le cui diverse parti sarebbero state scritte successivamente. Nulla prova che l'autore del *Pastore* sia l'E. menzionato in *Rom.* 16, 14, come affermò Origene (*Comm. in Rom.*, X, 31).

Il *Pastore* presenta una struttura originale. Precedono 5 *Visioni*: nella prima appare Rode, che rimprovera E. d'un desiderio cattivo, poi una vecchia matrona in splendida veste, che gli manifesta l'ira del Signore contro di lui e i suoi e lo esorta a penitenza. Nella seconda la matrona gli consegna un libro da copiare, poi gliene rivela il contenuto, che è un annunzio di perdono e d'una prossima calamità; poi un giovane gli dice che la matrona è la Chiesa. Nella terza la matrona, che appare ringiovanita, gli mostra una torre, figura della Chiesa, quindi un giovane spiega il significato dei tre aspetti sotto cui la Chiesa è apparsa. Nella quarta visione scorge un mostro, che poi la Chiesa gli dice essere simbolo della grande tribolazione imminente. Nella quinta visione appare l'angelo della penitenza, in veste di pastore (donde il titolo del libro).

Seguono 12 *Precetti* (*Mandata*), dettati dall'angelo, in cui s'inculca la fede, il timor di Dio, la continenza, la semplicità, l'innocenza, la longanimità, la prudenza, si biasima il dubbio e la tristezza, si parla dei veri e dei falsi profeti, dei buoni e dei cattivi desideri. Infine, in dieci *Similitudini*, l'angelo esorta al buon uso delle ricchezze, espone le condizioni della Chiesa in questa vita e nell'altra, il merito del digiuno, la necessità della penitenza, il valore della tribolazione.

Il *Pastore* rientra nella letteratura delle Apocalissi apocrife. Il nucleo della sua predicazione è la penitenza: ai cristiani, molto rilassati, inculca il dovere di pentirsi e cambiar vita, annunziando la persecuzione imminente, a cui seguirà un rinnovamento della Chiesa. Specialmente insistenti sono gli ammonimenti ai ricchi.

Perciò del contenuto dottrinale la parte più importante è quella che riguarda la penitenza. E. ne proclama la necessità e afferma che, dopo quella del Battesimo, v'è una seconda penitenza, di carattere straordinario, che si concede una volta sola e si estende a tutti i peccati; essa include il pentimento e la soddisfazione e richiede l'appartenenza alla Chiesa. Sono lodate le opere supererogatorie ed è notata la distinzione fra precetti e consigli; di questi son menzionati il digiuno, il celibato, il martirio. La dottrina trinitaria e cristologica è molto confusa: il Figlio di Dio sembra identificato con lo Spirito Santo; lo Spirito Santo si è incarnato: e poiché la carne in cui egli abitò servì allo Spirito in santità e castità, Dio la fece partecipe dello Spirito Santo (adozianismo); quindi non si potrebbe parlare di Trinità se non dopo l'esaltazione di Gesù, conseguenza della sua vita santa.

Degli angeli E. distingue sei superiori, creati da Dio per primi, e molti inferiori; inoltre, gli angeli buoni e i cattivi; ogni uomo ha con sé un angelo buono e uno cattivo. Nella Chiesa nomina gli apostoli, i vescovi, i didascali, i diaconi, le diaconesse, i profeti e gli pseudoprofeti; a Clemente, il vescovo di Roma, spetta una qualche cura anche delle altre chiese. Il Battesimo è amministrato per immersione, nel nome del Signore; rimette tutti i peccati, dà la vita, imprime il sigillo del Figlio di Dio. Il Matrimonio è indissolubile anche nel caso di adulterio; il marito deve licenziare la moglie che persiste nell'adulterio, e riammetterla, ma solo la prima volta, se si ravvede; sono lecite le nozze, ma la continenza è migliore. E. scrive in un greco popolare, infarcito di ebraismi e di latinismi, in uno stile monotono, ma non privo di colorito e di efficacia.

(fot. Biblioteca Vaticana)

ERMA - *Prima visione* del *Pastore* nella versione latina - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 486, f. 60v (sec. XV).

La fortuna del *Pastore*, grandissima nei primi tempi, andò poi decadendo. Ireneo (*Adv. Haer.*, V, 20, 2), Clemente Alessandrino (*Strom.*, I, 17; VI, 14), Tertulliano cattolico (*De orat.*, 16), l'*Adversus aleatores* pseudociprianeo (cap. 4), lo citano come Scrittura. Origene inclina a crederlo ispirato (*Comm. in Rom.*, X, 31), ma sa che altri non lo riconoscono tale (*Comm. in Matth.*, 14, 21) e taluni lo disprezzano (*De princ.*, IV, 11); fra questi è Tertulliano montanista (*De pud.*, capp. 10 e 20). Il *Frammento muratoriano*, pur elogiandolo, lo esclude dal canone biblico. Il Cod. Sinaitico della Bibbia ci ha trasmesso le 5 *Visioni* e i primi 4 *Precetti*.

BIBL.: Il *testo* ci è pervenuto, oltre che nel citato Cod. Sinaitico, in un cod. del Monte Athos (secc. XIV-XV), quasi per intero, e frammentariamente in vari papiri. Il più importante è pub-

blicato da C. Bonner, *A papyrus codex of the Shepherd of Hermas* (*Univ. of Michigan Studies. Humanistic Series*, 22), Ann. Arbor 1934. Si possiede una versione latina (Vulgata), probabilmente del II sec.; un'altra (Palatina), del v sec. e molti frammenti in lingua copta. Per le *edizioni* e *traduzioni*, v. PADRI APOSTOLICI. – Studi: Bardenhewer, pp. 465-87; W. Schmid-O. Staehlin, *Geschichte der griechischen Litteratur*, II, II, 6ª ed., Monaco 1924, pp. 1220-23; G. Bareille, *Hermas*, in DThC, VI, coll. 2268-88; H. Leclercq, *Hermas*, in DACL, VI, coll. 2265-90; A. Casamassa, *I Padri apostolici*, Roma 1938, pp. 191-216. Per la dottrina sulla penitenza cf. E. v. B. Poschmann, *Poenitentia secunda*, Bonn 1940. Correzioni al testo di A. Puech in *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Milano 1937, pp. 83-85; id., *La langue d'Hermas*, in *Mélanges offerts à M. Octave Navarre*, Tolosa 1935, pp. 361-63. Cf. inoltre: R. van Deemter, *Der Hirt des Hermas. Apokalypse oder Allegorie?*, Delft 1929; A. von Ström, *Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit?* (*Arbeiten aus dem Neutestam. Seminar in Upsala*, 3), Lipsia 1936; E. Peterson, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, in *Orientalia Christ. Periodica*, 13 (1947), p. 625 sgg.

Michele Pellegrino

ERMAFRODITISMO. - Coesistenza nello stesso soggetto di glandole sessuali maschili e femminili; normale in alcuni invertebrati. Young classifica l'anomalia, possibile nella specie umana, in e. laterale vero (ovaio da una parte e testicolo dall'altra), e. unilaterale vero (ovaio e testicolo da una parte e uno dei due dall'altra), e. bilaterale vero (un ovaio e un testicolo da entrambe le parti).

Estremamente raro nell'uomo, nella letteratura mondiale sono ricordati e descritti solo 38 casi sicuri, spesso a sviluppo famigliare; più frequente l'e. apparente con glandole sessuali di un solo tipo congiunte ad anomalo sviluppo delle caratteristiche esterne del sesso, che divengono così più o meno rassomiglianti a quelle del sesso opposto (pseudo-e.).

I testicoli dei veri ermafroditi in genere rimangono nell'addome e nel canale inguinale e la spermatogenesi, come nella criptorchidia, è inibita. Anche l'ovaio presenta segni evidenti di degenerazione o di immaturità. I caratteri sessuali secondari risentono anch'essi dell'anormalità, per cui nello stesso individuo possono aversi tratti somatici alcuni a tipo maschile, altri femminile, tali in genere da ricordare i caratteri degli ipoevoluti e degli eunucoidi. Dal lato psichico, frequente l'insorgenza di sindromi depressive; gli ermafroditi sono melancolici per un senso intimo d'inferiorità, emotivi, labili in tutte le loro manifestazioni. La libido è in genere assente; talora sono spinti all'omosessualità.

BIBL.: M. Carrara-R. Romanese-G. Canuto-C. Tovo, *Medicina legale*, I, Torino 1937, p. 206 sgg.; V. M. Palmieri, *Medicina forense*, Città di Castello 1947, p. 426 sg.

Carlo Pelosio

Sotto l'aspetto morale-giuridico l'e. va preso in considerazione in rapporto alla validità di ricezione del sacramento dell'Ordine e del Matrimonio. Riguardo al primo, esistendo dubbio sesso, esiste anche incapacità a ricevere e ad esercitare l'Ordine; l'ordinazione e l'esercizio degli atti sacerdotali vanno positivamente impediti in vista del grave danno cui l'invalidità esporrebbe il bene comune e i diritti dei terzi; d'altra parte, non esiste un particolare diritto dell'individuo alla ricezione degli Ordini sacri (v. IRREGOLARITÀ).

Nei riguardi del matrimonio, se l'ermafrodita è impotente non può contrarre matrimonio che però non può essere impedito se l'impotenza (v.) è dubbia (CIC, can. 1068 § 2), ed il sesso determinabile.

BIBL.: P. Hürth, *De viro ut subiecto unico validae ordinationis sacrae*, in *Periodica de re morali etc.*, 30 (1942), p. 1 sgg.; A. Gemelli, *Quaestio de hermaphroditis quoad Ordines sacros suscipiendos*, Venegono Inf. 1943; A. Lanza, *De requisita sexus virilis certa determinatione et distinctione ad Ordines*, in *Apollinaris*, 19 (1946), pp. 49-66.

Pietro Palazzini

(da K. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau*, II, Monaco 1925, p. 797)
ERMANNO, detto CONTRATTO - Pagina della *Cronaca* con notizie su E. e la sua famiglia (sec. XI) - Karlsruhe, Biblioteca, cod. CLXXV.

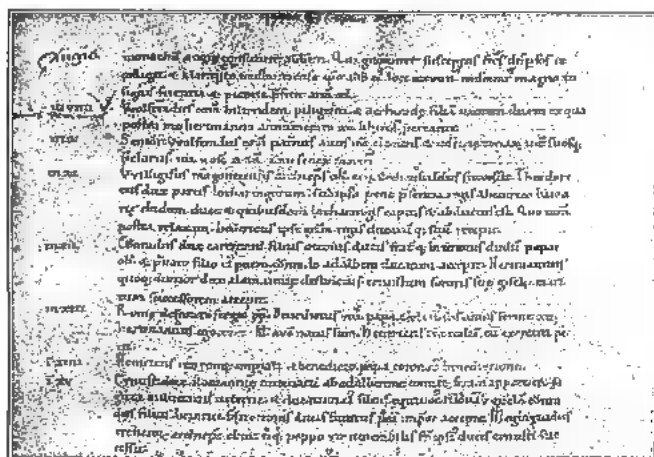
ERMANNO, detto CONTRATTO. - Benedettino (detto Contratto per la paralisi di cui era afflitto), cronista, poeta, scienziato, dell'abbazia di Reichenau (Augia dives), sul Lago di Costanza, cui fu affidato settenne. Figlio del conte Wolfrado, n. il 18 luglio 1013, m. a Reichenau il 24 ott. 1054. Dotato di grande ingegno imparò, poi insegnò tutte le scienze del tempo e divenne uno dei più dotti del suo secolo.

Compose una *Cronaca*, altamente apprezzata per la sua esattezza, specialmente in fatto di cronologia, da Cristo fino al 1054 (MGH, *Scriptores*, V [1844], pp. 67-133: PL 143, 53-263). Fino al 1039 è una diligente compilazione su fonti conosciute, ma dal 1040-1054 è lavoro personale dell'autore. Vari inni e sequenze vanno sotto il suo nome e sono raccolti da Dreves-Blume in *Analecta hymnica*, 50 (1907), pp. 308-19. Alcuni vorrebbero attribuirgli l'*Alma Redemptoris Mater*, e la *Salve Regina*; compose anche le melodie di vari inni. Il grazioso poema dialogato *Conflictus ovis et lini* (PL 143, 445-58) è dubbio. Compose vari altri scritti come sull'astrolabio (PL 143, 379-412), sulla musica, (*ibid.*, 413-42). Altri brevi opuscoli e lettere sono stati editi in varie riviste, come il poema *De octo vitiis principalibus*, ed. F. Dümmler in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 13 (1867), pp. 385-434.

BIBL.: Fonte principale: la *Cronaca* citata, e specialmente la continuazione del discepolo Bertoldo, MGH, *Scriptores*, V (1844), p. 264 sgg.; PL 143, 263 sgg.; H. Hansjakob, *Hermann der Lahme*, Magonza 1875; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2ª ed., Berlino 1896, p. 587 sg.; Manitius, II, II, pp. 756-77; K. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau*, I, Monaco 1925, contiene vari contributi su E., come cronista, musico, poeta ecc.; J. De Valois, *En marge d'une antienne: Le Salve Regina*, Parigi 1912.

Livario Oliger

ERMANNO di SCHILDISCHE. - Teologo e canonista agostiniano del sec. XIV, m. l'8 luglio 1357. Fu il primo degli Eremitani tedeschi ad essere insignito della laurea dottorale. Nel 1320 era studente a Parigi, dove nel 1326-27 rimaneva come insegnante. Nel 1328-30 si trova lettore nel convento di Herford; nel 1332 fu creato baccelliere, e finalmente nel 1337 maestro e superiore della sua provincia religiosa sassonico-turingica. Nel 1338 dai vescovi tedeschi fu mandato in missione ad Avignone per ri-

conciliare Ludovico il Bavaro con Benedetto XII. Presso i contemporanei godé fama di vasta scienza e di grande santità. Gli storici del suo Ordine lo onorano con il titolo di « beato ».

Molto lavorò per l'istruzione della gioventù, e svolse, con gli scritti e a viva voce, un intenso apostolato tra il popolo, insegnando, confessando e predicando. Combatté gli errori dei Flagellanti; si adoperò per l'incremento della devozione alla Vergine e per la riforma dei costumi nel clero.

L'attività di E. si esplicò anche per mezzo degli scritti, in parte smarriti o confusi con quelli di altri scolastici. Delle sue opere pervenuteci si citano: *Speculum sacerdotum de tribus Sacramentis principalibus* (Norimberga 1478 e 1480, Venezia 1480, Treviri 1481, Campbell 1506); *Contra flagellatores*, scritto nel 1351 (cf. H. Denifle, *Chartularium*, II, pp. 655-656); *Contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem Ecclesiae pro Ioanne XXII* (ms. cod. Paris. 4232); *Introductorium iuris*, pubblicato dal Sekel.

BIBL.: J. Lanteri, *Illustriores viri Augustinenses*, II, Tolentino 1856, pp. 300-302; Hurter, II, col. 662; H. Finke, *H. von S.*, in *Zeitschrift für vaterländische Gesch. und Altertumskunde*, 46 (1888), pp. 201-205; E. Sekel, *Beiträge zur Gesch. beider Rechte im Mittelalter*, 1 (1898), pp. 129-280: è lo studio migliore che finora si abbia sul nostro; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, II, Berlino 1925, nn. 14516-23; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, I, ivi 1926, p. 432.

Davide Falcioni

(*per cortesia del can. Agostino Huber*)

ERMANNO GIUSEPPE di STEINFELD, beato - Il b. E. Particolare della pala, ora distrutta, per l'altare del Beato nella chiesa abbaziale di Steinfeld (1468) - Berlino, Kaiser Friedrich-Museum.

ERMANNO di TOURNAI. - Teologo benedettino, abate di S. Martino di Tournai dal 1127 al 1137. Rimane incerta la data della nascita e della morte. Ammalatosi dopo un decennio di governo, rassegnò le sue dimissioni nelle mani di Simone, vescovo di Tournai. Alcuni storici riferiscono che, dopo aver lasciato l'ufficio, si recò a Roma e a Gerusalemme, dove sarebbe caduto in mano degli infedeli e morto martire.

Opere: *Narratio restaurationis abbatiae S. Martini Tornacensis* (PL 180, 39-131); *De miraculis B. Mariae Laudunensis* (*ibid.*, 156, 961 sgg.); *De Incarnatione Iesu Christi Domini Nostri* (*ibid.*, 180, 10-37): questo lavoro cristologico risente del pensiero anselmiano ed ha buoni spunti mariologici.

BIBL.: anon., *Notitia*: PL 180, 10; G. Allemang, s. v. in LThK, IV, col. 987; A. Piolanti, *Mater unitatis: De spirituali Virginis maternitate sec. nonnullos saec. XII scriptores*, in *Marianum*, 11 (1949), pp. 425, 429, 431, 438. Antonio Piolanti

ERMANNO GIUSEPPE di STEINFELD, beato. - Mistico premostratense, n. a Colonia dopo il 1150, m. nel monastero delle monache cistercensi a Hoven il 4 apr., probabilmente del 1241. A dodici anni entrò nell'abbazia dei Canonici Regolari Premostratensi a Steinfeld nell'Eifel, ma compì i suoi studi nella canonica di Mariengaarden in Frisia. Ritornato a Steinfeld, vi fu sagrestano ed esercitò il ministero in vari monasteri femminili. Si distinse anche come orologiaio. La traslazione della sua salma da Hoven a Steinfeld, poche settimane dopo la sua morte, fu l'inizio di una venerazione sempre crescente. La sua tomba è posta nella navata centrale della chiesa di Steinfeld; il culto prestato al Beato non ha avuto ancora un solenne riconoscimento da parte della S. Sede.

Ne scrisse la vita un suo contemporaneo, la quale, attendibile per i dati biografici, lo è assai meno per i fatti mistici ivi esposti. E. ha comunque vissuto una vita mistica notevole ed è il rappresentante di una tenera devozione mariana, il cui punto culminante sarebbero le mistiche nozze con Maria S.ma, onde il suo secondo nome di Giuseppe. Affabile e lieto, fu austero penitente. Eminente per umiltà, castità e carità. Oltre preghiere e un ufficio di s. Orsola musicato, scrisse un commento al *Canticum canticorum* (perduto); la sua paternità letteraria del più antico inno al Sacro Cuor di Gesù (*Summi regis cor aveto*) è discussa. E. è specialmente venerato nella Renania e negli ambienti dei Premostratensi; patrono della gioventù, è invocato dalle donne gestanti. Le più antiche raffigurazioni di E. lo presentano con un calice in mano, da cui escono tre rose, simbolo della sua devozione a Maria S.ma. Col sec. XVII è rappresentato con il Bambino Gesù in braccio; le sue mistiche nozze con Maria si trovano in una tela di Antonio Van Dyck (1630, Museo di Stato, Vienna); con Giuseppe von Führich (1810-76) e Edoardo von Steinle (1810-86) E. è presentato sotto le sembianze di uno scolaro porgente una mela alla Madonna. Festa il 7 apr.

BIBL.: Vita, ed. Chr. Van der Sterre, *Lilium inter spinas. Vita B. Ioseph Presbyteri et canonici Steinveldensis O. Praem...*, Anversa 1627; *Acta SS. Aprilis*, I, Anversa 1675, p. 686 sgg.; J. Brosch, *Der Heiligsprechungsprozess per viam cultus*, Roma 1938 (storia del culto); M. Fitzthum, *Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert*, Plan presso Marienbad 1939, p. 87 sgg.; F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux 12^e et 13^e siècles*, Parigi 1947, p. 102 sgg. Agostino Huber

ERMENEGILDO, santo, martire. - Figlio del re visigoto Leovigildo, sposò nel 579 Ingunda, figlia di Sigiberto, re dei Franchi. A causa della religione cattolica della moglie il padre fu costretto ad allontanarlo dalla corte e lo mandò a Siviglia dove, per opera del vescovo Leandro, anche E. abbracciò il cattolicismo. La lotta scoppiò tra padre e figlio; nel 582 E. fu vinto ed esiliato a Valenza, poi rinchiuso in un carcere a Tarragona dove nel 585, per aver rifiutato la Comunione da un vescovo ariano, fu ucciso per ordine del padre. Nel 1585 Sisto V concesse alla Spagna di celebrarne la festa che poi Urbano VIII estese a tutta la Chiesa. È commemorato il 13 apr.

BIBL.: s. Gregorio Magno, *Dialoghi*, III, 31 (PL 77, 289-93; cf. ed. di U. Moricca, Roma 1924, pp. XXXIX-XLII); s. Gregorio di Tours, *Hist. Francorum*, V, 39: PL 71, 353-54; Paolo Diacono, *Hist. Langobard.*, III, 21: PL 95, 523-24; *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 135-38; Z. García-Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, Madrid 1932, pp. 53-57; *Anal. Bolland.*, 51 (1933), pp. 411-13; *Martyr. Romanum*, p. 136. Agostino Amore

ERMENEUTICA: v. INTERPRETAZIONE.

ERMETE (Ἑρμῆς). - Dio greco, il cui nome è stato fatto derivare dai mucchi di pietre (ἕρμα) che gli erano sacri, ma altri lo considerano preellenico e originario dell'Arcadia.

Quanto alla natura originaria è stato fatto dio del moto, della luce, delle nebbie e delle nuvole, della rugiada, del crepuscolo, dell'aria e dei venti, dio ctonico, dio maschile della luna, dio dei mucchi di pietre. In Omero, E. ha già quasi tutte le sue funzioni caratteristiche; il che ne mostra l'antichità: è il messaggero di

Zeus e degli dèi, come tale ha la verga (κηρύκειον, caduceo) a cui in antico era attribuito potere magico (nell'inno omerico conferisce ricchezza e benessere) e il petaso a larga tesa; è dio dell'eloquenza e delle invenzioni (la lira, la zampogna, il flauto, la scoperta del fuoco); in età più recente, quando fu identificato con il dio egiziano Thoth, divenne musicista, inventore delle lettere, della matematica, dell'astronomia e della scrittura. Era anche dio pastore, moltiplicatore del gregge, ingannatore, ladro e protettore di ladri, protettore dei viaggiatori e cacciatori. Gli erano sacre le indicazioni stradali e i mucchi di sassi alle strade, ai quali i passanti aggiungevano una nuova pietra. In Omero non è alato, ma si libra per l'aria; in seguito ha alette ai piedi, alle spalle o al caduceo. Guida le anime dei morti agli Inferi (v. CTONICHE, DIVINITÀ). Tarde sono le sue attribuzioni di dio del commercio, e di dio dei ginnasi e palestre. Sono scarse le feste i templi e i culti pubblici, eccetto in Arcadia dove, sul Monte Cillene, era localizzata la sua nascita, ma fu molto popolare ed ebbe estesissimo culto privato.

BIBL.: R. L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford 1906, p. 1 sgg.; A. Adriani, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 244 sgg.; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, p. 471 sgg.; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zurigo 1944; J. Chittenden, *Le maître des animaux*, in *Hespéria*, 16 (1947), pp. 89-114. Luisa Banti

ERMETE, santo, martire romano. - La *passio* leggendaria di s. E., inserita in quella del papa Alessandro (109-16) ne fa un cristiano prefetto di Roma, fratello di una Teodora, martirizzato il 28 ag. sotto Adriano e sepolto sulla Salaria vetere (BHL 3853). Ma nessun E. fu prefetto della città, né il cimitero di Bassilla (v.) presenta una sì remota antichità.

Nel 1932 furono identificati nel sopraterra di detto cimitero due frammenti in lettere filocaliane appartenenti ad un carme damasiano, tramandatoci dalla sola silloge Laureshamense quarta, che G. B. De Rossi pubblicò come proveniente da luogo incerto e ritenne potesse appartenere all'Ippolito dei martiri greci, avvertendo però che il Terribilini aveva sospettato si riferisse all'E. della Salaria vetere (*Inscriptiones Christianae urbis Romae*, II, Roma 1888, p. 108, n. 57). Il ritrovamento del 1932, a cui si aggiunse un terzo frammentino, confermò l'ipotesi del Terribilini. Damaso si attiene ad una tradizione orale: «iam dudum quod fama refert», si tratta cioè d'un avvenimento del sec. III, come nei casi di s. Agnese e di s. Ippolito; il martire, il cui nome tradisce una origine non romana, giunse a Roma dalla Grecia: «Te Graecia misit» ma «sanguine mutasti patriam, civemque fratrem fecit amor legis» (A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 195-96).

La venerazione di s. E. è attestata al 28 ag. dalla *Depositio martyrum*: «V Kal(endas) sept(embres) Hermetis in Bassillae, Salaria vetere»; da Damaso che, oltre il carme riferito, decorò il suo sepolcro; A. Bosio (*Roma sotterranea*, Roma 1632, p. 560) riconobbe sull'area cimiteriale un frammento di epistilio marmoreo contenente da un lato in lettere filocaliane: *Herme*; dall'altra: *inhaerens* (A. Ferrua, *op. cit.*, pp. 196-97). Sotto la stessa data il martire è indicato nel *Martirologio geronimiano*, e nei *Sacramentari*. Il papa Pelagio II fece, o meglio, ingrandì la Basilica eretta sul suo sepolcro (579-90; *Lib. Pont.*, I, p. 309); sotto s. Gregorio (590-604), l'olio delle lampade ardenti sul suo sepolcro fu portato alla regina Teodolinda (R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 43). Gli itinerari dei pellegrini ne additano la Basilica con il suo sepolcro «longe sub terra» (R. Valentini e G. Zucchetti, *op. cit.*, pp. 75, 117, 143). Il papa Adriano (772-95) ne restaura la Basilica (*Lib. Pont.*, I, p. 509). Vi si era annesso frattanto un monastero benedettino ed un monaco di s. E. fu sepolto in S. Saba.

Rovinata la Basilica, fu costruito un oratorio la cui absidina venne abbellita con una pittura contenente anche l'immagine del martire, rappresentato con ricco paludamento (E. Josi, *Scoperta d'un altare e di pitture nella basilica di S. Ermete*, in *Riv. di arch. crist.*, 17 [1940], p. 206, fig. 8). Il monastero e l'oratorio rimasero fino al 1200 ca., perché nel catalogo di Torino si legge che «ecclesia sancti Hermetis extra muros non habet servitorem» (C. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927, p. 28, n. 34). Fuori Roma, un santuario di S. E. è menzionato in Anzio nella biografia di papa Bonifacio I (418-22) (*Lib. Pont.*, I, p. 27). S. Gregorio invia nel 598 «brandea» (v.) che sono stati sui sepolcri di s. E. e di s. Giacinto, a Crisanto, vescovo di Spoleto, per la chiesa di S. Maria in Rieti (*Gregorii I papae registrum epistolarum*, IX, 15, ed. P. Ewald e L. M. Hartmann, in MGH, *Epistolae*, II, Berlino 1899, p. 76); lo stesso Papa nel 599 dà il consenso per l'erezione in Napoli di una chiesa in onore dei martiri E., Sebastiano, Ciriaco e Pancrazio (*loc. cit.*, p. 164). Sempre dallo stesso Papa si apprende l'esistenza in quel tempo di un monastero di S. E. in Sicilia (*Registrum*, VI, 39 e 47, ed. cit., I, pp. 415 e 422) e di un altro in Sardegna (*Registrum*, XIV, 2, ed. cit., II, p. 421). Non si sa se il s. E. che il *Martirologio geronimiano* indica al 1° marzo commemorato a Marsiglia, sia il romano o quello di Eraclea o l'altro di Bologna nella Mesia che lo stesso *Martirologio* segnala al 31 dic., al 1° e al 4 genn. - Vedi tav. XXXIX.

BIBL.: G. Styger, *Die römischen Katakomben*, Berlino 1933, pp. 245-48; E. Josi, *Scoperta di due frammenti del carme damasiano in onore di s. E.*, in *Riv. di arch. crist.*, 9 (1932), pp. 147-50; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2 ed., Bruxelles 1933, pp. 271-72; G. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, I, Berlino 1935, pp. 231-33; R. Krautheimer, *S. E.*, in *Corpus basilicarum christianarum Romae*, Città del Vaticano 1937, p. 195. Enrico Josi

ERMETE TRISMEGISTO (Ἑρμῆς τρισμέγιστος, *Hermes Trismegistus*): v. ERMETICI, LIBRI.

ERMETICI, LIBRI. - Questi scritti, che sono probabilmente o sunti di lezioni o di colloqui tenuti in ristretti circoli filosofici, prendono il nome dal greco Ermete Trismegisto (tre volte grandissimo), considerato la fonte di ogni pensiero e sapere. Sono scritti appartenenti al tardo ellenismo e, secondo lo Scott, possono essere quasi tutti collocati nel sec. III d. C.

I l. e. si dividono in quattro gruppi. Il primo gruppo è costituito dal *Corpus hermeticum* o Ποιμάνδρης (dal titolo del suo primo frammento che significa «il pastore di uomini» contenente 17 ll. I manoscritti derivano da una mutila copia, che deve la sua conservazione a Michele Psello, il quale commentò il libro a Costantinopoli nell'XI sec. Dopo la presa di Costantinopoli, nel 1453 un manoscritto fu posto al sicuro da Cosimo de' Medici; e la raccolta fu tradotta in latino da Marsilio Ficino nel 1463 (la traduzione fu pubblicata nel 1471). Il testo greco fu pubblicato da Adriano Turnèbe nel 1554; 20 anni dopo seguì l'edizione di Francesco Foix. L'edizione del Patricius (1591) ha fornito sostanzialmente il testo a quella del Parthey (1854). L'edizione più recente è quella di W. Scott (*Hermetica*, Oxford 1924-26).

Il secondo gruppo contiene l'*Asclepio latino* (già annoverato tra le opere di Apuleio), traduzione da un originale greco, composto intorno al 200 d. C., noto a Lattanzio e ad altri, con riferimenti sulla divina destinazione dell'uomo, sulla materia, sul diavolo. Il terzo gruppo è formato dagli estratti ermetici dell'*Antologia* di Stobeo (42 brevi capp., ca. un quarto dei quali è tratto dall'*Asclepio* greco e dal *Corpus hermeticum*). Il quarto gruppo riferisce le ampie citazioni ermetiche che si trovano fra le opere degli alchimisti greci e annovera le testimonianze che dei l. e. dànno Lattanzio e Cirillo Alessandrino.

Va ricordato anche il *Liber Hermetis*, traduzione latina di un originale greco dell'epoca alessandrina, risalente al sec. III a. C., ma più volte ritoccato in seguito. È stato scoperto da W. Gundel nel ms. Harleianus 3731 che rimonta al 1431. Il *Liber Hermetis* si riferisce particolarmente all'astrologia.

BIBL.: L. Ménard, *Etude sur l'origine des livres hermétiques*, Parigi 1866, introduzione alla sua versione francese degli scritti ermetici; R. Reitzenstein, *Poimandres*, Lipsia 1904; J. Kroll, *Die Lehren des H. T.*, Lipsia-Münster 1914, 2ª ed., 1928; G.

Henrici, *Die Hermes-Mystik u. das H. T.*, Lipsia 1918; W. Scott, *Hermetica*, 3 voll., Oxford 1924-26, ed. con versione inglese e introduzione; F. Brauninger, *Untersuchungen über die Schriften des H. T.*, Gräfenhainichen 1926; W. Gundel, *Neue astrologische Texte des H. T.*, in *Abhand. Bayer. Akad. der Wiss.*, nuova serie, 12 (Monaco 1936); F. Cumont, *L'Egypte des astrologues*, Bruxelles 1937, pp. 151-62; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Parigi 1944; II, ivi 1949. Giuliano Gennaro

ERMETISMO, FILOSOFICO. - Ristretta corrente spirituale della tarda epoca ellenistica (sec. III d. C.) che prende il nome dal greco Ermete in quanto assimilato all'egizio Thout, dio della sapienza, inventore della scrittura, dell'astrologia e della scienza.

Secondo la visione filosofico-religiosa del tempo esso ammette la divisione del cosmo in tre sezioni : la superiore sede della luce (e della divinità), la inferiore abitata dagli uomini, sede della corruzione e del male inerente alla materia, e la intermedia popolata dagli spiriti (dèmoni) e dalle anime. Gli elementi della sua speculazione non sono originali ma tolti dall'astralismo caldeo, dalla fisica di Aristotele, dalla psicologia di Pitagora e di Platone, dall'astrologia sistemata secondo la nuova visione scientifica del mondo dalla speculazione dell'Egitto ellenistico.

Secondo l'e. la luce pura e divina iniziale viene a contrasto con le tenebre : ma, grazie a una voce che si leva dalla sfera della luce, la materia del mondo prende un assetto sulla base dei quattro elementi, dei quali aria e fuoco sono collocati in alto e acqua e terra in basso. L'anima dalla sua originaria sede di luce scendendo ad abitare la terra deve attraversare le sette sfere planetarie caricandosi delle inclinazioni e delle passioni proprie dell'indole di ciascun pianeta. Risalendo dopo la morte alla sua sede originaria, attraversa di nuovo i sette pianeti deponendo in ciascuno il male contratto nel primo passaggio e può così presentarsi, liberata, all'ottava sfera dove risiede la luce divina.

La liberazione nell'e. non è procurata dalla iniziazione ai misteri di un Dio salvatore (l'e. non ha né culto né misteri) ma dalla conoscenza (gnosi) ottenuta mediante la « rivelazione » contenuta nei libri ermetici. L'e. perciò non ha avuto larga diffusione ed è rimasto appannaggio di ristrette conventicole. Nicola Turchi

ERMETISMO, LETTERARIO. - Il termine, dapprima adoprato soltanto ad indicare il movimento poetico italiano approssimativamente databile tra le due guerre, fu poi esteso ad indicare tutta una parte della letteratura militante italiana, la quale, per particolari affinità spirituali e tecniche con il simbolismo e surrealismo soprattutto francese, per talune venature mistiche e platonizzanti, per certa difficoltà di eloquio, per durezze analogiche e indefinitezze evocative, si poté dire « ermetica », e volle accettare questo termine che pur proveniva da chi questo movimento avversava e che voleva in tal senso liquidare come oscura e priva di concretezza la letteratura delle ultime generazioni.

Nonostante fermenti polemici ed assoluta novità descrittiva, l'e. non poté non essere filiazione diretta del decadentismo italiano, se non di quello più vistoso ed alessandrino (D'Annunzio, il *Convito*, la *Cronaca bizantina*), certamente di quello più interiore, più desideroso di chiarimento umano (Pascoli anzitutto). E il cammino della poesia ermetica, dai primi « gridi » di Ungaretti fino alle *Occasioni* di Montale, da Quasimodo a Sinisgalli, da Luzi a Sereni, da Betocchi a Gatto, è stato una riscoperta ragionata e profonda di un linguaggio lirico sempre più tradizionale nelle apparenze, come più nuovo nei valori umani religiosi in Ungaretti, nella angosciata personalità in Montale, nella elegia sociale in Quasimodo. E pertanto la poetica dell'e. risiede proprio in questa ansia di riscoprirsi, nella memoria che per allusioni ed analogie cerca di superare l'opaco golfo del tempo e risvegliare sensazioni ed immagini perdute : e di ritrovare le ragioni più profonde della propria esistenza.

Meno ricca di risultati positivi, ma non meno importante culturalmente è, od è stata, la critica ermetica, la quale (a parte le solite esagerazioni dei satelliti ed epigoni) ha voluto ricercare, nella poesia antica e moderna, non più il dato storico, non più l'ambientazione culturale, non più la storicistica discriminazione di poesia e letteratura, sì piuttosto l'intima vita del poeta nella poesia, l'inconscia e sottilissima adeguazione dello scrittore al mito della parola poetica. Il che portò con sé, e fu la conseguenza peggiore, una scrittura critica astrusa, difficile, contorta : retaggio forse di certo letterario linguaggio critico della rivista *La Voce*. Ma, e fu il reale guadagno per la cultura italiana, servì ad introdurre ed a far conoscere la più avanzata produzione letteraria europea. Per di più nei critici ermetici migliori (Carlo Bo, Oreste Macrì, Luciano Anceschi, Piero Bigongiari), a farli pervenire ad una matura e perspicace impostazione e valutazione della poesia italiana contemporanea.

BIBL.: F. Flora, *La poesia ermetica*, Bari 1936; L. Anceschi, *Autonomia ed eteronomia dell'arte*, Firenze 1936; G. Titta Rosa, *Chiare parole sulla poesia ermetica*, in *Letteratura*, 5 (1941), pp. 299-312; G. Contini, *Un anno di letteratura*, Firenze 1942, pp. 145-50; S. F. Romano, *Poetica dell'e.*, ivi 1942; M. Apollonio, *E.*, Padova 1945; A. Bocelli, s. v. in *Enc. Ital.*, app. II, p. 870.
Giorgio Petrocchi

ERMIA. - Nessuna fonte antica parla di questo scrittore, noto solo dal titolo della sua breve opera : *Hermiae philosophi irrisio gentilium philosophorum*, pervenutaci in 16 manoscritti, di cui il migliore è il cod. Patmios 202, attribuito al sec. X. Prendendo le mosse da s. Paolo, che dice stoltezza la sapienza di questo mondo (*I Cor.* 3,19), si passano in rassegna le teorie dei filosofi pagani sulla natura e il destino dell'anima e sugli ultimi principi delle cose, mettendoli in canzonatura e rivelando come si contraddicano fra loro.

Dell'autore, caduti i tentativi d'identificarlo sulla sola base dell'identità del nome con E. Sozomeno, storico continuatore di Eusebio, o con l'E. (più probabilmente Ermogene) menzionato da Filastrio di Brescia (*De haeresibus*, 55) e da s. Agostino (*De haeresibus*, 59), nulla si può dire se non quanto risulta dallo scritto. In base a questo, alcuni (Menzel, Diels, Harnack, Wendland) lo posero nei secc. V e VI; altri (Otto, Di Pauli, Bardenhewer, Puech, Stählin), con maggior ragione, fondandosi sul nome di « filosofo » dato dai manoscritti come a parecchi apologeti del sec. II, sull'omissione d'ogni accenno al neoplatonismo, sulla vivacità della polemica che suppone un ambiente di acceso contrasto fra paganesimo e cristianesimo, sulla dipendenza della *Cohortatio ad Graecos* dello Pseudo-Giustino dall'*Irrisio*, assegnano questo scritto alla fine del sec. II o al principio del III.

L'opera non ha particolare valore di pensiero. Il tema è un luogo comune della sofistica scettica, largamente accolto dagli apologeti avversi alla cultura pagana. L'elemento religioso è poco sviluppato, dandosi maggior rilievo alle teorie fisiche che alla teologia. Non si esprimono giudizi propriamente filosofici. Più che « filosofo », E. è un retore dotato di buone risorse come polemista, che sa ironizzare gettando il ridicolo sugli avversari, anche grandissimi, come Platone e Aristotele.

BIBL. : Edizioni : PG 6, 1167 sgg.; I. C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum*, IX, Jena 1872; H. Diels, *Doxographi Graeci*, 2ª ed., Berlino 1929, p. 651 sgg., trad. it. di E. Buonaiuti, in *Ricerche religiose*, 5 (1929), pp. 253-58, e E. A. Rizzo, Torino 1930. Studi : A. Di Pauli, *Die Irrisio der Hermias* (*Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 6, 11), Paderborn 1907; Bardenhewer, I, 2ª ed., pp. 325-29; G. Bareille, *Hermias*, in DThC, VI, 11 coll. 2303-2306; M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II sec.*, Roma 1947, pp. 260-65; L. Alfonsi, *E. filosofo*, Brescia 1947. Michele Pellegrino

ERMLAND, DIOCESI di : v. WARMIA, DIOCESI di.

ERMOGENE. - Eretico cristiano (ca. 180-205) che dopo aver vissuto in Siria, dove fu combattuto da Teofilo d'Antiochia (Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 24) si trasferì a Cartagine, svolgendo la professione di pittore. Contro le sue idee Tertulliano scrisse il suo

libro *Adversus Hermogenem*, servendosi sicuramente dell'opera antecedente di Teofilo (cf. R. M. Grant, in *Journal of biblical literature*, 68 [1949], p. XV sg.).

E. parlava della materia (ὕλη) eterna, origine del male, ma formata da Dio. L'anima appartiene ad essa ed è senza libero arbitrio, se non è illuminata dallo Spirito Santo. Questa dottrina non è greca, ma corrisponde alle speculazioni degli gnostici in Siria ed ha molta affinità con quella di Taziano; difatti Ippolito tratta i due eretici uno dopo l'altro (*Refutatio* VIII, capp. 16 e 17). Nella sua ascensione Gesù avrebbe lasciato secondo *Ps.* 18,6 il suo corpo nel sole (*Refutatio* VIII, cap. 17,3 sg.); dottrina questa che era conosciuta anche da Clemente Alessandrino (*Eclog. proph.*, 56,2) e che presuppone il carattere luminoso del Cristo di E., in analogia con la dottrina di Taziano.

BIBL.: E. Heintzel, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlino 1902. Su Tertulliano ed E. v. I. H. Waszink, *Tertulliani de anima*, Amsterdam 1947, introduzione, p. 7 sg. e passim. Erik Peterson

ERMOPOLI (*el-Minjā*). - Sede residenziale dei Copti, con vescovo cattolico dal 6 marzo 1896; amministrata oggi dallo stesso patriarca. Fedeli 10.622, sacerdoti 14, chiese 15. Opere di Azione cattolica e confraternite 7.

BIBL.: S. Congregazione Orientale, *Statistica con cenni storici d. gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, pp. 38-39; *Annuaire catholique d'Egypte*, Cairo 1946; *Annuario Pontificio*, 1949, p. 177.

ERNAKULAM, ARCIDIOCESI di. - Istituita per i Siromalabaresi quale sede metropolitana il 21 dic. 1923, in sostituzione di un vicariato apostolico esistente fino dal 29 luglio 1896. L'arcidiocesi estende la sua giurisdizione sui territori dei regni di Travancore e di Cochin, del quale ultimo E. è la capitale: tutti facenti parte dell'Indostan.

L'arcidiocesi di E., che dipende dalla S. Congregazione Orientale, conta 246.547 fedeli, ripartiti in 128 parrocchie, ed ha nel suo territorio 1 seminario diocesano, 7 case religiose maschili e 14 femminili.

BIBL.: S. Congregazione Orientale, *Statistiche e cenni storici sulle gerarchie e sui fedeli di rito orientale*, Città del Vaticano 1932, p. 254; *Servizio informazioni delle Chiese orientali*, 15 maggio 1947; *Annuario Pontificio 1949*. Mariano Baffi

ERNAKULAM, ARCIDIOCESI DI: v. VERAPOLY, ARCIDIOCESI di.

ERNESTO di BAVIERA. - Arcivescovo e principe elettore di Colonia, n. a Monaco il 17 dic. 1554, m. a Arnsberg (Westfalia) il 17 febbr. 1612. Appena dodicenne Pio V gli concesse il vescovato di Frisinga (1566), a cui furono aggiunti poi quelli di Hildesheim (1573) e di Liegi (1581), finché all'apostasia di Gebhard Truchsess di Waldburg (1583) fu eletto all'unanimità vescovo di Colonia. Aveva ricevuto l'ordinazione sacerdotale nel 1577. Quantunque di vita non del tutto corretta, lavorò con zelo all'applicazione della riforma tridentina nella regione renana e in Westphalia, sorretto dai Gesuiti, dei quali aveva fondato collegi.

BIBL.: P. Weiler, *Die kirchliche Reform in Erzbistum Köln, 1538-1615*, Colonia 1931; Pastor, IX-XIII, passim; Eubel, III, pp. 172, 198, 209, 222. Antonio Cistellini

ERNOLFO di ROCHESTER. - Vescovo e scrittore benedettino, n. a Beauvais ca. 1040, m. a Rochester il 15 marzo 1124. Discepolo di Lanfranco (v.) lo seguì in Inghilterra, ove divenne priore del monastero di Canterbury, abate di Peterburg (1107), vescovo di Rochester (1114).

Scrisse: *De rebus ecclesiae Roffensis* (PL 163, 1443-56) importante per la storia di quella diocesi; *Tomellus de incestis coniugiis* (PL 163, 1458-74); *Responsiones ad quinque quaestiones de sacramento Eucharistiae* (in L. D'Achery, *Spicilegium*, II, 2ª ed., Parigi 1723, pp. 470-74). Il questionario eucaristico presentatogli dal confratello Lamberto gli offrì modo di esporre, con singolare precisione, la dottrina della presenza reale sotto le singole specie.

BIBL.: H. Warthon, *Notitia*: PL 163, 1441; Hurter, II, col. 46 sg.; E. Dublanchy, *Arnoul*, in DThC, I, II, col. 1989; J. De Ghellinck, *Eucharistie*, in DThC, V, II, col. 1244. Antonio Piolanti

ERODE I detto il Grande, re di GIUDEA. - Figlio dell'idumeo Antipatro (v.), prefetto di palazzo di Ircano II, e dell'araba Cipro, nacque ca. il 73 a. C. ed ebbe in Gerusalemme ottima educazione. Nel 47 a. C., quando Cesare dette la Palestina ad Ircano II con il titolo di etnarca, Antipatro fu nominato ἐπίτροπος Ἰουδαίας, Fasael suo primogenito στρατηγός della Giudea, ed E. della Galilea. Entrato in carica, E. purgò i suoi domini dai briganti (in realtà partigiani del defunto re Aristobulo II) uccidendo anche il loro capo Eleazaro senza il giudizio del sinedrio; onde fu condannato da questo consesso, ma, salvato da Ircano II, si rifugiò presso Sesto Cesare legato di Siria, e fu nominato anche στρατηγός di Celesiria. Nel 45 aiutò presso Apamea i cesariani; dopo la morte di Cesare passò dalla parte di Cassio ed infine dopo la battaglia di Filippi fu accusato presso Antonio insieme a Fasael, ma ambedue se lo ingraziarono con ingenti doni e furono nominati nel 41 tetrarchi dei rispettivi territori, restando ad Ircano II il sommo sacerdozio. Quindi E. s'imparentò con gli Asmonei sposando Mariamne, nipote di Ircano II.

Nel 40, in seguito ad una invasione di Parti, Antigono fu da essi eletto re. E., Fasael ed Ircano sono assediati in Gerusalemme. E. riuscì a rifugiarsi in Idumea e con un fortunoso viaggio giunse a Roma sulla fine del 40; ivi fu proclamato re.

All'inizio del 39 sbarcò a Tolemaide, e raccolto un esercito di Idumei e di mercenari, occupò gran parte della Galilea, Samaria ed Idumea. Sulla fine dell'inverno del 37 assediò Gerusalemme e con l'aiuto dei Romani la prese 5 mesi dopo. Padrone della città, E. mise a morte 45 maggiorenti seguaci di Antigono, ne confiscò i beni ed elesse sommo sacerdote un certo Ananael che poco dopo sostituì col proprio cognato, il giovanissimo Aristobulo (III). Essendo però stato Aristobulo troppo entusiasticamente acclamato dal popolo nella festa dei Tabernacoli, E. lo fece soffocare nel bagno dopo un banchetto a Gerico (35 a. C.). Chiamato da Antonio a Laodicea per giustificarsi, ne ritornò assolto.

Dopo la battaglia di Azio (2 sett. 31 a. C.) E. abbandonò Antonio e, presentatosi ad Ottaviano in Rodi nella primavera del 30, riuscì con molta abilità a farsi confermare il Regno. Accolse regalmente Ottaviano a Tolemaide, vettovagliò il suo esercito in Egitto. Recandosi a Rodi da Ottaviano egli aveva lasciato la moglie Mariamne e la suocera Alessandra nella fortezza di Alexandreion, affidate alla custodia di un certo Soemo.

Al ritorno di E. il custode, sospettato di adulterio, fu ucciso e la stessa Mariamne condannata a morte. Eseguita la condanna E. per poco non impazzì dal dolore. Durante una sua grave malattia fece uccidere anche Alessandra che aveva tentato di impadronirsi dei luoghi fortificati di Gerusalemme. Nel 7 a. C. fece strangolare in Samaria, ove erano prigionieri, i due figli avuti da Mariamne, Alessandro ed Aristobulo; costoro, già accusati da E. stesso presso Augusto in Aquileia nel 12 a. C. ed ivi assolti, erano stati in seguito condannati in Berito in un regolare processo, in cui furono vittime delle calunnie di Salome sorella di E. e del loro fratello primogenito, Antipatro, figlio d'altra madre. Ben presto lo stesso Antipatro, reo di un reale tentato parricidio, fu processato davanti a Quintilio Varo e condannato. Subito E. inviò

(fot. Alinari)

S. ERCOLANO. Tavola attribuita a Meo da Siena (sec. XIV) - Perugia, Pinacoteca.

(per cortesia di M. Pellas)

(per cortesia di M. Pellas)

a) CHIESA CATTOLICA DI MASSAUA. *b)* CHIESA CATTOLICA DELLA MISSIONE DI CHEREN.

legati ad Augusto per ottenere l'approvazione di questa sentenza, ma poco dopo, nell'autunno del 5 a. C., si ammalò; si recò allora alle terme di Calliroe sulla sponda orientale del Mar Morto, e poi a Gerico; giuntagli la conferma imperiale della condanna di Antipatro, lo fece uccidere. Cinque giorni dopo, poco prima della Pasqua del 4 a. C., anche E. morì. Fu sepolto a Herodium, vicino a Betlemme.

Eletto re dal Senato, E. non fu un *rex socius* nel senso giuridico dell'espressione: fu però considerato « amico ed alleato » (*Antiq. Iud.*, XVII, 9, 6, § 246) sebbene in tutto soggetto al volere di Roma e di Augusto. Pur godendo nel suo regno di piena autonomia, egli non poteva battere monete d'oro e d'argento (infatti restano di lui solo monete di bronzo), non godeva di piena autorità giudiziaria sui membri della propria famiglia, non poteva designare il proprio successore senza l'approvazione di Roma; inoltre verso la fine del suo regno i sudditi dovettero giurare fedeltà a Cesare, come si faceva in tutte le province romane fin dal 15 a. C. Non gli era neppure permesso intraprendere guerre per proprio conto; poiché una volta E. violò questa proibizione, conducendo una breve guerra contro gli Arabi nel 9 a. C. con il consenso del legato di Siria Senzio Saturnino, ciò suscitò lo sdegno di Augusto, il quale minacciò che se fino allora lo aveva trattato da amico, da allora in poi lo avrebbe trattato da suddito (*Antiq. Iud.*, XVI, 9, 3, §§ 286-99). Del resto E. dimostrò verso l'Imperatore la più umile soggezione ornandosi di epiteti adulatori (φιλοκαίσαρ, φιλορωμαῖος), imponendo a città da lui costruite i nomi di Καισάρεια, Σεβάστη, Ἀγρίππειον, recandosi egli stesso due volte almeno a Roma (18-17 e 12 a. C.). La sua devozione fu ricompensata da Augusto nel 30 con la restituzione dei territori occupati da Cleopatra e con la donazione di Gadara ed Hippos, nel 24 con la donazione delle parti della tetrarchia di Zenodoro situate ai piedi del Libano, della Batanea, della Traconitide e dell'Auranitide. I legati di Siria avevano l'ordine di agire sempre con il suo parere; Augusto stesso si addossò le spese di un sacrificio quotidiano da offrirsi nel Tempio di Gerusalemme per sé e per il popolo romano (Filone, *Legatio ad Gaium*, 23, 156; 36, 291; 40, 312).

E. fu amante di grandiose costruzioni. Edificò intere città, tra cui Cesarea, con ottimo porto, un tempio ad Augusto ed il Palazzo reale, Antipatride, tra Cesarea e Gerusalemme, in onore di suo padre, e Fasaelide nella valle del Giordano. Ricostruì interamente il Tempio di Gerusalemme, raddoppiandone quasi l'area a nord e sud con ampie sottostruzioni; ampliò la fortezza che sovrastava al Tempio e la chiamò Antonia; nella parte occidentale della città costruì il Palazzo reale. Nel 27 rinnovò Samaria, ed in onore di Ottaviano testé proclamato « Augusto » la chiamò Σεβάστη, costruendo anche in onore di lui un tempio sul monte sovrastante. Adornò di costruzioni anche città straniere: a Rodi costruì a sue spese il tempio di Apollo e contribuì alla costruzione di Nicopoli. Si calcola che le sue rendite si aggirassero sui 1000 talenti annui, pari a ca. 11 milioni di lire in oro.

Fu praticamente scettico in religione, tanto che iniziò a Roma il suo regno con un sacrifizio a Giove, costruì o restaurò in vari luoghi templi pagani e saccheggiò in Gerusalemme il sepolcro di David; tuttavia rispettò il sentimento religioso del popolo in cose per lui non troppo gravose. Pur ricostruendo il Tempio di Gerusalemme, non entrò mai nell'atrio dei sacerdoti, nel Santo e nel Santissimo, perché non era del ceto sacerdotale; proibì che sua sorella Salome sposasse l'arabo Silleo, perché questi non volle accettare la circoncisione. Ma queste formalità non valsero a conciliargli l'affetto del popolo, che l'odiò per la sua vita licenziosa e per le sue crudeltà.

BIBL.: Fonte quasi unica sono gli scritti di Flavio Giuseppe, che attinse dalle memorie di Nicola di Damasco ministro d'E., *Antiq. Iud.*, XIV, 8-16; XV; XVI; XVII, 1-8; *Bell. Iud.*, I, 9-33; M. Caraccio, *E. I re degli Ebrei*, Padova 1903; M. Willrich, *Das Haus des Herodes*, Roma 1929; H. Duesberg, *Le roi Hérode*, Maredsous 1932; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 5ª ed., Torino 1947, passim. Giuseppe Ricciotti

(fot. Alinari)

ERODIADE - *E. riceve la testa di s. Giovanni Battista*. Particolare dell'affresco di Masolino da Panicale (1435) – Castiglion d'Olona, Collegiata.

ERODE AGRIPPA I: v. AGRIPPA I.

ERODE AGRIPPA II: v. AGRIPPA II.

ERODE ANTIPA: v. ANTIPA, JULIUS HERODES.

ERODE ATTICO. - N. a Maratona nel 101 d. C. da Tiberio Claudio Attico Erode, che gli lasciò in eredità ingenti ricchezze. Se ne servì per procurarsi libri e maestri che lo fecero una delle più cospicue figure letterarie del suo tempo; e per arricchire Atene, Alessandria, Olimpia, Delfi, Corinto, Troia e Canisio di belle costruzioni.

La ricchezza e la cultura gli facilitarono l'accesso a diverse cariche pubbliche (nel 125 prefetto dell'Asia; nel 127 agoranomo in Atene, nel 140 maestro di Marco Aurelio e Lucio Vero, nel 143 console); ma il carattere franco e violento da una parte e dall'altra l'amore per l'insegnamento l'allontanarono dalla vita pubblica. Ad Atene tenne scuola di retorica, in cui si formarono i più illustri sofisti del tempo, tra i quali Claudio Adriano di Tiro, che recitò alla morte del maestro (177) l'elogio funebre. Dei suoi scritti non resta che il Περὶ πολιτείας, la cui autenticità però è ancora molto discussa.

BIBL.: P. Vidal-Lablache, *Herode-Atticus*, Parigi 1872; C. Schultess, *Herodes Atticus*, Amburgo 1904; Münscher, s. v. in Pauly-Wissowa, VIII, coll. 921-54. Ireneo Daniele

ERODE FILIPPO: v. FILIPPO (ERODE).

ERODIADE. - Figlia di Aristobulo, figlio di Erode il Grande. Sposò suo zio Erode Filippo, figlio di Erode il Grande e di Mariamne II, figlia del sommo sacerdote Simone.

Erode Antipa (v.), il tetrarca, venuto a Roma ed ospitato dal suddetto suo fratello Erode Filippo che ivi viveva con la moglie E., si invaghì di costei, le promise di ripudiare la propria moglie, figlia del re degli Arabi Nabatei Areta IV, e di sposarla. Ma la moglie legittima, venuta a conoscenza delle inten-

zioni del marito, prima di essere ripudiata fuggì presso suo padre; ben presto E., spinta dall'ambizione, andò a convivere con il tetrarca portando seco la propria figlia Salome. Contro questo adulterio protestò pubblicamente Giovanni il Battista, che fu imprigionato.

Ma E. spiava l'occasione per vendicarsi: avendo Antipa durante un banchetto per il suo genetliaco promesso a Salome qualunque cosa desiderasse come premio delle sue danze, la fanciulla, dietro consiglio della madre, chiese la testa di Giovanni che fu subito decapitato (*Mc.* 6, 17-29; *Mt.* 14, 3-12): ciò avvenne nella fortezza di Macheronte. Sebbene Flavio Giuseppe dia solo la ragione politica come causa della prigionia e morte del Battista, questa non esclude l'altra data dai vangeli.

Quando Agrippa, fratello di E., fu fatto re da Caligola, E. non sopportò che Antipa restasse semplice tetrarca, e lo spinse a recarsi con lei dall'Imperatore per ottenere quel titolo. Presentandosi a Caligola a Baia, Antipa si trovò di fronte ad un'accusa di tradimento lanciatagli da Agrippa, dalla quale non poté difendersi. Fu pertanto deposto ed inviato in esilio a Lione. E. non accettò la grazia offertale da Caligola e seguì Antipa in esilio. Non si conosce nulla della loro fine. Giuseppe Ricciotti

ERODIANI (Ἡρωδιανοί). - Nominati insieme ai Farisei in *Mt.* 22, 16 e in *Mc.* 3,6; 12, 13. Non furono una setta religiosa: Flavio Giuseppe come tali considera solo i Farisei, Sadducei, Esseni e Zeloti; egli usa un nome simile, Ἡρῳδεῖοι, per indicare i partigiani di Erode il Grande in contrapposizione a quelli di Antigono (Ἀντιγονεῖοι) nella guerra del 39-37 a. C. È pertanto probabile che il nome E. usato nei Vangeli indichi soldati o cortigiani del tetrarca Erode Antipa. Non risulta che con tale nome fosse designato il partito politico antiromano che sognava la restaurazione del Regno di Erode il Grande.

BIBL.: W. Otto, *Herodianoi*, in Pauly-Wissowa, Supplem. II, coll. 200-202; B. W. Bacon, *Pharisees and Herodians in Mark*, in *Journal of Bibl. Lit.*, 39 (1920), pp. 102-12; E. Bikerman, *Les Hérodiens*, in *Revue bibl.*, 47 (1938), pp. 184-97.
Giuseppe Ricciotti

EROE. - Dal greco ἥρως «signore, principe», di etimologia incerta, denota, in genere, chi si eleva al di sopra degli altri per forza, potenza e nobiltà. La figura dell'e. si trova nella mitologia e nel culto di tutti i popoli perché risponde al bisogno di concretare in un essere umano, sublimato nel cielo della divinità, la storia e l'indole del gruppo umano che l'ha foggiato.

In genere l'e. è un uomo, autore di imprese gloriose e difficili a beneficio del suo gruppo, imprese che gli hanno procurato dopo morte la venerazione che circonda il suo sepolcro, divenuto luogo di culto e sede di oracoli. Che si tratti di un essere originariamente umano è dimostrato dal fatto che il genere di culto che si tributa all'e. è quello proprio dei defunti e delle divinità infere; cioè: sacrifizio di tipo espiatorio (ἐναγισμός), compiuto di notte, non sopra un altare ma su un basso tumulo di terra (ἐσχάρα) simile al focolare domestico, immolando vittime nere, rivolte con il muso verso terra, e bruciando completamente la vittima (olocausto). La differenza dal rituale funerario consiste nella diversità dello scopo che per i defunti è quello di sostentarne la umbratile vita, abbeverandoli del sangue della vittima, per gli e. è invece impetratorio a beneficio di chi lo compie. La Grecia è il paese che ha più accentuato il culto degli e., nato dalla fede nella sopravvivenza di quei grandi spiriti che furono in vita benefattori del proprio gruppo. L'influsso che irradia dalla loro tomba è soprattutto di due generi: o salutare (Asclepio, Alcone, Jatro) o mantico (Calcante, Tiresia, Glauco, Anfiarao, Trofonio). Il santuario delfico fu il legislatore del culto degli e. in quanto era di sua spettanza disciplinare la diffusione delle colonie, fissando il culto da tributare all'e. fondatore (οἰκιστής). A Delfi si celebrava annualmente una festa dedicata agli e., cioè ai morti di Delfi (ἡρωΐς, Plut. *Quaest. gr.*, 12).

Anche nei riguardi della rappresentazione artistica l'e. è un antenato divinizzato; viene infatti raffigurato con le cose usate in vita: cavallo, cane, armi, o simboleggiato da un serpente che è l'animale ctonico per eccellenza. Le sue reliquie, vere o fittizie, sono il centro irradiatore del suo potere.

L'e. è dunque un uomo divinizzato dopo la morte a causa delle sue gesta: è questo il processo ascendente dell'eroizzazione, sostenuto da E. Rohde, U. Wilamowitz, M. Nilsson. Ma si è verificato talora anche un processo discendente: quando cioè talune divinità sono scadute al livello di semidei o di eroi a causa del diffondersi di nuove più comprensive e universali divinità, processo verificatosi parallelamente alla maggiore unificazione delle stirpi greche (E. Meier, H. Usener, G. De Sanctis); è questo il caso di Agamennone, Menelao, Neleo; il diffondersi dell'epopea omerica ha assai contribuito a questa degradazione.

Fa eccezione a questo duplice processo di eroizzazione, ascendente o discendente, il caso dei miti propri delle popolazioni primitive a regime sociale totemistico. Queste riconoscono il loro e. mitico generalmente in un animale (lupo, canguro, corvo, mantide) il quale avrebbe compiuto imprese straordinarie guidando il *clan* nel luogo di sua dimora, stabilendo le leggi tribali, ecc. L'emblema di questo e. mitico orna l'ingresso del villaggio, è riprodotto sulle armi o sul corpo dei guerrieri; la specie vivente che lo rappresenta è fatta oggetto di interdizioni speciali e costituisce il centro di una grande festa diretta alla persistenza e all'incremento della tribù.

Il culto degli e. è stato sempre in favore nei gruppi umani, perché la loro figura è più vicina agli uomini che non quella degli dèi.

Entrano in Grecia, nella categoria degli e. i morti illustri, i fondatori di colonie, i fondatori o restauratori politici di città, i fondatori di una associazione cultuale o di una scuola filosofica, ecc.

Con l'epoca ellenistica, che facilitò il sorgere di nuove associazioni di culto, sorse anche la venerazione di e. privati, finché questo epiteto finì, come attestano le iscrizioni dell'epoca, per essere sinonimo di defunto.

BIBL.: K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens u. der Heilbringer*, Berlino 1905; F. Pfister, *Reliquienkult im Altertum*, 2 voll., Giessen 1909, 1912; S. Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Parigi 1914; E. Rohde, *Psiche*, trad. it., Bari 1914; S. L. R. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Londra 1921; A. van Deursen, *Der Heilbringer*, Groninga 1931; G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, 3ª ed., Firenze [1942], pp. 285-90.
Nicola Turchi

EROE CULTURALE. - È una figura che si incontra nella mitologia di molte popolazioni primitive ed ha una funzione secondaria e subordinata di fronte all'Essere Supremo. È più vicina di questo all'umanità, alla quale procura in genere dei vantaggi immediati: non è, però, sempre benefica. È anche creatore là dove la creazione, considerata lavoro, viene attribuita ad un essere subalterno all'Essere Supremo: in tal caso può essere anche il capostipite in qualità di demiurgo. È in genere l'artefice dell'ordinamento attuale del mondo, senza avere per lo più carattere etico; interviene direttamente con metodi molto umani nelle cose di questa terra.

Tale figura ha attirato l'attenzione degli storici delle religioni sia per l'analisi delle sue caratteristiche, sia per la posizione che essa ha nelle polemiche sulla formazione del concetto di divinità. Tale polemica si trova riassunta in un articolo pubblicato nel 1906 da P. Ehrenreich (cf. bibliografia). In esso l'autore critica la teoria di K. Breysig, come quelle di altri autori appartenenti alla scuola evoluzionistica, occupatisi direttamente o indirettamente dell'argomento, quali Max Müller, E. B. Tylor, D. Brinton, J. Frazer fino ad Andrew Lang che ne tratta nel suo *Making of religions* (Londra 1901). In particolare egli nota una netta contraddizione nelle idee di Breysig,

secondo il quale la formazione del concetto e della figura di Dio deriva presso i primitivi da quella di un eroico, forte e saggio uomo. Tale uomo, però, secondo il Breysing, non è un individuo terrestre della lontana preistoria, un essere del genere umano, ma una figura ideale, nella quale l'esigenza della spiritualità umana è portata alla più alta espressione sensibile e l'uomo alla fine si inchina all'ideale che egli stesso ha creato. Più coerente è, invece, (sempre secondo P. Ehrenreich), E. Durkheim, il quale, pur interpretando senza spirito critico la documentazione etnologica, ritiene che l'idea dei grandi dèi presso i primitivi sia venuta dagli antenati totemici ed abbia una base nella figura dell'e. c. Per W. Wundt, infine, gli dèi furono concepiti dapprima come eroi; in un secondo tempo, poi, come esseri spirituali. Opposta è la opinione dello Ehrenreich. Egli, d'accordo con la teoria della scuola storico-culturale di Vienna sul monoteismo originario dei primitivi, sostiene che è dall'Essere Supremo che viene a staccarsi man mano e a formarsi la figura dell'e. c., il quale acquista vita e vigore in proporzione inversa di quanto l'idea dell'Essere Supremo viene ad affievolirsi, presso culture che si allontanano dalla forma originaria. La figura dell'e. c. manca infatti tra i Pigmei, presso i quali il concetto e il culto dell'Essere Supremo hanno la loro manifestazione più pura. La troviamo, tuttavia, presso popolazioni anche esse molto primitive quali quelle della California centro-settentrionale. Demiurgo nelle tradizioni cosmogoniche degli Algonchini è Nanabozho (conosciuto anche come Manabush, Messou, Michabo, ecc. presso un gran numero di tribù). Per gli Ona della Terra del Fuoco Teumakel, l'Essere Supremo, Colui che sta in cielo, poco si cura delle cose degli uomini, tranne che per infliggere loro delle punizioni, quali la morte, e lascia a Kenos, il primo uomo, l'incarico di occuparsi delle cose di questo mondo. Anzi dà a lui anche il compito di dar forma all'universo e di stabilire le regole sociali e religiose che devono essere osservate dagli uomini. La figura più importante nella mitologia degli Ottentotti dopo Tsui Goab, l'Essere Supremo, è Heitsi Eibib, eroe demiurgo nato da una vergine, autore di imprese meravigliose, morto e rinato più volte, che ha assimilato molti tratti del vecchio Essere Supremo. In Africa troviamo la figura dell'e. c. anche nelle credenze degli Herero, dei Cafri, dei Sudanesi dell'interno.

La credenza in e. c. è diffusissima e forse generale in Australia: variano da tribù a tribù i particolari delle imprese da essi compiute, ma lo sfondo della narrazione di queste è pressoché identico. Una delle figure più caratteristiche è Putiaputia, il protettore degli Aranda. Essi, come ritiene A. W. Howitt, non crearono gli uomini, ma li perfezionarono soltanto con i loro insegnamenti. Tra i Warrungeri, però, la creazione degli uomini è attribuita agli e. c. L'e. c. dei Maori era Tane, figlio del Cielo e della Terra. Aveva anche il carattere di creatore. Maui, invece, l'eroe di molti miti polinesiani, non partecipa alla vicenda della creazione, ma è lui che costringe il sole ad un corso regolare, che procura agli uomini il fuoco e compie in loro favore molte imprese. Ma dove la figura dell'e. c. ha maggiore sviluppo è tra gli indigeni americani, non solo tra le popolazioni più primitive quali appunto quelle sopra citate, ma anche tra le popolazioni a cultura più evoluta. Tale è appunto il Bochica dei Chibcha, che costituisce uno degli esempi più chiari di eroe civilizzatore. Subordinato all'Essere Supremo Chimi-ni-gagua, è lui che insegnò agli uomini l'agricoltura, le arti, la pietà e poi si ritirò dalle cose di questo mondo, intervenendovi di nuovo una sola volta per impedire una inondazione della valle di Bogotà. Strano è, però, che alcune tradizioni riferiscono che egli a sua volta si servì di un altro essere per completare la sua opera fra gli uomini, un secondo e. c., Nemquetara Sagigua. Ciò è forse da attribuire ad una confusione di tradizioni, o meglio ad una ripetizione di una identica figura attraverso un accavallamento di versioni differenti di uno stesso mito, che vengono poi a costituire un unico racconto.

BIBL.: A. W. Howitt, *The native tribes of South East Australia*, Londra 1904, passim; P. Ehrenreich, *Götter und Heilbringer*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 38 (1906); W. Hodge, *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington 1907-10 (*Bull. of Bureau of Amer. Ethnol., Smithsonian Institution*, 30); A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925 (*Bull. of Bureau of American Ethnol., Smithsonian Institution*, 78); W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-VI, Münster 1926-1940, passim; W. Wundt, *La psicologia dei popoli*, Torino 1929; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker*, Berlino 1936, passim; *Handbook of South American Indians*, I-V, Washington 1946-49, passim (*Bull. of Bureau of American Ethnol., Smithsonian Institution*, 143); R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I, Torino 1948, passim. Tullio Tentori

EROICO, ATTO. – È chiamato eroico ogni atto umano che non può esser posto dalla persona, se non con straordinaria o grandissima difficoltà morale. Non è sempre possibile determinare con assoluta sicurezza quando vi è l'eroismo, in quanto circostanze oggettive e soggettive di vario genere talora imponderabili, concorrono a costituire l'a. e. Anche l'esercizio della virtù, per quanto ordinaria e di facile osservanza se presa nelle singole sue manifestazioni, può costituire vero eroismo, se protratta per tutta la vita o per un periodo molto lungo ed osservata con particolare perfezione. Ordinariamente basta questo eroismo alla beatificazione (v.) e canonizzazione (v.) dei servi di Dio. Questo eroismo però, che si può chiamare abituale, è diverso da quello richiesto per compiere una sola azione o una serie di poche azioni, per le quali è richiesto nel soggetto il disprezzo della stessa vita o di uno dei beni massimi della persona, p. es. della libertà.

I teologi e i moralisti intendono parlare di a. e. in questo secondo senso quando trattano dell'oggetto della legge, e si domandano se sia possibile imporre alla massa dei sudditi o ad alcuni di essi a. e. di questa natura. Seguendo l'indirizzo della Chiesa, la risposta è negativa, qualora la legge riguardi i sudditi in massa: la legge non può imporre a. e. Fanno eccezione a questa norma le leggi divino-naturali non solo perché Dio è assoluto padrone della vita di ognuno, ma anche perché in realtà, nell'imporle, Dio dà sempre i mezzi naturali e soprannaturali necessari alla loro osservanza. Per questo ognuno deve piuttosto subire la morte che rinnegare la fede. Ma all'infuori delle leggi divino-naturali, nemmeno le leggi divino-positive fanno eccezione, in quanto, per i casi nei quali è necessario un vero eroismo perché siano osservate, si presume legittimamente che Dio ne sospenda l'obbligo. Così, ad es., nessuno sarà obbligato a santificare la festa ascoltando la Messa o astenendosi dal lavoro, se, per andare in Chiesa, si corra serio pericolo di venire uccisi dal nemico o se non lavorando venisse a mancare il necessario sostentamento per continuare a vivere.

Le leggi invece puramente umane, tanto civili che ecclesiastiche, non possono mai imporre a. e. in via generale; lo possono in casi particolari, solo a condizione che ciò sia assolutamente richiesto dal bene comune oppure che le medesime persone si siano poste spontaneamente in situazioni sociali tali, che richiedano azioni eroiche. Per il primo motivo la sentinella dovrà compiere il suo dovere, anche a costo della propria vita, essendo ciò richiesto dal bene comune; per il secondo, i chierici *in sacris* e i religiosi dovranno osservare la castità perfetta; i parroci e i pastori di anime rimanere generalmente al loro posto, anche con il pericolo della vita; i religiosi votati al servizio degli appestati o dei lebbrosi, servirli anche con il pericolo prossimo di contagio mortale.

In conseguenza dei principi esposti, normalmente le leggi non impongono a. e. Comunque, osservano i moralisti, che se ciò facessero, salve le eccezioni predette, esse non avrebbero effetto. La ragione di ciò sta nel fatto che tra le condizioni richieste dalla legge perché sia valida, vi è che la sua osservanza sia praticamente possibile. Né è difficile dimostrare che una legge che impone ai sudditi in via generale a. veramente e. sarebbe praticamente inosservabile o per lo meno intollerabile: cesserebbe perciò di essere diretta al bene comune in quanto inutile e quindi cesserebbe di essere legge.

È necessario però tener presente che il giudizio riguardante l'eroicità di un'azione è di regola riservato al legislatore. Rarissimamente potrà darsi il caso, che i sudditi si esimano dall'obbedire, adducendo il motivo che l'azione imposta è eroica. Ciò vale anche per i casi di precetti dati direttamente alle singole persone.

Per l'a. e. di carità in suffragio delle anime del Purgatorio, v. ATTO EROICO DI CARITÀ.

BIBL.: D. M. Prümmer, *Theol. mor.*, I, Friburgo in Br. 1935, n. 184; H. Noldin-A. Schmitt, *Theol. mor.*, I, Innsbruck 1935, n. 140; A. Piscetta-Gennaro, *Theol. mor.*, I, Torino 1942, n. 344; H. Merkelbach, *Theol. mor.*, 5ª ed., I, Parigi 1947, nn. 280 e 326; S. Indelicato, *De «sanctitate», quae pro beatificatione et canonizatione servorum Dei requiritur probanda*, in *Monitore ecclesiast.*, 75 (1950), pp. 109-23. Lorenzo Simeone

EROS: v. AMORE E PSICHE.

ERRICO, GAETANO, venerabile - Fondatore dei Missionari dei SS. Cuori, n. a Secondigliano (Napoli) il 19 ott. 1791, m. ivi il 29 ott. 1860. Fu ordinato sacerdote il 23 sett. 1815. Fondò nel 1833 la Congregazione dei Missionari dei SS. Cuori di Gesù e di Maria e nel 1846 ne ottenne l'approvazione definitiva dalla S. Sede. Svolse il suo apostolato in quasi tutta l'Italia meridionale; si prodigò nelle epidemie coleriche del 1836-37 e del 1854. Godette la stima dei pontefici Gregorio XVI e Pio IX, mentre Ferdinando II di Napoli gli concesse libera entrata a corte e più volte gli aprì la sua coscienza. Il 18 dic. 1884, Leone XIII lo dichiarò venerabile.

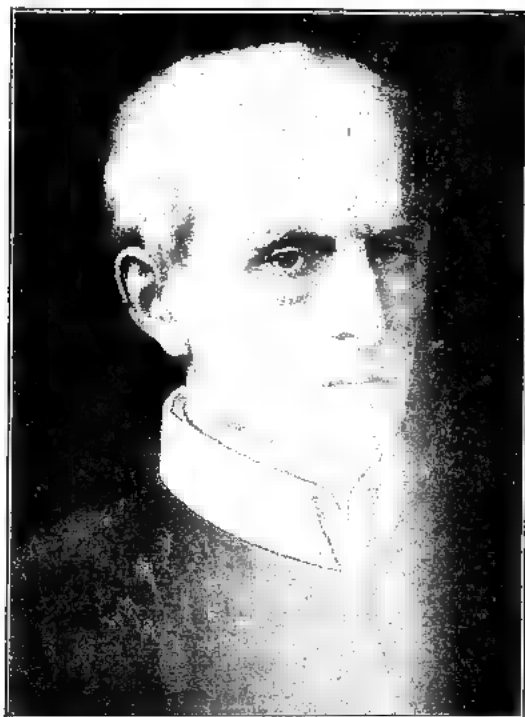
BIBL.: P. Rocco-M. Longo, *La Chiesa e l'Addolorata del ven. G. E.*, Napoli 1934. Luigi Maria Grande

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

ERRICO, GAETANO, venerabile - Ritratto del ven. G. E., di R. Spanò, conservato nella Casa Madre di Secondigliano.

ERROMANGO, ISOLE: v. NUOVE EBRIDI, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE.

ERRORE. - Dal lat. *errare*, divagare, sviarsi, è, in senso largo, l'allontanamento dalla verità nel pensiero e nell'azione; in senso proprio e ristretto alla conoscenza, è un giudizio, o affermazione oggettivamente falsa. Accettando la definizione della verità come «conformità fra il pensiero e l'essere» e. è quindi l'affermazione o la negazione mentale positivamente difforme dalla realtà. Da questo senso originario soggettivo è derivato quello oggettivo per cui e. vale talora come sinonimo di proposizione falsa: così si parla, ad es., di e. contenuti in una dottrina, in un sistema. Come affermazione mentale positivamente difforme dalla realtà, l'e., in senso proprio, va essenzialmente distinto dall'e. puramente negativo con cui si suole indicare la semplice inadeguatezza e incommensurabilità della conoscenza umana con il reale.

Il problema dell'e., per la sua connessione con quello della verità e per le imbarazzanti aporie cui sembra dare luogo, è stato fin dall'antichità oggetto di interesse e di indagine da parte della filosofia. Protagora, in base al principio soggettivistico («l'uomo è misura di tutte le cose», *Theaet.*, 152 A), negava la realtà dell'e. (*Euthyd.*, 286 C). Platone, che considerò ampiamente il problema, mettendone in luce le difficoltà, pur affermando l'e. consistere nel giudizio, in quanto questo può riunire due nozioni che vanno distinte, non pervenne tuttavia a una determinazione adeguata delle cause dell'e., la cui spiegazione veniva resa più ardua dalla teoria della conoscenza come reminiscenza intuitiva delle idee. Questa indeterminazione quanto alla genesi e alle cause dell'assenso erroneo resta in Aristotele, il quale suole considerare il giudizio più come oggettiva composizione di concetti che non come atto mentale sintetico-percettivo. Comunque, Aristotele stabilisce il principio fondamentale che il vero e il falso si trovano soltanto nella proposizione, in quanto questa è affermazione conforme o difforme dalla realtà, e quindi nel pensiero che la esprime (cf. *Met.*, IV, 7, 1011 b 25). Inoltre Aristotele pone in rilievo le illusioni dei sensi e accenna pure all'influsso che sul retto giudizio esercitano la volontà e il temperamento. Il volontarismo nel problema dell'e., un volontarismo assai complesso, in quanto si connette con la questione del peccato originale e delle sue conseguenze, si accentua in s. Agostino: l'e., «falsi pro vero approbatio» (*Contra Acad.*, I, 4, 11), non è a carico dell'intelligenza; questa, illuminata dalla luce divina, per sé non cadrebbe nell'e., se la volontà male inclinata e le impressioni sensibili non impedissero all'anima la pura visione della verità (cf. *De Gen. ad litt.*, XII, 14, 29; *De vera rel.*, 33, 62). S. Tommaso, posta la netta distinzione fra ignoranza ed e., riprende la definizione agostiniana (*De malo*, q. 3, a. 7), e afferma con Aristotele l'e. non trovarsi nella semplice percezione intellettiva (*simplex apprehensio*) ma soltanto nel giudizio (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 17, a. 3), dipendentemente dalle illusioni della conoscenza sensibile (*De verit.*, q. 1, a. 11). Inoltre la dottrina dell'Angelico sull'assenso come atto formalmente intellettivo, e il potere determinante riconosciuto alla volontà quando manchi la intrinseca evidenza dell'oggetto (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 17, a. 6), conduce alla concezione dell'e. come assenso ad una proposizione non evidente, determinato dall'influsso della volontà sull'intelligenza.

Nella filosofia moderna è nota la posizione rigidamente volontaristica di Cartesio: affermato l'assenso come atto essenzialmente volitivo, l'e. vien tutto addossato alla volontà, che, più ampia ed estesa dell'intelletto, oltrepassa nell'assenso i limiti della percezione intellettiva (*Med.*, IV, trad. it., di A. Tilgher, I, Bari 1928, pp. 124-133; cf. *Princ. philos.*, I, 33). Bacone (v.) nel *Novum organum* (I, 39 sgg.) fa un accurato esame delle cause dell'e., riducendolo agli innumerevoli pregiudizi e propensioni psicologiche (*idola*), che turbano e impediscono la oggettività del giudizio. Spinoza concepisce l'e. in senso puramente negativo, come difetto e limite nella conoscenza (*Eth.*, II, 35). In Kant il problema si acuisce per la particolare concezione soggettivistica della verità, inerente

al suo sistema: affermata la verità come accordo dell'atto conoscitivo con le leggi del pensiero, l'autore del criticismo asserisce non essere, per sé, possibile l'e. né nell'intelletto né nel senso; esso, che si ritrova solo nel giudizio, proviene dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, per cui i principi soggettivi del giudizio si mescolano ai principi oggettivi (cf. *Critica d. ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, I, Bari 1940, pp. 277-78).

Nell'idealismo assoluto postkantiano, negata la realtà come posizione trascendente cui il pensiero debba conformarsi, si diviene logicamente alla negazione dell'e. nel suo significato classico di conoscenza difforme dalla realtà. In Gentile, l'e., come atto positivo dello spirito, è impossibile: il concetto, in quanto si realizza nel suo eterno processo autocreativo è necessariamente vero: tuttavia, in quanto in questo suo diveniente processo il concetto ha per suo momento essenziale la propria negazione, esso involge perennemente l'e. come suo non essere, eternamente superato nell'atto. Quindi non «e. *e* verità, bensì e. *nella* verità» (*Teoria gen. dello spirito*, 5ª ed., Firenze 1938, pp. 233-37).

Il problema dell'e., accettando questo nel suo valore tradizionale – la specifica posizione dell'idealismo condivide le sorti dei principi generali del sistema – presenta due questioni principali verso cui s'è anche generalmente polarizzata l'indagine storica: *a*) in quali momenti della conoscenza esso si realizzi; *b*) quali siano le cause per cui esso si rende possibile e intelligibile. Quanto alla sede dell'e., esso, propriamente, non si ritrova nelle forme di conoscenza essenzialmente passive, quale è la pura sensazione e la semplice percezione intellettiva. I sensi non vanno, in senso proprio, soggetti ad e. nell'apprensione del loro oggetto: non nel senso che sempre riferiscano o debbano necessariamente riferire la realtà materiale come è in sé, bensì in quanto l'oggetto esterno è sempre dato ad essi quale necessariamente si determina nel rapporto fra le sue condizioni oggettive e la struttura soggettiva del senso; e ciò tanto nei casi normali che in quelli anormali. Lo stesso vale, analogamente, per la semplice apprensione intellettiva, se si concede che essa possa psicologicamente realizzarsi senza un giudizio, almeno implicito. L'e. è possibile soltanto là dove interviene una valutazione spontanea e attiva da parte del soggetto conoscente, ossia un giudizio, sia iniziale e concreto (tale è, in certo senso, ogni percezione e complessa costruzione soggettiva della sensibilità), sia, principalmente, concettuale e puro (il giudizio, in senso proprio, dell'intelligenza).

La possibilità dell'e. in questi momenti della conoscenza umana si può agevolmente intendere, qualora si tenga presente la natura del giudizio e i vari fattori psicologici che esso implica. Il giudizio infatti, pur essendo formalmente un atto del pensiero, riveste tuttavia molto spesso i caratteri di una funzione psicologica integrale in cui sono impegnati i vari coefficienti psichici costitutivi della personalità. Nella scelta e valutazione dei dati oggettivi per la sintesi assertiva l'uomo porta il suo temperamento, il suo carattere, le sue abitudini, inclinazioni, tendenze, pregiudizi, passioni, e tutte le particolari condizioni di mentalità e coltura, in cui s'è venuto gradatamente formando il suo spirito. Se a ciò si aggiungano le varie illusioni provenienti dalla sensibilità (sensi esterni, fantasia, memoria), i limiti dell'esperienza e la essenziale inadeguatezza della conoscenza umana, radice metafisica ultima della possibilità dell'e., non è difficile comprendere come il giudizio possa frequentemente non corrispondere all'oggettivo essere delle cose. L'insieme dei fattori enumerati contribuisce infatti, da una parte, al presentarsi dell'oggetto sotto un aspetto inadeguato e talvolta illusorio, e dall'altra a polarizzare la percezione intellettiva in un senso più o meno parziale e insufficente del reale, ostacolando lo sguardo libero e integrale del pensiero. E ciò tanto più frequentemente quanto più la verità è complessa, e interferisce con le tendenze, esigenze e impegni della persona e della vita.

Circa le parti della volontà nell'e. non sembra accettabile la dottrina che fa il volere direttamente responsabile del giudizio erroneo, attribuendo alla libera volontà il potere di determinare l'assenso oltre i limiti consentiti dalle ragioni di ordine conoscitivo presenti al pensiero. Infatti, dato anche che tale influsso della volontà sia possibile, in questo caso resterebbe nel pensiero la coscienza della possibilità dell'e. e quindi, perciò stesso, l'e., come atteggiamento assolutamente negativo dello spirito, cadrebbe: non si è nell'e. quando si è coscienti che la propria affermazione può essere errata. L'influsso diretto della volontà, se c'è nell'e., esige, dalla natura stessa di questo, di essere inavvertito e inconscio. La volontà tuttavia, come fattore fondamentale della personalità, conserva nell'e. un largo influsso indiretto, in quanto, con le generali condizioni morali che realizza nella persona umana, e con le particolari determinazioni all'azione, predispone, in senso positivo o negativo, l'intelletto alla conoscenza del vero. Per questo, l'e., come qualunque altra espressione dell'attività umana, resta talora, ma solo in senso causale, volontario, e quindi anche, nella misura della moralità e libertà delle condizioni remote che l'hanno determinato, imputabile.

BIBL.: V. Brochard, *De l'erreur*, 2ª ed., Parigi 1897; M. D. Roland-Gosselin, *La théorie thomiste de l'erreur*, in *Mélanges thomistes*, 3 (1923), pp. 253-74; J. Henri, *L'imputabilité de l'erreur d'après st Thomas*, in *Revue néo-scol.*, 27 (1925), pp. 225-42; J. De Tonquédec, *La critique de la connaissance*, Parigi 1929, pp. 208-18; A. Levi, *Il problema dell'e. nella filosofia dell'immanenza*, in *Archivio di filos.*, 2 (1932), pp. 17-27; L. W. Keeler, *The problem of error from Plato to Kant*, Roma 1934; B. Schwarz, *Der Irrtum in der Philosophie*, Münster 1934; A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943, passim (v. ind., p. 420); A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947, pp. 54-60. Ugo Viglino

NEL DIRITTO. – Le divergenze e i contrasti che si avvertono in filosofia intorno al concetto e alla definizione dell'e., praticamente non spostano i termini con i quali il fenomeno va considerato sotto l'aspetto giuridico, dove il problema – volto essenzialmente alla valutazione degli effetti dell'e. sugli atti umani – si imposta soprattutto in relazione alle disposizioni positive dei vari ordinamenti giuridici. Giuridicamente per e. s'intende un falso giudizio o rappresentazione, cioè un giudizio o rappresentazione che non corrispondono alla realtà. Partendo da questa definizione – riproducente in sostanza quella più sintetica per cui l'e. è «la discordanza fra la conoscenza e la realtà», possiamo, prescindendo da ogni diversa concezione filosofica, vedere sul piano concreto del diritto quale influenza l'e. eserciti sulle azioni dell'uomo, operante sia nella formazione di un negozio giuridico, sia nell'attività produttiva di un reato. L'e. viene infatti preso in considerazione dal diritto in quanto esso determina la formazione o la dichiarazione di una volontà che non si sarebbe formata o dichiarata senza il falso giudizio o la falsa rappresentazione della realtà in cui è consistito l'e.

Si suole comprendere nel concetto giuridico di e. anche l'ignoranza; ma sembra più esatto dire che, pur trattandosi di concetti per sé stessi ben distinti (in quanto

l'e. è una discordanza *positiva* fra il pensiero o la conoscenza e il suo oggetto, mentre l'ignoranza non è che una discordanza *negativa*, o in altre parole l'uno è conoscenza inesatta, l'altra è mancanza di conoscenza), tale distinzione giuridicamente è irrilevante, poiché in ordine alle azioni delle quali soltanto il diritto si occupa, l'ignoranza può esercitare una influenza sulla volontà solo in quanto vi sia connesso un e. E ciò perché, come spiega bene s. Tommaso, « actus voluntatis praesupponit aestimationem sive iudicium de aliquo in quod fertur: unde si est ibi ignorantia, oportet ibi esse errorem » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 51, a. 1 ad 1).

La dottrina distingue l'e. nei negozi giuridici sotto diversi punti di vista. Mentre ha perso importanza la distinzione tradizionale tra e. di diritto ed e. di fatto, in ordine alla quale il principio generale della irrilevanza dell'e. di diritto (in omaggio al principio *ignorantia iuris neminem excusat*) cessa di avere efficacia nei casi in cui si considera il fatto in sé della deviata conoscenza, resta fondamentale quella fra e. *proprio* ed e. *improprio*. L'e. proprio è quello che è per sé solo causa efficiente del vizio del negozio, in quanto, presupposta la sussistenza di tutti gli elementi essenziali dell'atto, esso vizia il consenso, e per tale motivo, in date condizioni, rende annullabile l'atto stesso, dando così all'errante il diritto di impugnarne la validità. L'e. improprio è invece quello che cade sopra un elemento essenziale del negozio: ad es., sull'esistenza dell'oggetto (vendo una nave, ignorando che è perita in naufragio), o sulla sua identità (vendo il fondo A mentre il compratore intende acquistare il fondo B), o sulla natura giuridica dell'atto (dò una somma a titolo di mutuo a Caio che la riceve come donazione). Nel primo caso la vendita è inesistente, perché manca l'oggetto; negli altri due si ha mancanza totale di consenso, e perciò anche qui inesistenza dell'atto. È ovvio che in tutte queste ipotesi l'e. non è la causa efficiente dell'inesistenza del negozio, ma solo la causa occasionale.

Altra distinzione più recente, e solo in parte corrispondente a quella ora enunciata, è quella fra e. *motivo* od *accidentale*, o e. *vizio* (*erreur-nullité*), ed e. *essenziale* od *ostativo* (*erreur-obstacle*). Il primo è quello che cade sui motivi determinanti la volizione e vizia la volontà in quanto influisce sui motivi di questa; il secondo quello che determina una dichiarazione diversa dalla volontà, per cui si dichiara di volere ciò che in effetti non si vuole. Si è fatta anche la distinzione fra e. *causam dans* (che cade sulla esistenza delle premesse giuridicamente necessarie degli atti ed è causa occasionale e non efficente della nullità) ed e. *incidens* (l'e. di fatto che cade sull'oggetto diretto dell'atto giuridico, cioè sull'atto considerato nei suoi elementi costitutivi); tra e. *scusabile* e *inescusabile*, ecc.; ma ovviamente l'utilità pratica di tutte queste classificazioni, a parte il valore sistematico, è subordinata alle norme dei singoli ordinamenti positivi, ai quali, come dicemmo, lo studio giuridico del fenomeno va riferito.

Negli ordinamenti legislativi dei diversi Stati l'e. è variamente considerato, sia nel campo civilistico, in ordine alla sua influenza nei vari negozi giuridici, sia in quello penale, e costituisce uno dei temi più delicati e discussi della giurisprudenza. Nel diritto della Chiesa poi, la disciplina relativa all'e. presenta particolare interesse per l'importanza che nel diritto canonico assume, anche in relazione alla teologia morale, la considerazione dell'elemento volontaristico. (v. IGNORANZA).

Per la valutazione dell'e. e dell'ignoranza (qui praticamente equiparati) in rapporto all'attività dei soggetti nella sfera giuridica, il diritto canonico pone anzitutto alcune norme fondamentali. In queste il legislatore, dopo aver stabilito che nessuna ignoranza delle leggi irritanti o inabilitanti esime in via ordinaria dalla loro applicazione (can. 16), ai fini di valutare dal punto di vista etico lo stato d'animo del soggetto, adotta le seguenti presunzioni legali: l'ignoranza o l'e. intorno alla legge o alla pena non si presume, e così pure sul fatto proprio o sul fatto notorio altrui; si presume invece se si tratta di fatto altrui non notorio. È ammessa in ogni caso la prova contraria (can. 16 § 2).

Considerando poi in particolare le perturbazioni della volontà o dell'intelletto quanto agli effetti loro sugli atti giuridici, vale in materia la regola generale che l'e. il quale versi sulla sostanza dell'atto o ricada su una condizione *sine qua non* invalida giuridicamente l'atto stesso, tranne disposizioni peculiari di legge in diverso senso. Però nei contratti l'e. può dar luogo ad azione rescissoria a sensi di legge (can. 104). In altre parole nulli sono gli atti compiuti per e. vertente sulla sostanza dell'atto o su una condizione essenziale, e cioè tanto per e. sul negozio quanto per e. sui motivi, purché sia tale da aver determinato la volontà. Invece sono validi, ma annullabili, i contratti stipulati per e. la cui rescindibilità venga stabilita sia dal diritto canonico (come nel caso di lesione *ultra dimidium*: can. 1684 § 2) sia dal diritto civile territoriale (cf. can. 1529).

Una particolare disciplina regola la materia dell'e. nel Matrimonio, che forma oggetto di un gruppo di norme (cann. 1082-85) indipendenti dai principi generali sopra esposti. Nella valutazione dell'e. nel processo di formazione e di determinazione della volontà matrimoniale ha ancora precisa rilevanza la distinzione fra e. di diritto ed e. di fatto.

Il primo allora soltanto è causa di invalidità del Matrimonio quando cada sulla essenza del contratto-Sacramento; si richiede cioè per la validità di questo che i contraenti non ignorino almeno (ma dopo la pubertà tale ignoranza non si presume) che il Matrimonio è una società permanente tra l'uomo e la donna per la procreazione dei figli. Invece l'e. di diritto intorno all'unità o all'indissolubilità del Matrimonio, o alla sua dignità sacramentale, anche se dia causa al contratto, non costituisce, secondo il diritto canonico, un vizio del consenso matrimoniale. Principio questo di intuitiva importanza per la validità del Matrimonio degli infedeli e acattolici. Così pure non esclude il consenso matrimoniale l'e. di diritto costituito dalla opinione della nullità del Matrimonio (ad es., l'erronea credenza dell'esistenza di un impedimento dirimente), come del resto non esclude il consenso la scienza della effettiva nullità.

L'e. di fatto può cadere sulla identità fisica della persona o sulle qualità di essa. L'e. sulla identità fisica, dove si ha propriamente una discordanza fra la manifestazione di volontà e la volontà reale (vi si vedrebbe una ipotesi tipica del caso di e. ostativo) e quindi un assoluto difetto di consenso, rende invalido il Matrimonio. Invece l'e. sulle qualità della persona per regola generale non influisce sulla validità del Matrimonio anche se abbia dato causa al contratto, salvo che si tratti: *a*) di e. su qualità che ridondi in e. di persona, vale a dire che si tratti di una qualità che serve a individuare la persona e che è stata presa esclusivamente in considerazione dal contraente (ma è un concetto difficilmente precisabile e sul quale si è molto discusso); *b*) di e. sulla condizione servile, cioè sullo stato di schiavitù (*servitus proprie dicta*) dell'altro contraente. È da notare però che se così l'e. sulle altre qualità personali (salute, verginità, nobiltà, stato economico, ecc.) non ha per sé influenza sulla validità del consenso, la sussistenza o meno delle medesime come di qualsiasi altra circostanza passata o presente può essere elemento determinante la validità o meno del Matrimonio, quando ad essa si sia subordinato il consenso, deducendola come condizione (can. 1092, n. 4).

Dal punto di vista penale l'e. (negli effetti anche qui equiparato all'ignoranza; can. 2202 § 3) può venire tenuto in considerazione al fine della valutazione dell'imputabilità e dell'applicazione delle pene. Il diritto canonico, staccandosi qui nettamente dai codici penali statali che hanno accolto la massima *ignorantia facti, non iuris excusat*, considera fra le cause che escludono l'imputabilità – in quanto tolgono la stessa imputabilità mo-

rale, base dell'imputabilità penale, perché sopprimono l'elemento soggettivo (*volontario*) – l'ignoranza della legge, qualora sia incolpevole; altrimenti l'imputabilità è diminuita più o meno in relazione alla colpevolezza dell'ignoranza. L'ignoranza della sola pena non toglie l'imputabilità ma la diminuisce. Le stesse regole valgono per l'e. (can. 2202). Le cause che escludono totalmente l'imputabilità, o ne escludono la gravità – e perciò anche l'e. – scusano parimenti dalla pena (can. 2218 § 2). Quanto alle pene *latae sententiae* (v. PENA) la legge considera, oltre all'ignoranza invincibile, la quale non coinvolge alcuna imputabilità dell'agente e quindi esclude ogni pena, altre tre ipotesi d'ignoranza: l'ignoranza *affettata*, cioè consapevolmente voluta, che non scusa mai dalla pena; quella vincibile, *crassa* o *supina*, che esime dalla pena solo quando è comminata da legge che con parole espresse richieda piena e matura cognizione e deliberazione; e quella vincibile, ma non crassa o supina, e perciò implicante minor grado d'imputabilità (*simpliciter vincibilis*) che esime anche (oltre alle pene comminate da legge come sopra) dalle pene medicinali comminate dalle altre leggi, ma non dalle pene vendicative *latae sententiae* (can. 2229 §§ 1, 3, n. 1°).

Per quanto riguarda l'e. contro la Fede, v. ERESIA; per la teoria dell'e. comune, v. GIURISDIZIONE. Per l'e. nella teologia morale, v. IGNORANZA.

BIBL.: Per i precedenti dottrinali, v. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 17; s. Tommaso, *In IV Sent.*, dist. 30, q. 1; L. Lessio, *De iustitia et iure*, 1. II, c. XVII, n. 29. 33, Lovanio 1605; Th. Sánchez, *De Matrim.*, 1. VII, disp. XVII, II, Venezia 1625, pp. 63-69; I. Perrone, *De Matrim. Christiano*, Roma 1858, passim; I. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherrechts*, 2ª ed., Paderborn 1893, p. 276 sgg.; I. D'Annibale, *Summula theol. mor.*, I, Roma 1896, n. 48 sgg.; Cl. Marc, *Institutiones morales Alphonsianae*, II, Roma 1904, n. 1999 sgg.; A. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, I, Friburgo in Br. 1910, nn. 417, 1261 sgg.; E. Valton, *Erreur*, in DThC, V, coll. 446-56; A. Esmein, *Le Mariage en droit canonique*, I, 2ª ed., Parigi 1929, passim; sulla teoria generale v. per tutti E. Zitelmann, *Irrtum und Rechtsgeschäft*, Lipsia 1879; F. Messineo, *Teoria dell'e. ostativo*, Roma 1914; A. Trabucchi, s. v. in *Nuovo digesto ital.*, V, pp. 482-91 e bibl. ivi citata; sulla disciplina canonica vigente, v. oltre alle opere di carattere generale, le trattazioni e i commenti alle norme speciali citate nel testo, e in particolare Wernz-Vidal, V, n. 457; A. Blat, *Comm. textus C. I. C.*, III, Roma 1923, p. 1; P. Gasparri, *Tract. can. de Matrim.*, II, ivi 1932, nn. 788-813; B. Savaldi, *L'e. nel Matr. in diritto can.*, ivi 1933; A. Bertola, *Il Matrimonio religioso*, Torino 1946, n. 45; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canon. de Matrimonio*, 5ª ed., Vicenza 1947, p. 111 sgg.; F. M. Cappello, *De Matrimonio*, Torino-Roma 1947, nn. 584-92. Arnaldo Bertola

ERSKINE, CARLO. - Cardinale, n. a Roma il 13 febbr. 1743 da nobilissima famiglia oriunda della Scozia, m. a Parigi l'11 marzo 1811. Dedicatosi all'esercizio dell'avvocatura divenne celebre per l'acume giuridico con cui trattava le cause e fu salutato come restauratore del bello scrivere forense per la perfetta perizia nella lingua latina. Ammesso in prelatura fu successivamente nominato da Pio VI avvocato concistoriale ed uditore di S. Santità.

Il cardinale segretario di Stato Francesco Saverio De Zelada, in data 6 giugno 1793, lo designò rappresentante della S. Sede in un congresso che avrebbe dovuto tenersi dalle potenze belligeranti contro la Francia. Da Pio VI fu inviato a Londra con la qualifica di suo rappresentante presso la corte d'Inghilterra e alla morte del Pontefice celebrò nella chiesa di S. Patrizio solenni esequie alla sua memoria, con discorso funebre in lingua inglese, che diede alle stampe; fu quella la prima volta, dopo la riforma, che si resero ad un pontefice onoranze funebri nella città di Londra.

Acquistò anche particolari benemerenze verso la Congregazione di Propaganda Fide e le missioni cattoliche. Creato cardinale e riservato in petto da Pio VII nel Concistoro del 3 febbr. 1801, la sua nomina fu pubblicata il 17 genn. 1803 ed ebbe assegnata la diaconia di S. Maria in Portico. Ritenne, per un po' di tempo, la Segreteria dei Brevi e durante l'occupazione napoleonica, recatosi a Parigi, l'E. fu tra i cardinali che parteciparono al matrimonio di Napoleone con Maria Luisa.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXII, p. 62; Pastor, XVI, III, p. 36. Mario De Camillis

ERVEO (*Hervaeus Natalis*) di NÉDELLEC (detto anche *Hervaeus Brito*, cioè di Bretagna). - Scolastico domenicano del sec. XIII-XIV. Studiò all'Università di Parigi conseguendovi nel 1307 il titolo di maestro in teologia. Fu provinciale per la Francia nel 1309 e generale dell'Ordine nel 1318; m. a Narbona nel 1323. Principale rappresentante della scuola tomistica francese nei primi decenni dopo la morte del maestro, E. difese con energia le dottrina di s. Tommaso contro i molti avversari e particolarmente contro Durando di S. Porziano.

Scrisse un *Commento alle Sentenze* (ed. Venezia 1505, e Parigi 1647); *De potestate Ecclesiae et papae* (ed. Parigi 1506); *De secundis intentionibus*. *Tractatus 8; De beatitudine, De Verbo, De aeternitate mundi, De materia caeli, De relationibus, De unitate formarum, De virtutibus, De motu angeli*; inoltre due raccolte: *Quodlibeta minora et quodlibeta maiora* (ed. Venezia 1486). Sono incompiuti i *Defensa doctrinae Divi Thomae*, di cui la prima parte fu pubblicata da E. Krebs.

BIBL.: K. Prantl, *Gesch. der Logik*, III, Lipsia 1867, pp. 264-273; W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent u. Herveus N.* (*Abhandl. aus Ethik u. Moral*), Düsseldorf 1927; Überweg, II, 2ª ed., pp. 530, 771. Andrea Ferro

ERZBERGER, MATTHIAS. - Uomo politico tedesco, n. il 20 ott. 1875 a Buttenhausen (Württenberg), m. il 26 ag. 1921 a Griesbach. Dal 1896 redattore del *Deutsche Volksblatt*, organo del Centro a Stoccarda, ebbe posizione eminente nel movimento sindacale cristiano.

Eletto deputato al Reichstag nel 1903, si trasferì a Berlino, e ben presto divenne il portavoce ufficiale del Centro al Reichstag. Durante la guerra elaborò un progetto di trattato per il riconoscimento internazionale del potere temporale del papa, con la costituzione di uno Stato sovrano su un territorio un po' più ampio di quello odierno. Tale progetto l'E., d'accordo con l'imperatore Carlo d'Asburgo, si riprometteva di attuare dopo il conseguimento della vittoria degli imperi centrali. L'E., il quale allo scoppio del conflitto appoggiava senza riserve il governo, si pose nel 1917 con il Centro all'opposizione e divenne uno dei più influenti fautori della capitolazione, e fu a capo della commissione tedesca che firmò l'armistizio di Compiègne l'11 nov. 1918.

Dal giugno 1919 al marzo 1920 fu ministro delle Finanze. Cadde vittima di un attentato commesso da due ex-ufficiali.

BIBL.: E. Knupfer, s. v. in H. Sacher, *Staatslexikon*, I, coll. 1742-44. Il testo del progetto sullo Stato del Vaticano è pubblicato in M. E., *Erlebnisse im Weltkrieg*, Stoccarda 1920, pp. 130-33. Cf., su di esso, anche A. Piola, *La questione romana nella storia e nel diritto*, Padova 1931, pp. 86-90. Silvio Furlani

ERZERUM. - Città anticamente detta Karin e Teodosiopoli, da Teodosio II, il quale la fortificò a difesa delle frontiere orientali dell'Impero. E. si divide in tre parti: cittadella, città, e periferia. La storia menziona il vescovo Astuazatur (Adeodato) di E. nel Sinodo di Hromkla (1179); poi Sarkis (Sergio), nel sec. XIII; Simeone nel sec. XIV, ecc. Nel 1850 a E. fu creata una sede episcopale dei cattolici, sotto la giurisdizione del primate di Costantinopoli, insieme ad altre 5 città. Dal sec. VI fino al XVIII E. fu più volte soggetta alle invasioni, distruzioni e saccheggi dei Persiani, Arabi e Turchi. E. è oggi una delle principali città della Turchia orientale. Essa è stata distrutta diverse volte da violenti terremoti.

BIBL.: Procopio, *De aedificiis*, III, 5; G.-B. Tavernier, *Viaggi nella Turchia...*, I, Bologna 1690, pp. 26-27; L. Ingigian *Topogr. dell'Armenia antica*, Venezia 1822; Mosè Corenese, *Storia della grande Armenia*, III, Venezia 1865, pp. 256, 257, 607.
Serafino Akelian

(per cortesia del p. P. Thomas)

ESACORDO - Gli esacordi *naturale, molle, durum* sono indicati nella linea superiore. Verticalmente in margine sono segnate le lettere alfabetiche che corrispondono al diagramma musicale. Orizzontalmente sono segnati 2-3 monosillabi (es. G. sol, fa, ut) che ogni nota riceve nella solmisazione - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. Lat. 15128, f. 124r (sec. XIV).

ESACORDO. - Sistema o scala musicale di sei suoni adottato verso il sec. XI nell'insegnamento musicale, insieme coi monosillabi *ut re mi fa sol la*.

L'e. nella sua successione: tono-semitono-tono-tono, si riproduce tre volte nel diagramma musicale diatonico: piuttosto che dare un nome diverso ai due semitoni della scala di sette suoni, l'intervallo di semi-tono si chiamò sempre con i monosillabi *mi-fa*; per distinguere poi l'e. che comincia con *ut*, da quelli che cominciavano con *fa* e con *sol*, l'e. di *ut* fu denominato: « naturalis »; l'e. di *fa* con *si* bemolle: e. « mollis », e quello di *sol* con *si* bequadro: « durum ». S'intende che quando i teorici parlano di « cantus naturalis », « cantus mollis », « cantus durus », queste qualifiche si riferiscono non al carattere del canto in sé, ma all'uso degli e. La solmisazione esacordale, se non s'ispirò alla ripulsione dei medievali per il tritono, ne favorì la scomparsa dalla musica monodica e polifonica dopo il sec. X. La solmisazione esacordale, in uso fino alla metà del sec. XVIII, influì sull'evoluzione delle tonalità quali si conoscono oggi: il principio delle modulazioni in senso moderno sta nella pratica di passare da un e. all'altro, ogni volta che s'incontra un semitono diverso da quello cantato in precedenza; questo passaggio, chiamato « mutatio », « muance », è un'innovazione riguardo alla musica ellenica e greco-romana. Infatti da genere a genere, da tono a tono, da modo a modo, da tessitura a tessitura, da ritmo a ritmo, ecc., non hanno stabilito un processo che permetta di chiamare sempre con lo stesso nome la prima nota della triade maggiore; anzi nella musica greca ciascuno dei modi aveva la sua scala di trasposizione e non poteva scegliere a piacere il grado assoluto da cui partire.

La teoria modale gregoriana arcaico-moderna crede ritrovare nei tre e. « naturale »-inferiore, « molle »-centrale, « duro »-superiore, il quadro melodico generatore delle più antiche melodie gregoriane, dicendo che le otto modali, autentiche e plagali, sono di origine tardiva e non spiegano i fenomeni di costruzione melodica gregoriana.

BIBL.: U. Gaisser, *Le système musical de l'Eglise grecque*, Parigi 1909, p. 137; A. Gastoué, s. v. in *Encyclopédie de la musique*, I, ivi 1916, p. 559; T. Gérold, *La musique au moyen-âge*, ivi 1928; G. Pannain, *Lineamenti di storia della musica*, Milano 1936, p. 28 sgg. Pietro Thomas

ESALTAZIONE DELLA CROCE, FESTA della: v. CROCE.

ESAME DI COSCIENZA. - I. NATURA. – Esercizio ascetico, nel quale l'uomo desideroso di perfezionamento spirituale, mediante riflessione sulle proprie operazioni, le corregge dei difetti e le eleva a maggior perfezione.

Già gli antichi filosofi stimarono necessario per il miglioramento della vita l'impiegare qualche spazio di tempo a chiedersi conto dei propri pensieri, parole ed azioni. Pitagora prescrisse l'e. di c. ai suoi discepoli, e Cicerone affermava d'usarlo ogni sera circa quel che aveva detto, udito e operato nella giornata. È celebre la frase di Seneca: « Quotidie apud me causam dico, totum diem mecum scrutor facta et dicta remetior. Nihil mihi abscondo; nihil transeo! » (cf. *Ep.* 83, 2; *De ira* 3, 36, I).

L'uso però dell'e. di c. in senso strettamente ascetico si diffuse con la vita eremitica e cenobitica dei primi secoli dell'èra cristiana. I SS. Padri in pagine eloquenti commemorano che Iddio scruta le reni e il cuore (*Ps.* 7, 10), che anche ogni parola oziosa, secondo il detto di Gesù Cristo, sarà esaminata nel dì del giudizio (*Mt.* 12, 36). E prima di loro s. Paolo diceva che se giudicassimo noi medesimi, eviteremmo il giudizio divino (*I Cor.* 11, 31). Era molto raccomandata l'espiazione volontaria come preservazione della punizione di Dio. I Padri generalmente ricordano che l'umiliazione porta all'esaltamento, il pentimento al perdono, come per il pubblicano della parabola evangelica che da sé si era riconosciuto peccatore ed aveva con cuore contrito implorato la misericordia di Dio, ottenendola. S. Agostino scrive: « Prima di giudicare gli altri, sii giudice di te stesso. Rientra tu in te stesso, rivolgi l'attenzione sulle tue opere, discutile, ascolta la tua causa... Tu ti sei esaminato, giudicato, punito? Eccoti risparmiato » (PL 38, 110).

La prassi dell'e. di c., dal monachesimo, sia orientale che occidentale, passò nella vita spirituale medievale; fu intensamente raccomandata da s. Bernardo (1090-1153) e molto praticata dalle famiglie d'ispirazione benedettina, certosina, vittorina, domenicana. Nell'evo moderno essa divenne generale, moltiplicandosene i metodi. Particolare importanza ebbe nella spiritualità ispirata dagli *Esercizi Spirituali* di s. Ignazio di Loyola (1491-1556); l'autorità ecclesiastica l'introdusse nei seminari; il suo uso oggi è universale nei collegi, educandati ed istituti religiosi, e suol farsi ad ora fissa per un tempo che varia da un mezzo quarto ad un quarto d'ora. Tale universalità indica il pregio in cui esso è tenuto nella Chiesa per la sua salutare influenza nella vita cristiana.

I vantaggi dell'e. di c. sono specialmente in rapporto alla « purità di coscienza ed al raggiungimento di determinate virtù » (G. B. Scaramelli, *Dirett. ascetico*, I, trat. I, a. IX). Per ottenere la purità dell'anima è necessario, oltre al conoscere le proprie mancanze e le occasioni esteriori che le fanno commettere, concepirne un vero dolore ed il proposito di emendarsene. Ora la conoscenza delle cattive inclinazioni, dei mancamenti e delle loro radici, è pressoché impossibile per chi non riflette mai o quasi mai sullo stato della propria anima.

L'acquisto delle virtù dipende essenzialmente da una intima riflessione su se stesso e sulle circostanze in cui si vive. Cominciando dalla virtù dell'umiltà,

base e fondamento d'ogni vero perfezionamento, definita da s. Bernardo «quella virtù per la quale l'uomo per la verissima cognizione che ha di sé, si tiene a vile», essa nasce da frequenti e. di c. i quali dimostrano che l'uomo senza Dio è nulla, non può nulla, e corrompe e guasta i doni del Signore; sicché da tale conoscenza l'anima arriva al sentimento di confusione che le impedisce d'insuperbirsi, distaccandola dall'orgoglio cieco, dall'aspirazione al sopraffare, da credersi più di quel che è.

La pratica dell'e. di c. evidentemente è utilissima a disporre meglio alla Confessione sacramentale ed a ricavare maggior frutto dal Sacramento, favorendo un'accusa dei propri peccati più precisa e un dolore e proposito d'emendazione più attuale ed intenso. Eseguito seriamente ogni giorno diventa pure un'eccellente preparazione alla morte ed al giudizio di Dio.

Si distinguono due specie di e. di c., il generale ed il particolare.

Il primo verte essenzialmente sulle mancanze commesse in una giornata (o mezza giornata) a cominciare dall'ora della levata fino al momento dell'esercizio, percorrendo le varie ore ed occupazioni. Vari sono i metodi proposti (v. sotto). Gli autori ascetici si trattengono, però, soprattutto nel raccomandare di formolare, durante l'e., atti di contrizione, insistendo sui motivi più perfetti di detestazione del male commesso. Il pentimento sincero di perfetta contrizione ottiene infatti subito il perdono delle colpe e restituisce la mondezza dell'anima, ancorché resti nella persona rea di peccato mortale il grave obbligo di esporlo nella successiva Confessione sacramentale, sotto condizione di ricadere altrimenti in disgrazia di Dio per la trasgressione di una grave obbligazione imposta da lui. Se il dolore è quale deve essere, non mancherà il proposito di fuggire i peccati in avvenire. Ma poiché la volontà umana è fiacca e debole, si raccomanda di finire l'esame ricorrendo all'orazione per ottenere la Grazia divina che la fortifichi.

L'e. di c. particolare è il concentramento dell'attenzione e degli sforzi sopra un punto speciale. È un'applicazione alla vita morale del principio strategico dell'evitare la dispersione delle forze. Esso è quindi indirizzato ad estirpare uno per volta i difetti principali dell'individuo, secondo la celebre frase dell'*Imitazione di Cristo*: «Se ogni anno estirpassimo un vizio, presto saremmo perfetti». Ogni uomo ha, d'ordinario, uno o più punti deboli, ovvero passioni predominanti che sono radice delle sue mancanze quotidiane. Precisamente contro queste tendenze va praticato un e. di c. particolare, ossia una vigilanza speciale e propositi più intensi e circonstanziati. È questa un'industria molto ragionevole, già in uso presso i saggi dell'antichità. Plutarco l'adoperava per vincere la collera e lo sdegno. Per agevolarne la pratica, i maestri spirituali consigliano di cominciare dai difetti più facili a vincersi per passare poi ai più difficili; prendere prima di mira gli esteriori, che offendono anche gli altri, poi quelli puramente interni. Per quel che riguarda il proposito di emendazione, elemento principale dell'esame particolare, si deve procurare che sia veramente serio ed energico, perché le velleità o mezze misure non valgono a raggiungere lo scopo.

Bibl.: Sull'e. di c. più in generale: L. La Palma, *Tratado del esamen de la conciencia*, Barcellona 1903; G. Broia, *Metodo facilissimo per far bene l'e. di c. e accostarsi con le necessarie disposizioni ai santi sacramenti della Confessione e Comunione*, 3ª ed., Lecce 1904; G. Sapieter, *L'examen de conscience*, Lilla 1932; T. Neno, *Spiegazione e pratica dell'esame generale e particolare*, Torino 1932; O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, 3ª ed., Friburgo in Br. 1935.

Sull'e. di c. particolare: J. Deharbe, *Examen ad usum Cleri in gratiam praecipue sacerdotum sacra exercitia obeuntium*, Ratisbona 1906; C. Pontneau, *Nouveau traité d'examen particulier*, Bruxelles 1912; L. Sempé, *Ascèse et mystique. L'examen particulier, principe, méthode, origine*, Tolosa 1923; A. J. Willwerding, *Examination of conscience for boys and girls*, St. Louis 1927; C. Imbs, *A Particular Examen. A constructive method*, ivi 1930; P. Gocke, *Der aszetische Wert des Particularexamens*, Glogau 1938; O. Marchetti, *E. di c. per il clero durante i santi esercizi*, Roma 1934; id., *E. di c. per i giovani*, ivi 1939; id., *E. di c. per gli adulti*, ivi 1942; W. Sierp, *Näher, mein Gott, zu Dir! Handbüchlein für die tägliche Gewissenerforschung*, Warendorf in W. 1940.

Arnaldo M. Lanz

II. Precetto e metodo. – Specialmente, dopo i richiami alla vita spirituale di Pio X (*Haerent animo*: cf. *Acta Pii X*, 4 [1908], pp. 237-64) e di Pio XI (*Ad catholici Sacerdotii*, 20 dic. 1935, in AAS, 28 [1936], pp. 5-53), l'e. di c. è divenuto una delle pratiche più importanti della vita religiosa. Il CIC lo comanda indirettamente a tutti i chierici: «Curent locorum Ordinarii ut clerici omnes... quotidie... conscientiam suam discutiant» (can. 125).

Il metodo dell'e. di c. è lasciato del tutto libero dal legislatore.

L'e. di c. generale secondo il metodo di s. Ignazio contiene cinque punti: il ringraziamento a Dio, la domanda di grazia, un'indagine accurata sulla nostra condotta dal primo risveglio al mattino fino al momento dell'esame, la domanda di perdono ed il proposito (*Modus faciendi examen generale et continet quinque puncta*). Il metodo dell'e. di c. particolare è più complesso. Esso s'inizia con il primo destarsi al mattino (esame preventivo) e si compie in due momenti, prima del pranzo e dopo la cena. Vuole anche l'annotazione scritta delle mancanze (una specie di bilancio delle perdite e dei guadagni) per poter fare i confronti tra un giorno e l'altro, tra una settimana e l'altra. Questo sistema complesso rese l'e. particolare secondo s. Ignazio meno accetto a diversi maestri di vita spirituale tra i quali s. Francesco di Sales (*Lettere alla suora di Soulfour*, in *Oeuvres de st François de Sales*, XII, Annecy 1902, p. 167 sg.) e s. Alfonso (*La vera sposa*, ed. Roma 1935, cap. 24).

I metodi ignaziani per l'e. di c. tanto generale che particolare risentono dello spirito di s. Ignazio, spirito metodico, nemico dell'astratto, che si rappresenta la vita spirituale come una lotta ed una conquista. Non si propone di rinunciare genericamente al peccato, ma a questo peccato; né di voler essere perfetti, ma di conquistare questa o quella virtù. Egli parte dal principio che l'uomo deve fare tutto come se tutto dipendesse da lui.

Accanto ai metodi ignaziani ci sono altri metodi e tra questi hanno una particolare importanza i metodi detti sulpiziani, le cui idee madri ci vengono dal card. De Bérulle, dal De Condren e dall'Ollier. Poiché l'idea centrale del metodo sulpiziano è l'unione e l'adesione al Verbo Incarnato, per porgere a Dio gli atti di religione che gli sono dovuti, e ritrarre nell'anima le virtù di N. S. Gesù Cristo, ai cinque atti dell'esame generale di s. Ignazio si aggiunge l'adorazione ed il mettersi al cospetto di Gesù modello e giudice: l'esame inoltre non avrà per oggetto diretto il togliere un difetto determinato o l'acquisto di una determinata virtù ma bensì l'abuso delle disposizioni alla virtù che Gesù Cristo ci ha dato, rigettando le sue ispirazioni e impedendo le sue ispirazioni e mozioni (cf. M. Ollier, *Lettres*, ed. E. Levesque, I, Parigi 1935, pp. 311-17). La Chiesa, raccomandando, come si è detto, l'e. di c. a tutto il clero, non ha inteso di imporre un determinato metodo, ma lascia a ciascuno la più ampia libertà di spirito.

III. Atto del penitente. – L'e. di c. come atto del penitente, presupposto all'accusa dei propri peccati, è detto dal Concilio Tridentino (sess. XIV, cap. 5) *diligens sui discussio* (can. 901). La dottrina dei più accreditati moralisti lo ritiene necessario anzitutto come un mezzo per soddisfare al dovere di una accusa integrale di tutti i peccati mortali, ed inoltre come un mezzo per rendere spiritualmente più fruttuosa la confessione. Però commetterà colpa grave solo colui che lo dovesse trascurare pur avvertendo il pericolo di omettere poi di accusare dei peccati mortali. La diligenza richiesta è la diligenza normale che gli uomini sogliono mettere in quelle cose cui dànno

una vera importanza; non occorrerà quindi la massima diligenza, e nemmeno una diligenza che abbia dello straordinario. Per questo si ritiene, in dottrina, che nessun penitente sia obbligato a mettere in scritto i propri peccati o a far uso di un interprete quando non dovesse conoscere la lingua del confessore; per questo ancora agli scrupolosi l'e. di c. potrà essere vietato o ridotto al minimo. Di fronte ad un penitente che ha mancato gravemente nel fare l'e. di c., il confessore, in linea di principio, avrebbe anche il diritto di rimandarlo come indisposto; in pratica, la dottrina dei più accreditati moralisti raccomanda di non farlo, perché coloro che non l'hanno fatto per incapacità, lasciati da soli, saranno ancora da capo; e a riguardo di quelli che l'hanno omesso per indisposizione si corre il pericolo di spegnere il lucignolo fumigante. Il *Catechismo romano* (*De Poenit.*, n. 60) si ispira ad un criterio di larghezza dove asserisce : « Si audita confessione iudicaverit (confessarius) neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem poenitenti *omnino* defuisse, absolvi poterit ».

Bibl.: Oltre alle opere citate nel testo, cf. Wernz-Vidal, II, n. 88, p. 117; F. M. Cappello, *De Poenitentia*, 4ª ed., Torino-Roma 1944, nn. 205-208, 229, pp. 175-79, 192-93; E. Génicot-J. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, 16ª ed., II, Bruxelles 1946, nn. 301-303, pp. 265-67. Luigi Oldani

ESAMERONE. - Parola tecnica che indica la narrazione biblica (*Gen.* 1-2, 3) dell'opera della creazione, presentata come avvenuta in sei giorni (ἕξ = « sei », ἡμέρα = « giorno »). Strettamente parlando escluderebbe perciò le questioni che sorgono dalla cosiddetta seconda narrazione della creazione, che si trova in *Gen.* 2, 4-19, dato che in questa seconda narrazione non vi è accenno ad uno sviluppo in sei giorni. Siccome però questi due racconti hanno stretta relazione (certamente oggettiva, se non di fonti e di stile), bisognerà almeno prospettare le loro relazioni.

I. Prima narrazione. - Dal punto di vista stilistico non vi è dubbio che *Gen.* 1-2, 3 sia nettamente da separarsi dalle susseguenti narrazioni genesiache. La prima impressione che si riceve è di una spiritualità (modo di concepire immaterialmente la Divinità e la sua operazione) e di un'arte altissime.

Spiritualità, perché mentre i seguenti racconti si muovono in mezzo a notevoli antropomorfismi della Divinità, in questo primo brano nulla di tutto ciò. La Divinità crea, produce, ordina con un solo onnipotente comando della sua bocca (per ben 10 volte ritorna la forma *wajjō'mer* « e disse », nel giro di 29 versetti). L'esecuzione delle singole opere non è rappresentata quale risultato di un'operazione diretta di Dio, ma o quale immediata conseguenza di un comando, o quale effetto di una virtù comunicata alle cause seconde.

L'arte sta nel modo di narrare secondo un dato schema letterario che prescinde per particolari esigenze da una esposizione che sia strettamente storica in tutti i suoi elementi. Essa risulta : 1) *dal parallelismo delle opere.* I sei giorni sono preceduti dalla creazione propriamente detta. Segue l'*opus distinctionis* nei primi tre giorni. In essi si nota come intento dell'autore è di descrivere la produzione dell'ambiente (= quasi le parti essenziali ed immobili di un edificio). Ogni giorno un'opera, al terzo giorno due opere. Nei tre seguenti giorni si descrive l'*opus ornatus* (= quasi le parti mobili ed accessorie in una casa). Ogni giorno un'opera, al terzo (= sesto) due opere. - 2) *Dal parallelismo delle forme*, in cui si ha uno schema costante e ripetuto di descrivere le singole opere di Dio : *a*) Dio disse; *b*) sia; *c*) avvenne; *d*) esecuzione; *e*) nome; *f*) benedizione; *g*) cosa buona; *h*) giorno. - 3) *Dall'uso del numero* 7 nella disposizione della narrazione: sei giorni di lavoro divino, giorno di riposo divino.

Queste considerazioni, specialmente circa l'indole artistica, aprono la strada al problema fondamentale: l'interpretazione di questo racconto. Che cosa è da ritenere in esso?

Come in tutte le questioni di questo genere, c'è chi nega ogni storicità al racconto, c'è chi vuole vedervi l'esatto sviluppo della formazione del mondo. Non è qui possibile esaminare le singole posizioni. La storicità del racconto, secondo la dottrina cattolica, deve essere ritenuta e bene interpretata. Gli antichi, ignari della cosmogonia moderna, interpretarono assai rigidamente le formole del racconto (teoria concordataria). Non mancano ancora oggi quelli che, precisamente in base ai dati moderni delle scienze, riscontrino un meraviglioso accordo tra la narrazione mosaica e le scienze (p. es., G. Armellini, *Cosmogonia moderna e cosmogonia mosaica*, in *Studium*, 42 [1946], pp. 152-56).

Rimangono però gravi difficoltà nel voler ammettere questa teoria neoconcordataria. P. es., benché la Commissione Biblica lasci la facoltà di interpretare «giorno» = «epoca», pare evidente che il termine « giorno » nella narrazione mosaica debba essere considerato quale spazio di 24 ore. La migliore posizione pare essere quella in cui si ritengano i seguenti principi:

1) il racconto mosaico e i dati delle scienze si muovono su due piani completamente *distinti*, ma non *contrari*. Mosè non volle narrare l'intima natura e formazione dell'universo (non sarebbe stato capito!), ma usando le cognizioni contemporanee tracciò un quadro con intendimenti eminentemente religiosi (soprattutto l'insegnamento del lavoro settimanale e del riposo sabbatico).

2) Il racconto mosaico è *storico*, in quanto di fatto tutto ciò che viene narrato è opera di Dio, o diretta (prima creazione, la vita), o indiretta (prodotto di forze comunicate alle cause seconde, il quale prodotto, secondo il noto concetto della Bibbia, è fatto risalire direttamente a Dio).

3) Il racconto mosaico è *frammentario*. L'autore scelse solo alcuni interventi di Dio nella creazione e formazione dell'universo, i quali potevano fornire un ammaestramento religioso o apologetico più appropriato.

4) Il racconto mosaico è da interpretarsi *in base alle nozioni fisiche* di quel tempo, quali risultano da altri documenti biblici (specialmente *Salmi* e *Giobbe*). Così p. es., la concezione del firmamento che separa le acque superiori dalle inferiori.

5) Il racconto mosaico è, come detto sopra, *elaborazione artistica*, con cui si vuol presentare Dio che prepara l'abitazione all'uomo, ultimo venuto, ma primo in dignità. Si vede perciò Dio che crea : ma tutto è ancora disordine : eccolo al lavoro per ordinare la stanza. Si comincia dal fare la luce per vedere (1º giorno). Segue la sistemazione delle parti fisse, immobili (o almeno così concepite): ecco dunque la separazione delle acque superiori dalle inferiori (2º giorno), la separazione del mare dalla terra e la produzione delle piante, le quali godono di una certa immobilità (3º giorno). Nella seconda serie di opere si ha l'ornamentazione con cose concepite come mobili, il sole, la luna, le stelle che percorrono il cielo (4º giorno), gli uccelli e i pesci (5º giorno), gli animali della terra ferma e l'uomo (6º giorno).

6) Il racconto mosaico *non contiene falsità*. Ciò potrebbe riscontrarsi in due cose : *a*) nel susseguirsi delle opere in modo del tutto contrario alla moderna cosmogonia; *b*) nel concepire l'intervento di Dio in 6 giorni di 24 ore. Riguardo ad *a*) si noti che l'inversione dell'ordine non costituisce falsità circa l'oggettività del racconto quando dalle circostanze appare l'intenzione artistica dell'autore, dato che allora il punto di vista è diverso, e quando, umanamente parlando, non era possibile una cognizione diversa dalla contemporanea. Si ricordi che Dio, dalla cui

sola Rivelazione si poteva conoscere ciò che avvenne prima dell'uomo, non aveva intenzione di insegnare nozioni di fisica, geologia, ecc., ma si servì del modo comune di parlare; come del resto anche uno scienzato moderno può impunemente parlare di levare e di tramontare del sole. Riguardo a *b*), non bisogna dimenticare che uno degli scopi di Mosè è di inculcare la settimana lavorativa e il riposo sabbatico. Egli perciò presenta Dio come modello del lavoratore. Dio per sei giorni lavora, al settimo si riposa. Questo lavoro di Dio è un puro antropomorfismo: Dio creò tutte le cose con un atto semplicissimo della sua volontà, che esiste *ab aeterno*. Orbene, posta la liceità dell'uso di tale antropomorfismo, l'autore andò oltre e lo completò fino alla costituzione della settimana genesiaca.

7) Il racconto mosaico ha per scopo l'affermazione di *uno speciale insegnamento teologico*. Difatti vi si insegna: *a*) *il più puro monoteismo*. Tutto ciò che gli Ebrei poterono vedere adorare da parte degli Egiziani e popoli cananei (sole, luna, animali, piante, ecc.) sono semplici creature: l'unico vero Dio le ha prodotte; non meritano culto divino. *b*) *La creazione dal nulla*. « In principio... » assoluto, cioè prima di ogni creatura, quindi dal nulla! *c*) *Il valore e la dignità dell'uomo*. Esso è termine di uno speciale consiglio di Dio. Nella spiritualità del primo capo del *Genesi*, si sente Dio che quasi sprona se stesso ad un'opera di maggiore entità. Si tratta dell'uomo che deve essere creato ad immagine e similitudine di lui. *d*) *Il fine dell'uomo*. Esso deve dominare sulle creature irragionevoli: deve propagarsi con generare altri uomini che siano immagine e similitudine sua, quindi di Dio (cf. *Gen.* 5, 3). L'elevazione al fine soprannaturale appare chiara nella seconda narrazione della creazione dell'uomo. *e*) *L'originaria bontà delle creature*. « Vide Iddio che era ben fatto »: è questo il ritornello a ciascuna delle opere dei sei giorni. Perciò l'attuale malizia che si trova in esse non viene da Dio.

II. Seconda narrazione. – Quanto alla seconda narrazione (*Gen.* 2, 4-19), l'andatura fortemente antropomorfica di questo brano, il modo cui comincia: « Quando il Signore Iddio fece la terra... » tanto simile al racconto babilonese *Enûma eliš*, vocaboli che riproducono termini sumerici, lo distinguono nettamente dal capo precedente. E allora che cosa si ha in questa narrazione? La risposta può forse venire dalla soluzione della composizione letteraria di tutti questi capi del *Genesi*, che narrano le primissime vicende dell'umanità (*Gen.* 2-11). Mosè, componendo questi capitoli, si servì senza dubbio di documenti e tradizioni antichissime, che poterono far perno sulla cultura sumerica e babilonese (Abramo era nativo di quella regione). In esse si sente appunto lo stile popolare e semplice, pieno di potenti antropomorfismi. Mosè trovò quindi una narrazione dei primi fatti dell'umanità: creazione dell'uomo, il Paradiso terrestre, la collocazione dell'uomo in quello, la formazione della donna. Tale narrazione era assai utile per Mosè, ma ancora incompleta: mancava la storia precedente. Allora, da quel genio che era, illuminato da Dio, narrò nel primo capo in stile del tutto personale la creazione dell'universo. Per esigenze di tale racconto vi inserì la creazione dell'uomo e della donna, presentandola con la stringatezza e spiritualità propria del contesto.

Bibl.: Cf. tutti i commenti al *Genesi*. Inoltre: Theophilus ab Orbiso, *Narratio biblica creationis*, in *Verbum Domini*, 11 (1931), pp. 141-55; A. Bea, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, p. 134 sgg. (*De historia primordiali*); U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze 1934, pp. 255-76; E. Florit, *Ispirazione e inerranza biblica*, Roma 1943, pp. 105-18 (*Cosmogonia mosaica e scienze naturali*); F. Salvoni, *Il problema cosmologico*, in *Questioni bibliche alla luce dell'encicl. Divino Afflante Spiritu*, I, ivi 1949, pp. 141-68.

Pietro Boccaccio

ESAMI (dal latino *examen*, gr. ἐξάγω, esigo). – Nel significato più comune indica la prova cui è sottoposto un candidato onde sperimentare la cultura o l'idoneità ad un determinato scopo. È il mezzo di cui si vale la pubblica autorità per documentare il grado d'istruzione, generale o speciale, di determinati soggetti o per controllarne l'idoneità ad un ufficio o per abilitarli all'esercizio di una professione.

La Chiesa è il più vecchio ordinamento che disponga da secoli di un proprio ordine di e. Il Concilio di Trento ne ha esteso l'àmbito e perfezionato il sistema. Nella vigente disciplina del CIC è previsto un cospicuo complesso di e. attraverso i quali la Chiesa attua un rigoroso controllo specialmente nei riguardi dei soggetti chiamati ad essere i suoi ministri, o ad occupare pubblici uffici o ad esercitare pubbliche funzioni. Si possono distinguere varie categorie d'e.

I. E. scolastici ed accademici. – Vengono in considerazione per l'ascesa allo stato ecclesiastico, gli e. relativi alla maturità classica, filosofica e teologica. Previsti nel CIC, nei canoni relativi alla formazione intellettuale nei seminari (cann. 1364-66), essi sono disciplinati da varie leggi, istruzioni e disposizioni della S. Congregazione dei Seminari e Università degli studi, segnatamente dall'ordinazione 26 apr. 1920 (ordinamento dei seminari) e dalle *normae*, 25 marzo 1936, relative ai seminari regionali.

Gli e. superiori per il conseguimento dei gradi accademici sono governati dalla cost. apost. *Deus scientiarum Dominus*, 24 maggio 1931, dalle *ordinationes* della S. Congregazione dei Seminari e Università degli studi, 12 giugno 1931 e dai particolari statuti delle singole facoltà e università.

II. E. d'idoneità a uno stato di vita. – Occupano un posto preminente, in primo luogo, gli e. per le sacre ordinazioni, per l'idoneità allo stato clericale. Ogni candidato, prima di essere promosso al singolo ordine, è tenuto a subire un previo diligente e. circa l'ordine stesso a cui aspira. Per i candidati agli ordini maggiori l'e. comprende inoltre un determinato numero di trattati teologici secondo i programmi fissati dal vescovo, a cui spetta pure stabilire il metodo d'e. e la commissione esaminatrice (can. 996). L'e., per i chierici sia secolari che religiosi, è ricevuto dall'Ordinario del luogo a cui spetta, per diritto proprio, l'ordinazione. Il vescovo che ordina un suddito altrui può, se crede, esigere da costui un nuovo e., anche se egli sia già esaminato e debitamente munito delle lettere dimissorie, e può anche respingerlo se non gli risultasse idoneo (can. 997). Tutto questo era già previsto e imposto dal Concilio di Trento (sess. XXIII, cc. 3, 7 *de ref.*).

Peculiarità tutta propria dell'ordinamento ecclesiastico, particolarmente espressiva di quello zelo indefesso con cui la Chiesa cura l'idoneità dei suoi ministri, sono gli e. triennali dopo l'ordinazione, aventi lo scopo di controllare la cultura teologica, giuridica e pastorale dei singoli soggetti già a contatto con le prime esperienze del ministero. Ogni anno, per almeno un triennio, tutti i sacerdoti novelli, anche se titolari già di un beneficio parrocchiale o canonicale, sono tenuti a subire un e. su determinate materie del corso teologico preventivamente programmate, secondo le modalità prescritte dall'Ordinario. Il felice esito di tale e. costituisce titolo di preferenza nel conferimento di uffici e benefici (can. 130). Contro i renitenti sono previste sanzioni ad arbitrio dell'Ordinario (can. 2376). Lo stesso e. è obbligatorio per i sacerdoti religiosi per almeno cinque anni dopo completato il corso degli studi (can. 590).

Parallelamente agli e. per l'idoneità allo stato clericale, il legislatore prevede e. distinti per l'idoneità allo stato matrimoniale, che i nubendi sono tenuti a dare presso il parroco (can. 1020 § 2) e per lo stato religioso, e. quest'ultimo riservato per sé alle religiose e da compiersi dall'Ordinario del luogo o da suo delegato (can. 552). Nessun e. è invece esplicitamente prescritto per i religiosi, benché lo fosse nel diritto anteriore al CIC; esso è tuttavia implicito nei canoni relativi ai requisiti per l'ammissione

del novizio (cann. 542-46) ed è in genere imposto nelle varie legislazioni particolari.

III. E. DI ABILITAZIONE. - Importantissima categoria costituiscono gli e. di abilitazione agli uffici ecclesiastici e alle varie professioni. Il can. 149 sancisce, come principio generale, che l'Ordinario, al quale spetta la provvista dell'ufficio, allo scopo di accertare l'idoneità del candidato, può sempre esigere un e. speciale ogni qualvolta lo creda opportuno, anche per quegli uffici per i quali tale e. non è specificamente prescritto dal diritto.

Grande importanza si annette nella disciplina ecclesiastica, all'e. dei candidati ai benefici parrocchiali, di coloro cioè che sono chiamati ad essere i pastori delle anime. Tale e., di cui è fatta grave responsabilità alla coscienza dei vescovi, dovrà tenersi presso una commissione di esaminatori sinodali presieduta dal vescovo o da suo delegato, e verserà sulla cultura teologica del candidato, il quale non potrà ottenerne dispensa, a meno che non si tratti di sacerdote la cui competenza teologica sia già per altri titoli nota e documentata (can. 459 § 2 nn. 3, 4).

E. distinti e rigorosi sono inoltre specificamente prescritti per gli uffici di predicatore e di confessore (cann. 1340, 877). Ove occorresse un dubbio fondato circa la dottrina degli approvati, il vescovo può obbligarli ad un nuovo e., pena la revoca delle facoltà. Sono pure soggetti ad e. i candidati agli uffici di canonico teologo e di canonico penitenziere presso i capitoli cattedrali, in quelle regioni in cui fosse in vigore la legge di concorso per le prebende relative (can. 399 § 2).

Per le abilitazioni all'insegnamento delle discipline sacre si suppongono gli e. per i rispettivi gradi accademici di licenza e di laurea, i quali a loro volta, sono talora tassativamente richiesti o costituiscono titolo di preferenza per essere ammessi a determinati uffici e professioni (cann. 331 § 1 n. 5, 367 § 1, 396 § 3, 399 § 1, 404 § 2, 434 § 2, 1573 § 4, 1598, ecc.).

Per la professione di avvocato presso la S. R. Rota e presso la S. Congregazione dei Riti, come pure per l'adito ai vari uffici della Curia romana e delle curie vescovili vige l'obbligo di e. speciale in forza di diritto particolare.

BIBL.: Non esiste bibliografia specifica unitaria. Si consultino i vari trattati di diritto canonico ai luoghi relativi.

Zaccaria da San Mauro

ESAMINATORE. - Tra i vari corpi consultivi, costituiti per legge canonica presso ogni curia vescovile allo scopo di coadiuvare l'Ordinario nell'esercizio delle sue funzioni, figura in primo piano quello degli e. sinodali, collegio di ecclesiastici, eletti, su proposta del vescovo, nel sinodo diocesano. Si dicono e. prosinodali quelli eventualmente nominati dal vescovo fuori sinodo.

Hanno il compito precipuo di esaminare e giudicare dell'idoneità dei candidati nelle provviste ai benefici parrocchiali, con o senza concorso, e di assistere l'Ordinario, in qualità di assessori, nei procedimenti amministrativi per la rimozione o traslazione dei parroci e per l'applicazione dei provvedimenti disciplinari previsti nel CIC contro i chierici venuti meno, in determinati casi, ai loro doveri sacerdotali (cann. 2147-85). Può inoltre il vescovo avvalersi della loro opera, senza però esservi costretto a farlo, negli esami per le sacre ordinazioni e per le patenti di predicazione e confessione, e negli esami annuali prescritti per i sacerdoti novelli negli anni successivi all'ordinazione (can. 389 §§ 1, 2, can. 130).

Devono essere eletti in ogni diocesi nel sinodo diocesano, mediante proposta del vescovo e approvazione dell'assemblea, in un numero che può variare, ad arbitrio dell'Ordinario, da un minimo di quattro a un massimo di dodici (can. 385). Qualora il sinodo non si tenesse entro il tempo prescritto, ovvero qualche posto si rendesse comunque vacante prima della scadenza dei termini, alle nuove nomine o relative sostituzioni provvede direttamente il vescovo, udito il parere del Capitolo cattedrale (can. 386). Durano nell'ufficio per dieci anni, cessano però qualora prima [dello scadere del decennio venga convocato il nuovo sinodo. Nel caso di sostituzioni extrasinodali, la durata nell'ufficio è limitata al tempo previsto per colui che è stato sostituito. Sono comunque sempre rieleggibili (can. 387). Il vescovo non può rimuoverli dalla carica se non per grave causa, previo parere del Capitolo cattedrale (can. 388).

L'ufficio di e. sinodale non è incompatibile con l'ufficio, molto affine, di parroco consultore. La stessa persona tuttavia, che risultasse investita di entrambi gli uffici, non può esercitarli cumulativamente nella medesima causa (can. 390).

Storicamente gli e. sinodali ripetono la loro origine dal Concilio di Trento, il quale ne prescrisse l'istituzione in ogni curia diocesana dopo di aver reso obbligatorio l'esame per i concorsi ai benefici parrocchiali (sess. XXIV, cap. 18 *de ref.*). Il decreto *Maxima cura*, 20 ag. 1910, della S. Congregazione Concistoriale, che introdusse in proposito il moderno diritto attualmente recepito con il CIC, ne estese l'intervento anche ai processi amministrativi per la rimozione dei parroci.

BIBL.: Wernz-Vidal, II, p. 694 sgg.; G. Cavigioli, *Manuale di diritto canonico*, Torino 1938, p. 289 sg.; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vicenza-Trento 1942, p. 644 sgg.

Zaccaria da San Mauro

ESAPLE (in gr. τὰ ἑξαπλᾶ, lat. *hexapla*; meno frequente è il singolare τὸ ἑξαπλοῦν). - Con questo vocabolo, che val quanto « sestuplice », l'antichità cristiana designava la colossale opera di Origene (v.), che trascrisse, o fece trascrivere, tutto il Vecchio Testamento, sei volte in sei colonne parallele, contenenti per ordine: 1) il testo ebraico in caratteri ebraici; 2) il testo ebraico trascritto in caratteri greci; 3) la versione greca di Aquila; 4) di Simmaco; 5) la più antica detta dei Settanta (v.); 6) quella di Teodozione.

In questo immane lavoro Origene si proponeva un duplice scopo, scientifico insieme e pratico, l'uno in servizio della polemica religiosa, l'altro dell'esegesi biblica. Poiché la versione greca dei Settanta, allora in uso ufficiale in tutte le Chiese cristiane, differiva qua e là dal testo ebraico (in più, in meno, in senso diverso), accadeva sovente che nelle controversie religiose con i giudei i cristiani, citando in greco alcun passo del Vecchio Testamento in prova della messianità di Gesù Nazareno e della verità della religione cristiana, si sentissero rispondere che quel passo non si trova nel testo originale e però non vale. Affinché dunque gli apologeti cristiani sapessero quello che i giudei ammettono e quello che no, per convincerli con un'autorità da essi riconosciuta, Origene lo mostrò loro nelle E. in due modi: 1) già con il semplice porre la versione dei Settanta di fronte al testo ebraico ed alle versioni fatte su di esso; 2) nella stessa colonna 5ª (dei Settanta) segnando in margine con un òbelo (linetta orizzontale, per lo più con un punto sopra e sotto) ciò che si trovava in greco ma non in ebraico, e inserendovi con il marchio d'un asterisco o stelletta ciò ch'era in ebraico e non nel greco dei Settanta (ne toglieva l'espressione greca per lo più dalla versione di Teodozione).

Contemporaneamente in quella 5ª colonna Origene perseguiva il secondo scopo: dare alle Chiese cristiane un testo biblico insieme corretto ed uniforme. I codici greci dei Settanta al suo tempo presentavano divergenze fra loro ed errori in buon numero. Egli, scelto un buon codice del tipo (come mostra un attento studio comparativo) del famoso codice Vaticano B (con qualche eccezione), ne corresse le mende sul testo ebraico aiutandosi con le altre versioni greche. Si raggiunse così la correttezza in grado notevole. L'uniformità si sarebbe anche ottenuta se tutte le Chiese avessero adottata la recensione testuale di Origene. Ma ci consta, per l'autorevole testimonianza di s. Girolamo e per altri indizi, che l'uso, almeno pubblico, del testo esaplare si restrinse alle Chiese di Palestina, nella cui capitale civile, Cesarea, il gigantesco lavoro fu terminato e si conservava.

Molto più profondo e vasto influsso ebbero invece le E. sugli studi biblici, nel ceto dei dotti. Non se ne trasse mai una copia integrale (si calcola che dovessero

riempire 50 grossi volumi di formato atlante); ma, in compenso, molte parziali, di due sorta: 1) se ne copiava a parte un solo libro (ad es., il Salterio, come nei frammenti del Cairo e dell'Ambrosiana) con tutte le colonne in disteso, almeno le greche; 2) si trascriveva interamente soltanto la 5ª colonna (Settanta) e di fianco si riportava una scelta di buone lezioni delle altre colonne, ossia di Aquila, Simmaco, Teodozione. Da copie siffatte provengono le tante citazioni di lezioni esaplari, che ci furono tramandate nei commenti dei Padri greci (p. es., di s. Giovanni Crisostomo e di Teodoreto ai *Salmi*) e in margine a codici dei Settanta. Su simil copia fu poi fatta (negli aa. 615-17) la versione siriaca, detta perciò siroesaplare, della quale una buona metà si conserva in un prezioso codice della Biblioteca Ambrosiana (l'altra metà era in mano del belga Andrea Masius, ma con la sua morte [1573], quel codice è scomparso) e altri frammenti in codici di Parigi e di Londra.

Dalle E. non vanno disgiunte, anzi neanche propriamente distinte, le *Heptaple* e le *Octaple*, di cui parlano alcuni codici e scrittori. Origene, nelle sue ricerche di manoscritti biblici, trovò, oltre le tre menzionate versioni totali del Vecchio Testamento, tre altre parziali, cioè d'alcuni libri soltanto (*Giobbe, Salmi*, profeti minori) e anonime; anche quelle, con i nomi di *quinta, sesta, settima* (versione), incorporò nelle sue E., portandone così le colonne, in quei libri, a sette od otto.

(fot. Biblioteca Ambrosiana)

ESAPLE – *Ps.* 36,25-37,20 (numerazione siriaca): versione siroesaplare con varianti, in molti versetti, di Aquila e Simmaco, della *Sesta* (*Ps.* 36, 35), dei Settanta (*Ps.* 37, 2) e d'una versione siriaca (*Ps.* 37, 8) - Milano, Biblioteca Ambrosiana, Bibbia siroesaplare, cod. C 313 inf. (sec. VIII) f. 14r.

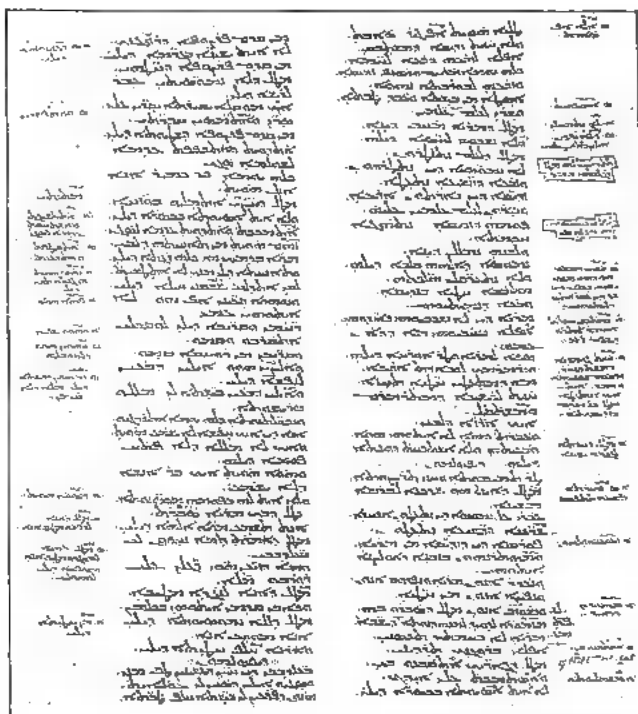
Opera distinta sono invece le *Tetraple*, estratte dalle E. con l'omissione delle due colonne ebraiche, non senza qualche variante o miglioria introdotta nella colonna dei Settanta. Ce ne giunse qualche lezione speciale in codici e scrittori; l'originale andò travolto, come le E., nell'invasione e dominazione araba.

BIBL.: Testo: A. M. Ceriani, *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus*, Milano 1874; F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875 (v. anche PG 15, 16); C. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Geniza palimpsests*, Cambridge 1900; G. Mercati, *D'un palinpsesto ambrosiano contenente i Salmi esapli*, in *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino*, 31 (1895), pp. 635-663): di questo importantissimo palinsesto è in preparazione (1950) un'edizione fototipica per cura del medesimo card. Mercati. - Studi: H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, 2ª ed., Cambridge 1914, pp. 59-86; J. Vandervorst, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'Ancien Testament*, Malines 1935, pp. 93-103; F. G. Kenyon, *The text of the Greek Bible*, Londra 1937, pp. 33-35; H. W. Robinson, *The Bible and its ancient and English Versions*, Oxford 1940, pp. 53-54.
Alberto Vaccari

ESARCA. - Nell'antichità classica, s'intendeva per e. il direttore del coro o il presidente di un collegio di sacerdoti. L'uso della parola divenne, nell'Impero d'Oriente, prevalentemente militare e servì, sotto Giustiniano (*Novella* 130), a designare più particolarmente il capo di una spedizione militare, il *dux* dei Romani. Istituito l'esarcato di Ravenna nel 584 e quello di Africa nel 591, l'e. fu il luogotenente dell'imperatore di Bisanzio, capo di tutta l'amministrazione civile, militare e giurisdizionale dell'esarcato.

Nell'uso ecclesiastico orientale dei primi secoli, furono chiamati e. sia i titolari delle sedi metropolitane (can. 6 del Concilio di Sardica), sia, più frequentemente, i vescovi costituiti a capo delle maggiori circoscrizioni ecclesiastiche, chiamate diocesi e comprendenti più province, come l'e. di Asia (Efeso), quello del Ponto (Neocesarea) e quello di Tracia (Eraclea), sia gli stessi patriarchi (can. 2 del I Concilio Costantinopolitano, cann. 9 e 17 del Concilio di Calcedonia). Dal medioevo in poi, il titolo, ormai meramente onorifico, fu concesso dai patriarchi anche a titolari di alcune sedi metropolitane più importanti. Però, nell'uso generale odierno, esso designa i delegati del patriarca o del vescovo per un negozio specifico o per una missione permanente. Gli esarcati più celebri erano quello di Georgia, costituito nel 1802, quello di Bucarest prima dell'erezione dell'omonimo patriarcato nel 1925 e, dal 1870, quello di Sofia. Esistono pure fra i cattolici di rito bizantino e. apostolici e patriarcali, reggenti per lo più circoscrizioni ecclesiastiche non erette in diocesi e anche e. vescovili. Non di rado, specie nel patriarcato antiocheno, l'e. è attualmente considerato come una dignità meramente onorifica.

BIBL.: M. Gedeon, Ὑπέρτιμοι καὶ ἔξαρχοι, in Νέος Ποιμήν, 2 (1920), pp. 497-512; A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure eccl. orientali*, Roma 1948, pp. 207-209.
Acacio Coussa

ESARCATO D'ITALIA (DI RAVENNA). - Restituita l'Italia all'Impero dopo la caduta del Regno degli Ostrogoti, ne tenne il governo il condottiero bizantino, che aveva conseguita la vittoria finale, Narsete, con poteri praticamente illimitati anche nell'àmbito dell'amministrazione civile. Rimosso Narsete, intorno al 568, dall'imperatore Giustino II, non gli fu dato un successore con le stesse attribuzioni, e la penisola italiana ebbe soltanto un governatore civile, il *praefectus praetorio Italiae*, con sede a Ravenna e un comando militare supremo per le truppe in Italia cessò di esistere. Ma non tardò a manifestarsi evidente la necessità di ricostituirlo, con poteri preminenti su quelli dei funzionari civili,

quando il rapido dilagare dell'invasione longobarda sino all'Italia meridionale mostrò quanto fosse necessaria una direzione militare unica delle operazioni belliche, capace di far convergere tutte le risorse amministrative della penisola ai bisogni connessi con il rinnovato stato di guerra. Perciò nel 584 l'imperatore Maurizio investì del comando militare supremo in Italia, un alto dignitario della sua corte, che inviò a Ravenna con il titolo di esarca.

L'esarca (*exarchus*, traslitterazione latina del termine greco ἔξαρχος, « colui che è primo ») ebbe anch'egli sede fissa a Ravenna, nel *palatium* che era stato residenza successivamente di Onorio e degli ultimi imperatori in Occidente, di Odoacre e di Teodorico e suoi successori. Di nomina sovrana, era di norma insignito della dignità eminente di patrizio; aveva giurisdizione militare sulla penisola italiana, ed un effettivo controllo sulla amministrazione civile. La denominazione esatta di questo dignitario è dunque « esarca d'Italia » (« esarcato d'Italia »), non « esarca di Ravenna » (« esarcato di Ravenna »), come comunemente si dice. È anche infondata l'opinione generalmente accettata, che il primo esarca si chiamasse Decio, perché in realtà la serie degli esarchi d'Italia si apre con Smaragdo, mentre solo per errore si attribuì questa carica anche a un Decio. Nel corso del sec. VII, scomparso il *praefectus praetorio*, l'esarca riunì definitivamente nelle sue mani anche i poteri civili, ed assunse la figura di un vero e proprio luogotenente dell'imperatore nella penisola, ed in certi periodi ebbe persino l'autorità di confermare le elezioni papali. Nella prima metà del sec. VIII la ripresa delle conquiste longobarde per opera di Liutprando ridusse l'esarca a far sentire in modo continuativo e concreto la sua autorità solo su quelli, dei territori della penisola rimasti all'Impero, che erano a contatto immediato con la sua residenza. Allora soltanto apparve la denominazione « exarchatus Ravennae, Ravennantium », che si trova per la prima volta nella biografia di Stefano II (752-57) del *Liber Pontificalis*. Derivava non da una innovazione introdotta nella terminologia ufficiale bizantina ma dall'uso invalso nei circoli della Chiesa di Roma di indicare così i territori appunto, sui quali negli ultimi decenni l'esarca aveva avuto vera giurisdizione diretta cioè all'Emilia orientale, fra la destra del Panàro e l'Adriatico, fra la zona Po di Volano-Valli di Comacchio e la zona della Pentapoli sulla sinistra del Musone. Erano i territori che, già caduti in gran parte in potere di Liutprando, furono completamente conquistati nel 750-51 da Astolfo, che il 4 luglio 751 datò un suo privilegio dal *palatium* di Ravenna, dopo fatto prigioniero l'esarca Eutichio, ultimo della serie. La maggior parte di questi territori fu trasferita al governo temporale della Chiesa di Roma per effetto delle donazioni carolingie a cominciare da Pipino. La storia dell'esarcato, non più d'Italia, ma di Ravenna, dal 750-51 non più bizantino, dal 756-57 in poi è un capitolo della storia dei domini temporali della Chiesa di Roma.

BIBL.: Ch. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne* (568-751), Parigi 1888; L. M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italie* (540-750), Lipsia 1889; E. Caspar, *Pippin und die Römische Kirche*, Berlino 1914, pp. 123-30; K. Heldmann, *Das Kaisertum Karls des Grossen*, Weimar 1928, pp. 122-31, 140, 202-204; M. Uhlirz, *Die Restitution des Exarchates R. durch die Ottonen*, in *Mitteil. d. Oesterr. Inst. f. Geschichtsforsch.*, 50 (1936), pp. 1-34; R. Cessi, *Le prime conseguenze della caduta dell'E. nel 751*, in *Atti del V Congresso intern. di studi bizantini*, Roma 1939, pp. 79-84; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna [1941-42], v. indice; id., *Le prime manifestazioni concrete del potere temporale dei papi sull'E. di R.* (756-57), in *Atti dell'Istituto veneto, Cl. di scienze mor. e lett.*, 106 (1947-48), pp. 280-300.

Ottorino Bertolini

(fot. Alinari)

ESAÙ - Scene relative a E. e Giacobbe. Pannello della Porta del Paradiso di Lorenzo Ghiberti (1425-52) - Firenze, Battistero.

ESATEUCO. - Nome dato da molti critici moderni protestanti e razionalisti (Ewald, Knobel, Kuenen, Wellhausen, Holzinger, Driver, Cornill, Gautier, ecc.) al complesso dei primi 6 libri della Bibbia, perché ritengono che *Giosuè* (v.) formi con il Pentateuco un'unica compilazione. Anche *Giosuè* è ritenuto composto dei medesimi « documenti » del Pentateuco: nella parte storica si avrebbero i « documenti » J (jahwistico) ed E (elohistico); nella parte geografica P (codice sacerdotale); anche il deuteronomista (D) vi avrebbe apposto la sua mano. I seguaci della teoria « critica » sono ben lungi però dal concordare quanto all'identificazione di questi « documenti ».

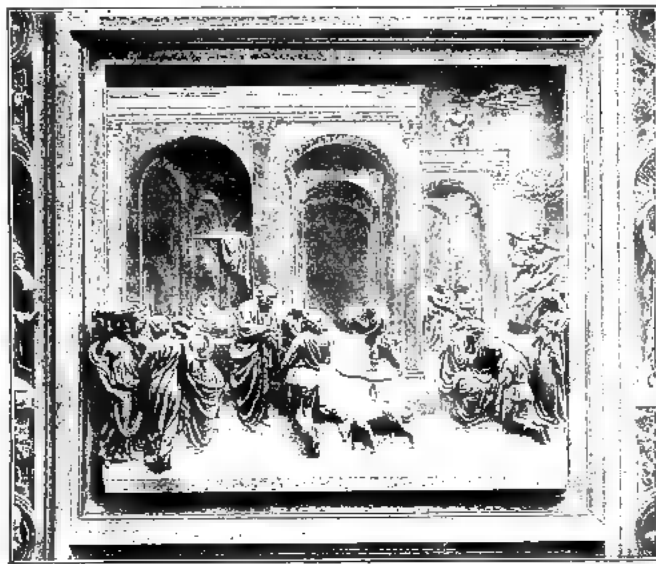
Prescindendo dagli argomenti fondamentali contro la teoria critica di J. Wellhausen (v. PENTATEUCO), la teoria dell'E. è da rigettarsi, perché *Giosuè*, il primo dei « profeti antichi », storicamente fu sempre distinto dalla Legge (o libri di Mosè); i Samaritani, che ammettono soltanto il Pentateuco mosaico, non l'hanno neppure.

La teoria wellhauseniana fu da altri critici estesa anche ai *Giudici* e *Samuele* (« Ottateuco »), talvolta anche ai *Re* (« Enneateuco »).

Vincenzo M. Jacono

ESAÙ (ebr. *'Ēśāw*). - Primogenito di Isacco e di Rebecca.

La Bibbia spiega questo nome, il cui significato etimologico scientifico ci sfugge, con una caratteristica fisiologica del personaggio, che nacque ricoperto di peli rossi. Allo stesso modo è interpretato l'altro suo nome « Edom » (*Gen.* 25, 30), che in ebraico (*'ĕdhōm*) vuol dire precisamente « rossiccio » (= *'adhmōnī*).

I due gemelli – E. e Giacobbe (v.) – già prima della loro nascita vengono assunti a simbolo di due nazioni in ostilità fra di loro (*ibid.*, 25, 23). Difatti subito si palesano i loro caratteri diversi; mentre Giacobbe è presentato come « placido e casalingo », E. è descritto come instabile ed avventuroso. Egli

(da Wilpert, *Sarcofagi*, tav. IIB, 1)

Esaù - *Isacco benedice E. e Giacobbe.* Particolare di sarcofago (sec. IV) - Parigi, Louvre.

era « cacciatore ed uomo di campagna » (*ibid.*, 25, 27). Con molta leggerezza E. baratta il suo diritto di primogenito con il proprio fratello. A quanto sembra ciò avvenne all'insaputa di Isacco, il quale, però, lo conferma con la sua benedizione, estorta in modo poco leale da Giacobbe d'accordo con la madre (*ibid.*, 27, 1 sgg.). Tale fatto aumenta l'odio fra i fratelli.

E. formola il proposito di un fratricidio (*ibid.*, 27, 41), ma la sagacia di Rebecca ne impedisce l'esecuzione. Con la primogenitura e secondo i disegni divini Giacobbe, di cui si descrive ampiamente la storia, diventa l'erede delle promesse patriarcali. E. è costretto ad una vita grama di cacciatore (*ibid.*, 27, 39). In seguito i due fratelli si rappacificano; ma per evitare possibili dissensi si separano. E. si ritira fra i monti e le steppe di Seir, antico nome dell'Idumea; Giacobbe, invece, si reca a Sichem in Samaria. E., perciò, è considerato come capostipite degli Edomiti, disprezzati dagli Ebrei come discendenti da un personaggio che aveva perduto i suoi diritti patriarcali e da donne cananee (*ibid.*, 36, 1 sgg.).

E. così scomparve dalla storia ebraica per divenire il simbolo di un popolo perverso e riprovato da Dio (cf. *Mal.* 1, 2. 3o; *Rom.* 9, 11) e come tale rimane il protagonista di numerose leggende rabbiniche.

Bibl.: E. bin Gorion - M. Katten, s. v. in *Enc. Iud.*, VI, pp. 761-65. Angelo Penna

ESCARDINAZIONE : v. incardinazione.

ESCATOCOLLO : v. documento.

ESCATOLOGIA. - Da ἔσχατος « ultimo » e λόγος è la dottrina circa la fine ultima dell'umanità. Generalmente viene distinta in e. individuale e collettiva.

I. Nelle religioni non cristiane.

E. individuale. - Presso i primitivi la vita dopo la morte è più o meno immaginata come la prosecuzione di quella terrena; la quale cosa spiega come il morto si facesse scendere nella tomba con gli utensili, le vesti, gli animali, gli schiavi, e le donne che ebbe da vivo. Inoltre l'ambiente ultramondano, separato dai vivi e situato ad occidente ove il sole muore, riproduce presso a poco quello dove vive il gruppo etnico e viene collocato in isole, montagne, luoghi sotterranei ed astri, secondo che il gruppo è marinaro, pastore, crematore, inumatore, ecc. L'idea di riunire i morti in un luogo sotterraneo si ritrova tanto nei popoli dell'antico oriente, quanto nei classici.

Secondo gli Egiziani, dopo morte, il *ba* o spirito vitale, si allontana dal cadavere, ma spesso torna a visitarlo; quindi la necessità dell'imbalsamazione del cadavere e del rituale funebre. Il defunto, giunto al regno dei morti posto all'occidente, si presenta ad Osiride ed ai quarantadue giudici, pronunciando la confessione negativa dei peccati. Se giustificato entra nel regno di Osiride, altrimenti la sua anima e la sua personalità sono annientate da un mostro divoratore. Nell'Assiria ed in Babilonia il defunto entra nell'*arallû*, luogo ipogeo oscuro e polveroso, situato ad occidente, nel quale scorre una fonte di vita. Quivi la sorte è uguale per tutti; ma peggiore è la condizione di quanti vengono dimenticati nel mondo dei vivi.

Per l'Indiano vedico, dopo morte, l'anima continua l'identica vita nel mondo dei padri, ove impera Yama, il primo mortale. Nell'età brahmanica appare la teoria della metempsicosi, per cui l'anima si rincarna, fino a quando non arriva ad annientarsi nell'anima universale. Nell'attuale induismo si nota la credenza in un luogo di tormenti, non eterni ma temporanei, diviso in sette reparti, secondo la gravità della colpa, sul quale impera Yama, elevato a giudice dei morti. Accanto a detto luogo vi sono i paradisi di Indra, di Viṣṇu, di Śiva, di Brahma riservati particolarmente ai brahmani; l'anima vi giunge dopo essersi purificata da ogni colpa attraverso la reincarnazione. Ma nemmeno questi paradisi sono eterni, tornando l'anima dopo un certo tempo ad incarnarsi finché non rientra nell'anima universale, ciò che per gli Indù costituisce il fine ultimo.

Nel buddhismo lo stato dei singoli dipende dalla trasmigrazione da esistenza ad esistenza, secondo le azioni compiute nella vita anteriore. Soltanto dopo aver raggiunta la coscienza del dolore e del male della vita si può conseguire lo stato supremo, ossia l'estinzione del dolore nel nirvana.

Per i mazdei l'anima, subito dopo la morte, si trova alle prese con le insidie demoniache, da cui la libera la buona guida Sraosha, che la conduce al ponte Cinvat, tra cielo e terra. Qui l'attende il giudizio di Mithra. Se l'anima è colpevole cade nell'abisso; se è giustificata entra nel paradiso, preannunciatole da una vergine bellissima.

In Omero, l'anima liberatasi dal corpo scende nell'Ade, situato entro la terra, secondo l'*Iliade*, o nell'estremo occidente, secondo l'*Odissea*. Qui fa vita inerte, ravvivata solo dalla eventuale degustazione del sangue di vittime immolate. In Omero, non vi sono tracce di premi o castighi; poiché i Campi Elisi promessi a Menelao, adombrano soltanto l'immortalità, di cui egli, come genero di Zeus, può essere partecipe. Nel sec. VII-VI a.C. l'orfismo tenta di dare ai Greci una beata visione di vita dell'al di là, che l'anima può raggiungere se ha seguito la disciplina orfica. Nell'Ade orfico, si aprono due vie: quella a destra conduce ai fioriti campi dei buoni, quella a sinistra, ove è una fonte ombreggiata da un cipresso bianco, al Tartaro, per i cattivi.

Gli avanzi della decorazione pittorica delle tombe dànno una fosca visione dell'oltretomba etrusco, ove l'anima giunge a piedi o a cavallo o su di un carro, ed in cui dominano i dèmoni, resi sotto sembianze spaventose. Charun è un demonio spesso alato ed armato di un terribile martello; Tuchulcha, altro demonio alato, ha orecchie equine, bocca a rostro di avvoltoio e due serpenti sul capo; Aita (Plutone) e Phersepnei (Persefone) sono i due re del mondo sotterraneo, mentre le Lase (Parche) recidono il filo della vita.

Secondo i Romani, dopo morte, l'anima scende nell'Orco, dove vive una vita umbratile simile a quella menata in vita e resa più tollerabile dai sacrifici e dalle offerte funerarie dei superstiti. Questa abitazione è in comunicazione con i vivi, per mezzo di una fossa rituale detta *mundus*.

La triste visione venne resa meno lugubre dalle teorie orfiche e neoplatoniche, propagatesi in Roma sulla fine della Repubblica e delle quali si ha un saggio nel *Somnium Scipionis* di Cicerone ed una descrizione nel l. VI dell'*Eneide*. Enea, raggiunto l'Orco attraverso la caverna presso il lago di Averno, traghetta l'Acheronte e dopo aver sorpassato l'antinferno, ove si trovano i fanciulli, gli uccisi violentemente e le vittime di fatali passioni, giunge ad un bivio. A sinistra si va nel Tartaro, che appare da lontano protetto da una triplice muraglia entro la quale scorre un fiume di fuoco, il Flegetonte; a destra si giunge ai Campi Elisi, dove le anime dei pii, in mezzo ai fiori e ad aprichi boschetti di alloro, non solo attendono alle usate occupazioni, ma contemplano l'ordine

dell'universo e ascoltano l'armonia delle sfere, secondo la concezione orfico-pitagorica. In tal modo la speranza dell'immortalità dell'anima si tenne desta durante l'Impero, culminando, al III sec., nel grandioso sincretismo della teologia solare, che vide nel sole il principio dell'universo ed in lui in definitiva faceva rientrare anche l'anima, che ne era considerata una scintilla.

I musulmani immaginano che dopo la morte il defunto verrà sottoposto a giudizio dei due angeli Munkar e Nakīr, assisi uno a destra e uno a sinistra della tomba; ma non è chiaro come da Maometto è stata concepita la condizione dell'anima tra la morte e la finale risurrezione.

E. COLLETTIVA. – Il mazdeismo intende assicurare la salvezza generale con la promessa di un regno in cui i giusti godranno la felicità, non avendovi più stanza il male. Ciò avverrà 3000 anni dopo Zarathustra, che è comparso 3000 anni dopo il primo uomo. Poiché i Persiani hanno immaginato un grande periodo cosmico di 1200 anni, in relazione ai 12 segni dello zodiaco, diviso a sua volta in quattro periodi di 3000 anni, corrispondenti alle quattro stagioni. Alla fine del mondo Zarathustra, muovendo dall'Oriente, con un sacrificio ridurrà all'impotenza i dèmoni, che saranno distrutti dagli spiriti buoni. Seguirà la resurrezione dei morti, il giudizio finale con l'entrata dei buoni in paradiso e dei cattivi all'inferno, per soli 3 giorni. Infine un fiume incandescente, formato da tutti gli elementi, purificherà gli empi e farà dimenticare il passato, garantendo per sempre la vita beata e l'immortalità felice.

Anche il manicheismo presenta la vita come lotta tra il bene ed il male, che, alla fine del mondo, non varrà più ad offuscare le anime che hanno accettata la predicazione manichea, e già purificate, sono trasportate da vascelli luminosi nel regno della luce, ove formano la colonna di gloria. Al contrario le anime ancora sotto il dominio delle tenebre, dopo aver perduto nel fuoco purificatore l'ultima particella di luce, rimarranno come una massa senza forma.

In conseguenza della sua concezione immanentistica del cosmo il brahmanesimo non ammette un'e., ma quattro età del mondo, di 1200 anni divini: ogni anno divino comprende 360 anni civili; delle quattro età tre sono mitiche e la quarta corrisponde all'età storica dell'India. Cento di dette età formano un kalpa alla fine del quale si produrrà una apparente distruzione del mondo, in cui tutti gli elementi, gli uomini e gli dèi, vengono riassorbiti in Brahma, la sostanza universale. Questi cade, in seguito, in un lungo sonno e quando si risveglia, la serie delle cose riprenderà dalla prima età.

Anche il tardo buddhismo ha accettato l'idea del kalpa con relativo cataclisma cui segue la rinascita.

Gli stoici riconoscevano nel fuoco, secondo Eraclito, il principio vitale della materia e determinante la successione degli eventi in una serie di periodi. Ritenevano inoltre, che alla fine di ogni periodo tutti gli elementi del mondo, non esclusa l'anima, venissero riassorbiti dal fuoco in una conflagrazione (ἐκπύρωσις).

L'islām considera l'e. molto simile a quella ebraica e cristiana da cui deriva. Nell'ultimo giorno gli uomini si disperderanno come farfalle e le montagne voleranno come fiocchi di neve (*Cor.* I. 3. 4). Se Dio nel suo giudizio lo troverà giusto, il musulmano passerà il ponte Ṣirāt, disteso sull'abisso, per entrare nel paradiso di delizia, alla destra di Allāh. Al contrario, l'infedele per sempre ed il cattivo musulmano per un periodo di tempo, precipiteranno dal ponte nell'abisso infernale pieno di fuoco e considerato a volte come cosa mobile che Allāh farà avanzare il giorno del giudizio universale; a volte come statico, diviso in 7 cerchi e con 7 porte.

BIBL.: J. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*. Giessen 1892; L. Ruhl, *De mortuorum iudicio*, ivi 1903; E. Naville, *Papyrus funéraires*, 2 voll., Parigi 1912-14; J. D. Mac Culloch, *A Critical history of the doctrine of a future life*, 2ª ed., Edimburgo 1913; J. G. Frazer, *The belief in immortality*, Londra 1913-24; E. Rohde, *Psiche*, trad. it., Bari 1914-16; F. Cumont, *Afterlife in Roman Paganism*, Nuova Haven 1922; R. Reitzenstein, *Die nordischen, persischen und christlichen vom Weltuntergang*, Lipsia 1923; C. Pascal, *Le credenze d'oltre tomba*, 2ª ed., Torino 1924; P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, 4ª ed., Tubinga 1925, p. 108 sgg.; A. Bertholet e O. Procksch, *Eschatologie*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, 2ª ed., ivi 1928, coll. 320-30; A. B. Davidson, *Eschatology*, in DB, I, pp. 734-41; J. A. Mac Culloch, *Eschatology*, in Hastings, *Encyclopaedia biblica*, II, coll. 1335-91.

Alberto Galieti

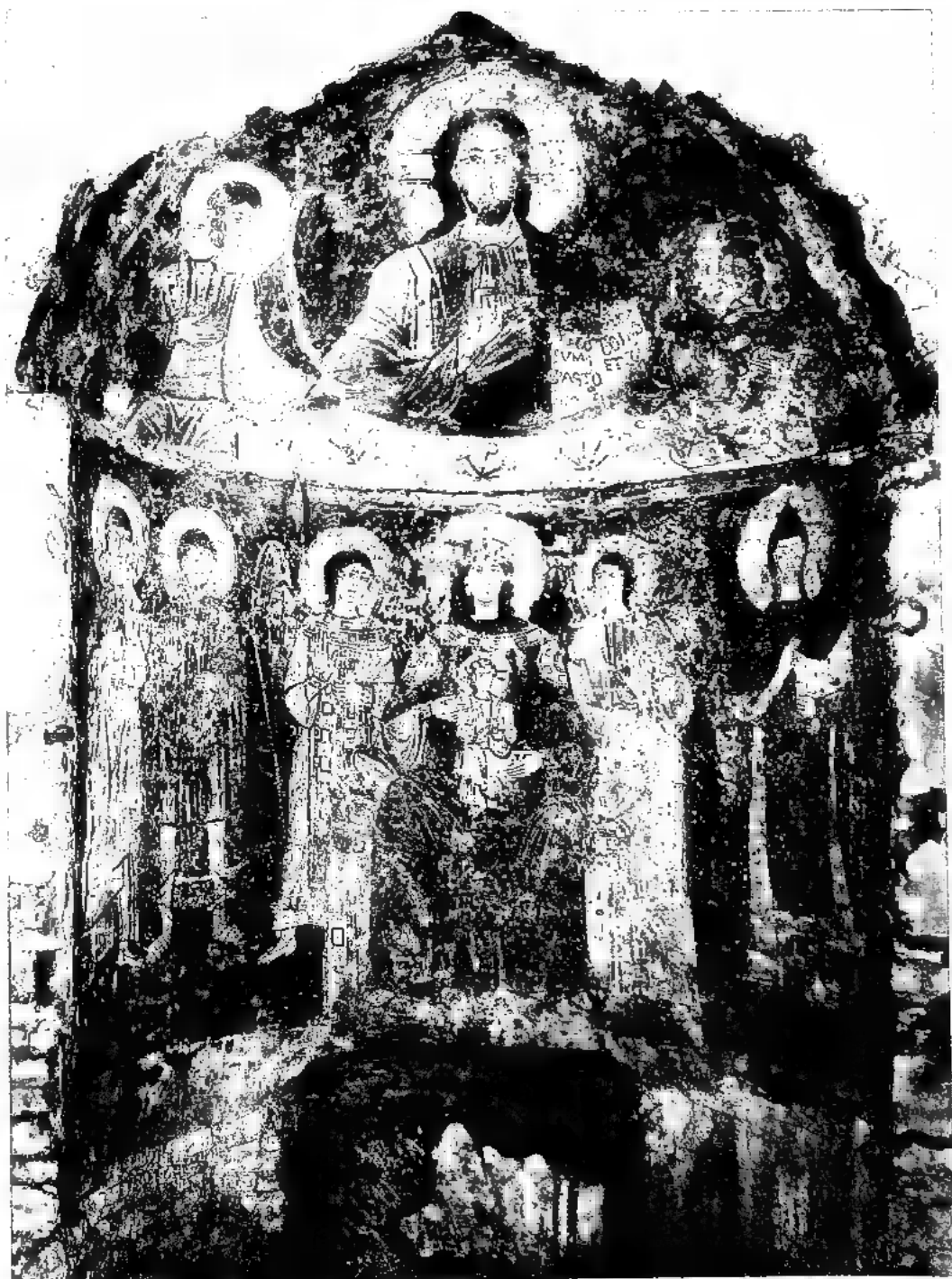
II. NELLA SACRA SCRITTURA

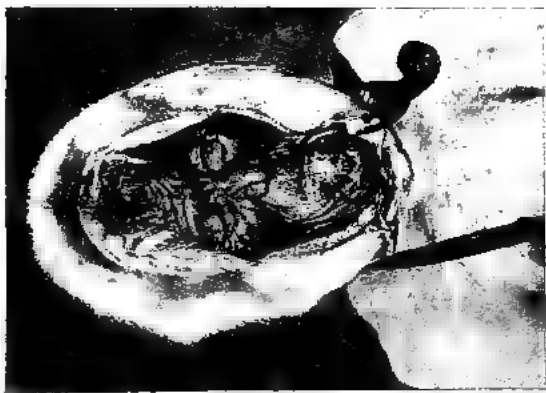
I. SISTEMI ERRONEI. – J. Weiss (1892), dopo gli accenni di T. Colani e W. Baldensperger, fu il primo a cercare nell'e. l'essenza del messaggio del Cristo. Gesù avrebbe insegnato l'imminente fine dell'universo (e. cosmica); tutto il resto è creazione della comunità cristiana, formatasi spontaneamente per attendere la fine. La stessa morale evangelica, unica espressione autentica dell'insegnamento del Cristo per i razionalisti liberali, sarebbe contingente e di ripiego (*Interimsethik*). Se ne vide la prova in: *Mt.* 10, 2 sgg.; 16, 27 sg.; 19, 28; 24 (specie v. 34); 26, 63 sg., e passi paralleli: *Lc.* 17, 20-18, 8; cui farebbero riscontro la chiara persuasione di Paolo di assistere con i contemporanei alla parusia (v.) del Cristo (*I Thess.* 4, 14-17; *I Cor.* 15, 51) e l'attesa morbosa dei fedeli. Le espressioni « giorno del Signore », « parusia », « ultimi tempi », ecc. furono intese della fine del mondo. Tale sistema (e. temporale, *zeitgeschichtliche*: A. Loisy, A. Schweitzer) o primo aspetto della cosiddetta scuola escatologica rimase in vita fino al 1914.

Preparato da E. Troeltsch e M. Kähler, il secondo periodo va dal 1922 al 1927: gli esponenti furono K. Barth (*Römerbrief*, 2ª ed., Berna 1922) e i fautori della *Formengeschichte* (R. Bultmann, M. Dibelius ecc.). L'e. è sganciata dal tempo; non più cosmica, ma solo individuale. Il Regno di Dio è quello celeste. Il cristianesimo non solo si sporge tutto sull'eternità, ma è addirittura estraneo a questo mondo, senza alcun rapporto con il tempo, con la storia (e. *ungeschichtliche*). La dottrina rivelata è sostituita così da una concezione filosofico-teologica dei nostri rapporti con l'aldilà.

K. Heim (1926) iniziò la terza tendenza, nel tentativo di conciliare le due precedenti. Ammette nel tempo un elemento eterno, quale « preforma » dell'eternità. È l'e. della Rivelazione cristiana (*offenbarungsgeschichtliche*). Essa riconosce nel messaggio di Cristo e nella sua morte redentrice l'inizio di una nuova èra, l'ultima, la cui piena manifestazione si avrà alla fine del tempo (Ph. Bachmann, W. Künnet, W. G. Kümmel, O. Cullmann, ecc.). « L'elemento essenziale della prossimità del regno non è la data finale, ma la certezza che la Redenzione costituisce la tappa decisiva per l'approssimarsi del Regno di Dio » (O. Cullmann, *Le retour*..., p. 26 sg.; cf. F. Holmström, F. M. Braun).

L'errore di tale sistema è di aver accentuato fuori misura, falsandolo, un aspetto dell'insegnamento autentico di Gesù (L. De Grandmaison, II, p. 293 sgg.). L'elemento escatologico va ricercato nella Rivelazione e non negli apocrifi e nella letteratura rabbinica, i quali d'altronde, negli scritti anteriori al Cristo, non hanno nulla di diverso (A. Médebielle, coll. 503-14).

II. L'E. NEL VECCHIO E NUOVO TESTAMENTO. – Nel Vecchio Testamento l'e. è solo collettiva, nazionale e messianica, ché tutto è teso verso il Regno del Messia, il quale eleverà ed assorbirà la nazione, come tale, rinnovata nella comunità postesilica (v. MESSIA E MESSIANISMO). Esula dalla Bibbia ebraica il pensiero della fine del mondo fisico. L'espressione *bĕ-'aḥărîth haj-jāmîm*, in contesto profetico, esprime semplicemente il futuro, « nei tempi avvenire » (*Gen.* 49,1; *Num.* 24, 14 ecc.). In contesto messianico (*Is.* 2, 2; *Mi.* 4, 1 ecc.; cf. *Ez.* 38, 6.16; *Dan.* 10, 14: *in novissimis diebus* o *in novissimo dierum*) indica la fine dell'èra o dei tempi del Vecchio Testamento (senso etimologico di *'aḥărîth*) e l'inizio dell'èra messianica considerata perfetta e definitiva: il Regno del Messia durerà in eterno (*Dan.* 7, 14-27, ecc.:

(fot. Pont. Comm. arch. sacra)

ABSIDE AFFRESCATA IN UN VANO SUPERIORE DELLA BASILICA CIMITERIALE DI S. ERMETE (sec. XII). *In alto:* Gesù Cristo fra due angeli; *sotto:* Madonna con Bambino tra due arcangeli, s. Ermete, s. Giovanni, s. Benedetto - Roma, cimitero di Bassilla.

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

(per cortesia delle Suore Grigie di Montréal)

a) VECCHIO CAPO ESCHIMESE - Baia di Hudson, Missione delle Suore Grigie di Montréal. *b*) GIOVANE MAMMA ESCHIMESE della Baia di Hudson. Missione delle Suore Grigie di Montréal. *c*) ESCHIMESE DELLA BAIA DI HUDSON. Missione delle Suore Grigie di Montréal. *d*) CACCIA AL TRICHECO - Baia di Hudson, Missione delle Suore Grigie di Montréal. *e*) DONNA ESCHIMESE CHE FUMA IN UNA PIPA DI PIETRA - Baia di Hudson, Missione delle Suore Grigie di Montréal.

Lc. 1, 32 sg.). È la concezione di tutto il Nuovo Testamento: il tempo messianico è detto καιρὸς ἔσχατος (*I Pt.* 1, 5.20; *Iud.* 18; *I Tim.* 4, 1; *I Io.* 2, 18); πλήρωμα τοῦ χρόνου (*Gal.* 4, 4); τῶν καιρῶν (*Eph.* 1, 10); τὰ τέλη τῶν αἰώνων (*I Cor.* 10, 11); συντέλεια τῶν αἰώνων (*Hebr.* 9, 26; cf. F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1948, pp. 280 sg., 291 sg.; E. B. Allo, *Apocalypse*, p. CXIX; J. Bonsirven, p. 307 sg.).

Le espressioni usate dai profeti per annunziare il « giorno di Jahweh », cioè le varie manifestazioni della giustizia di Jahweh contro le genti (« il sole s'oscurerà », « le stelle cadranno », ecc.: *Is.* 13, 10; 24; 34; *Ez.* 32, 7 sg.; *Ioel* 2, 10; 3, 15; *Soph.* 1, 15; ecc.) sono soltanto delle grandiose metafore (J.-M. Lagrange; L. De Grandmaison; A. Médebielle, coll. 493-503); così in *Mt.* 24, 29; *Mc.* 13, 24 sg.; *Lc.* 21, 25 sg.

Come semplici immagini sono « cieli nuovi e terra nuova », per esprimere il profondo rinnovamento che opererà tra gli uomini il Messia (*Is.* 65, 17; 66, 22; *II Pt.* 3, 13; cf. la παλιγγενεσία di *Mt.* 19, 28; la καινὴ κτίσις di *Gal.* 6, 15; *II Cor.* 5, 17; il passaggio da morte a vita di *Io.* 5, 24-28; E. B. Allo, *op. cit.*, p. 325). Infine i vari elementi (angeli, nube, fuoco, ecc.) che accompagnano le manifestazioni di Dio giudice (*Is.* 34, 10; 66, 15; *Dan.* 7, 13 sgg., ecc.; *Mt.* 16, 27; 26, 63 sg.; *Mc.* 14, 61 sg., ecc.) sono soltanto descrittivi, caratteristici dello stile profetico.

L'e. del Nuovo Testamento è individuale e collettivo-universale. Il Regno di Dio (v.) ha una duplice fase, terrestre e celeste, in perfetta continuità; c'è solo tra esse differenza di grado, non di natura (E. B. Allo, *op. cit.*, p. CXIV sg.). Il Regno di Dio è già inaugurato (*Mt.* 11, 12-15; 12, 28; *Lc.* 16, 16; 17, 20 sg.; *I Cor.* 15, 25); deve crescere (*Mt.* 13, 31 sg.), per tutto il mondo (*Mc.* 3, 13-19; 6, 7-13; 13, 9 sg.; 16, 15 sg. 20; *Act.* 1, 8; ecc.), passare ai gentili (*Mt.* 8, 10 sgg.; 21, 33-46; 22, 2-10 ecc.); s'identifica con la Chiesa, con a capo Pietro (*Mt.* 16, 13-20; *Io.* 21, 15 sgg.; *I Cor.* 12; *Rom.* 12, 3-8 ecc.); comprende buoni e cattivi (*Mt.* 13, 24-30. 36-43. 47-50; 25, 1-13, ecc.); è l'economia della Grazia (*Io.* 1, 16 sg.; *Rom.* 3, 21-31, ecc.), con una nuova legislazione morale (*Mt.* 5.6); richiede una rinascita spirituale (*Io.* 3, 3-8; *Rom.* 6, ecc.; cf. Médebielle, coll. 517-25; Bonsirven, pp. 213-306). È la stessa « vita eterna », quaggiù vita della Grazia, vita della gloria in cielo (*Rom.* 2, 7-10; 5, 2 sgg. 17; 6, 4.22 sg., ecc.; cf. J.-M. Lagrange, *St Jean*, p. CLXIII sgg.; Bonsirven, p. 331). Il battezzato vive della prima e passa, se persevera, appena morto nell'altra. Perciò l'importanza di « essere preparati », di « vigilare », in modo da non temere questo « giorno del Signore », questa sua « venuta » (v. PARUSIA) per noi improvvisa in quanto assolutamente ignota (*Mt.* 24, 37-51; 25, 1-30; *Mc.* 13, 32-37; *Lc.* 12, 16-21.35-46; 17, 26-35; 21, 24-36; *Rom.* 13, 11-14; 14, 10 sg.; *I Cor.* 3, 10-15; 7, 29-32; 10, 1-12; *Phil.* 2, 15 sg.; ecc.) e il desiderio del giusto di « morire per essere con il Cristo » (*II Cor.* 5, 1-10; *Phil.* 1, 21-26, ecc.; cf. Bonsirven, pp. 311-15.

A questo effetto attuale della Redenzione va congiunto l'ultimo: la vittoria definitiva sulla morte nella risurrezione (v.) dei nostri corpi (*Rom.* 8, 10-39). Questo trionfo chiuderà la fase terrestre del Regno di Dio: tutti gli uomini, a un cenno dell'Altissimo, risorgeranno; i giusti con i loro corpi gloriosi voleranno in alto verso il Cristo, mentre i pravi ritorneranno alla pena eterna con il loro corpo maledetto (cf. *Mt.* 25, 31-46; v. GIUDIZIO). Il Cristo presenterà al Padre gli eletti, rimettendo tutto nelle sue mani (*I Thess.* 4, 14-17; *I Cor.* 15, 12-28.50-57; cf. E. B. Allo, *Ep. I Cor.*, pp. 387-454; Bonsirven, pp. 315-26). Anche qui, come nel Vecchio Testamento, nessuna traccia c'è di e. cosmica, di mutazioni e distruzioni del mondo fisico. È detto solo che la vita umana cesserà.

Nulla c'è del ritorno di Elia (v.), della lotta con l'Anticristo (v.); per *II Thess.* 2, 1-12 è da preferirsi l'esegesi che riferisce la pericope alla fine di Gerusalemme (« l'apostasia » = *Hebr.* 6, 6-8; 10, 26-38; « le persecuzioni » = *Mc.* 13, 11-13, ecc.; « l'iniquo », « l'avversario », « l'anticristo », cf. *I Io.* 2, 18-22, sono i giudei, gli zeloti, i loro capi, contro cui scrive s. Paolo in *I* e *II Tessalonicesi*; s'insedieranno nel tempio, Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 1-38, 98-105, 562-66; *Mt.* 24, 15; *Mc.* 13, 14; J. Huby, p. 343; F. Prat, *J.C.*, II, p. 247; L. Tondelli, *Gesù Cristo*, pp. 388-99). In realtà, *I-II Tessalonicesi* sono un'eco del discorso di Gesù sulla fine di Gerusalemme (*Mt.* 24: A. Plummer, *Commentary on II Tess.*, Edimburgo 1918, p. 46; J. B. Orchard, in *Biblica*, 19 [1938], pp. 19-42; D. Buzy, *Ste Bible*, ed. L. Pirot, XII, Parigi 1938 p. 132 sg.).

Il Nuovo Testamento non determina la durata della fase terrestre del regno di Dio, l'intervallo tra Redenzione e la risurrezione finale. La dottrina sinottica, la conversione d'Israele, dopo quella di tutte le genti (*Rom.* 11, 25 sg.), i mille anni (*Apoc.* 20), cifra simbolica per una durata indefinita e quanto meno lunghissima (Allo, *Apoc.*, pp. CXX, 307-29), fan dedurre un periodo tutt'altro che breve (cf. Médebielle, coll. 525-36).

I testi sinottici, detti « escatologici », non son tali; preannunziano soltanto la distruzione di Gerusalemme e lo stabilirsi della Chiesa. La prima fu la manifestazione più clamorosa della giustizia del Messia glorioso, detta in stile profetico « venuta del Cristo »: *Mt.* 10, 23; 26, 63 sg.; *Lc.* 22, 69 (Lagrange, *Matthieu*, pp. 205, 507 sg.; *Luc.*, p. 572 sg.; A. Feuillet, in *Nouvelle revue théol.*, 71 [1949], pp. 701-707; F. Prat, *J. C.*, II, p. 349). In *Mt.* 16, 27 sg. si parla dell'affermazione della Chiesa: la venuta del Figlio dell'uomo (come *Dan.* 7, 13 sg.). *Lc.* 9. 26 sg., venuta del Regno di Dio cioè la Chiesa, come organizzazione esterna, definitivamente distinta dalla Sinagoga (Lagrange, *Matthieu*, p. 233; *Luc.* 269 sg.; Spadafora, pp. 17 sgg., 25 sgg.). Le due predizioni sono congiunte in *Lc.* 17, 20-18, 8 e in *Mt.* 24; *Mc.* 13; *Lc.* 21. In *Lc.* 17, Gesù ai farisei, che poggiando erroneamente su *Dan.* 7, 13 sg. aspettavano che il Regno di Dio si presentasse come uno degli imperi cui doveva succedere, risponde che esso è già in mezzo a loro; è entrato nel mondo inavvertitamente. Quindi, rivolto ai discepoli che s'illudevano egualmente (*Dan.* 7, 13) sulla gloria temporale del Messia (*Lc.* 9, 46 sgg.; ecc.), predice loro le gravi persecuzioni che li attendono dopo la sua morte. In loro favore egli interverrà, in modo inconfondibile; specialmente nel suo « giorno », di cui al cap. 21; non devono pertanto lasciarsi ingannare da falsi annunzi di liberazione. Il v. 22 dice chiaramente che Gesù non parla della sua venuta fisica alla fine del mondo, ma delle manifestazioni della sua potenza (« uno dei giorni »), per punire i persecutori e liberare i suoi fedeli. Tra queste manifestazioni emerge senz'altro quella contro la città deicida (*Mt.* 10, 23; 26, 63 sg.); la distruzione del Tempio e del culto, segno della fine dell'èra del Vecchio Testamento e compimento delle profezie di Gesù (*Lc.* 13, 34 sgg.; 19, 42 sgg.). Essa segnava inoltre la fine della feroce persecuzione giudaica contro la Chiesa (*Hebr.* 13, 7; 10, 32 sgg.; *Act.* 4, 1-31; 5, 17 sgg.; 6, 11 sgg.; 7, 54-8, 3; 12, 1-4; ecc.). Gesù parla ai fedeli di Palestina; la liberazione promessa è direttamente per essi (*Lc.* 21, 28. 31).

Quindi Gesù si riferisce a questo castigo determinato (17, 25. 30). Invece di investigarne il tempo (cf. *I Thess.* 5, 1-11), i discepoli curino di essere sempre in grazia, ché nel castigo nazionale anch'essi potranno essere sorpresi dalla morte (vv. 26-30, 33-36). Gli Apostoli chiedono dove il castigo s'abbatterà; Gesù risponde con una locuzione proverbiale (*Iob.* 29, 30): la preda è Gerusalemme; gli avvoltoi sono le legioni di Roma (cf. *Mt.* 24, 28). I fedeli con la preghiera potranno affrettare

l'intervento del Messia (18, 1-8; cf. *Act.* 4, 23-31; 12, 5. 12; L. Tondelli, *Gesù*, pp. 364-68; A. Feuillet). I rapporti letterari tra *Lc.* 17 e *Mt.* 24, *Mc.* 13, *Lc.* 21 sono evidenti (Lagrange, *Luc.*, p. 462): sono due discorsi sul medesimo soggetto pronunziati in circostanze diverse; *Matteo* e *Marco* hanno conservato soltanto il secondo. Quanti in questo hanno visto annunziata anche la fine del mondo (Lagrange, Huby, Buzy, ecc.), le hanno riferito *Mt.* 24, 36 e non *Mt.* 24, 34, come esige tutto il contesto evangelico. Ma in realtà, si tratta solo della fine di Gerusalemme. Gli Apostoli chiedono quando avverrà la distruzione del Tempio e quali segni la precederanno (Lagrange, *Evangile*, p. 465 sg.). *Mt.* 24, 3b; *Mt.* 10, 23, ecc.; e *Mt.* 24, 3c; *Hebr.* 9. 26. È la fine di *un* mondo, non la fine del mondo (Spadafora, pp. 10-45). Né è possibile fissare nella risposta un passaggio ad altro argomento (B. Rigaux, p. 224; F. Segarra, in *Biblica*, 19 [1938], pp. 351-54). Gesù incomincia con i segni remoti: guerre, sciagure collettive, persecuzioni contro i discepoli, e infine, la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (*Rom.* 1, 8; *Col.* 1, 6). Il segno prossimo e inconfondibile della fine è l'avanzata dell'esercito romano su Gerusalemme (*Lc.* 21, 20), la profanazione del Tempio fatta dagli zeloti (*Mt.* 24, 15; *Mc.* 13, 14); unico scampo è la fuga. Comincia allora la grande calamità, l'assedio; nessuno ne scamperebbe se Dio non ne accorciasse la durata per i fedeli che vi incapperanno (*Mt.* 24, 21-25; *Mc.* 13, 20-23; *Lc.* 21, 23b). L'epilogo della tragedia con la liberazione dei superstiti sarà palese ed inconfondibile come il lampo che passa folgoreggiando dall'est all'ovest: cf. *Mt.* 24, 26 sgg. (*Lc.* 17, 23 sg. 37), che con *Lc.* 21, 24 servono di passaggio tra la calamità finora descritta e l'atto finale. Questo è annunziato con le immagini grandiose dello stile profetico (*Mt.* 24, 29; *Mc.* 13, 24; *Lc.* 21, 25 sg.). *Mt.* 24, 30a è solo riferimento a compimento della profezia di *Zach.* 12, 2: non visione fisica (cf. *Mt.* 26, 64; *Mc.* 9, 1), ma riconoscimento della rivincita della Croce; allo stesso modo che in *Io.* 19, 37 per *Zach.* 12, 10. Sarà un lutto generale della gente giudaica che dovrà riconoscere d'essere stata punita per la crocefissione del Cristo.

La fine della nazione giudaica sarà la liberazione per la Chiesa (*Lc.* 21, 28), il suo sviluppo se ne avvantaggerà. Tale manifestazione del Cristo in favore della Chiesa è espressa in *Mt.* 24, 30b, *Mc.* 13, 26 (*Dan.* 7, 13 sg.; cf. *Mt.* 36, 63 sg.), con gli elementi descrittivi (*Mt.* 24, 31; *Mc.* 13, 27) che ordinariamente l'accompagnano (cf. *Mt.* 16, 27 sg.; per ἐπισυνάγω cf. *Mt.* 23, 27); ed in termini propri da *Lc.* 21, 28. 31.

Con la parabola del fico (*Mt.* 24, 32 sgg.; *Mc.* 13, 28 sg.; *Lc.* 21, 29 sgg.) Gesù pone al primo posto questa profezia di conforto e di vittoria per la sua Chiesa, coordinando ad essa il vaticinio della fine di Gerusalemme. Tutto sicuramente avverrà nell'àmbito di quella generazione, mentre ne è taciuto il momento esatto (*Mt.* 24, 34 sgg.). Seguono gli ammonimenti per la vigilanza, come in *Lc.* 21, 17.

Come tutto l'insegnamento paolino (cf. *II Cor.* 5, 1-10; *Phil.* 1, 21-26; *Rom.* 11, 25 sg.; ecc.) impone l'esclusione di ogni errore, illusione, evoluzione nell'Apostolo sulla prossimità della parusia (cf. Allo, *Apoc.*, pp. CXXIV-XXXV), così le sue ripetute e chiare affermazioni sulla universalità della morte e della risurrezione (A. Romeo, in *Verb. Dom.*, 14 [1934], pp. 328-36) devono guidare l'esegesi di *I Thess.* 4, 15 e *I Cor.* 15, 51. « Noi vivi superstiti, alla parusia del Signore non perverremo prima dei nostri morti. Perché al segno celeste, prima risorgeremo tutti, e poi voleremo verso il Cristo insieme, noi oggi sopravviventi con i defunti che piangiamo ». Si è sempre congiunto περιλειπόμενοι con εἰς τὴν παρουσίαν, intendendo « noi lasciati per la parusia » e traendolo al futuro; ma al v. 17 è ripetuto senz'altra aggiunta; né περιλείπεσθαι si costruisce mai con εἰς. S. Paolo corregge il lutto eccessivo dei Tessalonicesi ricordando loro (oltre alla verità che il giusto è già con il Cristo) la resurrezione finale che restituerà al nostro affetto per sempre anche quei corpi ora dissolti. Infine *I Cor.* 15, 51: « Tutti risorgeremo (come ben traduce la versione latina; οὐ κοιμηθησόμεθα), e tutti saremo trasformati ». La negazione riguarda soltanto il verbo; è contro la sintassi riferirla al πάντες quasi fosse una limitazione.

BIBL.: autori cattolici: s. Agostino, *Epistola* 199: PL. 33, 904-25; Y. De La Brière, *Eglise*, in DFC, I, coll. 1222-24, 1230-36; A. Lemonnyer, *Fin du monde*, *ibid.*, coll. 1911-28; E. Mangenot, *Fin du monde*, in DB, II, coll. 2262-78 e in DThC, V, coll. 2504-52; A. Médebielle, *Eglise*, in DBs, II, coll. 493-691; A. Cellini, *Saggio storico-critico sulla interpretazione del discorso escatologico*, Firenze 1906; F. Prat, *La théologie de st Paul*, I, Parigi 1908, p. 118 sgg.; II, 5ª ed., ivi 1913, pp. 485-528; id., *Jésus-Christ*, II, 6ª ed., ivi 1933, pp. 236-60; J.-M. Lagrange, *Evangile selon st Matthieu*, 4ª ed., ivi 1927, pp. 204 sg., 332 sg., 380-83, 454-73; id., *Ev. selon st Marc*, 5ª ed., ivi 1929, pp. 332-54; id., *Ev. selon st Luc*, 3ª ed., ivi 1927, pp. 269 sg., 450-74, 521-37, 572 sgg.; id., *L'Evangelo di Gesù Cristo*, trad. it., Brescia 1935, pp. 252 sg., 378-83, 465-81, 537; id., *Epître aux Romains*, Parigi 1931, pp. 200-23, 283 sgg., 317-21, 326 sg.; L. Tondelli, *Il pensiero di Paolo*, Milano 1928, pp. 243-82; id., *Gesù Cristo*, Torino 1936, pp. 309-402; A. Romeo, « *Nos qui vivimus, qui residui sumus* », in *Verbum Domini*, 9 (1929), pp. 307-12, 339-47, 360-64; id., « *Omnes quidem resurgemus* » seu « *Omnes quidem nequaquam dormiemus* », *ibid.*, 14 (1934), pp. 142-48, 250-55, 267-275, 313-20, 328-36, 375-83; J. Huby, *Evangile selon st Marc* (*Verbum Salutis*, 2), 21ª ed., ivi 1929, pp. 329-53; L. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, 6ª ed., Parigi 1931, pp. 280-312, 434-463; A. Vitti, *L'interpretazione apocalittico-escatologica del Nuovo Testamento*, in *La scuola cattolica*, 2 (1931, II), pp. 434-51; F. Guntermann, *Die Escatologia des hl. Paulus*, Münster 1932; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Lovanio 1932, pp. 210-50; A. Charue, *L'interprétation eschatologique des Evangiles Synoptiques*, in *Collectanea Namurcensia*, 26 (1932), pp. 393-403; 27 (1933), pp. 81-90, 553-63; E. B. Allo, *Apocalypse*, 3ª ed., ivi 1933, pp. CXII-CXLIII, 323-55; id., *Première Epître aux Corinthiens*, ivi 1934, pp. 180 sg., 407-10, 431-54; id., *Seconde Ep. aux Cor.*, ivi 1937, pp. 121-60; J. René, *L'eschatologie des deux Epîtres aux Thess.*, in *Divus Thomas*, 40 (1937), pp. 350-60; F. Segarra, *Algunas observationes sobre los principales textos escatologicos de Nuestro Señor*, in *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 534-78; 19 (1938), pp. 58-87, 349-75, 543-72; id., *Praecipuae D. N. Iesu Christi sententiae eschatologicae, commentariis quibusdam expositae*, Madrid 1942; A. Vaccari, *Il discorso escatologico nei Vangeli*, in *La scuola cattolica*, 68 (1940), pp. 5-22; F. M. Braun, *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?*, in *Revue biblique*, 49 (1940), pp. 35-54; A. J. Oñate, *El « reino de Dios » tema del discurso escatológico?*, in *Estudios bíblicos*, 3 (1944), pp. 495-522; 4 (1945), pp. 15-34, 163-96, 421-46; 5 (1946), pp. 101-10; A. Feuillet, *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'Homme* (*Lc.* 17, 20-18, 8), in *Recherches de science religieuse*, 35 (1948), pp. 544-65; id., *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple* (*Mc.* 13; *Lc.* 21, 5-36), in *Revue biblique*, 55 (1948), pp. 481-502; 56 (1949), pp. 61-92; id., *La synthèse eschatologique de st Matthieu* (24-25), *ibid.*, pp. 340-64; 57 (1950), pp. 62-91; id., *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Evangiles* (*Mt.* 10, 23; 16, 27 sg.; 19, 28), in *Nouvelle revue théologique*, [illegible]1 (1949), pp. 701-22; (*Mt.* 23, 37 sgg.; 26, 64; *Io.* 21, 21 sgg.), *ibid.*, pp. 806-28; J. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*, Parigi 1948, pp. 307-43; F. Spadafora, *Gesù e la fine di Gerusalemme* (*Quaderni esegetici*, 1), Rovigo 1950; D. Mollat, *Jugement*, in DBs, IV, coll. 1344 sgg. Autori acattolici: R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, Gottinga 1893; J. Weiss, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, ivi 1892, 2ª ed. ivi 1900; H. A. A. Kennedy, *St. Paul's conception of last things*, Londra 1904; A. Lisy, *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffonds 1907-1908; id., *Jésus et la tradition*, Parigi 1910; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tubinga 1913, pp. 390-443; id., *Die Mystik des Apostels Paulus*, ivi 1930; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of future life, in Israel, in Judaism and in Christianity...*, Londra 1913; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga 1934; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und Ihr Sinn*, Lipsia 1936; F. Holmstrom, *Das Eschatologische Denken der Gegenwart*, trad. tedesca di H. Kruska, Gütersloh 1936; O. Cullmann, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, ivi 1937; id., *Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament* (*Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, 1), Neuchâtel 1945; F. Busch, *Zur Verständnis der synoptischen Eschatologie*, Gütersloh 1938.

Francesco Spadafora

ESCHILO di LUND. - N. ca. il 1100, m. a Chiaravalle il 25 ag. 1181, nel 1134 è fatto vescovo di Roskilde, quindi nel 1138 dell'arcidiocesi di Lund. Nel 1152 il card. Niccolò Anglico sottoponeva provvisoriamente alla sua giurisdizione i vescovati svedesi. Nel 1156 scendeva a Roma per avere la conferma del privilegio. Al suo ritorno fu catturato in territorio germanico, consenziente l'imperatore Federico I. As-

sertore dell'indipendenza danese, scriveva dalla prigionia che preferiva soffrire per i suoi che dominare fra essi. Nel 1177 si ritirò a Chiaravalle dove moriva in concetto di santità.

BIBL.: T. Schmid, *Eskil, Botveid och David. Tre svenska helgon*, in *Scandia*, 4 (1931), pp. 102-14; L. Weibul, *En samtida berättelse från Clairvaux om ärkebiskop Eskil av Lund*, *ibid.*, pp. 270-290; E. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie au XII^e et XIII^e siècle*, Parigi 1939, p. 57. Alberto Ghinato

ESCHIMESI. - Nome collettivo per indicare un gruppo di piccole tribù abitanti la Groenlandia, il Labrador, l'Artide canadese fino all'Alasca e la Siberia. Gli E. furono conosciuti dagli Europei nel sec. XVI, in cui si tentava il passaggio del nord-ovest. Furono così chiamati dagli indiani algonchini, i quali li cacciavano nelle regioni deserte del nord. « Eschimo » (*agaskimeow*) significa: mangiatore di carne cruda; essi stessi, però, si chiamano *Inuit* (cioè « uomini »).

Le regioni inospitali del nord artico impongono agli E. un modo di vivere molto più primitivo. Vivono in piccoli gruppi di poche famiglie e si procurano gli alimenti con la caccia e la pesca. Durante i mesi della breve estate abitano sotto la tenda e durante l'inverno sotto capanne di ghiaccio e di neve dette *iglu*. I vestiti sono fatti con le pelli degli animali uccisi. La vita religiosa consiste in riti superstiziosi dalla nascita alla morte, dove lo stregone esercita un grande influsso.

Tutte le tribù eschimesi, eccetto gli Aleuti, che hanno una lingua propria, parlano la medesima lingua in diversi dialetti. La lingua è sintetica, anzi polisintetica, con declinazioni e agglutinazioni nella medesima parola, ricca non di diverse idee sostanziali, ma di tutte le sfumature e relazioni immateriali del pensiero, e così è altamente filosofica.

EVANGELIZZAZIONE. – Dal 1721 il missionario norvegese Hans Egede, seguito poi dalla Società di Herrnhut, diffuse il protestantesimo nella Groenlandia, e dal 1752 la missione fu estesa anche al Labrador. La Chiesa russo-ortodossa iniziò l'attività missionaria presso gli Aleuti nel 1794. Nella seconda metà del sec. XIX varie società protestanti e da parte cattolica i Gesuiti iniziarono le missioni tra gli E. dell'Alasca, dopo che nel 1887 l'Alasca fu venduta dai Russi agli Stati Uniti. I Gesuiti fondarono diverse stazioni assai fiorenti. Tra gli E. dell'Artide canadese la missione cattolica fu efficacemente stabilita solo nel nostro secolo. È vero che gli Oblati di Maria Immacolata, spingendosi verso nord, più di una volta già dal 1860 avevano preso contatto con gli E., ma la fondazione di una missione stabile fu impossibile. Soltanto nel 1911 mons. Gabriele Breynat, degli Oblati di Maria Immacolata, vicario apostolico del Mackenzie, inviò i primi missionari, cioè i pp. Giovanni Battista Rouvière e Guglielmo Leroux allo scopo di fondare una missione sul fiume Coppermine. I due missionari, però, furono nel 1913 trucidati dagli E. Più tardi un altro missionario, il p. Giuseppe Frapsauce, morì annegato nel Grande Lago degli Orsi; dal 1920 gli Oblati riuscirono ad impiantarsi solidamente tra gli E. sul Gran Lago degli Orsi, sul fiume Coppermine e sull'isola Victoria. Negli anni seguenti penetrarono anche nei territori del delta del fiume Mackenzie e delle isole antistanti. Nel 1912 mons. Arsenio Turquetil riuscì a fondare la prima missione tra gli E. della baia di Hudson a Chesterfield Inlet. Detta missione fu elevata nel 1925 a prefettura apostolica, nel 1931 a vicariato apostolico di Hudson Bay, e sotto l'energica direzione del medesimo mons. Turquetil prese un ottimo sviluppo e poté essere allargata fin alle regioni più nordiche. Negli ultimi anni gli Oblati hanno fondato pure una missione tra gli E. della costa settentrionale del Labrador. - Vedi tav. XL.

BIBL.: A. Turquetil, *L'Esquimeau*, Montréal 1927; J. Richter, *Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte*, V, Gütersloh 1932, pp. 426-46; P. Duchaussois, *Aux glaces polaires*, Parigi 1935, pp. 429-58; A. Santos, *Jesuitas en el Polo Norte. La misión de Alaska*, Madrid 1943. Giovanni Rommerskirchen

ESCHIUS (VAN ESSCHE), NIKOLAUS. - Teologo ascetico-mistico, rappresentante della mistica pratica della scuola di Gerardo (v.) Groot, n. a Oosterwijk nel Brabante il 1507, m. a Diest (Belgio) il 19 luglio 1578. Studiò alla scuola dei Fratelli della vita comune di Hertogenbusch e all'Università di Lovanio. Sacerdote nel 1530, si recò a Colonia come precettore in casa di H. Herll e attese con successo all'educazione della gioventù.

Tra gli altri, furono suoi allievi L. Surio (v.) e s. Pietro Canisio, che ne subì notevole influsso ed ebbe per lui parole di alto elogio (*Confessionum*, I, ed. Braunsberger, Friburgo in Br. 1896, pp. 17-18).

La malferma salute non consentì a E. di prendere l'abito certosino e dovette contentarsi di ricevere ospitalità in una casa dell'Ordine. Nel 1539 fu nominato direttore del beghinaggio di S. Caterina a Diest, di cui si può considerare secondo fondatore, e il card. Granvella lo nominò arciprete di quel decanato.

Scrisse opere di teologia ascetica e mistica, indirizzate in modo particolare alle persone che vivono nel mondo e desiderano seguire un più alto ideale di vita cristiana: *Carmen Phalecium in laudem D. Dionysii Carthusiani*, in *Dionysii ll. contra Alchoranum* (Colonia 1533); *Die grote evangelische Perle* (Anversa 1542) ed. latina: *Margarita evangelica* (Colonia 1545); *Corte end heyligen regel' van leven* (ed. latina: *Isagoge seu Introductio in vitam universam*, Anversa 1563 con il *Templum animae*); *Exercitia theologiae mysticae* (ivi 1563); *Exercitia spiritualia, quae compendio hominem in Deum transformare queant, auth. D. N. Eschio magnae apud Brabantes existimationis et pietatis viro* (Roma 1612). Tradusse di G. Taulero: *Exercitia de vita et passione Salvatoris* (Colonia 1548, Anversa 1551, 1565; l'ed. reca in appendice: *Adiuncta sunt fere eiusdem argumenti alia quaedam exercitia prorsus divina, auth. D. N. Eschio*). In trad. it.: *Meditazioni pie et divote di N. Giovanni Taulero sopra la Vita et Passione di Giesu Christo. Tradotti in volgar fiorentino dal rev.mo mons. Alessandro Strozzi, gentil'huomo fiorentino, e vescovo di Volterra. Appresso alcuni esercitii non men cattolici che dotti di M. Nicolò Eschio, tradotti per lo medesimo* (Firenze 1572).

BIBL.: J. Hartzeim, *Bibliotheca Coloniensis*, Colonia 1747, p. 225 sgg.; V. Du Ram, *Nic. Eschii vita et opera ascetica*, Lovanio 1858; Hurter, III, col. 133; O. Braunsberger, *B. P. Canisii S. J. Epistulae et Acta*, I, Friburgo in Br. 1896; A. Mager, s. v. in LThK, III, col. 792 sg. Mario Gaspari

ESCHOL (*'eškōl* « grappolo d'uva »). - Arameo, fratello di Mambre, uno degli alleati d'Abramo, che lo seguirono nella razzia contro Chodorlahomor, re di Elam (*Gen.* 14, 13. 24).

La « valle di E. » (Volg. *torrens botri*), data la parentela su accennata con Mambre, va ricercata nelle vicinanze di Hebron (*Gen.* 13, 18), un po' a nord (*Num.* 13, 23 sg.): oggi è la valle el-Ḥaskeh. Gli esploratori israeliti vi trovarono l'uva meravigliosa che portarono come saggio della fertilità della Terra Promessa (*Num.* 13, 24 sg.; 32,9; *Deut.* 1,24).

BIBL.: E. Mader, *Les fouilles allemandes au Râmet el-Khalil*, in *Revue biblique*, 37 (1930), pp. 217-19; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 403 sg.; F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, I, Roma 1940, p. 85; A. Clamer, *Les Nombres* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 2), Parigi 1946, p. 320. Francesco Spadafora

ESCLAUSTRAZIONE e SECOLARIZZAZIONE. - I. E. – L'e. o s. temporanea, *saecularizatio ad tempus*, come la si chiamava prima del CIC, è il permesso accordato ad un religioso, o religiosa che sia, dalla competente autorità ecclesiastica, di dimorare per alcun tempo fuori della religione alla maniera dei secolari (*more saecularium*). È in questo precisamente che sta la differenza fra l'e. e gli altri permessi concessi ai religiosi di vivere fuori della casa religiosa per compiere determinate attività

o ministeri o per ragione di studio (can. 606), di malattia, ecc., ma come religiosi e sotto l'immediata ed effettiva dipendenza dai superiori. L'indulto di e. è concesso dalla S. Sede ai religiosi di diritto pontificio, dall'Ordinario del luogo a quelli di diritto diocesano (can. 638).

La posizione giuridica del religioso esclaustrato viene regolata come segue. Innanzi tutto egli rimane vero religioso e quindi soggetto ai voti e agli obblighi comuni e anche a quelli specifici che possono conciliarsi con lo stato attuale (can. 639). Perciò, nonostante il voto di povertà, gli esclaustrati hanno bensì il libero uso dei beni necessari per la loro sussistenza, ma, riguardo all'acquisto dei medesimi, rimangono in pieno vigore i cann. 580 e 582; cioè, il professo solenne acquista per l'Ordine, o per la S. Sede qualora quello non sia capace di possedere, mentre il professo di voti semplici acquista solo per la Religione, salvo il diritto particolare, i frutti della propria industria o attività e quello che gli viene dato per riguardo alla medesima Religione. Ferme pure restano la cessione dell'amministrazione dei beni e la disposizione dell'uso e usufrutto fatte a norma del can. 569. L'ubbidienza, anche in virtù del voto, è dovuta dall'esclaustrato all'Ordinario del luogo dove dimora, che per lui fa le veci del superiore (can. 639). L'esclaustrato non può indossare l'abito proprio della Religione e veste, se chierico, quello dei chierici secolari, salvo che, trattandosi di religiosi di diritto diocesano, l'Ordinario del luogo autorizzi la ritenzione dell'abito religioso (della Commissione per la interpretazione del CIC; risposta del 12 nov. 1922; AAS 14 [1922], p. 622 ad 2); inoltre perde, durante il tempo che dura l'e., la voce attiva e passiva nella Religione (can. 639). Invece continua a godere i privilegi meramente spirituali, come indulgenze, facoltà di benedire, ecc., nonché il diritto ai suffragi in caso di morte (*ibid.*), salve, per altro, le costituzioni che espressamente dicano il contrario. Sembra pure che, in caso di bisogno, la Religione sia tenuta verso l'esclaustrato al sussidio caritativo al quale sarebbe obbligata verso il religioso dimesso a norma del can. 671, 5°; anzi da alcuno si ritiene quest'obbligo di stretta giustizia, se l'e. si è verificata di pieno consenso dei superiori. Finito il tempo per il quale è stata concessa l'e., e qualora l'indulto non venga prorogato, l'esclaustrato deve ritornare immediatamente alla Religione. Può per altro ritornare anche prima che scada il tempo, specie se la causa dell'e. è cessata; ed i superiori possono richiamarlo per giusti motivi prima della scadenza, ciò che viene riconosciuto espressamente nell'indulto di concessione (formola n. 5).

Vi è un'altra specie di e., *ad nutum Sanctae Sedis*, in uso presso la S. Congregazione dei Religiosi, per cui si concede, in casi speciali, ad un religioso la facoltà *sine die* di rimanere nel secolo come il semplice esclaustrato. In questi casi non si esige che i religiosi trovino un vescovo che li riceva come per gli altri esclaustrati, ma c'è licenza di rimanere fuori della Religione soggetti alla S. Sede. S'intende che per esercitare i ministeri sacri, per celebrare ecc., abbisogna il permesso dell'Ordinario del luogo.

II. S. – È, secondo la disciplina introdotta dal CIC, « la dispensa o rilassazione assoluta e perfetta della professione religiosa » (can. 638). Si è detto secondo la disciplina introdotta dal CIC, perché prima vi era la dispensa dei voti semplici e la s. propria dei Regolari, temporanea o perpetua, che non implicava però dispensa dei voti. Conseguentemente il secolarizzato rimaneva vero religioso legato dai voti, ma con l'indulto di rimanere fuori della Religione o per un tempo determinato o anche perpetuamente. Adesso, invece, il concetto di s., che importa la cessazione dei voti semplici e solenni, è comune a tutti i religiosi. Il secolarizzato è dunque ridotto allo stato secolare. Conseguentemente: 1) si separa completamente dalla Religione, depone l'abito e sia nella Messa e nelle Ore canoniche, sia nell'uso e nell'amministrazione dei Sacramenti viene equiparato ai secolari (can. 640 § 1, 1°; risposta del 12 nov. 1922 della Commissione per la interpretazione del CIC; AAS, 14 [1922], p. 662 ad 1.); 2) è sciolto dai voti religiosi, restando però fermi gli obblighi annessi agli Ordini sacri; ma non è più tenuto né alle Ore canoniche imposte dalla professione né alle regole e costituzioni (*loc. cit.*, 2°); 3) se per indulto apostolico viene riammesso nella Religione, deve rifare il noviziato e la professione a norma delle costituzioni, e prende il posto fra gli altri religiosi secondo l'ordine della nuova professione (*loc. cit.*, 3°). Questo però non varrebbe per i secolarizzati prima del CIC, perché la s. non produceva allora lo scioglimento dei voti.

Speciale considerazione meritano i secolarizzati ordinati *in sacris*. Innanzi tutto va notata la differenza che passa fra quelli che perdettero la diocesi per la professione (can. 585) e quelli che non l'hanno perduta; questi, ottenuto il rescritto, devono ritornare alla propria diocesi e l'Ordinario non può non riceverli, mentre quelli non possono lasciare la Religione se non trovano un vescovo che li accetti, e, se lo fanno, viene loro vietato l'esercizio degli Ordini sacri (can. 641 § 1). Questa proibizione non è la sospensione canonica di cui si parla al can. 2278 § 1, che sanciva il decreto *Auctis admodum* (S. Congregazione dei Vescovi e Regolari, 4 nov. 1892, n. VI; CIC, *Fontes*, IV, p. 1054 sgg.). Anticamente con facilità si concedeva al secolarizzato licenza *ad annum et interim* di uscire dalla casa religiosa per cercare più agevolmente il vescovo che lo accogliesse; adesso, invece, non si autorizza la uscita prima di averlo trovato, anzi nella petizione dell'indulto vuole la prassi che si aggiunga il documento dell'accettazione. Soltanto il vescovo, non il vicario generale senza speciale mandato, né il vicario capitolare se non dopo l'anno di vacanza della sede e con il consenso del Capitolo (can. 113) può ricevere il secolarizzato, il che fa o assolutamente o ad esperimento per un triennio. Nel primo caso, si ha senz'altro l'incardinazione nella diocesi; nell'altro, si concede al vescovo di poter prorogare l'esperimento per un nuovo triennio, compiuto il quale, se il secolarizzato prima non è stato rimandato, rimane incardinato nella diocesi (can. 641 § 1). Sembra che il vescovo non sia tenuto ad attendere il triennio per congedare il religioso che non risponde ai suoi desideri, il che appare chiaro dall'indulto di s. ad esperimento, dove si dice che il religioso deve far immediatamente ritorno alla Religione qualora, « perdurante experimenti tempore ab Ordinario, praemonitis Superioribus, dimittatur » (formola n. 12). In verità, la s. *ad experimentum*, secondo la prassi della S. Congregazione dei Religiosi, non è che una e. in via della effettiva s. Quindi, se il religioso è rimandato dall'Ordinario, deve far ritorno alla Religione e questa è tenuta a riceverlo. Secondo una dichiarazione della Congregazione del 1 ag. 1922 (AAS, 14 [1922], p. 501), l'indulto di s. non ha nessun valore, anche se domandato dal religioso ed eseguito dal superiore, se non viene accettato dal religioso medesimo, cosa alla quale questi non è tenuto.

Da notarsi anche le incapacità introdotte prima dal decreto *Quum minoris* del 15 giugno 1909 (AAS, 1 [1909], 526) e riportate dal can. 642 del CIC. Secondo il citato canone, ogni professo che ritorna al secolo, anche se a norma del can. 641 possa esercitare gli Ordini sacri, non può senza speciale indulto della S. Sede: 1) ottenere nessun beneficio nelle basiliche maggiori e minori e nelle cattedrali; 2) esercitare alcun magistero o alcun ufficio nei seminari maggiori e minori o collegi dove si educano i chierichi, né nelle università e istituti che godono il privilegio apostolico di conferire i gradi accademici; 3) tenere uffici o cariche nelle curie episcopali e nelle case religiose di uomini o di donne, anche se di diritto diocesano (can. 642 § 1). Questo vale pure per i religiosi di voti temporanei che, dopo esserne stati legati per sei anni completi, ne furono dispensati (*loc. cit.*, § 2). Questa legge, restrittiva dei diritti, va interpretata strettamente (can. 19). Conseguentemente non comprende, così pare, i non ordinati *in sacris*, né gli esclaustrati, né i religiosi di voti tem-

poranei che escono dalla Religione, ma spontaneamente, finito il tempo per cui li emisero. Invece, secondo una risposta della Commissione per l'interpretazione autentica del Codice (24 nov. 1920; AAS, 12 [1920], p. 573 sg.), comprende i secolarizzati prima della promulgazione del CIC.

Finalmente, il religioso secolarizzato non ha nessun diritto ad essere ricompensato per i servizi, anche straordinari, prestati alla Religione (cann. 643 § 1, 580 § 2, 582), né questa può esigere nessun indennizzo per le spese fatte per il religioso secolarizzato. Questo riacquista la piena capacità di possedere, amministrare e disporre delle sue cose, ma la Religione ritiene come perfettamente acquisito quello che le pervenne in virtù della professione solenne del religioso a norma del can. 582. Alla religiosa secolarizzata deve però restituirsi l'intera dote senza i frutti già maturati (can. 551 § 1); ma se fu ricevuta senza dote o con dote insufficente e non ha onde provvedere a se stessa, deve la Religione darle per carità quel tanto che sia necessario per ritornare convenientemente e sicuramente a casa sua e anche perché possa vivere per qualche tempo, da determinarsi di mutuo accordo o, in caso di dissenso, dall'Ordinario del luogo (can. 643 § 2).

BIBL.: P. Piat, *Praelectiones iuris regularis*, I, Tournai 1888, p. 174 sg.; F. Piontek, *De indulto exclaustrationis necnon saecularizationis*, Green Bay 1925, p. 185 sgg.; S. Goyenèche, *De religiosis et laicis*, Roma 1937, nn. 99 sgg.; J. Creusen, *Religieux et religieuses*, 5ª ed., Bruxelles 1940, nn. 333 sgg.; T. Schaefer, *De religiosis*, 4ª ed., Münster in West. 1947, nn. 1530 sgg.

Servo Goyenèche

ESCOBAR, ANDREA de. - Notissimo teologo e canonista benedettino del sec. XV, n. a Lisbona. Le sue opere, in gran parte inedite, sono state tramandate alla posterità in un numero straordinariamente elevato di manoscritti. Assistette ai Concili di Costanza, Basilea e Ferrara-Firenze; a quest'ultimo previa l'abiura delle sue rigide idee conciliaristiche.

Degnissimo di nota è il suo trattato *De Graecis errantibus*, composto come norma per la futura unione fiorentina. In esso, oltre all'originalità nelle parti elaborate indipendentemente dal suo modello s. Tommaso, avanzò per primo il principio non soltanto della validità ma anche della legittimità dei diversi riti nella Chiesa, da doversi ugualmente rispettare senza dar preferenza al rito latino, purché non siano intaccati da errori dottrinali.

Molti hanno scritto sull'E., ma i fatti della sua vita, mancando fino adesso la vera conoscenza delle fonti, vengono presentati generalmente con poca sicurezza critica.

BIBL.: J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 439-441; L. Walters, *Andreas von E., ein Vertreter der konziliaren Theorie am Anfang des 15. Jahrhunderts*, Münster in West. 1921 (l'opera più completa finora, ma poco critica); E. Candal, *Andrés de E., Obispo de Megara, firmante del Decreto Florentino «pro Graecis»*, in *Or. Chr. Per.*, 14 (1948), pp. 80-104.

Emmanuele Candal

ESCOBAR, MARINA de, venerabile. - Mistica brigidina, tra le figure più significative della Spagna cattolica del primo '600; n. a Valladolid l'8 febbr. 1554, m. ivi, il 9 luglio 1633. Di alta intelligenza, ricevette un'educazione nobile. La sua vita è una fioritura di fatti mistici, rivelazioni e illustrazioni divine che furono per lei efficace mezzo di perfezione. Fu diretta per oltre trent'anni dal p. Luigi La Puente S. J. che la stimò quale santa e la paragonò a Caterina da Siena e a Teresa d'Avila.

Per suo consiglio scrisse le rivelazioni che si leggono per intero nella biografia. Artefice della riforma dell'Ordine brigidino in Spagna, istituì nella città natale un monastero della recollezione, cui diede particolari costituzioni, tratte in parte da s. Brigida, rifuse dal La Puente e approvate da Urbano VIII. Esercitò grande influsso sui contemporanei con l'esempio, gli scritti (lettere) e la parola, incitando all'amore di Dio. Trascorse gli ultimi 30 anni inferma. Fu sepolta nella chiesa del Collegio dei Gesuiti a Valladolid.

Le rivelazioni della ven. E. non hanno ricevuto alcun suggello da parte della Chiesa. Il suo confessore La Puente nell'unico volume della vita in 6 ll. (pubblicati dal p. Fr. Cachupín, provinciale della Compagnia di Gesù) steso sulla scorta degli scritti che gli passava la ven. E., ha riportato fedelmente le rivelazioni sui misteri della Trinità e il modo di salire ad essa per il sentiero della Croce, sulla Madonna, gli Angeli e s. Giuseppe (vi è una formola di rosario breve che la ven. E. recitava nei giorni di maggiore sofferenza, limitato alla considerazione dei misteri della Natività, Presentazione e Assunzione), sulle anime purganti e sulla salvezza del prossimo.

BIBL.: L. da Ponte, *De la vida meravillosa de la ven. virgen doña M. de E., natural de Valladolid, sacada de lo que ella misma escrivió de orden de sus padres spirituales*, Madrid 1690, ed. latina di M. Hanel, Praga 1672, 1688, Napoli 1690; A. Pinto Ramirez, *Breve noticia de la vida y muerte de la ven. virgen doña M. de E., natural de Valladolid, su triunfal entierro y gloriosas exequias que celebró esta illustre ciudad en nueve de Junio del año 1633*, Valladolid 1800.

Mario Gaspari

ESCOBAR Y MENDOZA, ANTONIO. - Gesuita, moralista, n. a Valladolid nel 1589, m. ivi il 4 luglio 1669. Spiegò da principio il suo talento in alcuni lavori letterari; ma dal 1630 lo si trova applicato intensamente a coltivare la teologia morale e a varie opere di esegesi, pubblicate negli ultimi anni della sua vita.

La sua fama, però, è legata a tre opere, assai importanti, divulgate e combattute, di morale: *Examen y práctica de confessores y penitentes en todas las materias de teologia moral* (non si sa il luogo e la data di pubblicazione; la 1ª ed., di Madrid del 1650 è la 39ª) in forma di catechismo semplice e popolare; *Liber theologiae moralis* (Lione 1644), in cui la dottrina, tolta da 25 teologi della Compagnia di Gesù, è quella comune ai tempi, in cui l'E. scriveva. Non si può tuttavia negare che egli è alquanto proclive ad una benignità eccessiva (sostiene, ad es., la liceità del furto nel caso di necessità grave [sentenza condannata da Innocenzo XI il 4 marzo 1679, proposiz. 36; Denz-U, 1186]). B. Pascal fece di questa opera bersaglio ai suoi strali nella 5ª e 6ª delle *Lettres provinciales*; ma a torto, perché si fonda su tratti avulsi dal contesto e peggio interpretati; *Universae theologiae moralis receptiores absque lite sententiae* (7 voll., Lione 1652-63). L'E. resta sempre un grande moralista, nonostante la poca esattezza nelle citazioni, i giudizi talora non fondati su solidi argomenti; si può dire un po' troppo benigno, ma non lassista.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 436-45; E. Terwencoren, *La verité sur le p. E.*, in *Collection des précis historiques*, 9 (1860), pp. 31-46; M. Reichmann, *E. und seine Misshandlung durch Pascal*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 76 (1909), pp. 523-38; K. Weiss, *P.A.E. als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und in Lichte der Wahrheit auf Grund der Quelle*, Klagenfurt 1911; A. Astrain, *Historia de la Comp. de Jesus en la Asistencia de Esp.*, V, Madrid 1916, pp. 89-91.

Celestino Testore

ESCORIALE (EL ESCORIAL). - Borgata a ca. 40 km. da Madrid, famosa per un grandioso complesso di costruzioni, fondato da Filippo II, in memoria della vittoria di S. Quintino. Iniziato nel 1563, su progetto e con la direzione di Juan Bautista de Toledo e poi di Giambattista Castello e di Juan de Herrera, l'edificio ha pianta rettangolare.

Vi sono compresi il convento di S. Lorenzo, due grandi cortili, la chiesa a croce greca, il Palazzo reale, il Pantheon dei Re, quello degli Infanti, la cappella maggiore e la vecchia chiesa. Le lunghe facciate, a quattro ordini di semplici finestre, sono articolate da maestosi portali e da torri quadrate agli spigoli ed appaiono sormontate dalla cupola e dai due campanili della chiesa. Alla decorazione interna collaborarono insigni artisti, fra cui B. Cellini, P. e L. Leoni, P. Tacca, L. Cambiaso, P. Tibaldi e L. Giordano. Nelle sale capitolari è un'importante raccolta di quadri. Il palazzo s'adorna di arazzi, fra cui numerosi su cartoni del Goya. L'insigne monumento, pur essendo ispirato all'architettura italiana del '500, ha sapore tipicamente iberico per la sua austera maestosità

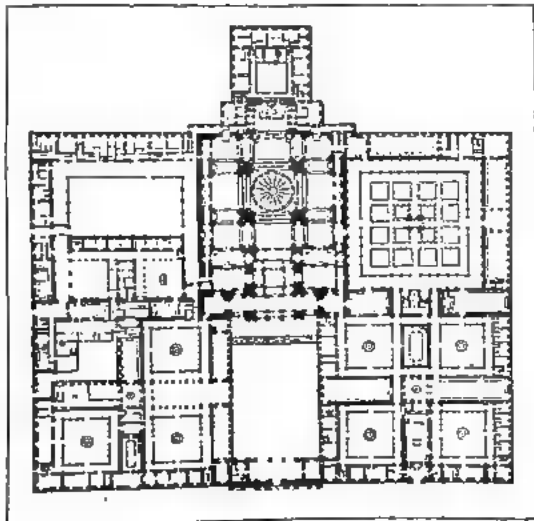
ed è la compiuta espressione dello spirito del suo fondatore, che vi si fece trasportare agonizzante, per morirvi, nel 1598.

Anche la biblioteca fu fondata da Filippo II con una prima dotazione di 4000 volumi della sua biblioteca personale, tra cui alcuni manoscritti. Nel 1576 vi si aggiunse la biblioteca di Diego de Mendoza già ambasciatore a Venezia e a Roma. Altre raccolte cospicue vennero da Granada, Plasencia, Majorca, Barcellona; altre da donazioni e da legati testamentari. Filippo IV aumentò le rendite lasciate da Filippo II e fu emanato il privilegio che una copia di ogni opera a stampa fosse inviata alla biblioteca; privilegio che, per mezzo dei viceré, fu esteso a Napoli, a Milano, alle Fiandre.

Un incendio nel 1671 distrusse oltre 4000 manoscritti. Nel 1876 passarono all'E. ca. 5000 volumi della biblioteca del Seminario di Cuba, fondata da s. Antonio Claret.

Fra i manoscritti si ricordano: *L'itinerario di Antonino* del sec. VII già nell'inventario della cattedrale di Oviedo nel 882, il *Codice Aureo*, scritto a lettere d'oro, contenente i quattro Vangeli; una *Explanación del Apocalipsis* di s. Beato di Liébana del sec. IX; il codice Vigiliano o Albeldense che contiene gli antichi concili generali e particolari di Spagna, Gallia e Africa, le *Decretali*, la *Cronaca* di Albelda fino all'anno 976; il *Camino de perfeción*, nell'autografo di s. Teresa di Gesù; il Breviario dell'imperatore Carlo V, il Breviario miniato di Filippo II; una *Cosmografia* di Tolomeo del sec. XV e una Bibbia in ebraico, scritta in Spagna alla metà del sec. XV, ecc. Tra gli incunaboli uno se ne trova di Valencia, del 1475, e uno di Saragozza del 1481, esemplare unico. Ai Gerolomini successero nel 1885 gli Agostiniani, i quali vi istituirono il Real Colegio de Alfonso XIII. - Vedi tav. XLI.

BIBL.: J. Quevedo, *Historia del real monasterio de S. Lorenzo llamado comunmente del E.*, Madrid 1849; J. de Sigüenza, *Historia primitiva y exacta del monasterio del E.* (ordinata da M. Sánchez y Pinillos), ivi 1881; O. Schubert, *Geschichte d. Barock in Spanien*, Esslingen 1908, v. indice; J. F. Rafols, *Arquitectura del Renacimiento español*, Barcellona 1929, v. indice; Cottineau, I, col. 1068; *Enc. Eur. Am.*, XX, pp. 868-96. Mario d'Orsi

ESCULAPIO (Ἀσκληπιός). - Dio greco della medicina. Numerose etimologie sono state proposte per spiegarne il nome, sia dal greco che dalle lingue semitiche; alcuni hanno anche supposto un'origine preellenica.

(da *Enc. Eur. Am.*, XX, p. 868)

ESCORIALE - Pianta del Reale Monastero di S. Lorenzo. J. de Toledo, G. B. Castello, F. de Herrera (1563-83).

Secondo altri E. sarebbe stato un antico dio ctonio (sotterraneo) che aveva culto in una grotta presso Tricca in Tessaglia, forse sotto forma di serpente, e là avrebbe dato oracoli. Poi si sarebbe diffuso nella Focide e in Messenia; a Delfi Apollo sarebbe divenuto padre di E. e, ad Epidauro il culto di E. avrebbe acquistato notevole importanza. Ambedue le ipotesi presentano difficoltà. Certo è che per ragioni sconosciute, siano esse casuali o create, come si è preteso, dall'abile propaganda dei sacerdoti locali, E. diventò dio importante ad Epidauro verso la fine del sec. VI e l'inizio del V a. C. e si diffuse rapidamente. Sorsero numerose filiali di Epidauro in Grecia, in Asia Minore e nelle colonie. Dopo il 480 a. C. fu fondata quella di Sicione; nel 422 quella di Egina; nel 420 quella di Atene, dove il serpente sacro, trasportato con un carro da Epidauro, fu ospitato nell'Eleusinion finché non fu pronto il santuario sotto l'Acropoli. La filiale di Munichia è ricordata nel *Pluto* di Aristofane, quella di Coo sembra risalire al sec. IV a. C., mentre è incerta la fondazione del santuario di Pergamo, salito a grande fama nei secc. I-II d. C.: l'attribuzione al sec. IV è incerta. Le filiali non danneggiarono Epidauro che rimase sempre la località più famosa. In molti luoghi E. sostituì e mise nell'ombra divinità preesistenti: a Epidauro, come già detto, Apollo Maleata, che le più antiche iscrizioni ricordano insieme ad E.; a Munichia gli dèi ricordati nel sacrificio preparatorio; a Coo Apollo. Non si sa se le divinità sostituite fossero anch'esse divinità salutari, ma sembra verosimile almeno per Munichia.

I santuari per E. erano detti Asclepiei. Centro del culto era la fonte sacra al dio, inclusa nel tempio di cui costituiva la parte più segreta (*adyton*). Presso il tempio erano i porticati destinati ai malati ed ai fedeli. Era praticato il rito della incubazione; dopo digiuni e sacrifizi il malato era rinchiuso nell'*adyton* e vi passava la notte: il sogno che faceva, interpretato dai sacerdoti, decideva la cura, a meno che il malato si risvegliasse guarito. Pausania vide ad Epidauro sei stele coperte dalle iscrizioni che ricordavano i sogni e le guarigioni avvenute; tre di queste e frammenti di una quarta sono state ritrovate: narrano guarigioni istantanee e miracolose ed erano destinate ad edificare e a convincere i fedeli della potenza del dio. Tuttavia non si tratta unicamente di suggestione, di ciarlataneria, o miracolo: negli Asclepiei si eseguivano lunghe cure e operazioni chirurgiche; erano veri e propri luoghi di cura, spesso in località elevata con boschi e clima sano che esercitavano un benefico influsso sugli ammalati. Non sempre i sacerdoti erano medici, ma in ogni caso erano in possesso di cure e ricette empiriche, spesso efficaci, come, ad es., a Coo quelle contro il morso dei serpenti.

Da Podalirio e Macaone, i due figli di E. ricordati nell'*Iliade*, discendevano gli Asclepiadi, famosi nell'arte medica. Agli Asclepiadi di Cnido appartenne Ippocrate, il padre della medicina greca. La leggenda conosce numerosi figli e figlie di E., Panacea, Telesforo, ecc.; la più conosciuta è Igiea raffigurata insieme al padre su numerosi rilievi votivi.

In onore di E. si celebravano le feste Asclepiee; in Epidauro le grandi Asclepiee avevano agoni innici e musicali. Fra i culti di E. sono caratteristici quelli dell'Arcadia con templi dedicati a E. fanciullo; quello di Titano nell'Argolide, dove manca ogni cura medica e le serpi sono oggetto di paura. Il simulacro di E. era vestito di chitone e mantello di lana, quello di Igiea era completamente coperto dai capelli che le donne si tagliavano in suo onore.

In seguito all'epidemia del 293 a. C., dietro consultazione dei Libri sibillini, il culto di E. fu introdotto a Roma: il tempio era nell'Isola Tiberina e fu dedicato il 1° genn. 189. Il serpente sacro, portato da Epidauro, si sarebbe rifugiato nell'Isola per indicare che là doveva essere costruito il tempio. Anche qui vigeva l'incubazione ed i malati esplicavano la loro riconoscenza con iscrizioni e doni votivi. Il culto di E. non si diffuse fuori di Roma: rare sono le iscrizioni votive in Italia e nelle province occidentali, dove dio salutare rimase soprattutto Apollo.

Gli antichi rappresentavano E. come un uomo ma-

turo, barbato, con volto dolce e benigno, talvolta pieno di compassione. Attributo erano il bastone e il serpente.

BIBL.: R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Lipsia 1931; M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, Monaco 1941, pp. 762-64. Per Roma: M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'antiquité*, Parigi 1902, pp. 133-244; A. Bartoli, *Una notizia di Plinio relativa all'introduzione in Roma del culto d'E.*, in *Rendiconti Accademia dei Lincei*, 26 (1917), pp. 573-80. Per la Sicilia: E. Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Palermo 1911, pp. 228-32. Luisa Banti

ESDRA. - Sacerdote e scriba (ebr. '*Ezrā*'; Settanta Ἔσ[δ]ρα[ς] e Ἔζρας; Volgata *Esdras*) che ebbe parte prevalente nella restaurazione giudaica in Gerusalemme dopo l'esilio. La sua attività, svoltasi in circostanze difficili, è riferita nei libri di *Esdra* e *Neemia*. I due libri, che continuano la storia dei *Paralipomeni*, più che due opere diverse sono due parti della medesima. Gli antichi li hanno considerati come un solo libro (Fl. Giuseppe, Melitone di Sardi, Origene, Epifanio, Girolamo); i Settanta li riuniscono. Unico ne è l'argomento: restaurazione della nazione israelitica dopo l'esilio babilonese; identico ne è il fine: proclamare la fedeltà di Dio e raccomandare l'osservanza della legge; lo stesso carattere si ritrova nei 23 capitoli che formano l'intero racconto.

(da A. Brückner, Polyklets Knöchel - Werfer, Berlino 1920, tav. 3, fig. 1)

ESCULAPIO - Copia da originale greco del sec. V a. C. Napoli, Museo nazionale.

I. ARGOMENTO. – I due libri abbracciano il periodo dal 537 al 433 o, secondo altri, al 398 a. C., oltre ad aggiunte posteriori. L'autore non presenta una storia continua di questo periodo, ma riferisce solo alcuni fatti: primo ritorno degli esuli guidati da Zorobabel e ricostruzione del Tempio (*Esd.* 1-6); secondo rimpatrio di esuli condotti da E., l'anno 7° di Artaserse, e restaurazione religiosa (*Esd.* 7-10); ricostruzione delle mura della città per opera di Neemia fra molte opposizioni (*Neh.* 1-6) e organizzazione politica e religiosa della comunità giudaica (*Neh.* 7-13). Vari cataloghi (*Esd.* 2, 1-70; 8, 1-20; 10, 18-44; *Neh.* 3, 1-31; 7, 6-69; 10, 1-27; 11, 4-12, 25) elencano le famiglie reduci, i ricostruttori delle mura, i sottoscrittori della rinnovata alleanza.

II. AUTORE. – Sta per E. la tradizione giudaica (*Bābhā' Bāthrā'*, 15; *Sanhedhrīn*, 93b), seguita da Lamy, Kaulen, Cornely-Hagen, Hetzenauer, Seisenberger, Vigouroux, Fillion, Pelt, Sales, Hoberg. Non pochi però ritengono che all'opera di E. siano state fatte aggiunte, che Hoberg, p. es., assegna al periodo ellenistico. Ma è più probabile (Herbst, Haneberg, Bertheau, Fischer, Mangenot, Höpfl, Cornely-Merk) che l'opera sia stata compilata in tempo posteriore ad E. con documenti storici del tempo di E. e di Neemia. Si parla infatti dei «giorni di Neemia capo e di E. sacerdote» (*Neh.* 12, 26) e dei «giorni di Zorobabel e di Neemia» (*Neh.* 12, 46) come di un tempo passato; Dario persiano (*Neh.* 12, 22) è Dario III Codomano (335-330); E. è lodato «scriba esperto nella Legge» (*Esd.* 7, 6. 11). La tradizione giudaica si sarà ispirata alle fonti esdrine riportate (*Esd.* 7, 1-10, 44; *Neh.* 7, 73-10, 4).

III. CRONOLOGIA. – E. viene in Palestina l'anno 7° di Artaserse; Neemia l'anno 20° e poi l'anno 32° di Artaserse. Trattasi di Artaserse I o II (v.). Comunemente si ammetteva che E. fosse venuto l'anno 7° di Artaserse I Longimano (458 a. C.), e Neemia il 445 e il 433 (anni 20° e 32° dello stesso re). A. van Hoonacker (seguito da Torrey, Klameth, Touzard, Sales, Ricciotti) nel 1890 avanzò l'ipotesi che primo a venire a Gerusalemme sarebbe stato Neemia, l'anno 20° di Artaserse I (445 a. C.), come prefetto della provincia; ivi con E. rinnovò l'alleanza (*Neh.* 8-10); poi E. ritornò in Babilonia, donde partì a capo di reduci esiliati l'anno 7° di Artaserse II (398 a. C.). Le principali ragioni addotte da van Hoonacker sono: 1. quando Neemia tratta con Artaserse e quando parla di rimpatriati, prima di lui, non fa cenno di E.; 2. Neemia accusa apertamente i governatori e capi anteriori a lui di essere angariatori e sfruttatori: E. poteva così essere condannato?; 3. quando Neemia arriva a Gerusalemme, le mura della città giacciono ancora a terra in rovina, mentre ai tempi di E. vi è un dato (*Esd.* 9, 9) che presuppone compiuta la cinta delle mura; 4. in quel tempo spadroneggiano, a Gerusalemme, Sanaballat horonita, Tobia ammonita, ecc.: di essi non è traccia sotto E.; 5. E. fu contemporaneo di Iohanan figlio di Eliasib (*Esd.* 10, 6), il quale è probabilmente il terzo della lista dei sommi sacerdoti, di cui in *Neh.* 12, 22. Ma tali motivi non sembrano sufficenti per ammettere uno spostamento così notevole nel testo sacro. Al tempo di Neemia infatti i giudei provvedevano al culto sacro a spese proprie (*Neh.* 10, 32 sgg.); sotto E. invece la colonia dei giudei era così povera da doversi provvedere al culto con l'erario regio (*Esd.* 7, 20), povertà che meglio si spiega in un tempo anteriore a Neemia. La soluzione dei matrimoni misti suppone l'attuale ordine, e se in Neemia non si parla della precedente opera di E., lo si deve all'esito poco felice. Né si prova che Iohanan, figlio di Eliasib

(*per cortesia del sen. G. Treccani*)

Esdra - Miniatura raffigurante E. nella Bibbia di Borso d'Este (sec. xv), vol. I, f. 139r - Modena, Biblioteca Estense.

(*Esd.* 10, 6), sia identico al sommo sacerdote Iohanan nipote di Eliasib (*Neh.* 12, 10 sg.): forse è figlio del sacerdote Eliasib incaricato del gazofilacio (*Neh.* 13, 4). L'autorità di E. è piuttosto religiosa, e perciò i nemici di Neemia non ostacolarono l'interna riforma religiosa; quindi le lagnanze di Neemia contro i suoi predecessori non toccano E. Il *gādhēr* (« muro »), di cui E. nell'umile preghiera a Dio, non può avere che il senso traslato di « protezione » (cf. *Ps.* 79 [80], 13), poiché si aggiunge: « in Giuda e in Gerusalemme » (*Esd.* 9, 9). La cronologia tradizionale sembra confermata dai papiri di Elefantina (v.), del 410 ca. a. C., poiché si parla di una lettera scritta ai figli dell'avversario di Neemia, Sanaballat, evidentemente già morto. Non pare perciò vi possa esser dubbio sul tempo della missione di Neemia. L'ordine tradizionale dei nostri libri è quindi sempre preferito dalla gran maggioranza dei cattolici e acattolici.

IV. Autorità storica. – L'autorità storica di *Esdra-Neemia* è attestata dai documenti allegati e dalla concordanza perfetta con la storia persiana. Le differenze di nomi nelle liste degli esuli si spiegano con le solite oscillazioni nella trascrizione dei nomi.

La politica religiosa di Ciro (v.) e l'accordo con espressioni protocollari che si riscontrano altrove ci assicurano della storicità dell'editto di liberazione in cui si nomina Jahweh. Il silenzio di *Eccli.* 44-50 non deve sorprendere più dell'omissione di Asa e Iosaphat re di Giuda. La tradizione giudaica e cristiana, che ammette l'autorità divina di *Esdra-Neemia*, *a fortiori* ammette quella storica; e ben a ragione. I papiri di Elefantina, documenti tanto affini a *Esdra-Neemia*, per contenuto e fraseologia, ne convalidano la storicità.

V. L'attività di E. – E., sacerdote e scriba, svolse la sua attività in circostanze difficili. Dopo il decreto di liberazione dato da Ciro (a. 538), nel 537, sembra di primavera, partì il primo nucleo di esiliati, sotto la guida di Zorobabel e del sommo sacerdote Giosuè. Furono subito iniziati i lavori per il nuovo tempio (v. aggeo).

Dai tempi di Dario I (a. 521) in poi la comunità giudaica di Gerusalemme continuò ad essere governata dai due capi: il *peḥāh* « prefetto », e il sommo sacerdote. Sotto questi capi la comunità visse in maniera oscura sino alla metà del sec. v. Le condizioni economiche erano difficili e quelle morali poco prospere. Incoraggiato da un benevolo decreto (*Esd.* 7, 11-26) di Artaserse I (a. 7° = 458 a. C.), E. venne da Babilonia a capo del secondo stuolo di esuli rimpatriati. Risollevò lo spirito jahwistico; la sua missione era principalmente religiosa. La carovana, di ca. 1800 uomini, partì il 12 *nisān* 458. E. eliminò il grave abuso dei matrimoni misti, invalsi presso i maggiorenti. Al Tempio e innanzi al popolo E. confessò a Jahweh il grave delitto pubblico. Commosso, il popolo giurò, a cominciare dai sacerdoti e leviti colpevoli, di rimandare subito le donne straniere con i loro figli. Per la difficoltà di rinviare le donne e i bambini subito e nella stagione delle piogge (20 *kislēw* = nov.-dic.), una commissione presieduta da E. decise sui singoli casi. Ma sembra che, spentosi il primo entusiasmo, il successo non fu grande, come suggerisce la chiusa brusca di *Esdra* e come conferma *Neemia* (9, 2; 10, 30; 13, 3).

Iddio mandò presto ad E. un aiuto in Neemia, l'anno 20° di Artaserse. Ricostruite in 52 giorni le mura, le porte e le torri di Gerusalemme, E. (*Neh.* 8), nella festa di capo d'anno, lesse al popolo convenuto la Legge caduta in disuso. Aggiunse delle raccomandazioni. Durante la successiva festa dei Tabernacoli (*Neh.* 9, 13 sgg.) per 8 giorni si ebbe la lettura quotidiana della Legge. Il popolo e i leviti si iniziarono di nuovo alle prescrizioni mosaiche. Preparatosi con il digiuno, la penitenza, la confessione e la preghiera, Israele rinnovò l'alleanza. Con tale ripristino sembra aver termine la missione di E.

Secondo la tradizione giudaica, E. raccolse i libri sacri; sarebbe poi morto nella Persia, dove è ancora mostrata la sua tomba in *el-'Osejr* o *el-'Esr* (« E. ») sul Tigri, a 40 km. dalla confluenza con l'Eufrate; ma Fl. Giuseppe ne pone la morte a Gerusalemme. È da presumersi che con Neemia (*II Mach.* 2, 13) E. si sia occupato di conservare e sistemare il deposito dei libri ispirati (v. esdra, iv libro di).

Bibl.: A. van Hoonacker, *Néhémie et Esdras*, in *Le Muséon*, 9 (1890), pp. 151-84; id., *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, in *Revue biblique*, 32 (1923), p. 481 sgg.; 33 (1924), p. 33 sgg.; J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesen nach dem babyl. Exil* (*Bibl. Studien*, 5, II-III), Friburgo 1900; L. W. Batten, *The books of Ezra and Nehemiah*, Edimburgo 1913; H. Schaeder, *Esra' der Schreiber*, Tubinga 1930; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, p. 125 sgg.; id., s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 307 sg.; R. De Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*, in *Revue bibl.*, 46 (1937), pp. 29-57. Vincenzo M. Jacono

ESDRA, iii libro di. - Libro apocrifo, la cui materia si ritrova quasi tutta nei libri canonici: *II Par.* 35, 1-36, 21 = cap. 1; *Esd.* 1, 1-11 = 2, 1-14; *Esd.* 4, 7-24 = 2, 15-25; *Esd.* 2, 1-4, 5 = 5, 7-79; *Esd.* 5-6 = 6-7; *Esd.* 7-10 = 8, 1-9, 36; *Neh.* 7, 37-8, 13 = 9, 37-55. Ha in proprio solo 3, 1-5, 6.

III Esd. 3, 1-5, 6 narra che tre guardie personali di Dario I (521-485 a. C.) discutono innanzi al Re per sapere che cosa sia più forte: il vino, il re, la donna o la verità. Il giudeo Zorobabel sta per la verità: « A lei appartiene la dominazione, la forza e la gloria, per tutta l'eternità. Lodato sia Iddio della verità » (4, 40). A questa parola il Re, ammirato, premia Zorobabel promettendogli di restituire ai giudei i vasi sacri del Tempio e di ricostruire il santuario. Lo stile di questo brano differisce dagli altri, anzi è con essi in contraddizione, poiché secondo 5,8.66-71 Zorobabel ritorna in Giudea sotto Ciro. Non si sa donde il redattore dell'opera abbia attinto questo brano; è probabile che sia stato aggiunto posteriormente (C. C. Torrey).

Il rimanente del libro contiene la storia dalla celebrazione della Pasqua al tempo di Giosia (m. nel 609) sino alla riedificazione del Tempio dopo l'esilio e la restaurazione del culto divino con Esdra. È evidente la mancanza di ordine cronologico: si parla successivamente di Ciro persiano (558-29), d'Artaserse (465-25), di Dario (521-485), e una seconda volta di Ciro, di Dario e di Artaserse. Questo libro, come *Esd.* A, o *I Esd.* è incluso nei Settanta e nelle versioni dipendenti quale l'antica latina, tra i libri canonici e precede *Esdra-Neemia*, riuniti in un sol libro (= *Esd.* B o II).

Quanto all'origine, si ritiene da molti che *III E.* sia la versione dei Settanta del libro ebraico delle Cronache dopo l'esilio, mentre *Esd.* B sarebbe la versione di Teodozione. Altri pensano a una compilazione posteriore di testi greci canonici. Molto probabilmente, secondo E. Schürer, St. Székely, M.-J. Lagrange, J.-B. Frey, il testo rispondente a brani canonici è una versione del

testo originale ebraico-aramaico, che differiva in parecchi luoghi dal testo masoretico. Anzi, secondo alcuni critici recenti, come H. H. Howorth, C. C. Torrey, P. Riessler, quest'opera semitica sarebbe il testo originale del libro canonico di Esdra, più antico del masoretico. Ma J. B. Frey e S. Fischer ritengono un paradosso l'opinione di Howorth.

La questione più grave riguarda la canonicità del libro. Già il Calmet scriveva: « Si può ritenere sicuro che prima della versione di s. Girolamo tutta la Chiesa ammetteva il *III E.* come autentico ». Anche il Cornely ritiene: « Può a stento negarsi che nella Chiesa greca e latina sino al sec. V sia stata attribuita autorità divina a *Esdra* greco ». I protestanti, come Howorth e Charles, hanno accusato s. Girolamo e i Concili di Firenze e di Trento di avere ingiustamente omesso questo libro. La decisione della Chiesa invece corrisponde ai veri dati tradizionali. Non può infatti parlarsi di tradizione antica veramente unanime, favorevole alla canonicità del libro. Non si trovano certamente nei classici dieci elenchi che Padri e scrittori ecclesiastici (da s. Melitone del sec. II e Origene, a Leonzio Bizantino e Giunilio Africano [ca. 550]) ci hanno tramandato quasi *ex officio*. È vero che sino al sec. V alcuni Padri, come Dionigi d'Alessandria, Atanasio, Basilio, Cipriano, Agostino, citano come ispirate alcune frasi del *III E.*, ma questo fatto non è decisivo. I Padri spesso in pratica si mostrano più larghi di quanto non fossero in teoria; e pur fissando il canone dei libri sacri secondo l'insegnamento della Chiesa, citano come sacri dei passi apocrifi. Il fatto che il *III E.* si trovava in molti manoscritti biblici e la grande affinità con i libri realmente canonici li avrà spinti anche a riconoscerne praticamente l'autorità. « Non potevano essi citarlo come un documento di autorità storica indiscutibile, e anche attribuirgli un certo valore profetico, senza però classificarlo tra i libri canonici? » (J. B. Frey). La dottrina comune dal sec. V in poi, secondo la quale è da ritenersi apocrifo, è certamente la vera.

Questo libro fu composto prima dell'èra cristiana, fra la metà del sec. II e l'inizio del sec. I. Flavio Giuseppe ne fa largo uso. Il Fischer sta per il 124. La leggenda di Zorobabel sembra scritta a scopo apologetico.

La liturgia cattolica latina si serve di *III Esd.* 5, 40 nella Messa « pro eligendo Summo Pontifice ».

BIBL.: S. Fischer, *Das apokriphe und das kanonische Esrabuch*, in *Biblische Zeitschrift*, 2 (1904), pp. 351-64; P. Riessler, *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches*, *ibid.*, 5 (1907), pp. 146-58; C. Torrey, *Ezra Studies*, Chicago 1910; St. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, Friburgo in Br. 1913, pp. 316-72; J. B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, in DBs, I, coll. 430-442.

Vincenzo M. Jacono

ESDRA, IV LIBRO di. - Uno dei più importanti apocrifi del Vecchio Testamento. Vero gioiello della letteratura apocalittica giudaica, ebbe larghissima diffusione, e fu inserito in appendice, insieme con *III Esdra*, nell'edizione ufficiale della Volgata (in continuazione dei canonici *I-II Esdra*).

Oltre al testo latino, basato sul cod. Sangerm. (a. 822), si hanno varie versioni orientali: siriaca (edita da A. M. Ceriani, Milano 1868), etiopica (edita da R. Laurence, Oxford 1820), armena (edita dai Mechitaristi, Venezia 1805), georgiana, due arabe e un frammento di versione sa'idica (edita da J. Leipold-B. Violet in *Zeitschr. f. aegypt. Sprache*, 41 [1904], pp. 139-40). Tutte derivano da un comune testo greco, ma l'originale fu scritto in ebraico o aramaico. Quella che più fedelmente rispecchia l'originale è la versione latina. Ne ha fatto conoscere il testo completo R. L. Bensly, che ha rinvenuto e pubblicato (*The missing fragment...*, Cambridge 1875) un frammento mancante nella Volgata per la sparizione di un foglio (7, 35-105; gli altri vv. 106-39 corrispondono a Volg. 7, 36-69: i 70 vv. mancanti si trovano nelle versioni orientali).

Lo scritto si chiama da sé « il 2º libro del profeta Esdra » (1, 1). *IV E.* propriamente detto comprende solo i capp. 3-14. Quasi ignorato nella letteratura rabbinica, lasciò tracce profonde in alcuni scritti apocalittici d'ispirazione cristiana, come *Baruch* greco e l'*Apocalisse di E.* greca, soprattutto nell'*Apocalisse di Baruch* (v.) siriaca, con la quale ha molti punti di contatto nella stesura e nel contenuto, ma che supera per elevatezza di concetti e purezza di dottrina. Questi pregi dottrinali gli conciliarono un largo favore nella Chiesa fino ad essere citato come S. Scrittura da alcuni Padri (Clemente Alessandrino per primo lo cita espressamente, *Strom.*, 3, 6; s. Ambrogio ne fa grande uso nel *De bono mortis* e *De Spiritu Sancto*). Nonostante il monito di s. Girolamo « non apocryphorum tertii et quarti (Esdrae) somniis delectetur » (PL 28, 1403), *IV E.* continuò ad avere credito tra i cristiani. Oggi ancora si legge con vivo interesse per la squisita forma stilistica, l'avvincente eloquenza e l'elevatezza della dottrina. Alcuni passi sono entrati nella liturgia (1,14; 2,36. 37.45; 8, 21.24; 16, 53). La bellissima prece per i defunti *requiem aeternam* è tratta da *IV Esd.* 2, 34 sg. (cf. U. Holzmeister, in *Verbum Domini*, 17 [1937], pp. 321-28).

Circa la data di redazione dell'apocrifo si crede di trovare un riferimento nella figura dell'« aquila » dalle 3 teste con 12 (piuttosto 6) ali e 8 sott'ali (capp. 11-12), nella quale sembra simboleggiato l'Impero romano: per lo più si ravvisano nelle ali gli imperatori (cominciando da Cesare) fino a Domiziano (nelle tre teste i tre Flavi: Vespasiano, Tito e Domiziano); ma l'immagine è avvolta nel mistero. Secondo *IV Esd.* 3, 1, il libro sarebbe stato scritto all'epoca dello storico Esdra (o Salathiel?), 30 anni dopo la distruzione di Gerusalemme per mano dei Babilonesi (a. 587). Ma è artificio comune a tutta la letteratura apocrifa rifarsi a qualche illustre personaggio del Vecchio o Nuovo Testamento ed attribuirsi un'età assai anteriore. Piuttosto l'indicazione cronologica suddetta va riferita alla distruzione dell'a. 70 d. C.: il libro quindi sarebbe stato scritto verso la fine del sec. I cristiano. Anche la descrizione così accorata della catastrofe riporta ad avvenimenti di recente data (Gerusalemme è in rovina, 3, 2; 10, 48; 12, 48; incendiata, 12, 44; le sue mura diroccate, 11, 42; il Tempio è demolito, 10, 21; il culto è cessato, 10, 21 sg.; il popolo è condotto via, 5, 28; 10, 22; Sion in potere dei nemici, 10, 23). Lo scopo dell'autore è appunto di consolare i suoi fratelli di fede e fare ad essi dimenticare le presenti calamità con la visione della divina giustizia e delle cose future. Solo il rabbino viennese A. Kaminka, ribadendo la tesi della pluralità delle fonti sostenuta da R. Kabisch, ha creduto di far risalire la data di composizione, almeno per il primo nucleo dell'opera, all'epoca dell'esilio babilonese. Ma la singolare opinione è rimasta solitaria.

L'apocrifo si compone di 7 « visioni » o pretese rivelazioni di un angelo (Uriel, ignoto nel Vecchio Testamento; ricorre anche in *Enoch* e in *Sibyll.*, II, 229) ad Esdra nell'esilio babilonese. – Nella 1ª visione (3, 1-5, 20), ad Esdra che si lamenta perché Dio ha lasciato Israele in balìa dei Babilonesi, di gran lunga peggiori, e ha permesso che il male dilaghi tanto nel mondo, l'angelo risponde che le vie del Signore sono imperscrutabili, quindi fa osservare che questo mondo dovrà presto finire e allora si rivelerà la giustizia di Dio; ma prima dovrà scomparire il « mal seme » (4, 29 sgg.) ed essere completo il numero dei giusti: quindi si annunziano i segni precursori della fine dei tempi (5, 1 sgg.). – Alla sorte d'Israele si riferiscono anche la 2ª (5, 20-6, 34) e 3ª visione (6, 35-9, 25); ma quest'ultima si eleva a considerazioni di ordine più generale, mentre lo sfondo è dominato dalla figura del Messia: i giusti saranno presto liberati dai mali presenti e vedranno cose meravigliose, l'èra messianica: « sarà rivelato mio figlio l'Unto » (Volgata: *Iesus*) e regnerà con i suoi 400 anni, dopo di che anch'egli morirà (7, 28-29); e dopo 7 giorni risorgeranno i morti, sarà fatto il giudizio e sarà il trapasso dal vecchio al nuovo secolo (7, 30 sgg.). E qui si aggiungono belle considerazioni sul peccato di Adamo, sul gran numero degli empi, sulla loro folle vita e sulla sorte che li attende (7, 46-56).

È affermata la libertà: sebbene nel cuore umano sia radicato il « mal seme », l'uomo resta arbitro dei suoi destini (7, 57 sgg.; cf. 9, 11 sg.). L'angoscioso problema della salvezza si risolve nel dilemma: o l'uomo vince la lotta della vita e riceverà il premio promesso, oppure soccombe ed avrà la pena (7, 57-61); la misericordia di Dio è grande, ma si esercita solo in questa vita; nell'altra ciascuno riceverà secondo il merito delle proprie opere (7, 62-68). Ma poiché i più sulla terra hanno voluto ignorare o disprezzare l'Altissimo e calpestare il suo popolo, pochi soltanto saranno salvi (8, 3; cf. 9, 15 sg.): e mentre il mondo presente è stato fatto da Dio per molti, il futuro è riservato per pochi (8, 1) a causa del peccato dilagante (8, 2-63). La visione si chiude con i segni precursori della fine (9, 1-25), analoghi a quelli preannunziati da Cristo (cf. *Lc.* 21, 25 sgg.): grandi prodigi, sconvolgimenti, guerre tra i popoli. – Nella 4ª visione (9, 27-10, 60), il veggente contempla la gloria futura di Gerusalemme sotto l'immagine d'una donna che piange sul suo figlio morto nel dì delle nozze, ma d'un tratto sparisce e in suo luogo appare una nobile città: la donna in duolo è « Sion madre nostra » (cf. *Gal.* 4, 26), la morte del figlio è la caduta di Gerusalemme; la città di fresco costruita è la Gerusalemme celeste, che prenderà il posto della terrena. – La 5ª visione (11, 1-12, 39) è dominata dalla figura dell'aquila dalle tre teste con ali e sott'ali simboleggianti l'Impero romano, finché il leone (Messia) pronunzia su di essa il giudizio, e tutto il corpo va in fiamme. – Nella 6ª visione (13, 1-58) ritorna il Messia sotto l'immagine d'un uomo che viene su dal mare e sale sulla vetta del Sion, sterminando con l'alito della sua bocca, simile a fiume di fuoco, i nemici, mentre raduna, a formare il nuovo esercito pacifico, le 10 tribù d'Israele, quelle deportate in Assiria, di cui non rimase traccia (cf. *II Reg.* 17, 6); ma il tempo della sua venuta è imperscrutabile. – Finalmente nella 7ª visione (14, 1-50), E. riceve l'ordine di trascrivere per le future generazioni i 24 libri del Vecchio Testamento (supposti distrutti), e di tenere invece celati gli altri 62 (apocrifi), riservati per i sapienti del popolo.

Il doppio problema etico ed escatologico pervade tutto il libro, che potrebbe intitolarsi: « il problema del male secondo un pio israelita dopo la caduta di Gerusalemme e la distruzione del tempio » (M.-J. Lagrange, p. 101). Ma partendo dalle presenti calamità d'Israele, l'autore sa elevarsi a considerazioni d'ordine generale. La giustizia divina sarà manifestata in due tempi distinti: alla venuta del Messia e alla fine del mondo. Tutto si concilia con le promesse divine, se si fa distinzione tra il secolo presente (corrotto, transitorio, infelice) e quello futuro, della giustizia, della pace e della felicità. Questo secolo futuro appare, se non imminente, vicino: il secolo presente è invecchiato, ha perduto il suo vigore giovanile (14, 10-12): esso si compone di 12 parti, e di queste, 10½ sono già passate e non rimane che 1½ (14, 11 sgg.). Quindi la visione escatologica serve di chiave per la soluzione del problema del male. Degno di rilievo è che i mali dell'umanità sono considerati in dipendenza del « peccato di Adamo », al quale si rivolge l'accorata apostrofe: « O Adamo, che cosa hai fatto! il tuo peccato è stato non solo la rovina tua, ma anche di noi che da te veniamo » (7, 48). Ma sembra che la natura umana fosse corrotta prima ancora della prevaricazione di Adamo, poiché il *cor malignum* (3, 20 sgg.; 4, 4; 3, 26; cf. 7, 92 *cogitamentum malum*), che è la vera radice di tutti i peccati, è connaturato e insito nell'umanità come un « mal seme » (4, 28-30 sgg.); anche Adamo lo ebbe e fu da esso trascinato alla colpa (3, 21). Quindi il suo peccato, più che l'origine, fu l'inizio dei peccati nel mondo, il primo anello di una catena che si protrae indefinitamente.

Contro tutti i nemici e oppressori della teocrazia, *IV E.* attende anzitutto la vittoria temporale e nazionale sotto la guida e gli auspici del Messia; e contro la corruzione morale largamente diffusa nel mondo prospetta il giudizio finale e la felicità dei giusti nell'altra vita. Quindi si ha una duplice escatologia, collettiva e temporale la prima, individuale e ultraterrena la seconda: quella si realizza per opera del Messia, questa è attuata da Dio solo. La restaurazione messianica, tutta a sfondo politico, rispecchia le vedute particolaristiche del giudaismo. Ma nell'ambito dell'escatologia individuale la visione si allarga. Ed è merito dell'apocrifo di avere prospettato con chiarezza la salute finale sotto l'aspetto individuale, differenziandosi dalle altre escatologie giudaiche che trascurano quasi completamente il problema individuale, e assurgendo ad un universalismo, che non è soltanto fittizio, come vuole W. Mundle.

Anche in questo apocrifo il Messia è un restauratore nazionale, un duce assetato di vendetta dei nemici; egli libererà il suo popolo non dal peccato ma dalla oppressione straniera. La sua missione è terrena e parziale e non avrà alcuna parte nel regno oltramondano: più che un re o un giudice è un grande inviato che viene messo da parte quando la sua opera è compiuta. In quei testi ove è detto Figlio di Dio (7, 29 « Filius meus Christus »; 13, 34) vi è forte ragione di pensare ad influssi cristiani, senza parlare di 7, 28, ove l'interpolatore ha inserito addirittura « Gesù » (« Filius meus Iesus »). Del Messia si afferma vagamente la preesistenza in cielo (13, 36), ove l'Altissimo lo tiene riservato per poi « rivelarlo » (7, 28): come questa « rivelazione » avvenga non è detto. In 7, 29 è preannunziata la morte del Messia: passo unico nella letteratura apocrifa giudaica (mancante in alcune versioni orientali, come l'araba e l'armena): con il p. Lagrange e molti altri critici si deve pensare ad interpolazione cristiana; anche se il passo fosse genuino, non si tratterebbe della morte redentrice, che esula del tutto dall'apocrifo, ma di una morte comune, cui neppure il Messia può sfuggire quando è compiuta l'opera sua: ciò che segue (resurrezione dei morti, giudizio e sorte finale degli uomini) è opera di Dio solo.

R. Kabisch sezionò *IV E.* in 5 documenti, differenti per contenuto, substrato ideologico ed età di composizione: *S* (apocalisse di Salathiel, composta in Roma ca. l'a. 100 d. C.), *E* (apocalisse di E., ca. il 31 a. C.), *A* (visione dell'Aquila, ca. il 90 d. C.), *M* (*Menschensohn* o visione del « Figlio dell'uomo », al tempo della venuta di Pompeo a Gerusalemme, 63 a. C.), E^2 (frammento di E., ca. il 100 d. C.); un redattore (*R*) avrebbe poi unito insieme i vari frammenti, senza riuscire ad eliminare le stridenti divergenze di idee e di figure. La tesi fu sostenuta anche da E. De Faye, R. H. Charles, G. H. Box, ecc.; tra i recenti è tornato a negare l'unità del libro A. Kaminka. Ma a questa vivisezione si sono opposti altri valorosi critici, come H. Gunkel, C. Clemen, E. Schürer, B. Violet, W. Mundle, M.-J. Lagrange, J.-B. Frey e altri. Oggi l'unità e la integrità è comunemente ammessa, poiché, nonostante le differenti movenze d'idee e d'immagini, l'impronta d'un unico autore è molto marcata nella linearità della forma stilistica ed anche nell'interesse centrale: il problema del male e della giustizia divina. « Il mosaico è nelle idee », dice giustamente Lagrange, « non nei documenti » (*Revue biblique*, nuova serie, 2 [1905], p. 487): gli elementi dottrinali preesistevano all'autore, che li trasse dal fondo tradizionale, senza riuscire a fondere e armonizzare il vasto e caotico materiale.

Numerosi riscontri esistono, nella fraseologia e nei concetti, tra *IV E.* e gli scritti del Nuovo Testamento (J.-B. Frey, in DBs, I, col. 414), e devesi appunto alla presenza di questo elemento cristiano se l'apocrifo fu tenuto per lungo tempo in onore nella Chiesa. Si ammette dai più un influsso cristiano, quantunque non sia facile determinarne l'ampiezza. Più notevoli analogie si riscontrano nelle dottrine della legge, giustificazione per le opere, peccato originale, libero arbitrio, resurrezione dei

morti, vita futura; spesso però sono più apparenti che reali, mentre più forti sono le divergenze, soprattutto nel concetto di restaurazione messianica e circa il ruolo del Messia nel giudizio finale.

E., V e VI LIBRO di. – I capp. 1-2, esistenti nella sola versione latina, formano il *V E.*, e i capp. 15-16 il *VI E.*, come vengono comunemente chiamati dopo O. F. Fritzsche e H. Weinel. In *V E.* si leggono due messaggi: il primo (1,4-2,9) di maledizione contro la sinagoga per le sue infedeltà, il secondo (2,10-48) di misericordia e di consolazione per la Chiesa, alla quale si promette la vittoria e la felicità. Il carattere additizio di questi capitoli rispetto all'apocrifo primitivo non sfugge. Per la data di composizione non si accordano i critici: dalla metà del II sec. d. C. (G. Volkmar) alla fine del sec. V o principio del sec. VI (L. Pirot). Il *VI E.*, di minore interesse del precedente, serve di appendice a *IV E.* (capp. 3-14); ha un colore marcatamente apocalittico: è tutto un messaggio di terrore che richiama le note invettive di *Isaia*, *Geremia*, *Gioele* e *Nahum*. Si ritiene che sia stato scritto originariamente in greco verso la fine del sec. III.

BIBL.: R. Kabisch, *Das vierte Buch des Esrabuches auf seine Quellen untersucht*, Gottinga 1882; E. De Faye, *Les Apocalypses juives*, Parigi 1892, pp. 14-25, 35-45, 103-23, 155-65; M. R. James, *The fourth book of Ezra*, Cambridge 1895 (testo critico); L. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IV livre d'Esdras*, Parigi 1906; H. J. Labouret, *Le cinquième livre d'Esdras*, in *Rev. bibl.*, nuova serie, 6 (1909), pp. 412-34; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909, p. 105 sgg.; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 4ª ed., Lipsia 1909, pp. 315-336; B. Violet, *Die Esra Apokalypse*, ivi 1910 (testo critico; cf. prolegomeni, pp. I-LXII); R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, pp. 542-624; id., *A critical history of the doctrine of a future life*, Londra 1913, pp. 337-53; G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, trad. it., II, Torino 1913, pp. 379-87; S. Székely, *Bibliotheca apocrypha*, I, Friburgo in Br. 1913, pp. 284-328; J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches* (*Bibl. Studien*, 20, II-III), ivi 1922; W. Mundle, *Das religiöse Problem des vierten Esrabuches*, in *Zeitsch f. alttest. Wiss.*, 47 (1929), pp. 222-49; B. Pelaia, *Eschatologia Messianica IV libri Esdrae*, in *Verbum Domini*, 11 (1931), pp. 244-49, 310-18; J. Mazerski, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*, *ibid.*, 12 (1932), pp. 374-76; 13 (1933), pp. 84-90, 215-22, 247-50, 359-70; W. O. E. Oesterley, *II Esdras (The Ezra Apocalypse)*, Londra 1933; E. Ellwein, *Die Apokalypse des IV Esdras u. das urchristl. Zeugnis von Jesus dem Christus*, in *Heim-Festgabe*, Berlino 1934, pp. 29-41; A. Kaminka, *Beiträge zur Erklärung des Esra-Apokalypse und zur Rekonstruktion des hebr. Urtextes*, Breslavia 1934; S. Garofalo, *De Iudaeorum fastis religiosis in apocr. libr. IV Esdrae*, in *Verbum Domini*, 15 (1935), pp. 280-88; L. Gry, *Les dires prophétiques d'E. (IV Esdras)*, Parigi 1938; id., *La « mort du Messie » en IV Esdras*, in *Mémorial Lagrange*, ivi 1940, pp. 133-39; J.-B. Frey, *Apocryphes de l'Ancien Testament*, in DBs, I, coll. 411-18 (ampia bibl.); L. Pirot, *Le 5ème livre d'Esdras*, *ibid.*, III, coll. 1104-1107; id., *Le 6ème livre d'Esdras*, *ibid.*, coll. 1107-1109. Gaetano Stano

ESDRELON. – Pianura della Palestina, tra il Giordano e il Mediterraneo, la Galilea e la Samaria, così chiamata (*Iudt.* 1, 8; 4, 5; 7, 3) in forma ellenizzata di Jizr'ē'l (volg. Iezrahel) con la epentesi del *d*. Al tempo degli Asmonei e di Erode era detta semplicemente « la grande pianura » (*I Mach.* 12, 19; Flavio Giuseppe, *Bell. Iud.*, III, 12).

Ha la forma di un triangolo irregolare con la base di 35 km., tra le pendici meridionali del Carmelo e i fianchi dei monti di Samaria, e i lati di 25 km., puntando alla base del Thabor. Irrorata dal fiume Muqaṭṭa' (il biblico Cison), che sfocia nel Mediterraneo, e dal Nahr Ǧalūd (Harad, *Iudc.* 7, 1), che si getta nel Giordano, la vasta depressione è notevolmente fertile, sebbene in alcune zone paludosa. Per l'accidentalità del terreno – l'altezza varia da 25 a 100 m. s. m. – vi si distinguono zone particolari come il « campo di Mageddo » (*II Par.* 35, 32; *Zach.* 12, 11) e la valle di Iezrael (*Iudc.* 6, 33; 7, 1).

Nodo delle strade che allacciavano gli Imperi di Oriente a quelli d'Occidente, essa fu sempre un campo preferito di battaglia, con i ricordi delle celebri vittorie di Thutmosis III, di Barac (*Iudc.* 4, 5), di Gedeone (*Iudc.* 7, 1), dei Filistei contro re Saul (*I Sam.* 31, 7), di Achab sugli Aramei (*II Reg.* 20, 26), del faraone Nechao su Iosia (*II Reg.* 23, 29), nei tempi moderni di Saladino, di Kleber e Napoleone.

Il nome attuale è *Merǧ b. 'Amir*; dal 1920 i sionisti vi hanno creato numerose colonie.

BIBL.: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 412. Donato Baldi

ESECUZIONE DELLE SENTENZE: v. SENTENZA.

ESECUZIONE SUI BENI DEL DEBITORE: v. PRIVILEGI DEI CHIERICI.

ESEGESI BIBLICA: v. INTERPRETAZIONE.

ESEMPLARISMO. – Dottrina filosofica che attribuisce a un mondo ideale, esistente in sé o nella mente divina, la funzione di causalità esemplare, talora anche efficente e formale, riguardo al mondo corporeo e alla conoscenza umana. Si ha quindi un duplice e., *metafisico* e *gnoseologico*; il quale ultimo però, nei rispettivi sistemi, è sempre concepito in connessione e dipendenza da quello metafisico.

L'e. è l'essenza del sistema platonico in cui le idee, separate (secondo l'interpretazione di Aristotele), costituiscono la pura e immutabile realtà di cui le cose sensibili non sono che imitazioni (μίμησις) e partecipazioni (μέθεξις). L'e. platonico influisce sulla concezione filoniana del λόγος come strumento della creazione e causa esemplare del mondo; e rivive in forma nuova nel sistema di Plotino, in cui le idee generate in seno al νοῦς, attuando come termine oggettivo la conoscenza dell'anima, sono anche la causa esemplare delle cose corporee che dall'anima derivano. L'e. riceve la sua più alta interpretazione cristiana in s. Agostino per cui le idee, esistenti nella mente divina, e quindi identificate con la verità sussistente, sono insieme la luce eterna in cui Dio contempla tutte le cose, il principio esemplare e efficente di ogni creatura, e anche, in un senso non definitamente precisato da Agostino, la luce per cui l'anima umana si eleva alla conoscenza intelligibile delle verità eterne. L'e. agostiniano, ripreso da s. Bonaventura, è conservato in s. Tommaso per quanto si riferisce all'affermazione delle idee eterne nella mente divina e della loro funzione di causalità esemplare di tutte le cose; invece la causalità efficente dell'atto creativo, s. Tommaso la riconduce piuttosto a Dio in quanto essere sussistente, causa universale dell'essere (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 45, a. 5). Quanto alla conoscenza *in rationibus aeternis* affermata da s. Agostino, l'Angelico la ritiene in un senso che s'accorda con la teoria aristotelica dell'astrazione (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 5), ma che non sembra rendere sufficentemente il pensiero agostiniano.

BIBL.: E. Dubois, *De exemplarismo divino seu de trino ordine exemplari et de trino rerum ordine exemplato*, Roma 1897; v. inoltre ai singoli autori. Ugo Viglino

ESENIN, SERGEJ ALEKSANDROVIČ. – Poeta lirico russo, n. nel villaggio di Kozminsk il 21 febbr. 1895. È senza dubbio il più conosciuto – fuori della Russia – e, sotto molti aspetti, anche il più grande dei poeti del primo periodo del regime sovietico. La sua lirica si richiama alla tradizione della poesia contadina e, nello stesso tempo, ad audaci formole di avanguardia.

Giovanissimo, frequentò l'ambiente attorno ad Alessandro Blok ed agli altri poeti simbolisti. Non senza profonde incertezze ideologiche, aderì alla Rivoluzione bolscevica, che per altro rimase sempre estranea all'intimo della sua natura ed agli aspetti più spontanei della sua arte. I suoi vagabondaggi e le sue stravaganze venivano tollerati dal regime, che non aveva ancora imposto agli scrittori, come successivamente avvenne, la formola del cosiddetto realismo socialista e la più rigida disciplina politica. Grande scalpore produsse il suo matrimonio con Isadora Duncan. Sempre più tormentato da intime contraddizioni, si abbandonò ad orgie e a scandali, come per cercare un'eva-

sione momentanea alla sua angoscia: appena trentenne, morì suicida il 28 dic. 1925. La parte migliore della sua produzione poetica è molto superiore alle non approfondite formole estetiche della scuola «immaginistica» di cui fu il massimo esponente. Le espressioni blasfeme, che ricorrono talvolta nella sua poesia, non riescono a nascondere un suo disperato, anche se fuggevole, irrequieto bisogno di credere, di ritornare alla religione, al villaggio natio ed al fascino della tradizione.

BIBL.: *Esenine* (A. Esenin), *Raccolta di studi*, Rostov sul Don 1926; V. Pozner, *Littérature russe*, Parigi 1929; E. Lo Gatto, *Storia della letteratura russa*, Firenze 1944, pp. 529-30 (con ampia bibl. a p. 538); R. Poggioli, *Il fiore della poesia russa*, Roma 1949. Wolf Giusti

ESENZIONE. - Nel diritto canonico il termine e. dalla sua rudimentale significazione etimologica (*ex emere*: togliere, liberare da...) è passato a denotare la liberazione di una persona, fisica o morale, dalla preesistente e doverosa sottomissione a un superiore.

SOMMARIO: I. Concetto. - II. L'evoluzione della e. nel corso dei secoli. Modi di concederla. - III. L'estensione oggettiva della e. - IV. La e. attualmente in vigore nel diritto canonico. - V. La e. dei religiosi.

I. CONCETTO. – La struttura divino-positiva della Chiesa importa che tutti i fedeli, oltre che al sommo pontefice, siano soggetti in linea di principio a un vescovo residenziale, o a quell'Ordinario del luogo che lo sostituisce in uno dei modi stabiliti dal diritto canonico (abate o prelato *nullius*, vicario o prefetto apostolico, amministratore apostolico, vicario capitolare). Ma se in base al diritto divino positivo si può e si deve fissare con questa assolutezza il principio della sottomissione di tutti i battezzati all'Ordinario del luogo, per quanto concerne l'estensione oggettiva di tale sottomissione non si può stabilire un principio altrettanto facile e preciso. Infatti, mentre la giurisdizione dell'Ordinario del luogo è necessariamente legata al territorio, l'universalità della Chiesa spinge alla pluridiocesanità la maggior parte delle istituzioni religiose, sorte provvidenzialmente come deduzione *ad consequentias* del fine stesso della società fondata da Gesù Cristo e riconosciute dal diritto canonico. Orbene, è ovvio che nella pluridiocesanità di queste istituzioni sia insita l'esigenza a quella libertà dalla potestà dell'Ordinario del luogo, senza la quale risulterebbe impossibile, o almeno molto difficile, l'attuazione dello scopo di tali istituzioni. Questa esigenza, comportando una corrispondente esclusione della «doverosa sottomissione» (presupposta dal concetto di e.), circoscrive perciò stesso, riguardo alla estensibilità oggettiva, il surriferito principio della sottomissione di tutti i battezzati al proprio Ordinario. Tuttavia, la difficoltà di determinare con norme precise questo *proprium* di libertà ha fatto sì che tanto nella pratica – ossia nei provvedimenti presi dalla competente autorità ecclesiastica – quanto nella dottrina, si facesse coincidere l'estensione oggettiva della sottomissione all'Ordinario del luogo col principio della sottomissione delle persone; si partisse cioè dal presupposto di una doverosa sottomissione totale, escludente qualsiasi libertà nativa.

Questo criterio valse anche nei riguardi degli altri gradi della gerarchia ecclesiastica indotti dal diritto canonico, i quali, naturalmente, fecero crescere di pari passo le possibili ed effettive e. L'accresciuto numero delle autorità ecclesiastiche moltiplicò inoltre i soggetti attivi delle e., cioè i superiori aventi la possibilità di liberare i loro sudditi dal superiore subalterno, fermo restando come norma-limite che nessun superiore può mai dispensare dalla sottomissione alla propria autorità.

II. L'EVOLUZIONE DELLA E. NEL CORSO DEI SECOLI. MODI DI CONCEDERLA. – La concessione della e., nel corso dei secoli, ubbidì a diverse cause le quali peraltro si possono ricondurre a due gruppi che si chiameranno rispettivamente delle cause violente e delle cause normali. Nel primo gruppo si collocano la simonia, il concubinato, lo scisma occidentale, l'intromissione della potestà civile negli affari ecclesiastici ecc. (non potendo deporre il vescovo indegno, si esentavano chiese, monasteri, ecc.). Cessando queste cause violente, di per sé avrebbero dovuto scomparire le e. accordate per porre rimedio a queste eccezionali situazioni, se però non fosse stato troppo umano che gli interessati cercassero di protrarre, almeno parzialmente, la condizione di favore in cui erano venuti a trovarsi.

Ma in certo senso – e cioè nei suoi effetti in profondità – la più violenta di tutte le cause della e. ecclesiastica fu il diffondersi della *ecclesia propria*, frutto del diritto germanico, il cui criterio della prevalenza dei diritti promananti dalla signoria fondiaria sui diritti giurisdizionali, rese possibile l'addivenire *tout court* alla e. completa dall'Ordinario del luogo.

Tra le cause normali, invece, va ricordata prima di tutto la forma cenobitica della vita religiosa, dapprima riconosciuta ufficialmente, e successivamente, dal tempo del Concilio Lateranense IV (1215), divenuta elemento giuridico essenziale dello stato religioso. Con essa infatti sorge, e con il suo graduale consolidamento (monasteri, congregazioni monastiche, Ordini centralizzati) si sviluppa, parallelamente alla gerarchia ordinaria, quella interna degli istituti religiosi, la quale attorno al nucleo delle naturali libertà di qualsiasi lecita associazione (non sacrificabili in vista di un maggior bene soprannaturale) aggiunge almeno quell'altra libertà che impedisca di ridurre i superiori religiosi a semplici vicari dell'Ordinario del luogo. Va ricordato inoltre il carattere di religione clericale riconosciuto ufficialmente dal diritto canonico, con cui si effettua l'incorporazione della vita clericale alla vita religiosa, le esigenze della quale escludono che il superiore religioso circa la formazione sacerdotale dei suoi sudditi debba trovarsi, riguardo all'Ordinario del luogo, nella condizione del rettore del seminario diocesano.

A questo duplice ordine di cause non si può non aggiungere, per alcune epoche, la ricerca di sempre nuovi privilegi, cui non rimase estraneo l'influsso della situazione politico-sociale creata dal feudalesimo, dal corporativismo, dal frazionamento comunale, ecc.

Comunque, specialmente con il Concilio di Trento, la disciplina canonica si libera in modo sistematico delle e. che per le mutate condizioni dei tempi sarebbero risultate dannose alla compagine ecclesiastica, rivolgendo le superstiti e avviando quelle che sarebbero state concesse in seguito verso un piano razionale, di cui si darà conto esponendo i risultati ricavabili dal CIC per quanto concerne i religiosi.

Per comprendere la vigente disciplina ecclesiastica circa le e. è indispensabile conoscere le varie specie di esse, ciò che peraltro è collegato alle vicende storiche del diritto canonico, e, in particolare, con i modi di concedere tali e. e con il loro contenuto.

Le prime e. (prendendo la parola nel suo senso latissimo) con cui i romani pontefici vollero assicurare una conveniente libertà dall'Ordinario del luogo a vari monasteri d'Occidente (eccellono le sapienti disposizioni di s. Gregorio Magno) furono concesse direttamente alla persona morale costituita dal monastero. Più tardi invece, come si è già accennato, sotto l'influsso del diritto germanico, anche nella Chiesa si arrivò a dichiarare esenti determinati luoghi, facendoli veicolo di e. per determinate persone dimoranti in essi. Cosicché, giustamente, le prime e. furono dette *personali*, le seconde *locali*, anche se, come è ovvio, soggetto della e. siano state sempre le persone. Il nuovo aspetto assunto dalla vita religiosa con i Mendicanti mediante l'esercizio programmatico dell'apostolato, portando sovente questi religiosi fuori dal convento, rese necessario tutelarne direttamente le persone mediante speciali e personali e. Per integrare queste furono esentati anche i luoghi di loro dimora,

creando così un nuovo tipo di e. dei luoghi, da non confondersi con l'e. locale e che potrebbe chiamarsi *exemptio locorum*.

Fatta questa precisazione, risulta intuitivo che non si possa ammettere l'espressione *e. mista* per indicare il complesso di e. locali e di e. personali, mentre invece tale espressione può essere assunta per l'abbinamento delle *exemptiones locorum* e delle e. personali (e quindi essere applicabile alla vigente e. di cui godono i regolari e gli altri religiosi esenti).

Dalla diversità degli effetti giuridici annessi alla e. locale trae origine la distinzione di questa e. in *passiva* ed *attiva*, e la suddivisione della passiva in *plena* e *semiplena*. Avvenne cioè che alcuni monasteri e alcune chiese di particolare importanza, dopo aver conseguito una e. più o meno vasta a favore dei monaci o del clero appartenenti al monastero o alla chiesa – e. consistente nella sottrazione dalla potestà del vescovo diocesano (= vantaggi « negativi », per es., quello di sfuggire alle sue pene canoniche) e nel trasferimento di una quasi equivalente potestà nell'abate o prelato posti a capo del monastero o della chiesa (= vantaggi « positivi ») – ottenessero di poter estendere una parte della e. alla popolazione compresa nel loro territorio. Quando a detta popolazione passavano solo dei vantaggi « negativi », si ebbe la *exemptio localis passiva plena*; quando, invece, l'abate o prelato potevano esercitare un certo potere su tale popolazione, ossia *agere* in qualche modo a favore di essa, si ebbe la *exemptio localis activa*; finalmente, quando non si potevano comunicare nemmeno i vantaggi negativi, si parlò di *exemptio (localis) passiva minus plena*. L'apice della *exemptio activa* sarà toccato dalle abbazie e dalle prelature *nullius*. Si noti che nella vigente e., goduta dalle religioni clericali esenti, si verifica un nuovo tipo di « attività », in quanto, non in forza di una e. locale, ma derivatamente dall'insieme delle e. personali e « dei luoghi » formanti il complesso unitario del *privilegium exemptionis* (prerogativa delle religioni esenti), anche coloro che dimorano stabilmente di giorno e di notte negli istituti di cotesti religiosi, per ragione di educazione, infermità, servizio od ospitalità (cf. can. 514 § 1) vengono in certo modo ad usufruire della e. riguardo alle confessioni, alla predicazione, ai voti, ecc. potendo confessarsi da confessori autorizzati unicamente dal legittimo superiore religioso, ascoltare predicatori approvati unicamente da esso, ecc.

III. L'estensione oggettiva della e. – A complemento di questa sommaria introduzione informativa, si debbono aggiungere tre osservazioni riguardanti l'estensione che può assumere questo speciale provvedimento giuridico-canonico.

1) La natura del soggetto passivo (a seconda che si tratti di persona fisica o morale, di religione clericale o laicale, ecc.) rende possibile una maggiore o minore estensione oggettiva della e. Per es., affinché il clero secolare sia esente dall'Ordinario del luogo, basta sia escluso l'esercizio della potestà di quest'ultimo in determinati punti della disciplina canonica; invece, perché le religioni clericali – essendo incongruo che la S. Sede eserciti direttamente su di esse tutto il potere che di per sé sarebbe dell'Ordinario del luogo – godano effettivamente della e. da detto Ordinario, è necessario che nei loro superiori passi una potestà quasi equivalente a quella dell'Ordinario del luogo. 2) Ogni volta – ossia, per qualunque punto della disciplina canonica – in cui si addiviene alla liberazione di una persona fisica o morale dalla preesistente e doverosa sottomissione a un superiore, si verifica perciò stesso la e., bisogna peraltro distinguere i *casi* di e. dai vari istituti giuridici in materia di e. 3) Il diritto canonico da secoli ha dato alla espressione *privilegium exemptionis* il significato specifico di concessione sistematica della e. dall'Ordinario del luogo, cui si deroga solo per mezzo di determinate eccezioni (*praeterquam in casibus a iure expressis*). Connessa con questa accezione ufficiale (cf., p. es., i cann. 616 § 1, 618 § 1) della espressione *privilegium exemptionis*, è la qualifica di *religio exempta* (can. 488 n. 2) data a tutti gli Ordini – eccezione fatta per le monache che non dipendono da un prelato regolare (can. 615) – e alle religioni di voti semplici cui sia stato *specialiter* concesso il *privilegium exemptionis* (can. 618 § 1). Ma, evidentemente, come all'infuori del complesso unitario del *privilegium exemptionis* c'è posto per precise ed effettive e. circoscritte a determinati punti della disciplina canonica, così non è escluso che i religiosi non annoverati tra gli « esenti » (quindi, in questo senso, « non-esenti »), possano godere, ed effettivamente godano, di determinate sottrazioni alla preesistente e doverosa sottomissione all'Ordinario del luogo. Perciò, per rispettare la denominazione ufficiale *religio exempta*, e d'altra parte per non contraddire la realtà, si deve logicamente distinguere tra la e. propriamente detta (chiamata *privilegium exemptionis*) e l'e. impropria (giuridica e concreta liberazione da qualche punto della normale sottomissione fissata dalla disciplina canonica).

IV. Le e. attualmente in vigore nel diritto canonico. – Venendo ora alla vigente disciplina canonica, tenendo conto del superiore da cui si può essere dichiarati esenti, si ha l'e., totale o parziale, dall'Ordinario del luogo, dal metropolita, dai superiori religiosi, dal parroco, dai Tribunali della S. Sede. Dall'Ordinario del luogo sono esenti in un modo veramente totale le abbazie e prelature *nullius* (cann. 319-28), i cardinali (che non siano essi stessi Ordinari del luogo; il CIC parla espressamente della e. della cappella privata: can. 239 § 1, 18, ma è implicitamente indicata anche quella riguardante le cause giudiziali nel can. 1557 § 1, 2; inoltre, si verifica una vera e. anche per il can. 239 § 1, 2 circa il potere di confessarsi da sacerdoti non approvati dall'Ordinario del luogo, ecc.), i capi di Stato, i loro figli e figlie, e quelli che hanno il diritto alla immediata successione, circa le cause giudiziali in genere (can. 1557 § 1, 1) e le matrimoniali in specie (can. 1962), circa la comminazione o la dichiarazione delle pene ecclesiastiche (can. 2227 § 1), circa l'obbligo di comparire come testi nella sede del tribunale diocesano (cann. 1770 § 2, 1), i religiosi, di cui si dirà in seguito. È prevista, inoltre, l'e. dei soldati (cf. can. 451 § 3) e di determinate chiese (cf. can. 344 § 1) nei limiti da fissarsi volta per volta dalla S. Sede.

Dal metropolita sono esenti i vescovi immediatamente soggetti alla S. Sede (can. 285) e i religiosi esenti.

Dal parroco sono esenti completamente i seminari diocesani (can. 1368) e i religiosi esenti; praticamente lo sono anche le religioni clericali anche non-esenti; possono inoltre esserlo, se l'Ordinario del luogo così dispone, le case religiose e le pie opere dichiarate tali dall'Ordinario del luogo (can. 464 § 2). Inoltre, si verifica l'e. circa il *ius funerandi* per i cardinali (can. 1219 § 1), i beneficiati residenziali (can. 1220) i religiosi e novizi (cann. 1221 §§ 1-2, 1230 § 5) nonché per i domestici che dimorano stabilmente nelle case di questi religiosi e che muoiano in dette case (can. 1221 § 3).

Dagli ordinari tribunali della S. Sede sono esenti i capi di Stato ecc., i cardinali, i legati della S. Sede, e i vescovi anche solo titolari riguardo alle cause penali (can. 1557 § 1).

Nella cost. apost. *Ad incrementum decoris* di Pio XI (15 ag. 1933, AAS, [1934], p. 497) vengono dichiarati esenti dall'Ordinario del luogo gli assessori e segretari delle SS. Congregazioni Romane, i protonotari apostolici *de numero*, i prelati uditori della S. Romana Rota, i chierici della Reverenda Camera Apostolica mentre conservano il loro domicilio a Roma, i prelati votanti e referendari della Segnatura nelle stesse condizioni dei precedenti.

Nel diritto della Chiesa Orientale vige un istituto giuridico analogo alla e. chiamato *diritto di stauropegio*.

V. La e. dei religiosi. – Le categorie cui possono essere ricondotte tutte le religioni per quanto concerne la loro libertà dall'Ordinario del luogo secondo

il diritto comune (prescindendo cioè dalle speciali e. concesse alle singole religioni), sono raggruppabili in tre sezioni fondamentali: delle religioni esenti, delle religioni non-esenti di diritto pontificio, delle congregazioni di diritto diocesano. Fondamento della libertà della prima sezione è il principio della e. sistematica contenuta nel *privilegium exemptionis*, cui non si può derogare se non *in casibus a iure expressis* (can. 615). Fondamento della seconda sezione è il principio della libertà per ciò che riguarda il regime interno, anch'esso non derogabile se non *in casibus in iure expressis*. Fondamento della terza sezione è la distinzione tra i superiori interni ed esterni.

Le esigenze ad una maggiore libertà insite nel carattere clericale della religione, ed ancora – ma in misura assai minore – nel fatto di trattarsi di religione maschile, hanno portato alla suddivisione delle sezioni nelle rispettive categorie. Si hanno così nella sezione delle religioni esenti: gli Ordini clericali, le congregazioni clericali esenti, gli Ordini laicali di uomini, le monache soggette a prelato regolare; nella sezione delle religioni di diritto pontificio non-esenti: le congregazioni clericali, le congregazioni laicali maschili, le congregazioni femminili, le monache non dipendenti da un prelato regolare. Nella terza sezione: la congregazioni clericali, le congregazioni laicali maschili, le congregazioni femminili.

Il contenuto concreto della libertà di cui gode ciascuna di queste categorie è dato dalla somma dei punti della disciplina canonica in cui dette categorie sono sottratte alla potestà vescovile. Tale somma per le religioni esenti risulta, indirettamente, dalla enumerazione tassativa dei casi di assoggettamento deroganti al principio fondamentale della e.; per le religioni non-esenti, invece, risulta, direttamente, dalla enumerazione dei casi di libertà limitanti l'opposto principio dell'assoggettamento. Ma agli effetti di una presentazione intuitiva del primo e secondo tipo di « somma », può giovare anche la specificazione ricavabile dalle prescrizioni del CIC nei casi in cui le religioni esenti godono della libertà in forza del principio fondamentale contenuto nel *privilegium exemptionis*, e, viceversa, la specificazione di tutti i casi in cui la mancanza del *privilegium exemptionis*, non attenuata da corrispondenti concessioni di libertà, tiene le religioni non-esenti sottoposte alla potestà dell'Ordinario del luogo.

Non potendosi qui, evidentemente, riassumere, neppure in una semplice enumerazione dei rispettivi canoni, coteste situazioni giuridiche delle varie categorie delle religioni per quanto concerne la loro libertà dall'Ordinario del luogo, ci si fermerà a tre soli esempi. Con forza più di principio che di esempio, va ricordato il can. 501 § 1 con cui viene accordata alle religioni clericali esenti oltre alla potestà dominativa, riconosciuta a tutte le religioni (in quanto suscettibile di specificazione quantitativa e qualitativa, secondo la prestanza giuridica delle varie categorie di religioni, e perciò stesso fonte e misura del corrispondente grado di libertà dall'Ordinario del luogo), la potestà di giurisdizione in fòro esterno ed interno. Con questa potestà le religioni clericali raggiungono nella e. quei vantaggi positivi in fatto di libertà circa le confessioni, la predicazione, il potere punitivo, ecc. senza di quali – specialmente per quanto comporta il carattere clericale di tali religioni – la e. concessa per mezzo di un principio fondamentale in realtà rimarrebbe mutila. L'accordata potestà di giurisdizione fa passare i superiori maggiori di tali religioni nel novero degli Ordinari (can. 198 § 1), cosicché normalmente in tutte le prescrizioni del diritto canonico in cui figura il termine Ordinario, le religioni clericali esenti invece di dipendere dall'Ordinario del luogo, lo sono dai propri superiori maggiori.

Alle religioni di diritto pontificio non-esenti la vigente disciplina canonica riconosce, mediante un principio fondamentale la libertà dall'Ordinario del luogo per quanto riguarda il regime interno (can. 618 § 2, 2). Ora, per dare a questo principio la sua giusta portata bisogna aver presente la estensione che viene raggiunta dal regime interno a seconda del carattere della religione. Nelle religioni clericali, poiché la vita clericale viene incorporata alla vita religiosa, il regime interno, giuridicamente, subisce una estensione notevolmente più grande di quella a cui si fermano le corrispondenti religioni laicali, e per ciò diventa fonte e misura di una maggiore libertà dall'Ordinario del luogo (cf. soprattutto A. Larraona, *De potestate dominativa publica in iure canonico*, in *Acta Congressus Iuridici Intern. Romae*, 12-17 nov. 1934, IV, pp. 145-80).

Finalmente – anche per giustificare l'inclusione delle congregazioni di diritto diocesano (*plane subiectae* all'Ordinario del luogo, ma *ad normam iuris*) nel quadro delle diverse misure della libertà dall'Ordinario del luogo riconosciute alle religioni – è da osservare che tutto ciò che il vigente diritto canonico riserva alla S. Sede (mentre nella disciplina anteriore era di competenza dell'Ordinario diocesano) viene a costituire una vera e assoluta libertà da detto Ordinario. Fondamentale a questo riguardo è la disposizione che riserva alla S. Sede la soppressione dell'unica casa di cui constasse una congregazione di diritto diocesano. Basta infatti pensare quale situazione di dipendenza comporterebbe – e comportò di fatti – l'assenza di tale disposizione.

Bibl.: L'argomento della e. in genere suole essere trattato nelle introduzioni agli studi sulla e. dei religiosi. Sia per la parte storica, come per la parte giuridico-dogmatica della e., propriamente e impropriamente detta, cf. E. Fogliasso, *Introductio in vigentem disciplinam de iuridicis relationibus inter Religiones et Ordinarium loci*, Torino 1948, pp. v-xv. Per quanto concerne l'e. dei religiosi, cf. i seguenti studi apparsi dopo il Codice: S. Alonso, *La exención de los religiosos*, Salamanca 1938; A. Bondini, *De privilegio exemptionis*, Roma 1919; A. Gutiérrez-Poxa, *De gradibus libertatis et subiectionis Religiosorum respectu Ordinarii loci*, in *Commentarium pro Religiosis*, 22 (1941) e 23 (1942); J. O' Brien, *The exemption of Religious in Church Law*, Milwaukee 1942; A. Melo, *De exemptione Regularium*, Washington 1921; F. Muzzarelli, *Tractatus canonicus de Congregationibus iuris dioecesani*, Roma-Alba 1943 (dove è trattato diffusamente il problema dell'autonomia delle congregazioni di diritto diocesano di fronte all'Ordinario del luogo); A. Scheuermann, *Die Exemption nach geltendem kirchlichen Recht, mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung*, Paderborn 1938.

Emilio Fogliasso

ESEQUIE. – L'antichissima tradizione di suffragare con particolari preghiere l'anima dei morti è stata ininterrottamente sostenuta dalla Chiesa e osservata quasi istintivamente dalla pietà dei parenti dei defunti. Il CIC, benché supponga le e. (cann. 1204, 1215, 1231, ecc.), pure non le descrive, rimandando per queste al *Rituale Romano* che ne parla al titolo VI. Le e. strettamente parlando cominciano con le preghiere stabilite per l'ingresso del cadavere in chiesa e finiscono con quelle che ne accompagnano l'uscita dalla medesima; non comprendono quindi né il trasporto del cadavere dall'abitazione alla chiesa, né il trasferimento di esso da questa al cimitero.

Tutti i fedeli indistintamente dopo la morte devono essere trasportati in chiesa per le e. e detto obbligo in via generale è grave (can. 1215; *Rit. Rom.*, tit. VI, cap. 1, n. 4). Hanno diritto alle e. oltre ai battezzati, anche i catecumeni che siano incolpevolmente morti senza il Battesimo; ne sono esclusi i soli non battezzati (can. 1239; *Rit. Rom.*, tit. VI, cap. 2). In pena sono privati del diritto alle e., benché battezzati, gli apostati, gli eretici, gli scismatici, i massoni e gli appartenenti a simili società, alcune specie di scomunicati, i suicidi, i morti in duello, coloro che disposero di essere cremati a morte avvenuta, e i pubblici peccatori, sempre che dette

azioni costituiscano concretamente una colpa grave. Comunque anche a questi sono concesse le e. se prima di morire abbiano dato qualche segno di pentimento (cann. 1240-41; *Rit. Rom.*, tit. VI, cap. 2).

Nello svolgimento delle e., pur avendo un posto di preminenza la celebrazione della Messa (*Rit. Rom.*, Tit. VI, cap. 1, n. 7) e la recita dell'Ufficio divino (*ibid.*, capp. 3-4) che ne sono la parte principale, non mancano altre preghiere tra le quali quelle che accompagnano l'ingresso del cadavere in chiesa e la sua uscita. In casi particolari è ammessa l'eventualità di un'ufficiatura meno solenne o semplice, ma è assolutamente sempre preferibile e per sé obbligatorio, specie per quanto concerne la Messa, che si faccia quella solenne ossia cantata. Quando circostanze gravi non permettono il trasferimento del morto in chiesa le e. si fanno assente il cadavere e in qualunque giorno: ordinariamente nel terzo, settimo, trigesimo, anniversario (*ibid.*, cap. 5). In questi casi è ovvio che sono da omettersi le parti riguardanti l'ingresso e l'uscita del cadavere dalla chiesa. Distinte e. sono destinate ai bambini morti prima dell'uso della ragione (*ibid.*, cap. 6): per quelli più che tristezza la Chiesa manifesta compiacimento, quasi allegria, per l'innocenza da loro certamente non perduta e per la vita eterna alla quale già appartengono. Anche il suono delle campane, che in un certo senso, fa parte delle e. è lugubre per gli adulti, festivo per i bambini.

La legislazione ecclesiastica attuale determina molto dettagliatamente il luogo dove si devono fare le e. Esso, per norma generale, è costituito dalla chiesa parrocchiale del defunto qualora questi ne avesse una sola (can. 1216 § 1) o, avendone diverse, da quella di esse nel cui territorio è morto (*ibid.*, § 2); anche nel caso di morte avvenuta altrove, per le e. il cadavere dovrà essere trasportato, se ciò è comodamente fattibile, e sempre, se i parenti del defunto volessero farlo a loro spese, alla chiesa parrocchiale (can. 1218 §§ 1-3). Ciò non ostante ogni fedele, compresa la moglie e i figli puberi (can. 1223 § 2), hanno il diritto di scegliersi un'altra chiesa, diversa dalla parrocchiale, per i propri funerali (can. 1216 § 1). Solo per gli impuberi tale scelta è riservata ai loro genitori o ai loro tutori (can. 1224 n. 1).

Il diritto di scelta della chiesa per le e. trova nell'attuale legislazione alcune restrizioni, nel senso che a norma del can. 1225, perché l'elezione di una chiesa diversa dalla propria parrocchiale abbia effetto, è tassativamente necessario che essa sia o un'altra chiesa parrocchiale, o una chiesa appartenente a regolari strettamente detti, esclusi gli altri religiosi e ogni specie di religiose, monache comprese, o che sia la chiesa patronale (per i soli patroni), oppure un'altra chiesa che abbia uno speciale privilegio in merito. Leggi particolari poi determinano che la chiesa esequiale per i cardinali defunti viene scelta volta per volta personalmente dal papa qualora essi siano morti in Roma, mentre dovrà essere la più insigne della città, salvo il caso di scelta diversa fatta da loro medesimi, se avvenuta altrove (can. 1219 § 1). Parimenti, salva sempre diversa scelta, i vescovi residenziali, anche se cardinali, e gli abati e prelati *nullius* devono essere trasportati per le e. nella loro cattedrale (can. 1219 § 2). Per i religiosi in via ordinaria è stabilito (can. 1221) che debbano avere le e. nella chiesa ove risiedono e comunque in una della loro religione; né è loro permesso, salvo che siano vescovi o solo novizi, di eleggersene un'altra (can. 1224 n. 2). Per quanto riguarda le persone defunte negli ospedali, case di cura, manicomi, ricoveri, orfanotrofi, case di educazione, carceri, ecc., salvo che esse abbiano acquistato ivi il domicilio o il quasi domicilio a norma del can. 92, o che per indulto speciale i detti luoghi siano stati esentati dalla giurisdizione parrocchiale a norma del can. 464 § 2 e per altra via, la chiesa per le e. è quella stabilita dalle norme generali fin qui esposte.

La responsabilità e il diritto delle e., tenute presenti le eccezioni precedenti, generalmente cadono sul parroco del defunto, anche se questi è morto altrove, qualora possa comodamente trasportarsi nella sua parrocchia (can. 1230 §§ 1-2). È obbligo grave pure del parroco di fare gratuitamente le e. per i fedeli defunti che siano veramente poveri (v. anche DEFUNTI).

BIBL.: A. Antonioli, *De re funeraria*, Bergamo 1919; G. Rossi, *La sepultura ecclesiastica e lo ius funerum*, Bergamo 1920; M. Conte a Coronata, *De locis et temporibus sacris*, Torino 1922, nn. 155-273; F. Maroto, *Circa lo « ius funerandi » nell'ospedale civile*, in *Monit. eccl.*, 34 (1922), pp. 115-22; M. Lecler, *De sepultura ecclesiastica concedenda vel deneganda*, in *Collat. Namurc.*, 18 (1923-24), pp. 266-78; J. Brys, *De ecclesia funeris*, in *Collat. Brug.*, 26 (1926), pp. 236-41; A. Tondini, *De ecclesia funerante ad normam novi codicis*, Forlì 1927; E. F. Regatillo, *De sepultura electiva*, in *Sal terrae*, 18 (1929), pp. 257-66; M. Mostaza, *Denegación de sepultura eclesiástica*, *ibid.*, 19 (1930), pp. 332-42; Wernz-Vidal, IV, nn. 576-96; L. R. Barin, *Catechismo liturgico*, III, 8ª ed., Rovigo 1938, nn. 243-56; F. Cappello, *Summa Iuris Can.*, II, Roma 1939, nn. 720-30, 740-46; 759-62; C. Berutti, *Institutiones Iuris Can.*, IV, Torino 1940, pp. 135-96; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome Iuris Can.*, II, Roma-Malines 1940, nn. 523-29, 547-50.

Lorenzo Simeone

ESERCITO DELLA SALVEZZA (*Salvation Army*). - Organizzazione di tipo militare, ordinata a scopi religiosi e sociali. Fu fondata nel 1878 da Guglielmo Booth (1829-1912), ex ministro della chiesa metodista inglese, per sostituire la « Missione cristiana » fondata dallo stesso Booth nel 1865. Il Booth con il titolo di « generale » diresse la sua opera fino al 1912. Alla sua morte gli successe nel generalato suo figlio Guglielmo Bramwell Booth fino al 1929, quando fu sostituito da E. J. Higgins, a cui nel 1934 successe la figlia del fondatore Evangelina Booth; dal 1939 è generale G. Lyndon Carpenter.

Il grande sviluppo che l'E. della s. ha avuto la sua propagazione a più di 80 nazioni, con le istituzioni sociali e filantropiche per ogni sorta di derelitti e bisognosi, con le sue scuole, con i suoi giornali quasi tutti con il nome di « Il grido di guerra », dimostrano la solida organizzazione e lo spirito di filantropia e di sacrificio del quale sono animati molti dei suoi soci. È da notare però che il maggior incremento si ebbe nei paesi protestanti e di missioni, dove si sentiva gran bisogno delle opere da esso promosse. Nei paesi cattolici, le istituzioni di carità sostenute da religiosi di ambedue i sessi o da laici, sotto la direzione della Chiesa, hanno reso e rendono tuttora inutili, o quasi, tutti gli sforzi dei salutisti, ai quali inoltre si oppone lo spirito cattolico, che non capisce quella specie di filantropia religiosa senza Sacramenti e senza sacerdoti. Quanto alla dottrina, i salutisti professano alcune delle verità fondamentali del cristianesimo, come la Trinità, la divinità di Gesù Cristo, il peccato originale, l'immortalità dell'anima, ecc.; e sono concordi con i protestanti nel riconoscere la Bibbia come unica regola di fede. Insistono specialmente sulla conversione manifestata per mezzo della confessione pubblica di essere peccatori. A questo fine hanno introdotto un costume, che può essere considerato la caratteristica delle loro riunioni pubbliche, il « banco dei penitenti » o « banco di misericordia » (*Mercy Seat*). In dette riunioni i primi banchi, detti dei penitenti, sono lasciati vuoti; dopo un po' di canto e di musica, un ufficiale racconta dallo scenario la sua conversione, mostrando pentimento dei falli passati e lodando la misericordia di Dio, e invita gli uditori a pentirsi dei loro peccati. Se qualcuno si sente mosso a fare lo stesso e a parlare, è invitato allo scenario, dove fa la sua confessione, che è poi commentata dall'ufficiale. Frattanto altri ufficiali sparsi tra l'uditorio osservano se qualcuno dà segni di emozione, e allora s'inginocchiano accanto a lui, e se lo vedono disposto lo invitano a passare al banco dei penitenti, quale segno pubblico di riconoscersi peccatore. Hanno poi cura di visitarlo con frequenza e di aiutarlo nei suoi propositi. Sulla giustificazione partecipano della dottrina metodista, che il Booth aveva da principio professata. Tra le altre cose ammettono che l'uomo può evitare tutti i peccati, ed è il 7º degli « articoli di guerra ». In quanto ai Sacramenti, nel loro manuale di dottrina, dopo aver detto che la parola Sacramento

non si trova nella S. Scrittura, e che i cattolici romani ne hanno sette, due i protestanti, nessuno i quaccheri o amici, aggiungono: « L'E. della s. non ne ammette nessuno e professa con la maggior parte degli altri cristiani che i Sacramenti non sono necessari per la salvezza ». L'organizzazione o disciplina dei salutisti è militare, ed i nomi ecclesiastici sono sostituiti da termini presi dalla milizia. Il capo supremo e assoluto è il generale. Solo nel 1929 fu temperato il suo potere, tra le altre cose sottraendogli l'amministrazione diretta di tutti i beni e proprietà dell'E. Sotto il generale vi è un capo di stato maggiore, dal quale dipendono i luogotenenti commissari che hanno giurisdizione ordinariamente su varie nazioni, i luogotenenti colonnelli che sono a capo di una sola nazione, e via dicendo, sempre con minore giurisdizione, i brigadieri, i maggiori, capitani e soldati. Anche fuori della gerarchia usano termini militari. I convertiti sono « prigionieri », la morte è « promozione alla gloria », le buste con qualche offerta sono « cartucce », il dire *amen* tutti insieme è « sparare una salve » (*to fire a volley*). Tutto il governo sta in mano di laici, uomini e donne indistintamente: l'autorità suprema è quella del generale. I salutisti si sono resi famosi per la predicazione nelle piazze e per le strade a suon di tamburo e di trombette e senza rispetti umani. In Italia si stabilirono nel 1887, ma non hanno potuto fare grandi progressi.

BIBL.: C. Crivelli, *I protestanti in Italia*, II, Isola del Liri 1938, pp. 207-75; *Handbook of Salvation Army Doctrine*, Nuova York 1923; *An Outline of Salvation Army History*, Londra 1932; G. Swarts, *Le Banc des Pénitents. Etude psycologique sur l'oeuvre de la conversion à l'Armée du Salut*, Parigi 1931; *The Salvation Army Yearbook*, Londra, dal 1930 al 1940.

Camillo Crivelli

ESERCIZI SPIRITUALI. - Espressione che in un senso generale si applica all'insieme delle pratiche spirituali che tendono alla santificazione personale, ed in un senso più particolare, unico qui considerato, al ritiro praticato durante diversi giorni per dedicarsi alle cose dello spirito.

L'esempio di Gesù nel deserto e degli Apostoli nel cenacolo (*Act.* 1, 13) spinse nell'antichità gruppi scelti di cristiani a ritirarsi nella Quaresima in luoghi deserti. Soprattutto dopo s. Eutimio (m. nel 473), uno dei più ardenti promotori di questi ritiri, il loro uso si estese talmente, che il p. Viller pensa sia stato generale lungo i secc. VI-VIII. Nel medioevo molti monasteri avevano apposite camere e talvolta degli « eremi » per questi ospiti. La decadenza della vita monastica portò seco anche la progressiva sparizione di queste vacanze spirituali.

Come reazione alla convulsione religiosa del Quattrocento, si vedono degli uomini, bramosi di riforma, accostarsi durante qualche settimana (esempio classico quello di Gerardo Groot), ai fuochi di rigenerazione nuovamente sorti soprattutto nell'ambiente della « Devozione moderna ». S. Ignazio di Loyola seppe in modo provvidenziale sistemare tale uso, assegnandogli un compito ben determinato, organizzando un processo graduale e metodico, mettendo tutto il lavoro ascetico sotto la guida di un direttore.

Ecco in sintesi lo sviluppo della « tattica » di s. Ignazio. In un primo stadio, ossia nella cosiddetta prima settimana, dopo aver mostrato con il « principio y fundamento » la norma ed il criterio secondo i quali si devono conformare tutte le azioni, va suscitando nell'esercitante una profonda avversione al peccato ed a tutti i disordini ed affezioni che impediscono il servizio di Dio. Fatta questa « purgazione » dell'anima, s. Ignazio presenta Gesù Cristo come modello del servizio divino ed in atto di chiamare alla sua sequela, disponendo simultaneamente l'anima perché, a imitazione di Lui, ordini tutte le sue potenze e la propria vita. Nella terza e quarta settimana l'autore degli e. s. cerca di indurre ad una più intima compenetrazione e trasformazione dell'anima con il

La segunda contemplación es el nascimiento

La sólita oración preparatoria.
El primer preámbulo es la historia, y será aquí cómo desde Nazaret salieron nuestra señora grávida quasi de nueve meses, asentada en una asna, y Josep y una ancilla, levando un buey, para yr a Bethlem a pagar el tributo que César hecho en todas aquellas tierras.
El segundo composición viendo el lugar, será aquí con la vista ymaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuestas sea el tal camino, asimismo mirando [...] quán grande, quán pequeño, quán baxo, quán alto, y cómo estaba aparejado.
El 3°, será el mismo y por la misma forma que fue en la precedente contemplación.
El primer puncto es ver las personas, es a saber, ver a nuestra señora y a Josep y a la ancilla, y al niño Jesú después de ser nascido, haziéndome yo un pobrezito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en

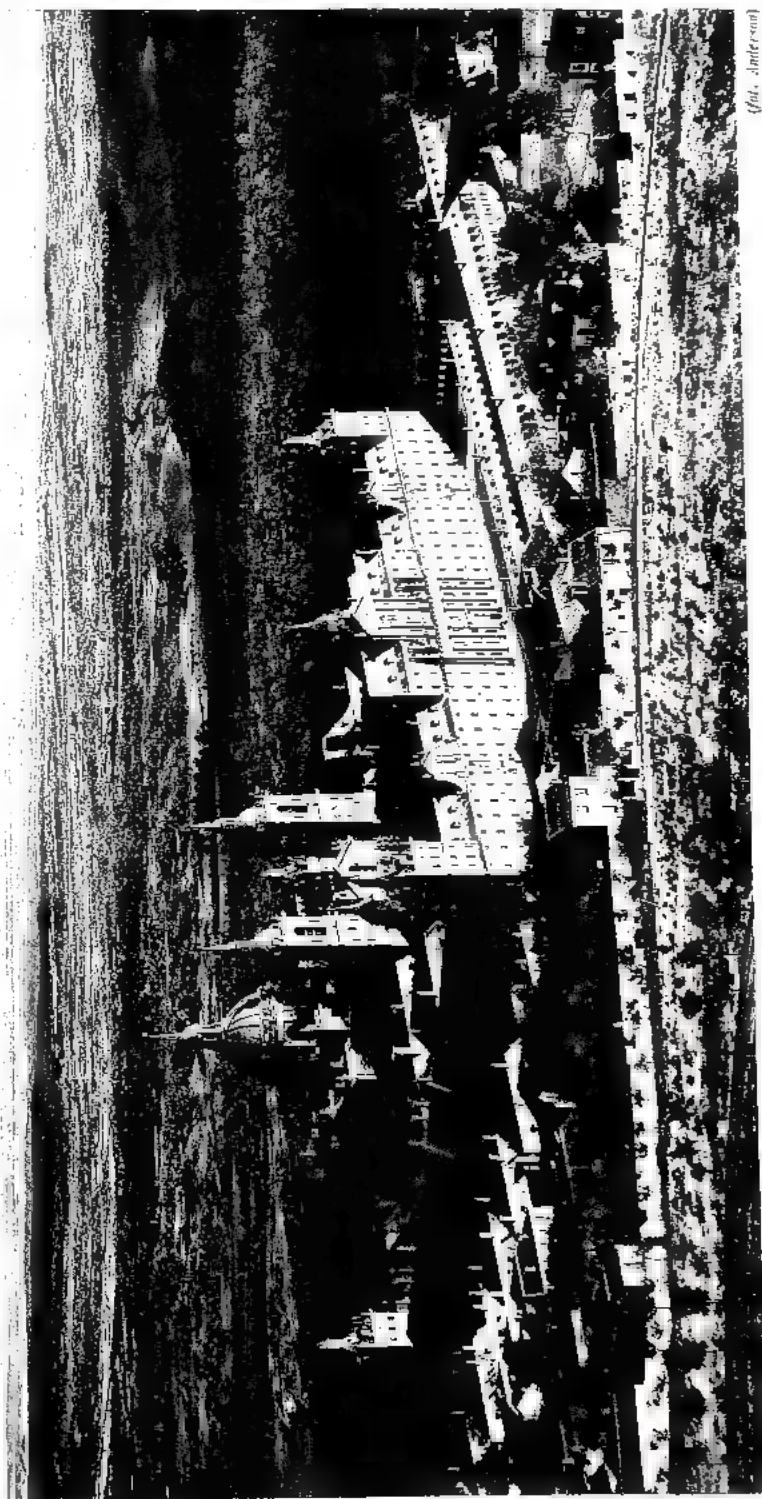
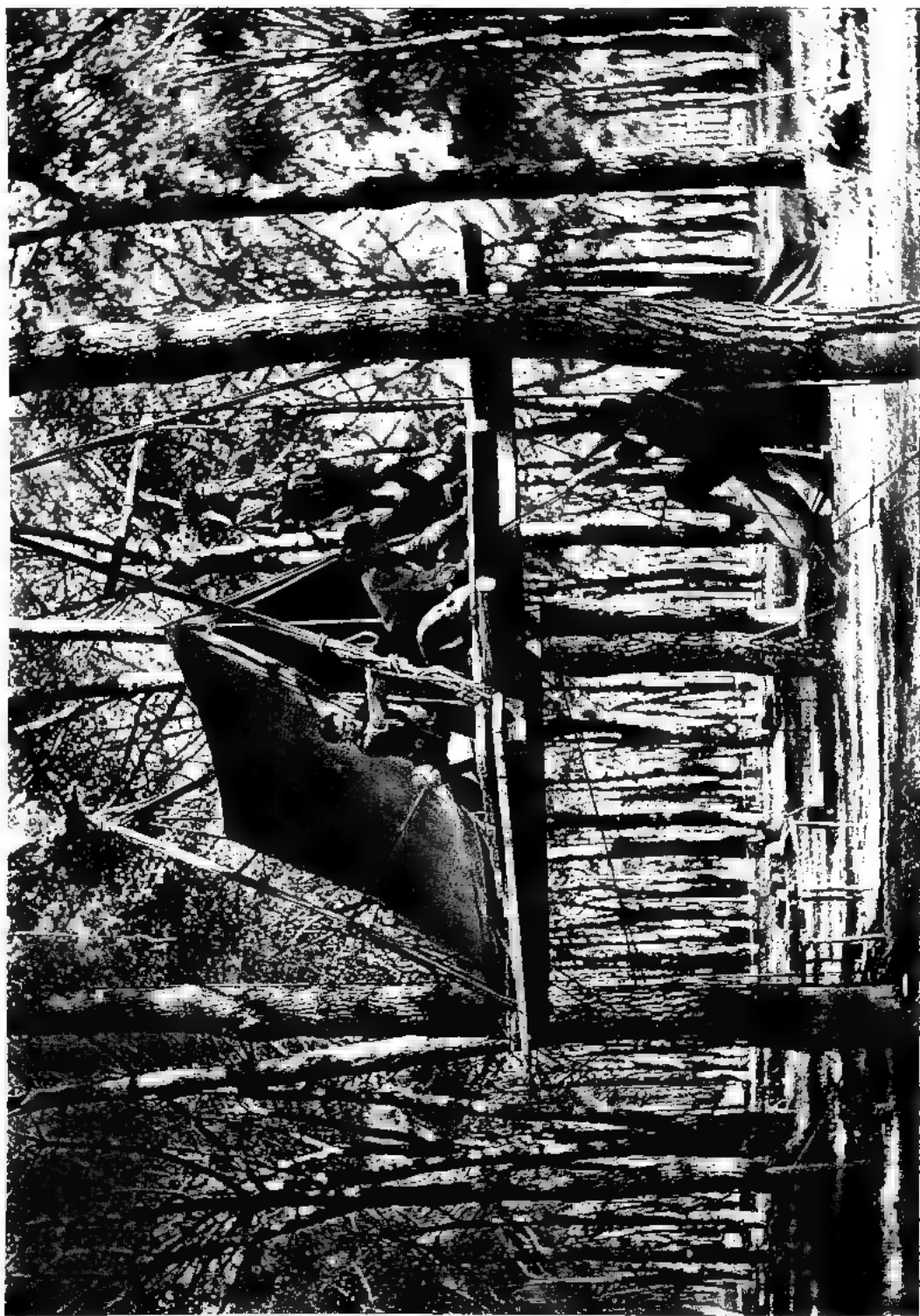
(per cortesia di p. Sparraguere S. I.)

ESERCIZI SPIRITUALI - Pagina del manoscritto degli Esercizi di s. Ignazio con aggiunte autografe - Roma, Istituto storico della Compagnia di Gesù.

Signore, mediante una interna crocifissione e quasi identificazione con i criteri ed i sentimenti di Gesù Cristo. Solo così avverrà la perfetta ordinazione dell'amore, come egli insegna nella contemplazione per ottenere l'amore e potrà l'anima servire ed amare Dio in tutte le cose.

Il libro degli e. s. è stato composto da s. Ignazio in ordine e come sussidio a questo scopo. Non è dunque un libro di lettura, e ancor meno l'esposizione teorica di un sistema. La struttura del libro fu abbozzata a Manresa (1522), ed è frutto di una « chiara illustrazione » nella quale il Signore si degnò « aprire gli occhi dell'intelletto... e fargli conoscere le cose di maniera così esimia che gli sembravano nuove » (*Autobiogr.*, n. 30). Profittò il Santo delle nuove esperienze e di ulteriori letture per perfezionare il suo abbozzo. Rimaneggiò anche la forma, convertendo così i primitivi appunti di uso personale in una guida utile per altri direttori. In queste aggiunte si può notare l'influsso del *De imitatione Christi*, della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia e della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, nonché di manuali come i libri delle ore diurne ed i *Confessionali*. Il tanto discusso influsso del *Ejercitatorio* di Cisneros, non è stato propriamente un influsso letterale, ma psicologico. Per mezzo suo, s. Ignazio poté mettersi in relazione con l'orazione metodica e con diversi esercizi e pratiche allora conosciute.

Il 31 luglio 1548 il libro ignaziano venne solennemente approvato da Paolo III, con il breve *Pastoralis officii*, primo anello di più che 600 testimonianze fatte a favore del libro da 35 sommi pontefici, in quattro secoli fino ad oggi. Pio XI pubblicò l'apposita encicl. *Mens nostra* (20 dic. 1929) e già prima nella cost. apost. *Summorum Pontificum* (25 luglio 1922), attendendo

(fot. Anderson)

VEDUTA DELL' ESCORIALE (secc. XVI e XVII).

(fot. Paolinifoto)

COSTRUZIONE D'UNA TENDA pensile nella pineta del Risaro (Roma). Festa di S. Giorgio 1950.

alle richieste di 672 tra cardinali, arcivescovi e vescovi, aveva costituito s. Ignazio di Loyola celeste patrono di tutti gli e. s. e degli enti che li promuovono, con termini, secondo il card. Enrico Pla y Deniel, analoghi a quelli usati da Leone XIII quando dichiarò s. Tommaso d'Aquino patrono delle scuole cattoliche, sicché se ne potrebbe dedurre una preferenza per s. Ignazio nel campo spirituale simile a quella data dalla Chiesa per il « dottore comune e universale » nel campo delle scienze ecclesiastiche. Così anche si spiega l'eccezionale affermazione di Pio XI, quando nell'encicl. *Mens nostra* chiama gli e. s. ignaziani « il più sapiente ed universale codice di governo spirituale delle anime..., guida sicurissima alla conversione ed alla più alta spiritualità », e quella di Pio XII « gli e. di s. Ignazio saranno sempre uno dei mezzi più efficaci per la rigenerazione spirituale del mondo e per il suo retto ordinamento, ma a patto che continuino ad essere autenticamente ignaziani » (24 ott. 1948).

L'originale spagnolo degli e. è andato perduto. Si conserva però una copia adoperata e ritoccata dal Santo stesso di sua mano, che vien chiamata « autografo ». Le edizioni fatte del libro in 22 lingue sono ca. 300. Ad esse si debbono aggiungere quelle incluse nei vari commenti agli e. fatti da oltre 800 autori. Così si arriva, secondo calcoli approssimativi, ad una media di una edizione mensile durante quattro secoli e ad un minimo di 4 o 5 milioni di copie.

All'inizio gli e. s. si davano individualmente. I collegi dei Gesuiti nel Seicento avevano delle camere apposite per gli esercitanti. Ma vi erano anche delle case costruite esclusivamente per e. s. La prima di tutte, che durò soltanto qualche mese, fu una villa locata a Siena nel 1538. Nel 1553 si edificò in modo stabile una casa di e. ad Alcalá. Seguirono altre a Colonia (1561), a Lovanio (1569), a Val de Rosal (1570). Famoso, ed appositamente fatto per mute, fu l'« Ascetérium » sorto a Milano per opera di s. Carlo Borromeo (1579), che fece del metodo ignaziano l'anima della sua riforma. Già nel Seicento si estesero gli e. s. in molte nazioni d'Europa, in America, India e Giappone. Tra gli esercitanti si trovavano cardinali, vescovi, diplomatici, professori di università, uomini influenti, ma soprattutto molti sacerdoti e religiosi anche degli Ordini più antichi come Benedettini, Domenicani, Francescani, Camaldolesi, Agostiniani.

Gli e. s. a gruppi, iniziati nel Seicento con religiose e sacerdoti, presero nel Settecento uno sviluppo mirabile, essendone fautori i grandi apostoli del sacerdozio: Pietro de Bérulle, s. Francesco di Sales, J. J. Olier, s. Vincenzo de' Paoli, che ne diede personalmente a più di 20.000 persone. Il principio del movimento in grande stile degli e. s. per i laici è costituito dalla fondazione della casa di Vannes (1659) grazie alla generosità del vescovo, mons. Kerlivio. Il p. V. Huby, animatore dell'opera, dava ogni anno e. s. a ca. 2500 uomini. Accanto a quella, Caterina de Francheville fondò un'altra casa per donne con 330 camere.

Altri grandi apostoli degli e. s. furono, ancora in Francia, i pp. Maunoir (m. nel 1683), Jégou (m. nel 1701), Renauldt (m. nel 1743), Mayet (m. nel 1761) e Claudia Teresa de Kermeno; in Italia i pp. Pavone (m. nel 1637), Segneri (m. nel 1694), Cattaneo (m. nel 1705), de Mattheis (m. nel 1779), Lentini (m. nel 1795), con i pp. Manulio (m. nel 1742) e Vassallo (m. nel 1775) fondatori delle case di e. s. di Napoli e Cagliari; in Spagna i pp. Peguera (m. nel 1769) e Bertran (m. nel 1774) fondatori delle case di Gerona e Barcellona e il p. Calatayud (m. nel 1773); nel Brasile e Portogallo, il p. Malagrida (m. nel 1761); nell'America i pp. Serra (m. nel 1697), Márquez (m. nel 1768), Moncada (m. nel 1768); nella Cina i pp. de Chavagnac (m. nel 1717) e Benoist (m. nel 1774), nell'India il p. Lavernhe (m. nel 1735), Bertoldi (m. nel 1740), Beschi (m. nel 1747). Nei paesi germanici e slavi spiccarono, più che le persone, i centri bene organizzati come Colonia, Olmutz, Praga, Dillingen, Friburgo ecc.

Nel Settecento la pratica dei ritiri divenne una delle più usate tra le persone spirituali, grazie soprattutto alle fervide raccomandazioni dei Papi, principalmente di Clemente XI, Clemente XII e Benedetto XIV. L'estinzione della Compagnia di Gesù (1773), fu per i ritiri un gravissimo colpo. Ciò nonostante rimasero dei centri isolati, come a Buenos Aires, dove Maria Antonia de la Paz (m. nel 1799) riuscì ad organizzare e. s. per 250.000 persone; in Italia per opera di s. Alfonso M. de Liguori e dei Redentoristi, a Ratisbona con il concorso di mons. Sailer, in Francia con Victoria de S. Luc (m. nel 1794) e con Maria Charlotte de Marigoo (m. nel 1819).

Nell'Ottocento il p. Roothaan (m. nel 1853) fu il vero restauratore della teoria e della pratica. Si distinsero inoltre in Francia il p. de Ravignan (m. nel 1858) e principalmente il p. H. Watrigant (m. nel 1926) dapprima, fino al 1887, come instauratore e direttore della casa di Château-Blanc e, dopo con la sua biblioteca di e. s. stabilita a Enghien (Belgio) e i suoi numerosi studi di orientamento e volgarizzazione.

Oggi gli e. s. hanno preso uno sviluppo non mai conosciuto precedentemente nella storia. Essi sono divenuti obbligatori per i sacerdoti (almeno una volta ogni tre anni) e per i religiosi (almeno una volta l'anno: CIC, cann. 126, 595), e per coloro che stanno per ricevere la prima tonsura o gli Ordini (can. 1001 § 1); e moltissimi altri li fanno. Secondo calcoli statistici, almeno due milioni di persone praticano ogni anno gli e. s. chiusi. Soltanto i Gesuiti, nell'anno 1948, li diedero a ca. 850.000 persone.

L'influsso degli e. s. si compie ancora con molti altri mezzi: esercizi « aperti », missioni popolari, letteratura e direzione spirituale basata sui principi ignaziani, e soprattutto con l'infiltrazione di molti degli elementi della sua spiritualità non solo nel CIC, ma in organi, istituzioni e pratiche spirituali della Chiesa.

Bibl.: Fonti: F. Cervós, *Exercitia et directoria*, Madrid 1919; C. Marín, *Spiritualia exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta*, Barcellona 1941. Sugli e. in generale: *Collection de la bibliothèque des exercices*, Enghien 1906-26 (100 quaderni, sotto la direzione del p. H. Watrigant); E. Böminghaus, *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien*, Friburgo in Br. 1927. Sulla genesi degli e.: A. Codina, *Los orígenes de los ejercicios*, Barcellona 1926; P. de Leturia, *Génesis de los ejercicios*, in *Archiv. hist. S. I.*, 10 (1941), pp. 16-59; H. Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des exercices*, Parigi 1945; H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz 1947. Sulla teoria degli e. tra gli antichi autori i principali sono V. Gagliardi, L. La Palma, F. Suárez (*De Religione*, Tract. X, lib. IX, capp. 5-7); tra i moderni, V. Mercier, F. Hummelauer, E. Przywara, G. Calveras, H. Pinard de la Boullaye, L. Ambruzzi, A. Valensin. Sviluppano gli e., gli autori italiani: G. Bucceroni, F. Calcagno, O. Marchetti, P. Orsini, L. Rosa, G. Porta. Altri autori: I. Casanovas, A. Denis, H. Gabriel, H. Longhaye, M. Meschler, A. Oraá, G. Ovečka, F. Rickaby, W. Sierp. Storia degli e.: H. Bernard, *Essai historique sur les exercices*, Lovanio 1926; I. Iparraguirre, *Historia de la práctica de los ejercicios*, I, Bilbao-Roma 1946. Bibl.: E. Raitz von Frentz, *Exerzitien-Bibliographie*, Friburgo 1940. La rivista *Manresa* (Barcellona) pubblica sistematicamente un bollettino bibliografico degli articoli ed opere apparsi entro l'anno sopra gli e.

Ignacio Iparraguirre

ESHOWE, VICARIATO APOSTOLICO di. - Con territorio distaccato dal vicariato apostolico di Natal, il 27 ag. 1921 fu eretta la prefettura apostolica di Zululand. L'11 dic. 1923 essa fu ampliata con altri territori egualmente distaccati da Natal ed elevata a vicariato apostolico affidato ai Benedettini di S. Ottilia (Baviera).

Su di una superfice di ca. kmq. 32.152 vive una

popolazione di ca. 560.000 ab., di cui 15.300 di origine europea: inglese, olandese, tedesca. Gli indigeni sono di razza zulù e alcune migliaia di razza basuto e tonga, i quali in genere parlano lo zulù e il sesuto, pochi l'afrikaans. I cattolici sono in tutto 14.557 di cui gli indigeni sono 13.393, indiani 46, colorati 687 ed europei 451. I catecumeni 1324. I protestanti ca. 120.000, ebrei ca. 500, musulmani 700, pagani ca. 433.000. Vi sono (1949) 29 missionari di cui uno indigeno; fratelli 32; suore europee 58, indigene 46; catechisti 32; chiese 87, distretti 3, stazioni primarie 12, secondarie 139. Ospedali 4 con 302 letti; dispensari 7, orfanotrofi 4 con 986 ragazzi. Scuole elementari 70 con 4975 alunni, medie 7 con 463 alunni, superiori 1 con 182 alunni; professionali 7 con 26 alunni. La missione cerca di sviluppare specialmente le scuole e l'azione cattolica.

Bibl.: AAS, 16 (1924), pp. 34-35; MC, pp. 104-105; *Catholic directory of South Africa 1949*, Città del Capo 1949, pp. 203-10. Saverio Paventi

ESICASMO. – Sistema caratteristico dell'ascetica orientale, il quale dalla metà del sec. XIV si fa sempre più sinonimo di palamismo, essendo stati i primitivi palamiti strenui sostenitori del metodo d'orazione vigente ai loro tempi fra gli esicasti del Monte Athos; anzi, difendendone essi stessi la natura e legittimità contro Barlaamo di Seminara, presero dall'e. le prime mosse per un nuovo sistema insospettato di dottrina teologica, diventato ufficiale nella Chiesa bizantina. Eppure l'e. da essi propugnato non era che una deturpazione di quello antico. Dalla minuta descrizione che ne fa il monaco Niceforo (PG 147, 963-64) si apprende come essenziale un doppio elemento dell'e. athonita: l'onfaloscopia e l'invocazione ininterrotta della cosiddetta « preghiera di Gesù »: « Signor Gesù Cristo, abbiate pietà di me ».

L'esicasta, seduto nella sua cella, guardava fissamente il suo umbelico, mentre invocava Gesù fino all'introspezione del cuore, finché cioè Iddio gli faceva vedere nell'interno delle proprie viscere la sua luce meravigliosa portatrice di gioia celeste, ed anch'egli veniva fatto invulnerabile agli assalti del nemico.

Gli errori di questo strano metodo, dal quale derivano le controversie palamitiche sulla natura della luce comunicata da Dio all'anima contemplativa e identificata con quella « taborica », increata ed eterna, benché diversa in realtà dall'essenza divina, non furono mai insegnati, come molti pretendono, dal celebre Simeone il Nuovo Teologo (secc. XI-XII). Tuttavia nelle sue opere autentiche, ad es., nell'*Opus Divinorum Amorum* (PG 120, 507-602), si riscontrano spesso affermazioni sull'ispezione interna del cuore e sull'illuminazione divina, che poi furono male intese dai monaci del Monte Athos. Non è Simeone nemmeno l'autore dell'anonimo scritto Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς, il quale del resto, pur deformato in alcuni tratti così da favorire gli ὀμφαλόψυχοι, mostra chiaramente l'eco della spiritualità sinaitica, dove è da ricercarsi il vero e. della Chiesa orientale.

Questo stato legittimo di vita solitaria entro il cenobitismo, adatto per vacare alla quiete della contemplazione (ἡσυχάσαι, donde ἡσυχασμός, di ἡσυχία = « tranquillità di mente e di corpo »), fu già intraveduto dal grande legislatore monastico dell'Oriente, s. Basilio (*Reg. fusius tractatae*, VI-VIII: PG 31, 925-41), ma sempre con molte limitazioni e per un numero assai ristretto di anime superiori; appare poi descritto dal sec. V nelle sue linee esteriori nella *Vita* di s. Giovanni l'Esicasta, monaco della laura di S. Sabba (*Acta SS. Maii*, III, Anversa 1680, pp. 232-38); e in quelli interni, un secolo dopo, nel grado 27° della *Scala* di s. Giovanni Climaco, rappresentante anch'egli della spiritualità sinaitica (PG 88, 1096-1101).

Secondo il modello quivi descritto, l'esicasta deve prima osservare con fedeltà per alcuni anni la vita comune; poi, benché recluso nella cella (κελλιώτης), resta sotto la dipendenza del superiore monastico, e da questo può essere richiamato alla vita del chiostro. Dovere suo nella solitudine sarà quello di tendere alla perfetta ἡσυχία, quella cioè corporale, regolando tutti i suoi movimenti secondo la virtù, e quella dello spirito, cercando di introdurre nel mondo dei suoi pensieri la tranquillità e la pace necessaria alla contemplazione. Non deve intraprendere tale vita se non premunito contro i pericoli delle tentazioni e anzitutto della ἀκηδία, vale a dire dell'ignavia, e sempre sentendo in sé i segni di una speciale vocazione, come il ratto verso Iddio (ἁρπαγή) e il dono delle lacrime.

Da questi documenti antichi sgorga un lodevole e., considerato come un grado superiore della vita monastica, e va detto da sé che un tale ascetismo dovrebbe essere stato per pochi soltanto. Storicamente però si trovano dappertutto moltissimi seguaci dell'e., i quali purtroppo diventano spesso dei veri girovaghi. Perciò diverse leggi cercarono di restringerne il numero: così Giustiniano (*Nov.*, V, 3; CXXIII, 36), così il Concilio Trullano (Mansi, XI, 964: can. 41), e lo stesso fondatore del monastero di Laura sull'Athos, s. Atanasio, le cui costituzioni non permettevano l'e. che a 5 dei più perfetti su 120 monaci. Tali prescrizioni fallirono di fronte al desiderio d'indipendenza nelle popolatissime laure; l'ignoranza poi del vero ascetismo finì per macchiarlo con gli errori suddetti.

Nell'e. degenerato molti vogliono scoprire le orme di antiche sètte spiritualistiche condannate dalla Chiesa in Oriente, come quelle dei messaliani nella Cappadocia, dei pauliciani nella Tracia e dei bogomili nella Bulgaria.

Bibl.: Testi: *Vita di Giov. l'Esicasta* (*Acta SS. Maii*, III, Anversa 1680, append. pp. 16-21); s. Giovanni Climaco (PG 88, 1096-1129, *cum scholiis*): Περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας del monaco Niceforo, nella Φιλοκαλία, Venezia 1782, pp. 867-76 (PG 147, 945-66); Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς, ed. I. Hausherr in *Orientalia Christiana*, 9 (1927), pp. 150-72; *Discorso di Simeone il Nuovo Teologo*, ed. I. Hausherr, *ibid.*, pp. 173-209. Studi: J. Bois, *Les hésychastes avant le XIV^e siècle*, in *Echos d'Orient*, 5 (1901), pp. 1-11; I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, in *Orientalia Cristiana*, 9 (1927), pp. 97-209; M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, in *Echos d'Orient*, 30 (1931), pp. 179-85. Si consultino pure E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Parigi 1897, indice; K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Lipsia 1898, passim; G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*, Würzburg 1949. Emmanuele Candal

ESICHIO di Alessandria. – Lessicografo greco, del quale non si posseggono che le scarse notizie contenute nel titolo dell'opera, esse pure, senza serio motivo d'altra parte, da taluno ritenute spurie; le congetture sull'epoca della sua vita spaziano dal sec. IV sino alla più tarda epoca bizantina.

È autore di un vasto lessico greco, che sostanzialmente deriva da quello di Diogeniano di Eraclea, vissuto all'epoca di Adriano. Le numerose interpolazioni a cui il lessico (che ci è conservato in compendio) è andato soggetto, sono provate, tra l'altro, dal fatto che esso non osserva l'ordine proposto nella prefazione ad Eulogio. Con ogni probabilità E. fu pagano. Poiché nel testo della sua opera si rinvengono numerose glosse bibliche ed ecclesiastiche, si è pensato alla contaminazione di esso con quello di un omonimo, che si è voluto identificare con un vescovo E., del sec. III, traduttore di S. Scritture. Ma poiché questa ipotesi non poggia su sicure fondamenta, si ritiene generalmente che quelle interpolazioni siano di epoca tarda. Infatti il vero pregio dell'opera sta nelle citazioni da testi antichi e nelle indicazioni fornite sui dialetti greci: ha offerto pertanto nei tempi moderni la possibilità di correggere buon numero di lezioni errate.

Bibl.: Dopo la negligente edizione cinquecentesca si ha ora quella di M. Schmidt, 5 voll., Iena 1858-68. V. inoltre in Pauly-Wissowa, VIII, II, 1317-22; W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, II, Monaco 1914, pp. 1083-84.

Luigi Aurigemma

ESICHIO l'Asceta, santo. - Anacoreta del sec. VIII, facilmente confuso con l'omonimo detto «il Taumaturgo»; forse perciò la sua festa (6 marzo) non è costante nelle diverse Chiese di siri, copti e greci.

Si sa pochissimo di lui. Oriundo della regione Andrapena presso Ancira nel Ponto, cercò la solitudine del Monte Maione, non lungi d'Adrania in Bitinia, dove eresse un oratorio all'apostolo s. Andrea. Avvisato da un angelo della vicinanza della morte, atterriva gli astanti con il timore dell'inferno, ma chiuse la sua vita, piena di miracoli, con grande pace, fulgente di splendore divino, regnando Costantino VI insieme a Irene sua madre e quindi fra il 780-97. Il suo corpo, prima tumulato davanti all'iconostasi (dell'oratorio di S. Andrea?), fu poi (808) trasferito presso l'altare da Teofilatto, vescovo d'Amasia.

Interessante per gli storici è il rinvenimento e l'utilizzazione del manoscritto tutto logoro, donde prese questi fatti il Sinassario greco.

Bibl.: D. Papebrochius, in *Acta SS. Martii*, I, Anversa 1668, p. 456; *Vita* (dal Sinassario gr.), *ibid.*, pp. 456-57 e 886-87; cf. I. Bueo, in *Acta SS. Octobris*, II, Parigi-Roma 1866, p. 142, num. 6. Emmanuele Candal

ESICHIO di Gerusalemme. - Monaco e prete, che della sua attività di predicatore e di scrittore empì la prima metà del sec. V; incerte le date della nascita e della morte, si sa che sopravvisse al Concilio di Calcedonia (451). I suoi atti ed i suoi scritti non sono ancora tutti usciti dal crogiuolo della critica.

A noi giunsero di lui: 1) intero, ma solo in un'antica traduzione latina, un voluminoso *Commentario al Levitico* (PG 93, 787-1180), d'ispirazione ascetico-morale, ma non privo di spunti filologici; 2) incompleto e solo in versione armena (pubbl. dai Mechitaristi, Venezia 1913) un simile *Commento a Giobbe* (capp. 1-20) in 24 omelie; 3) nel testo greco brevi *Glosse ai profeti minori e ad Isaia*, la maggior parte ancora inedite; 4) sui *Salmi* pare abbia scritto almeno due opere; un grosso *commento* giunto incompleto e solo in parte pubblicato (PG 93, 1179-1340 e 55, 712-84) e brevi *glosse*, simili a quelle dei profeti, pubblicate prima sotto il nome di s. Atanasio (quindi *ibid.*, 27, 649-1344), rivendicate poi contemporaneamente (1901) da M. Faulhaber e G. Mercati (futuri cardinali) ad E., ed ora dal medesimo card. Mercati rimesse in dubbio a nome di un Ephraim (*Sull'autore del De titulis psalmorum*, in *Orientalia christiana periodica*, 10 [1944], pp. 1-22); la questione dell'autore sarebbe da riprendere da capo sui manoscritti; che sia di E. un terzo commento, di ampiezza intermedia fra i due precedenti, come vogliono alcuni (R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, in DBs, I, col. 1135) non pare probabile. Oltre questi, E. commentò altri libri della Bibbia (ad una sua esposizione di Ezechiele rimanda egli stesso: PG 93, 998); ma non ne rimasero che tenuissime tracce. L'affermazione d'un menologio greco (*ibid.*, 117, 373) che E. «interpretò e dichiarò tutta la S. Scrittura», non può essere presa alla lettera se non s'intenda a viva voce dal pulpito. Oratore facile ed apprezzato, E. compose anche molte *prediche*, a noi giunte in poca parte; di più una *storia ecclesiastica* del suo tempo in quattro libri, della quale ci resta solo un breve frammento.

Come espositore della Bibbia E. è un convinto allegorista, d'indirizzo in prevalenza pratico ma con battute teologiche non rare. In dogma è deciso campione della verità cattolica contro gli ariani e gli apollinatisti; ma anche nel rimanente la sua cristologia non si scosta dalla pura ortodossia. Da due parti contrarie, un monofisita (Giovanni di Maiuma), e un cattolico (Pelagio diacono, poi papa), E. viene descritto come amico di Eutiche ed avverso al Concilio Calcedonese. Se i fatti sono esattamente riferiti, deve trattarsi di qualche mal passo o fallo passeggero di poi emendato; altrimenti non si spiega come E. sia stato onorato da cattolici qual santo; i sinassari greci ne fanno memoria il giorno 28 marzo, e l'anonimo pellegrino di Piacenza ca. il 570 attesta l'esistenza d'una chiesa o cappella in suo onore alla porta maggiore di Gerusalemme (*Itinerarium Antonini*, cap. 27).

Bibl.: Per la vita: Cirillo di Scitopoli, *Vita di s. Esichio*, cap. 16; Giovanni di Maiuma, *Pleroforie*, cap. 8: PO 8; Pelagio diacono, *In defensione trium Capitulorum*, l. 2 (*Studi e Testi*, 93), Roma 1932, pp. 2-5; Teofane, *Cronologia*: PG 108. Per gli scritti e la dottrina: A. Vaccari, *E. di Gerus. e il suo «Commentarius in Leviticum»*, in *Bessarione*, 34 (1918), pp. 8-46; Kl. Jüssen, *Die dogmatische Anschauungen des Hes. v. Jerus.*, 2 voll., Münster 1931-34. Per il culto: *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, p. 713; H. Delehaye, *Synaxarium Constantinopolitanum*, Bruxelles 1902, p. 567; G. Mercati, *S. Isicius*, in *Revue biblique*, 16 (1907), pp. 79-80. Alberto Vaccari

ESICHIO di Mileto. - Detto anche «Illustris», del 550 ca., forse cristiano, autore di una *Storia universale*, con aggiunte fin ai primi anni di Giustiniano, conservata solo in pochi frammenti.

Inoltre autore di una enciclopedia letteraria, chiamata *Onomatologus*. Gli estratti posteriori dell'*Onomatologus*, hanno servito più tardi alla compilazione della *Suda* e della *Biblioteca* di Fozio.

Bibl.: H. Schultz, in Pauly-Wissowa, VIII, II, coll. 1322-27; F. Dölger, *Hesychius von Milet*, in LThK, IV, col. 1033. Erik Peterson

ESILIO d'AVIGNONE. - Si usa paragonare ingiustamente all'esilio degli Ebrei in Babilonia il soggiorno in Avignone (1305-76) dei papi Clemente V, Giovanni XXII, Benedetto XII, Clemente VI, Innocenzo VI, Urbano V, e Gregorio XI. Lungi dall'essere prigioniero sulle rive del Rodano, il papato godette di una piena libertà in una città che dipendeva dal suo vassallo, il re di Sicilia, e che divenne di sua proprietà nel 1348.

A cosa deve attribuirsi una sì lunga assenza da Roma, sua sede naturale?

Il 9 giugno 1305, i cardinali riuniti a Perugia scrivevano a Clemente V, subito dopo averlo eletto papa: «La barca di Pietro minaccia di affondare e la rete del pescatore rischia di rompersi. Invece di una pace sicura si annunziano nuvole tempestose; guerre calamitose devastano le terre della Chiesa romana; il seminatore di zizzania lancia contro di essa i suoi strali pungenti» (Mansi, XXV, 127). Questo linguaggio patetico dipingeva, in un riassunto veristico, la triste situazione che si presentava in Italia all'inizio del sec. XIV.

Mentre infieriva la lotta tra guelfi e ghibellini, il partito guelfo, in Toscana, si era scisso in due fazioni: bianchi e neri. Invano Benedetto XI aveva tentato di riappacificare i fratelli nemici. Egli stesso non si era sentito sicuro a Roma, ove i Colonna e gli Orsini si facevano guerra, e aveva cercato un rifugio provvisorio a Perugia. I cardinali consigliavano di accorrere immediatamente sul posto. Clemente V spesso annunciò questa decisione, ma circostanze indipendenti dalla sua volontà lo trattenevano lontano da Roma: dapprima la necessità di una riconciliazione tra Francia e Inghilterra per l'organizzazione di una crociata; poi la pressione esercitata da Filippo il Bello, che esigeva la ripresa del processo intentato alla memoria di Bonifacio VIII e la condanna dei Templari. Clemente V, dopo aver decretato la riunione di un Concilio generale a Vienna, nel Delfinato, non poteva pensare a tornare in Italia; nel marzo 1309 entrò ad Avignone. Dopo la chiusura del Concilio (6 maggio 1312) si ammalò, e morì il 14 apr. 1314. Del resto, anche se non si fosse ammalato, non avrebbe potuto rientrare in Roma: vi infierivano battaglie sanguinose fra le truppe di Arrigo VII e quelle del re Roberto di Napoli.

Giovanni XXII (e i suoi successori seguirono tutti la stessa politica) pensò che, prima di avventurarsi al di qua dei monti, era meglio rappacificare gli Italiani e stabilire solidamente l'autorità della Chiesa nei suoi propri

domini. La realizzazione di questo programma incontrò numerosissimi ostacoli: anzitutto essa urtava troppo le mire sull'Italia del Re dei Romani, degli Angioini di Napoli e dei sovrani di Ungheria; inoltre, essa ostacolava i progetti della Repubblica di Venezia, di Firenze, dei Visconti di Milano, e i calcoli dei fortunati avventurieri che speravano di crearsi delle signorie a detrimento dei Comuni e del papato. Dopo aver tentato invano ogni mezzo di riconciliazione, la S. Sede iniziò la guerra contro i suoi rivali, piccoli e grandi, rischiando di compromettere gravemente l'avvenire del potere temporale. Dal 1320 al 1334 il legato Bertrando del Poggetto condusse vigorosamente le operazioni militari contro i ghibellini dell'alta Italia. I successi riportati indussero Giovanni XXII a scegliere, quale residenza transitoria, Bologna, dove si eresse per lui una cittadella, vicino alla porta Galliera. Ma le sconfitte subite sotto le mura di Ferrara (14 apr. 1333), ad Argenta (8 marzo 1334) e l'insurrezione di Bologna (17 marzo) fecero fallire i suoi progetti.

La situazione politica non migliorò sotto il pontificato di Benedetto XII; Bologna si riconciliò tardivamente con la Chiesa, ma in Romagna alcuni tiranni locali si resero indipendenti. Clemente VI dové ricorrere alla guerra che ripugnava al suo predecessore e che si volse a suo svantaggio. Per colmo di sventure, Giovanni Visconti acquistò Bologna (16 ott. 1350) dai Pepoli. Incapace di ottenere la restituzione della città, il Papa si rassegnò a concedergli il titolo di vicario mediante il pagamento di un censo. A Roma la rivoluzione durò dal 1347 al 1354: Cola di Rienzo, Giovanni Cerroni, Francesco Baroncelli salirono volta per volta al potere.

Occorreva in Italia un'azione vigorosa. Innocenzo VI affidò la riconquista degli Stati pontifici a un cardinale di genio, Egidio Albornoz. Dopo alterne vicende di successi e insuccessi, l'armata pontificia ridusse all'impotenza i suoi avversari. L'Albornoz non abusò della vittoria e esigé solamente dai vinti il riconoscimento della supremazia pontificia; inoltre, pubblicò alcune costituzioni conformi agli usi locali che, in gran parte, restarono in vigore fino alla fine del sec. XVIII.

Urbano V comprese la necessità di consolidare con la sua presenza l'ordine instaurato dall'Albornoz in Italia. Incurante delle recriminazioni dei cardinali francesi e degli intrighi del Re di Francia, entrò a Roma il 16 ott. 1367. Checché ne abbia detto A. Alessandrini (*Il ritorno dei papi da Avignone e s. Caterina da Siena*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 56-57 [1933-34], p. 15) il modo di agire dei romani non tardò a turbarlo: nella primavera del 1370 essi favorirono le mene dei perugini rivoltatisi contro la Chiesa; d'altra parte il prefetto di Vico fomentò dei disordini nel Patrimonio di s. Pietro e le truppe mercenarie di Hawkwood, assoldate da Perugia, marciarono su Viterbo, residenza del Pontefice. La corte pontificia raggiunse nuovamente Avignone il 16 sett. 1370. Qualche tempo prima, il 26 giugno, Urbano V aveva scritto ai romani una lettera che cominciava con delle lodi e che terminava con dei velati rimproveri e faceva loro intravvedere il suo ritorno se nella città fosse durata la pace (O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici ad annum 1370*, VII, Lucca 1752, p. 190 sgg.).

Gregorio non stimò prudente lasciare Avignone prima del 1374, fintantoché non si fosse conclusa una tregua con Bernabò Visconti. Non appena ebbe ottenuta tale tregua, annunciò la sua partenza. Ma i negoziati diplomatici che precedettero e seguirono la tregua di Bruges fra Inghilterra e Francia (27 giugno 1375) intralciarono i suoi disegni. Gli Italiani immaginarono che il Papa li abbandonasse; gli Stati della Chiesa, unitisi con Firenze, gelosa delle conquiste dell'Albornoz, si rivoltarono. Gli *Otto Santi* dichiararono la guerra, invocando falsi pretesti: in realtà essi agognavano alla Toscana e temevano la vicinanza della S. Sede. Gregorio XI decise di accorrere a Roma ove giunse il 17 genn. 1377.

Così ebbe termine il cosiddetto e. di A. occasionato dall'insicurezza che il suolo italiano offrì per ca. 70 anni.

BIBL.: A. Gherardi, *La guerra dei fiorentini con papa Gregorio XI, detta la guerra degli Otto Santi*, in *Archivio storico italiano*, 5-8 (1867-68), estratto, Firenze 1869, p. 226 sgg.; S. Riezler, *Vatikanische Akten*, Innsbruck 1891 (contiene le memorie di due nunzi in Italia nel 1317); J. P. Kirsch, *Die Rückkehr der Päpste Urban V und Gregor XI von Avignon nach Rom*, Paderborn 1898; L. Mirot, *La politique pontificale et le retour du St-Siège à Rome en 1376*, Parigi 1899; R. Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, III, Berlino 1901, pp. 237-321 (Atti relativi alla missione compiuta in Italia [1305-1306] da due nunzi apostolici); A. Sorbelli, *La signoria di Giovanni Visconti e Bologna e le sue relazioni con la Toscana*, Firenze 1902; H. Otto, *Zur italienischen Politik Johanns XXII*, Roma 1911; H. Cochin, *La grande controverse de Rome et Avignon au XIVe siècle*, in *Etudes italiennes*, 1921, pp. 1-14, 83-94; G. Schnürer, *Kirche und Kultur in Mittelalter*, III, Paderborn 1929 (trad. francese, Parigi 1938); F. Filippini, *Il card. Egidio Albornoz*, Bologna 1933; G. Monticelli, *Chiesa e Italia durante il pontificato avignonese, 1309-78*, Milano 1937 (libro dipendente dall'introduzione dell'*Epistulae sine titulo* del Petrarca, ed. P. Piur, Halle 1925, ed insufficente); E. Duprè-Theseider, *I papi d'A. e la questione romana*, Firenze 1933 (sintesi elegante, ma dove l'immaginazione domina talvolta troppo); G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 9ª ed., Parigi 1950 (bibliografia completa sull'argomento).

Guglielmo Mollat

ESILIO BABILONESE: v. EBREI (1. STORIA).

ESIODO. - Poeta greco, vissuto probabilmente nel sec. VIII a. C. Di lui è noto quanto si deduce dalle sue opere: il padre era di Cuma eolica, emigrato ad Ascra in Beozia dove, sembra, nacque E. Questi visse coltivando la terra lasciatagli dal padre e la poesia: in una gara poetica a Eubea in Calcide vinse un tripode. Sembra che sia morto ad Ascra.

Gli antichi gli attribuirono molte opere: le più ricordate sono la Θεογονία («Teogonia»), le Ἔργα («Opere»; in diversi codici si trova il titolo «Opere e giorni», ma le Ἡμέραι vennero aggiunte più tardi); lo Ἀσπὶς Ἡρακλέους («Scudo d'Eracle»); la Ἡρωΐδες («Eroogonia»); il Κατάλογος τῶν γυναικῶν («Catalogo delle donne»). Come Omero, E. è divenuto il canone per quanto riguarda le generazioni degli dèi. La sua «Teogonia» è appunto la serie delle generazioni divine, la storia degli dèi. Dapprima fu il Caos, poi la Terra, Urano, Crono e infine Zeus. Gli dèi che comandano il mondo sono figli di Crono e di Zeus. E. prende il nucleo dei suoi dèi dall'Olimpo omerico, ma in lui la teologia si allarga oltre la cerchia ristretta delle divinità olimpiche e diventa cosmogonia. Egli non è un riformatore, non desidera nuove forme di culto, ma vuole che le antiche concezioni siano penetrate dall'idea di legge, giustizia, pace, assurgenti ora per la prima volta all'importanza di personificazioni. Con Zeus E. sente i contatti più stretti, è il dio di cui mira a fondare il potere, quello che fa tutto, che dà al mondo e agli uomini quel che vuole: E. crede nella sua giustizia. Gli dèi si intrecciano alla storia della umanità nelle «Opere e i giorni». E. non dice come siano nati gli uomini, forse dalla Terra, perché ammette una comune origine con gli dèi; la donna è la punizione dell'uomo creata da Zeus. E. ricollega qui il mito dell'età del mondo: cinque razze si sono succedute sulla terra: la razza dell'oro, quando gli uomini non conoscevano né lavoro né dolore né morte; la razza dell'argento, malvagia, che non onorava gli dèi, e fu sepolta negli Inferi; la razza del bronzo, guerriera e terribile, quando gli uomini si uccisero fra loro e sono ora nell'Ade; la razza dei semidei, gli eroi di Tebe e Troia che in parte perirono, in parte vivono nelle isole dei Beati; la razza del ferro, l'attuale, che diventa ogni giorno più malvagia: Zeus la distruggerà.

BIBL.: Edizioni: *Opera omnia*, a cura di P. Mazon, Parigi 1923; *Opere*, a cura di U. v. Wilamowitz, Berlino 1928. – Studi: Reach, s. v. in Pauly-Wissowa, XV, col. 1167 sgg.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlino 1931, p. 341 sgg.; G. Perrotta, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 328 sgg.
Luisa Banti

ESISTENZA. - È l'atto, il fatto o la ragione per cui si può dire che qualcosa « c'è », e si risponde alla domanda « se c'è » (se c'è stata o ci sarà).

Nel significato generico di « ragione », l'e. è l'appartenenza del predicato al soggetto in una proposizione e quindi ciò che sta « a fondamento » di quel movimento dello spirito che li unisce (o li separa) nella affermazione (o negazione): l'e. è allora intesa come semplice rapporto concettuale astratto proprio della logica ed anche della matematica pura, della filosofia dei valori (cf. W. Burkamp, *Begriff und Beziehung*, Lipsia 1927, § 49 sgg.). Ha per suo contrario la non e., che è la « ripugnanza », ovvero la contraddizione fra i concetti.

L'e. come *fatto* è data dalla constatazione sperimentale onde qualcosa può essere indicato e individuato come una realtà singolare nella storia e nell'esperienza. È il significato più corrente di e. usato spesso nella forma concreta (l'esistente, le e.) e accentua le caratteristiche di individualità (circostanze, fatti, situazioni...) di qualcosa o di qualcuno su cui si possa fondare il diritto di rivendicazione, di accusa o di difesa. Il suo contrario è la non e. come « possibilità » non ancora realizzata.

A questo senso di « realizzazione del possibile » si fermò la maggior parte delle filosofie tradizionali benché non tutte l'abbiano concepita allo stesso modo. Così per alcuni è la singolarità reale in opposizione all'essenza astratta; per altri è la realtà contingente della creatura in quanto dice relazione alla causalità divina; per altri ancora è una modificazione dell'essenza singolare onde questa è tratta « fuori » della possibilità: *ex-sistentia*, etimologia rimessa in onore dagli esistenzialisti. E come ora fanno questi (cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 5ª ed., Halle sulla Saale 1941, § 9, p. 42 sgg.) si arrivò a distinguere lo *esse essentiae* dallo *esse exsistentiae* (F. Suárez, *Disput. Met.*, disp. 31, sect. VI), distinzione che rese ancora più intricata la controversia medievale sulla distinzione fra essenza ed e.

Nel tomismo la e. è lo *esse* come « actus essendi » della essenza individua singolare; è quindi una partecipazione dell'attualità divina ricevuta nella essenza con la quale forma una composizione reale come di atto e potenza (*C. Gent.*, II, 52-54). La e. come fatto, come realizzazione di esperienza o di storia è una risultanza, una conseguenza fenomenologica di tale unione ontologica. Perciò per s. Tommaso, lo *esse* è ciò che vi è di più profondo in ogni cosa: « Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 8, a. 1).

La filosofia moderna pare sia rimasta all'oscuro della nozione tomista. Fondamentale, per la filosofia posteriore, è la nozione leibniziana, che prende la e. come modo o posizione della cosa: « Exsistentia a nobis concipitur tanquam res nihil habens cum essentia commune, quod tamen fieri nequit, quia oportet plus inesse in conceptu exsistentis quam non exsistentis, seu exsistentiam esse perfectionem; cum revera nihil aliud sit explicabile in exsistentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi; ita eodem modo concipimus positionem ut quiddam extrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis rebus » (L. Couturat, *Opuscules et fragments de Leibniz*, Parigi 1903, p. 9). A questa nozione « estrinsecista » si avvicina la nozione che della e. ebbe Kant nel periodo precritico. La e. è ciò che in una cosa non può essere ridotto a concetto, ad elemento della essenza, ciò quindi « che non può mai essere un predicato ». La e. è « la posizione assoluta di una cosa »; e per Kant, che qui s'accosta inconsciamente alla posizione tomista, la e. è ciò che alla fine fonda la possibilità per modo che « la possibilità intrinseca di cose presuppone una qualche e. » (*L'Unico argomento possibile per una dimostrazione della esistenza di Dio*, in *Scritti minori*, trad. it. di P. Carabellese, Bari 1928, p. 44). Nozione del tutto realista alla quale Kant rimase sempre fedele come ne fa fede l'esempio dei 100 talleri e la sua critica all'argomento ontologico: il difetto di Kant fu di essersi accontentato di questa cruda positività senzo indagare oltre i rapporti fra la essenza e la e. onde arrivò a tacciare di argomento ontologico anche le prove *a posteriori* della e. di Dio di s. Tommaso.

La distinzione fra l'ordine logico e ontologico, che comunque era conservata nelle filosofie dualiste, scompare nel monismo razionalista di Spinoza prima e poi di Hegel. Per Spinoza la e. è un predicato della sola « Sostanza » a cui appartiene come esigenza necessaria (*Ethica*, parte 1ª, prop. VII). Nella filosofia hegeliana si separarono la e. e la realtà: la e. è il particolare, il fenomeno esterno che è reale solo in quanto è sussunto nella Idea, come elemento del tutto che è lo Spirito nello sviluppo della sua storicità (*Scienza della logica*, II, sez. 2, cap. 1). La e. quindi per Hegel caratterizza l'« apparire » della essenza, è la immediatezza che sorge dalla essenza, per cui nella e. si realizza la « unità indistinta » della essenza con la sua immediatezza.

Nella filosofia contemporanea varie direzioni di pensiero che si qualificano come « filosofie della e. (v. ESISTENZIALISMO) hanno fatto della e. il pilastro della opposizione al monismo panteistico e dialettico: la e. vi è intesa come la realtà primaria della « persona » singola isolata nella sua propria situazione nel mondo ed impegnata nei suoi cómpiti: « ec-sistere », cioè il mettersi fuori con l'atto della decisione personale.

BIBL.: A. Dyroff, *Über den Existenzialbegriff*, Friburgo in Br. 1902; C. Fabro, *Neotomismo e suarezismo*, Piacenza 1941.
Cornelio Fabro

ESISTENZIALISMO. - Rappresenta l'ultima e più energica forma di reazione all'idealismo che ebbe nome e programma dal pensatore danese Sören Kierkegaard (1813-55), ma che non prese piede nella cultura europea se non nei primi decenni del nostro secolo con la Kierkegaard-Renaissance tedesca, sotto l'influsso di molteplici correnti di pensiero come la filosofia della vita, la fenomenologia, il titanismo nietzschiano, la psicoanalisi, lo stesso idealismo e neokantismo e la teologia dialettica.

L'opposizione all'idealismo era sostenuta in Kierkegaard da un'intensa esperienza religiosa ed era diretta anzitutto contro il panlogismo hegeliano al quale egli attribuiva la maggior parte delle responsabilità nella degenerazione morale e spirituale dell'Ottocento. Al dominio dell'« essenza » astratta, in cui si muove la dialettica hegeliana quantitativa, Kierkegaard oppose l'« esistenza » del singolo concreto e la « dialettica qualitativa » della libertà, al superamento dell'opposizione dei contrari con il trucco della mediazione contrappose la « situazione » in cui si agitano per ogni uomo le crisi di coscienza e s'impone per ognuno il « salto » della scelta; contro la vuota totalità dello spirito impersonale che si concreta nello Stato e nella storia universale, affermò l'individualità insuperabile dei « singoli » che nella propria natura di « spiriti », a differenza dell'animale immerso nel genere, si ritrovano ciascuno « davanti a Dio », isolati nel proprio segreto di colpa, di fede, di speranza, di amore: come Socrate, Abramo, Giobbe... Porre, come vuole Hegel, che la « essenza » e quindi la ragione spiega tutto e che « l'interno è anche l'esterno », significa abolire l'originalità stessa della vita spirituale e confondere ogni cosa. Perciò al metodo hegeliano che dialettizza le essenze e supera le oppo-

sizioni, rimanendo nell'oggettività del pensiero astratto, occorre sostituire il «metodo indiretto» che fa appello alla «soggettività» dell'essere del singolo e non si esprime che nelle categorie che muovono e tengono in tensione la libertà individuale.

Accanto alla categoria fondamentale del «singolo» Kierkegaard ne svolge molte altre (peccato, angoscia, scelta, ripetizione, attimo...); ma il loro significato varia profondamente a seconda che il «singolo» si muove nel piano della pura eticità come Socrate od è entrato nello stadio religioso autentico, il cristianesimo del Nuovo Testamento. Lo stadio puramente estetico in cui ricadono, col paganesimo antico, anche il romanticismo, l'illuminismo ed il neopaganesimo hegeliano, resta fuori della sfera esistenziale autentica: rappresentano l'estetismo puro, privo di un autentico rapporto all'Assoluto.

I fautori dell'e. contemporaneo si propongono di organizzare i temi kierkegaardiani in una struttura dottrinale, filosofica o teologica più serrata. L'e. teologico della «teologia dialettica» ha approfondito, indurendolo, il rapporto dell'uomo a Dio in cui Kierkagaard poneva il momento essenziale dell'esistenza che non vuol disperdersi nel mare senza sponde della finitezza. Esasperando, in senso calvinista, quella che il filosofo danese, contro la riduzione della dialettica hegeliana dell'infinito al finito, aveva chiamata la «infinita differenza qualitativa» fra Dio e l'uomo, K. Barth nega anzitutto ogni possibilità di rapporto fra i due termini nell'ordine della natura, e comprende poi questa possibilità nell'ordine della Grazia, in quanto essa è largita in Cristo, non nel senso di avvicinarsi a Dio ma piuttosto per proiettarsi lontani da lui alla massima distanza a cui porta il peccato di cui si è irrimediabilmente vestiti (*Der Römerbrief*, Zurigo 1940, p. XIII). Nella recente elaborazione della sua dogmatica il Barth ha però sconfessato tacitamente questa sua adesione all'e., negando alla teologia ogni opportunità e possibilità di ripensamento «esistenziale» in quanto farebbe rientrare l'umanesimo nell'àmbito della Fede (*Die Kirchliche Dogmatik*, 5ª ed., I, 1, Zurigo 1947, p. 19). Mentre quindi per Kierkegaard il «paradosso» costituisce uno dei momenti dell'esistenza, quello che precede la Fede e che la Fede stessa supera con la sua positività superiore e quindi in una nuova sfera vittoriosa del dubbio: per il Barth il paradosso è l'urto, l'assurdo e lo scandalo permanente, così come il «peccato» non è rimesso con la Redenzione ma è proprio per essa che l'uomo ne subisce l'accusa e ne deve portare tutto il peso e la condanna. Più positivo resta invece lo spunto esistenziale sviluppato da altri teologi dialettici (Gogarten, Tillich, K. Heim, R. Bultmann, M. Buber...) attorno al rapporto «io-tu», di evidente derivazione romantica e che appare nello stesso Feuerbach ma confinato nell'immanenza («Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du»: L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 64, Zurigo 1843, p. 83), mentre questi autori cercano in vari modi di trovare in Dio l'ultimo e vero «tu» del colloquio in cui l'umana coscienza attende la parola di verità e di salvezza. In Kierkegaard, conforme al suo sano realismo teologico, questo «tu» divino è offerto soltanto per l'opera di Gesù Cristo, come grazia e come esempio, ed è quindi in lui che si può e si deve incontrare il «tu» divino.

[Còmpito dell'e. filosofico della Kierkegaard-Renaissance tedesca è stato di dare una struttura ed un contenuto rigorosamente «umano» alle «categorie teologiche» dell'esistenza kierkegaardiana: alla «dialettica della trascendenza» nell'àmbito metafisico-teologico, con la quale Kierkegaard raggiungeva la Fede come l'autentica sfera della verità assoluta, viene sostituita una «dialettica della trascendenza» in senso meramente attualista. L'essere dell'uomo è posto in funzione di una «possibilità» di essere la quale in quanto è «libertà» è chiamata ad attuarsi nel mondo in cui vive (situazione), e l'esistenza diventa precisamente codesta libertà che continuamente si trascende nel «mondo» delle cose e delle persone con le quali vive: una trascendenza quindi che non si oppone all'immanenza ma la interpreta come sfera della finitudine ch'è costitutiva della coscienza e libertà del singolo.

Due sono state le direzioni principali dell'e. filosofico tedesco: l'una con K. Jaspers (1883) si richiama (per la teoria della coscienza) soprattutto a Kant, l'altra con M. Heidegger (1889) si è mantenuta, almeno nell'opera principale (*Sein und Zeit*, Halle sulla Saale 1927), più aderente alla dialettica della negatività hegeliana. Jaspers concepisce l'uomo come immerso nell'essere che ci circonda dappertutto (perciò è detto: *das Umgreifende*): si tratta soltanto di trovare l'orientamento, per muoversi e attuarsi. Jaspers distingue perciò l'essere «che siamo noi», ch'è il nucleo centrale e operante dell'essere, e l'essere che non siamo noi ma che forma il nostro limite, come il nostro «altro» (*als das Andere*), sia esso semplice realtà empirica (il mondo), sia la trascendenza come tale che Jaspers intende, a modo di Kant, come «l'essere in sé» (v. *Vernunft und Existenz*, Groninga-Batavia 1935, p. 39). Nell'opera più recente Jaspers sviluppa ulteriormente i rapporti fra la coscienza e la doppia sfera del reale che la limita, concentrandoli in quella ch'egli chiama «fede filosofica» che è definita come il momento supremo dell'essere, in quanto essa consiste nell'atto dell'esistenza nel quale la trascendenza diventa «coscienza della sua effettualità» (*Wirklichkeit*): essa è quindi ciò che ci sostiene nella tensione delle polarità contrastanti della coscienza nel suo volgersi al mondo e alla trascendenza (*Der philosophische Glaube*, Monaco 1948, p. 16 sgg.), e la fede dell'uomo nella sua possibilità in cui egli respira la sua libertà (*ibid.*, p. 59). Così la mediazione di Cristo, del Kierkegaard, viene sostituita dall'autonomia individuale e dall'assolutezza della ragione che subordina a sé la religione (*ibid.*, p. 85 sgg.).

Heidegger elimina qualsiasi riferimento alla trascendenza in senso metafisico, anche come semplice «situazione-limite» (*Grenz-Situation*) com'è concepita la Divinità nella filosofia di Jaspers. La filosofia secondo Heidegger dev'essere «ontologia» e il suo còmpito è «di svelare» la verità dell'essere che le cose nascondono (ἀλήθεια). La verità dell'«essere dell'uomo» come esistente, è tutta nel suo «trascendersi», nel riferirsi ad altro («intenzionalità»): la coscienza da sé è «nulla» senza il riferimento all'oggetto, ed è questo nulla che fa da fondo all'esistenza, ovvero secondo tale nulla va concepito l'essere dell'esistente. Sotto la spinta di questo nulla la trascendenza heideggeriana si attua anzitutto come «essere-nel-mondo» (*in-der-Welt-sein*) concepito come un ammasso di «utensili» da adoperare; ma questo primo grado sarebbe senza significato se l'azione dell'uomo non si coordinasse con quella degli altri, se non fosse «per gli altri» e «con gli altri» (*Mitsein*); infine la sua azione mancherebbe del suo ultimo significato se non fosse riferita ovvero «progettata» rispetto ad una fine a cui va incontro ch'è, in ultima analisi, la morte stessa (*Sein zum Tode*). Così Heidegger può affermare che l'essenza della verità è la stessa «libertà» come atto (*Ermöglichung*) e non più nel senso aristotelico-tomista come adeguazione fra il soggetto e la realtà (*Vom Wesen der Wahrheit*, c. 3; trad. franc., Lovanio 1948, p. 72). Tutta la prospettiva pertanto della filosofia di Heiddegger è stata compresa come antimetafisica e fondamentalmente atea, nella quale le categorie dell'e. kierkegaardiano (angoscia, decisione, peccato, colpa...) sono state completamente capovolte a significare contenuti mondani e indifferenti. Negli ultimi saggi comparsi dopo la seconda guerra mondiale sembra che Heidegger dia dell'essere un'interpretazione affine a quella dei presocratici (spec. Parmenide); non manca neppure qualche accenno al problema di Dio, ma esso è dichiarato rimaner fuori dell'àmbito dell'essere e della filosofia che non può pronunciarsi né pro' né contro, ed è detto pensabile soltanto a partire dalla «essenza della santità» (*Brief über den Humanismus*, in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna 1947, p. 101 sgg.). Accenni del tutto insufficienti, perché non si comprende come possa «porsi» una santità per

un essere, com'è detto l'uomo, il cui poter essere è radicato e fa capo al nulla.

Un raddrizzamento in senso positivo dell'esistenza heideggeriana è stato tentato in Italia dall'Abbagnano (n. nel 1901) e in Francia da J.-P. Sartre (n. nel 1906). Mentre in Heidegger il fondamento dell'esistere e del suo rapportarsi all'essere è, diciamo così, la sua « insistenza » nel nulla ovvero *la impossibilità che l'esistenza non sia il nulla*; e in Jaspers tale fondamento è dato invece dal suo trascendere verso l'essere ma senza mai raggiungerlo, cioè dalla *impossibilità che l'esistenza sia l'essere*, Abbagnano identifica l'esistenza con il rapporto stesso ch'essa ha con l'essere e la definisce come « possibilità che essa sia il rapporto con l'essere » (*Introduzione all'e.*, Milano 1942, p. 48). Questo rapporto è l'attività dell'uomo nel mondo e con i suoi simili, così che da un lato costituisce la « problematica » costitutiva del suo essere, dall'altro è la stessa sua « libertà » in atto in cui si dispiega l'esistenza: varietà di atteggiamenti che negli ultimi scritti sono ricondotti senz'altro alla *fede* intesa come il modo *d'essere* fondamentale nel quale tutte le manifestazioni dell'uomo possono radicarsi e dal quale tutte possono dedurre un loro significato specifico » (*Filosofia, religione, scienza*, Torino 1947, p. 73). Questa « fede » l'Abbagnano pare la limiti ancora nell'àmbito dell'immanenza ovvero, com'egli dice, « riportando Kierkegaard a Kant (cf.: *E. positivo*, Torino 1948, p. 36 sgg.) perchè il valore possa essere fondato nella sfera del puro umano.

La negazione di ogni valore sembra invece alla radice dell'opera letteraria e filosofica del Sartre. Il suo « inizio » può essere indicato come la « ontologizzazione del fenomeno » in cui egli vede il risultato di tutta la filosofia moderna che avrebbe ridotto « l'esistente alla serie delle apparizioni che lo manifestano » (*L'être et le néant*, Parigi 1946, p. 11). Così l'essere viene identificato, senza residui, con l'apparire; e l'apparenza non rimanda ad un preteso essere nascosto dietro di essa, ma alla « serie totale » delle apparenze stesse: l'essere di queste apparenze si fa a sua volta presente immediatamente nelle situazioni negative della noia, nausea... a cui il Sartre riduce l'angoscia teologica di Kierkegaard e quella cosmica di Heidegger. Quest'apparenza ha la funzione di « attivare » la coscienza verso il mondo che il fenomeno ha appunto la funzione (intenzionalità) di presentare, e così il Sartre ha potuto dare la formola estrema dell'e. secondo la quale « l'esistenza precede l'essenza », e definire perciò la coscienza come « *un essere per il quale c'è nel suo essere questione del suo essere in quanto quest'essere implica un essere diverso da lui* » (*ibid.*, p. 29: corsivo dell'autore). È il « negativo » perciò che sta a fondamento dell'esistenza che non riesce a saldarsi in una sintesi superiore, come in Hegel, ma insiste piuttosto nel radicare maggiormente l'opposizione dei due termini che, con terminologia hegeliana, il Sartre chiama l'*En soi* (mondo) e il *Pour-soi* (coscienza), ciascuno dei quali è costituito in funzione della negazione ch'esso esercita rispetto all'altro (cf. *ibid.*, p. 235). L'ideale sarebbe di poter raggiungere un tipo di sintesi come quella hegeliana, di « metamorfosare », come dice Sartre, il proprio *Pour-soi* in un *En-soi - Pour-soi*, realizzando quella « causa sui » che le religioni chiamano Dio...: impresa assurda perché l'idea di Dio è contraddittoria e l'uomo una « inutile passione » (*ibid.*, p. 708). Sartre ha affermato categoricamente che il suo ateismo è l'unico veramente coerente e che permette insieme all'uomo di ritrovare se stesso nel suo agire che è il suo farsi (cf.: *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi 1946, pp. 21 sgg., 94 sgg.). Tutti gli scritti di Sartre sono stati condannati dal S. Uffizio il 6 nov. 1948. Al nichilismo morale e teologico di Sartre si accostano A. Camus, A. Malraux, S. de Beauvoir.

Si afferma invece un e. positivo, ispirato alla originalità della vita spirituale, nel drammaturgo e critico d'arte G. Marcel (1883), convertitosi al cattolicesimo nel 1929 e che attualmente conduce un'energica critica all'e. antagonista di Sartre. Movendo da una concezione dell'essere dell'uomo come un « avere », cioè come « essere in un corpo », come la situazione fondamentale dell'esistenza con l'opposizione di esterno e interno, il Marcel ha concentrato la dialettica esistenziale attorno alla vita spirituale come « comunione » di amore dell'io con gli altri. In questa sfera le categorie esistenziali come l'angoscia, la decisione, il progetto... cedono il posto e piuttosto si trasfigurano in un atteggiamento che il Marcel indica con i termini teologici di fede, speranza, carità..., precisando ch'egli si limita ad analizzare le strutture spirituali quali sono date nella dialettica esistenziale, senza pregiudizio di quel che può venire all'uomo da una fonte superiore. Ciascuna delle strutture ora accennate costituisce il « superamento » effettivo della dispersione e la vittoria della pressione disperdente, esercitata contro la vita dello spirito dai fattori negativi interni e esterni presenti nella situazione. Così per il Marcel la speranza è « essenzialmente » la disponibilità di un'anima ch'è intimamente impegnata in un'esperienza di comunione per compiere l'atto che trascende l'opposizione di volere e di conoscere, con il quale essa afferma la perennità vivente di cui questa esperienza offre a un tempo « il pegno e le primizie » (*Homo viator*, Parigi 1944, p. 7). In ogni analisi il Marcel fa gravitare la problematica esistenziale attorno a due momenti: *il problema* con cui essa s'inizia, e il *mistero* a cui il suo movimento porta, in cui si compie quindi una specie di passaggio al limite verso il soprarazionale, che è anche un sopra-relazionale e appartiene perciò all'Assoluto (cf. *ibid.*, p. 47). Si tratta quindi di una fenomenologia dialettica e spiritualistica, ricca di profonde intuizioni che potranno essere suscettibili di notevoli sviluppi quando tanto il loro punto di partenza come il metodo riusciranno a imporsi con maggiore consistenza, liberandosi dalla pregiudiziale antimetafisica.

All'e. positivo pare aderiscano in Francia, fra gli altri, anche R. Le Senne e L. Lavelle; merita particolare menzione N. Berdiaeff (m. nel 1947) per la metafisica della libertà creatrice a sfondo böhmiano-schellinghiano. In Germania hanno difeso forme d'e. cristiano P. Wust (m. nel 1942) e Th. Haecher (m. nel 1946): il primo, discepolo di Max Scheler, fu acuto fenomenologo della « pietà », mentre il secondo è stato uno dei migliori traduttori e espositori di Kierkegaard lottando vigorosamente contro la Kierkegaard-Renaissance protestante o atea.

Non è quindi facile dare un giudizio complessivo dell'e. Come punto di partenza e « sintomo » del tramonto definitivo dell'« uomo illuminista », l'e. ha un'importanza decisiva in quanto rivendica la libertà e la dignità del singolo e mostra l'inconsistenza del finito e l'impossibilità di trasformarlo nell'infinito. Come « metodo » l'e. ancora non si è abbastanza chiarito, e spesso sembra che ritorni all'una o all'altra filosofia che vuol criticare, soprattutto se si ostina a escludere ogni fondamento metafisico ammettendo l'assoluta priorità dell'esistenza sull'essenza. Se questo fosse l'atteggiamento definitivo, bisogna riconoscere che l'e. è difficilmente conciliabile con il pensiero cristiano tradizionale. D'altronde non si vede perché questo stesso pensiero, pure restando fedele alle essenze e alla loro gerarchia ontologica, non lasci aperta la possibilità di una autentica dialettica di tipo esistenziale nell'àmbito della libertà e della vita dello spirito di cui, non solo Kierkegaard ma già Pascal, la mistica migliore e lo stesso s. Agostino hanno offerto egregie illustrazioni.

BIBL.: J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Parigi 1938; L. Pareyson, *La filosofia di C. Jaspers*, Napoli 1940; O. F. Bollnow,

Existenzphilosophie, in *Systematische Philosophie*, a cura di N. Hartmann, Stoccarda e Berlino 1942, pp. 313-480; G. De Ruggero, *L'e.*, Bari 1942; L. Pelloux, *L'e.* (*Saggi di vari autori*), Roma 1943; E. Paci, *L'e.*, Padova 1943; C. Fabro, *Introduzione all'e.*, Milano 1943; id., *E., realismo e idealismo*, Roma 1944; N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Torino 1944; L. Pareyson, *Studi sull'e.*, Firenze 1944; *L'e.* (autori vari), in *Atti dell'Accad. di S. Tommaso*, Roma-Torino 1947; E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Parigi 1947; J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme* (con discussione), ivi 1947; G. Lucaks, *Existentialisme et marxisme*, ivi 1947; H. Mougin, *La sainte famille existentialiste*, ivi 1947; *Existentialisme*, in *Témoignages*, fasc. XIII (maggio 1947); *Existentialisme*, vol. del 1946 di *Revue de philosophie*, Parigi 1947; R. Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*, 2ª ed., Parigi-Lovanio 1948; Th. Hartwig, *Der Existentialismus*, Vienna 1948; J. Hessen, *Existenzphilosophie*, Essen 1948; A. Pastore, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'e.*, Milano 1948; R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, Abbaye St-Wandrille 1948; Th. Steinbüchel, *Exist. und christliche Ethos*, Heidelberg 1948. Cornelio Fabro

ESMEIN, JEAN-PAUL-HIPPOLYTE-EMANUEL, detto ADHÉMAR. - Storico del diritto, canonista, n. a Touvérac (Charente) il 1º febbr. 1848, m. a Parigi il 20 luglio 1913. Fu dapprima professore nella facoltà di diritto di Douai (1875-79) e poi in quella di Parigi (1879-1913), dove nel 1889 divenne primo titolare ordinario della nuova cattedra di storia del diritto e di diritto costituzionale.

Dal 1886 professò storia del diritto canonico presso l'Ecole des Hautes Etudes, di cui fu pure direttore aggiunto. Dal 1901 risulta professore di scienze politiche e membro dell'Académie des sciences morales et politiques. Fu membro dell'Istituto di Francia (1904), del Consiglio superiore della pubblica istruzione e del Tribunale dei conflitti. Lasciò eccellenti trattati, parecchie importanti monografie, in numerosi studi pubblicati in varie riviste (*Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, di cui fu anche direttore, *Revue trimestrelle de droit civil*, di cui fu confondatore, ecc.). È notevole la sua produzione scientifica nel campo storico del diritto, particolarmente del diritto canonico, e l'influsso esercitato dalla cattedra per la rinascita e il rinnovamento di questa disciplina nelle università.

Principali sue opere: *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoriale* (Parigi 1882); *Etudes sur les contrats dans le très ancien droit français* (ivi 1883); *Mélanges d'histoire de droit et de critique* (ivi 1886); *Le mariage en droit canonique* (2 voll., ivi 1891; 2ª ed. ivi 1929-35); *Les ordalies dans l'Eglise au IXe siècle, Hincmar de Reims et ses contemporains* (ivi 1899).

BIBL.: necrologio in *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 37 (1913), p. 3; *Larousse du XXe siècle*, III, Parigi 1930, p. 269; H. Kurtscheid-F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, p. 317. Zaccaria da San Mauro

ESMERALDAS, PREFETTURA APOSTOLICA di. - La missione di E. comprende la provincia omonima situata nella parte settentrionale della Repubblica dell'Ecuador. Essa venne eretta in prefettura apostolica nel 1945 con parte di territorio della diocesi di Puertoviejo ed affidata ai Carmelitani scalzi della provincia spagnola di Burgos.

Fino a questa data soltanto uno o due sacerdoti avevano lavorato all'evangelizzazione di quella zona: i frutti non furono copiosi e le opere di apostolato missionario non ebbero alcun sviluppo. Nel 1948 i Carmelitani portarono il numero dei sacerdoti a 7 e vi inviarono alcuni fratelli laici. Una comunità di Suore della Provvidenza dirige due collegi cattolici femminili, gli unici esistenti in tutta la regione, ed aiuta i missionari nell'insegnamento del catechismo al popolo. Il numero degli abitanti è di ca. 75.000, in maggior parte negri e indi, sparsi sopra una superfice di kmq. 16.000. Essi sono naturalmente buoni e non oppongono resistenza all'opera evangelizzatrice dei missionari: per la maggior parte sono battezzati ma non praticano la religione cattolica per indolenza di spirito e difficoltà di recarsi alla chiesa, mancando le vie di comunicazione.

BIBL.: AAS, 38 (1946), pp. 338-39; Archivio di Propaganda Fide, *Prospectus status missionis* (1948), pos. prot. n. 3095/48; id., pos. prot. n. 2033/45; MC, p. 105. Antonio Mazza

EŠMŪN. - Dio principale della città fenicia di Sidone, identificato dai Greci costantemente con il loro Asclepio. L'etimologia del nome E. non è certa; sta forse in rapporto con la radice semitica *šm*, che significava « nome ». Era riguardato quale dio della vita e della medicina. La maggior parte dei suoi templi stava non lungi da sorgenti medicinali. Lo si raffigurava provvisto di un bastone attorno al quale si attorcigliava un serpente. Giuseppe Furlani

ESODO (ἔξοδος « uscita »). - Secondo libro del Pentateuco (v.), così chiamato dai Settanta per l'argomento della prima parte; in ebraico, dalle parole iniziali, *šemôth* (« nomi ») o *we-'élleh šemôth* (« e questi sono i nomi »). Dopo il breve esordio (1, 1-7) di collegamento con il racconto di *Genesi*, ha tre parti: l'uscita degli Ebrei dall'Egitto (1, 8-12, 16); il loro viaggio sino al Monte Sinai (13-18); l'alleanza sinaitica (19-40). È la storia dell'origine del popolo eletto, scritta dallo stesso suo condottiero.

Dopo la 10ª piaga il Faraone non solo permise, ma ordinò che gli Israeliti partissero quella stessa notte dall'Egitto (Pasqua: 14-15 *nisān*), e questi presero la « via del deserto » verso il Mar Rosso. Da Ramesse vennero a Socoth, ove Jahweh diede la legge sulla Pasqua (12, 43 sgg.) e impose l'obbligo dell'offerta dei primogeniti (13, 2). Da Socoth giunsero a Etham, all'estremo confine del deserto: il Signore li precedeva per insegnare la via, con la nube, di giorno oscura e di notte infuocata. Furono poi obbligati a tornare indietro e ad accamparsi davanti a Phihahirot tra Magdal e il mare, di fronte a Beelsephon (14, 2). Le identificazioni topografiche sono assai incerte, anche per il luogo del passaggio del Mar Rosso.

Fa difficoltà la cifra di 600 mila Israeliti atti a portare le armi (12, 37), che implicherebbe un popolo di complessivi 2 milioni di Israeliti nel deserto; taluni risolvono

(fot. Alinari)

ESODO - *E. degli Ebrei dall'Egitto*. Particolare dell'affresco di Botticelli con scene della vita di Mosè (1481-83) - Cappella Sistina.

la difficoltà riducendo 600 mila a 6 mila (F. v. Hummelauer); W. M. Fl. Petrie prende *'eleph* « mille » nel senso di raggruppamento, famiglia, giungendo a una popolazione complessiva di 100 o 120 mila persone.

Sulla sponda est del Mar Rosso gli Israeliti si trovarono nel deserto Sur o Etham; raggiunsero Mara, indi Elim, ove erano 12 fonti e 70 palme; di là partirono e giunsero nel deserto di Sin, dove furono saziati di quaglie e ricevettero la manna (16-35). Indi vennero a Daphca e Alus, poi a Raphidim; ivi sconfissero gli Amaleciti (v.). Pervenuti al Sinai (v.), al 3° mese dall'uscita d'Egitto si attendarono di fronte al monte, su cui Dio diede la Legge a Mosè e strinse alleanza con Israele, che divenne « il popolo di Jahweh » (19, 5-6).

La persuasione dell'origine mosaica tramandatasi in Israele (*Ios.* 1, 7 sg.; 8, 30-35; *I Reg.* 2, 3) è accolta nel Nuovo Testamento (*Mc.* 12, 16 = *Ex.* 3, 2.6). L'autorità storica dell'E. è supposta e affermata da tutto il Vecchio Testamento: la schiavitù e l'uscita miracolosa dall'Egitto vi sono spesso ricordate (p. es. *Is.* 43, 16; 51, 10; *Ps.* 66, 6; 78, 13; 106, 9; 114, 3); Mosè (v.) emerge nella storia d'Israele come liberatore, formatore dell'unità nazionale e legislatore; il culto ebraico si formò di feste (Pasqua e Pentecoste) e usi (azzimi, offerta dei primogeniti) intimamente connessi con l'E. Inoltre, molte prove interne di autenticità fornisce il libro stesso: carattere arcaico di molti brani (Decalogo, cantico di Mosè [*Ex.* 15], « codice dell'alleanza »). La piena consonanza delle vicende narrate in *E.* con l'ambiente egiziano conferma l'origine antichissima del libro.

La scuola « critica » di J. Wellhausen (v. PENTATEUCO) ha applicato al libro dell'*E.* la distinzione delle fonti, riferendo, p. es., a *J* 7-10 (insieme con *E* e *P*) e 33, 12-34, 28; a *E* il Decalogo (v.) e il « libro dell'alleanza » (20, 1-24, 8); a *P* 6, 2-7, 13; 25-31; 34, 29-40, 36. Attribuisce a Mosè solo la descrizione della strage degli Amaleciti (17, 24), elementi del « libro dell'alleanza » (20, 23-23, 33) e della sua codificazione (24, 4-7; 34, 27). Ma l'analisi delle fonti non raggiunge risultati conclusivi, essendo assai più difficile che in *Genesi* distinguere tra documenti jahwistici e elohistici.

I razionalisti sostengono che i miracoli attribuiti a Mosè debbono considerarsi o storia idealizzata (interventi provvidenziali di Dio a favore d'Israele), o finzioni (apparizioni di Dio), o avvenimenti naturali abbelliti (le dieci piaghe, le quaglie, la manna), o leggende etiologiche per spiegare un uso o un simbolo religioso (Jahweh che fissa i caratteri sulle due tavole spiega le due pietre conservate nell'arca; l'efficacia dell'agnello pasquale è insegnata dalla decima piaga). Ma le difficoltà opposte non sussistono. L'apparizione di *Ex.* 3, 1-6, p. es., condiziona tutta la missione e l'opera di Mosè, che senza di essa riuscirebbe inspiegabile. Quanto alle piaghe e alla manna, pur ammettendone il colore locale, il miracolo è almeno *quoad modum* o *praeter naturam*. Il miracoloso passaggio del Mar Rosso è tale fatto storico da non poter essere soppresso senza scuotere tutto l'edificio del Vecchio Testamento (*Ex.* 14; 15, 4; 22; *Num.* 33, 8; *Deut.* 11, 14; *Ios.* 2, 10; 4, 24; 24, 7; *Ps.* 105 [106], 8; *Is.* 11, 16; *Neh.* 9, 11; *Sap.* 10, 8; *I Mach.* 4, 9; *Act.* 7, 36).

Centro e base della legislazione d'Israele è il Decalogo (v.), inciso nella pietra. Il primo nucleo si accrebbe per l'accessione di altre leggi, richieste da circostanze varie e dall'organizzazione progressiva della nazione. Frammista e compenetrata con le prescrizioni sociali, la legislazione contiene molte prescrizioni liturgiche, tra cui i capp. 25-31 (descrizione) e 36-40 (esecuzione) circa il culto nel santuario portatile (« tabernacolo »): l'Arca (v.) dell'alleanza, la mensa, il candelabro (v.), il tabernacolo (v.), le vesti e suppellettili sacre.

Principali verità insegnate nell'*E.* sono: l'unità e la spiritualità (proibizioni delle immagini) di Dio; l'alleanza con Dio. Vi è disciplinata la morale e stabilito il culto esterno.

BIBL.: F. Hummelauer, *Comm. in Ex. et Lev.*, Parigi 1897; A. Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Roma 1921; id., *Exode*, in DBs, II, coll. 1333-42; B. Ubach, *L'Exode-El Levitic*, Monserrat 1927; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 201 sgg.; A. Bea, *De Pentateucho*, in *Institutiones Biblicae*, II, 1, 2ª ed., Roma 1933; P. Heinrich, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934. – Acattolici: J. Weiss, *Das Buch Exodus*, Graz 1911; G. Beer, K. Galling, *Exodus*, Tubinga 1939. Vincenzo M. Jacono

ESOGAMIA. – Il termine e., introdotto nella sociologia dal Mc Lennan, significa quella regola, comune a tutti i popoli, per cui la moglie deve essere scelta al di fuori di quel gruppo con cui il giovane è o si sente strettamente parente. Di conseguenza, qualsiasi rapporto sessuale che si verifica tra persone appartenenti allo stesso gruppo è considerato incestuoso. I limiti di questa norma variano nelle diverse culture.

Nelle culture originarie, l'e. è locale, ossia la sposa deve essere scelta in un villaggio diverso da quello in cui abita lo sposo; questa norma corrisponde in molti casi all'e. di sangue poiché gli abitanti di uno stesso villaggio sono spesso parenti. Nel totemismo, dove la tribù è divisa in diversi *clan* i cui membri ritengono di discendere da un antenato comune, c'è l'e. del *clan*. Il matriarcato anteriore ha l'e. delle classi: la tribù è divisa in due classi matrimoniali, in ciascuna delle quali vige l'e. I nomadi pastori hanno conservato ed esteso alla grande famiglia patriarcale, che caratterizza la sociologia di questi popoli, l'e. delle culture originarie fondata sulla parentela del sangue. L'e. del *clan* e delle classi sono il prodotto di un sistema di parentela costruita artificialmente e quindi più recente di quello fondato sulla consanguineità il quale non scompare mai da nessuna cultura e resta perciò un carattere comune a tutta l'umanità.

Consanguinei sono sempre: genitori e figli, anche soltanto adottivi, fratelli e sorelle; quasi sempre cugini e cugine talvolta secondo la linea paterna e materna, talvolta soltanto secondo una delle due (i cugini primi sono spesso considerati fratelli, benché non manchino popolazioni che hanno una forte predilezione per il matrimonio tra il figlio di una sorella e la figlia di un fratello). Spesso il divieto di matrimonio ha una cerchia così vasta da includere persone che noi non consideriamo più parenti.

L'eccezioni all'e. (v. ETNOLOGIA) sono così rare e così isolate, veramente sentite come tali e perciò così detestate dagli altri membri della stessa tribù, che confermano il carattere universale di questa legge, il cui studio, interessantissimo, ha ancora bisogno di essere approfondito.

Etnologi, sociologi e psicologi evoluzionisti hanno dato varie spiegazioni dell'e., le quali però sono tutte cadute perché in contraddizione con i fatti. Per il Morgan sarebbe il risultato di successive restrizioni, succedute alla fase da lui supposta della promiscuità sessuale illimitata (agamia).

Il Mc Lennan crede che i selvaggi pratichino generalmente l'infanticidio, motivo per cui i maschi sarebbero costretti a rubare le donne fuori dal proprio gruppo. Ma queste osservazioni sono del tutto gratuite perché l'infanticidio e il ratto sono ignoti alle culture originarie: essi si manifestano in determinate culture più giovani e non sono mai stati generali nell'umanità.

Lo Spencer afferma che il selvaggio ruba le donne fuori del proprio gruppo perché così ha il vantaggio di avere contemporaneamente schiave e trofei. Ma la guerra nelle culture originarie è rarissima e la schiavitù è assolutamente sconosciuta. Il Lubbock e il Wilken suppongono, come già il Mc Lennan, la promiscuità sessuale per cui le donne di un gruppo sarebbero state di tutti gli uomini di questo gruppo. Le prime mogli non potevano perciò essere che donne rubate: con esse sarebbe inco-

minciato il matrimonio individuale. Quanto già detto a proposito della tesi del Morgan e del Mc Lennan (v. ETNOLOGIA) serve pure a confutare quella del Lubbock e del Wilken. Il Dukheim fonda la sua spiegazione sul totemismo che crede originario: l'e. sarebbe sorta dal senso di timore che causa nell'uomo il sangue della donna soprattutto durante i mestrui. Ma anche questa tesi crolla con la constatazione che il totemismo non appartiene alle culture originarie e non è mai stato generale nella storia della umanità.

La teoria del Freud, fondata sull'elemento erotico, base di tutta la psicanalisi, è un puro romanzo. Secondo lui nell'orda primitiva il padre avrebbe tenuto per sé tutte le donne impedendone l'accesso ai figli che lo avrebbero così odiato, ucciso e mangiato. Ma il parricidio avrebbe avuto come conseguenza l'antagonismo dei fratelli fra loro perché ognuno era un rivale dell'altro di fronte alle donne. Per poter vivere insieme i fratelli dovettero introdurre il divieto dell'incesto, rinunziando tutti alle donne desiderate, per le quali avevano appunto soppresso il padre. La documentazione sulla famiglia nelle culture più arcaiche a noi accessibili smentisce in modo assoluto la esistenza dell'orda concepita dal Freud. Il trattamento inculcato e praticato verso i genitori è proprio l'opposto del parricidio. Anche il cannibalismo è estraneo alle culture originarie.

Gli etnologi sono stati in genere molto severi verso il Freud: il Revers, il Boas, il Kroeber, lo Schmidt e parecchi altri hanno messo facilmente in rilievo l'assoluta infondatezza della teoria freudiana sull'origine della società e della religione. Il Revers ha scritto con ragione che il Freud ha portato un contributo alla pornografia più che alla medicina. Il Darwin, il Westermarck, lo Schmidt e parecchi altri hanno recato contributi positivi allo studio del problema.

Le costatazioni dello Schmidt sono le migliori che si conoscono, perché combinano studi positivi dell'etnologia con la psicologia. Secondo questo autore, nei piccoli gruppi che rappresentano ancora le culture più arcaiche a noi accessibili la famiglia è il centro della vita etica e sociale: lo stato è appena agli inizi. L'educazione che ricevono i giovani è sostanzialmente diretta a formare buoni padri di famiglia, secondo l'ideale di virtù di queste popolazioni.

Generalmente, tra giovani e ragazze, vissuti insieme fin dall'infanzia, non si sviluppa un'attrattiva tale da portare al matrimonio: questa constatazione è forse ancora più palese in questi piccoli gruppi, poiché quelli che abitano nello stesso villaggio sono generalmente consanguinei. Nell'infanzia e nei primi anni della gioventù l'affermazione dei sessi è ancora molto debole e comincia solo con l'inizio della pubertà e, tra persone che vivono assieme, è molto lenta (questo fatto era stato già messo in giusta evidenza dal Darwin, dal Westermarck e da altri). Inoltre, persone che vivono nello stesso villaggio si conoscono troppo, anche nei difetti reciproci e ciò non è favorevole al matrimonio. Molto diversamente avviene tra giovani e ragazze appartenenti a famiglie di villaggi diversi, che si trovano a contatto, senza intermediari, nel periodo della pubertà: si risvegliano allora tutte le aspirazioni, i sogni, gli affetti, gli ideali che portano al matrimonio. Soprattutto in quest'ideale di compagna e di compagno che il giovane e la ragazza si sono formati, ideale che comprende tutte le doti: bellezza, intelligenza, carattere, volontà, vita morale, è da ricercarsi la spiegazione dell'e. In queste culture, dove la prole è molto desiderata, il giovane sente più che in altre la responsabilità a cui va incontro con il matrimonio, perché l'economia fondata nella caccia e nella raccolta lo rende dipendente ogni giorno dal suo lavoro. Perciò desidera una ragazza che gli dia affidamento di essere una buona sposa e una buona madre di famiglia e, per trovarla, esce dalla cerchia del suo villaggio, perché troppo ristretta. Questa è l'e. Il suo contrario: «l'unione di un sangue con un altro insufficente» è l'«incesto». Da questa spinta al di fuori nasce pure la libertà della scelta che, in queste culture, hanno il giovane e la ragazza. Quest'ideale non è una illusione, ma una forza che porta a doveri severi verso la nuova famiglia: nell'uomo sono latenti energie e qualità intellettuali e morali che l'amore, la confidenza e la reciproca stima risvegliano e rendono attive.

L'e. ha ancora bisogno di un ulteriore studio e forse è più compito della psicologia che dell'etnologia il trovare una soluzione che spieghi tutti i suoi aspetti. Non si stimeranno mai abbastanza i benefici che l'umanità ha avuto dall'e. in tutti i campi: biologico, economico, sociale e culturale. L'incesto avrebbe causato le più disastrose conseguenze fisiche e morali nella famiglia e distrutto il rispetto e l'autorità dei genitori. Questi effetti si sarebbero fatti sentire ancora più gravemente nei piccoli aggregati umani delle culture originarie, dove la sola autorità veramente sentita è quella dei genitori e l'unica organizzazione sociale salda è la famiglia.

E, finalmente, senza l'e. non sarebbe stata possibile la formazione di gruppi sociali numerosi che sono necessari al progresso, con conseguente involuzione e forse con la fine della stessa cultura.

BIBL.: H. Lewis Morgan, *Sistems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington 1871, p. 484 sgg.; id., *Ancient society*, Londra 1877, pp. 424 sgg., 502 sgg.; J. Ferguson Mc Lennan, *Studies in ancient history*, ivi 1876, p. 75 sgg.; E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, in *Année sociologique*, 1 (1896), p. 47 sgg.; G. Frazer, *Totemism and exogamy*, IV, Londra 1910, p. 157 sgg.; E. Westermarck, *The history of human marriage*, 3ª ed., III, ivi 1911, p. 162 sgg.; R. H. Lowie, *Primitive society*, 2ª ed., ivi 1929 (trad. franc., *Traité de sociologie primitive*, Parigi 1935); W. Schmidt, *Der Oedipuskomplex der Freudischen Psychoanalyse und die Ehegestaltung der Bolschewismus*, Berlino 1929; id., *Ursprung und Arten der Exogamie und der Heiratsverbote*, in *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, 5ª sessione, Parigi 1931, pp. 327-43; S. Freud, *Totem e tabu*, Bari 1930; F. M. Gaetani, *La psicanalisi*, Roma 1930; R. Dalbiez, *La méthode psychanalitique et la doctrine freudienne*, 2 voll., Parigi 1936; R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale e orientale*, in *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 70 (1939); R. Boccassino, *I Nilotici settentrionali*, in R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, II, Torino 1941, pp. 237-60. Renato Boccassino

ESORCISMO. - I. PRESSO I POPOLI PRIMITIVI. – Rito lustratorio per il quale, servendosi di formole, gesti ed oggetti, e dell'invocazione di un essere fornito di potere soprannaturale, si allontanano i cattivi influssi spiritici.

Il rito trae motivo presso i popoli primitivi dalla credenza che ogni male è dovuto all'intervento d'uno spirito malefico, e si realizza, per lo più tramite lo stregone, in una invocazione, un gesto o l'uso di mezzi catartici.

L'e. si riscontra anche tra i popoli di cultura, e documento del suo profondo significato è l'importanza attribuita alla funzione dell'esorcista. Così nella religione assiro-babilonese, nella quale l'e. consiste in parole ed atti emessi in favore del dio Ea e di suo figlio Marduk; nell'India antica e moderna e nello zoroastrismo.

BIBL.: N. Turchi, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 340. ✠

II. NEL DIRITTO CANONICO. — Costituiscono l'e. in senso stretto tutti gli scongiuri che il ministro, a ciò deputato dalla Chiesa, fa in nome di Dio e autoritativamente contro il demonio o perché abbandoni le persone da esso possedute (e. solenne), o perché cessi dall'infestare persone o cose, anche se non animate (e. semplice). Tanto l'e. semplice che quello solenne, è di sua natura pubblico e costituisce un sacramentale vero e proprio; mentre gli scongiuri fatti per iniziativa privata ed in proprio nome sono e. privato. L'e., non essendo Sacramento, non necessariamente ottiene infallibilmente l'effetto di scacciare il demonio o di eliminare le malefiche infestazioni. A ciò contribuisce anche la santità personale del ministro. Per questo, benché qualunque

chierico che abbia ricevuto l'esorcistato (v. ESORCISTA, ESORCISTATO) sia radicalmente capace di fare e. anche solenni, pure da molti secoli la Chiesa dà la facoltà di esorcizzare solennemente solo a sacerdoti distinti per pietà e prudenza, mediante un'espressa licenza dell'Ordinario e con l'obbligo di osservare fedelmente i cann. 1151-52 del CIC e il titolo XI del *Rituale romano*. Ciò nonostante qualunque sacerdote può fare e. privati soprattutto nei casi di penitenti particolarmente tentati o duri nel manifestare i propri peccati e a pentirsi di essi.

Gli e. vanno fatti normalmente in Chiesa o in altro luogo pio e religioso, salvo i casi di ammalati e la presenza di gravi motivi in contrario; non però davanti a pubblico numeroso. Qualora l'e. sia da farsi su una donna è necessario che vi assistano parenti prossimi o donne di specchiata onestà. Nell'esorcizzare, il ministro si deve attenere ordinariamente alle formole del *Rituale romano*, evitando in ogni caso uso di medicine o di pratiche superstiziose. Così pure deve assolutamente evitare di fare domande non opportune o non adatte allo scopo o non necessarie e quelle che tendono a scoprire avvenimenti futuri. Deve invece domandare al demonio se è solo o con altri spiriti maligni, il loro nome, il tempo dell'inizio dell'ossessione e la causa di essa. Gli e. si possono praticare non solo su ossessi cristiani, cattolici o meno, buoni o cattivi o addirittura scomunicati, compresi i vitandi; ma anche su persone di altre religioni o del tutto pagane, purchè in ogni caso ci sia una certezza morale che si tratta di veri indemoniati (v. OSSESSIONE e OSSESSI).

BIBL.: J. Forget, *Exorcisme*, in DThC, V, II, coll. 1762-80; *Rituale Rom.*, tit. XI; J. Burch, *Exorcismos de la iglesia*, in *Res. eccles.*, 22 (1930), pp. 203-208; H. Lesêtre, *Démoniaques*, IV: *L'expulsion des démons*, in *Dict. de la Bible*, II, coll. 1378-70; A. Piscetta-A. Gennaro, *Theol. mor.*, V, Torino 1944, n. 140 sgg.; F. M. Cappello, *De Sacramentis*, I, ivi 1947, n. 92 sgg. Lorenzo Simeone

ESORCISTA, ESORCISTATO. - Esorcista, nell'attuale prassi della Chiesa latina, è chi ha ricevuto l'Ordine minore (v. ORDINE) dell'esorcistato, che conferisce il potere di cacciare i demoni, ossia di compiere gli esorcismi (v.).

Con la parola ἐξορκιστής si designa colui che fa gli spergiuri (cf. *Act.* 19, 13; Giuseppe Flavio, *Antiq. Iud.*, 8, 2, 5). Nei primi tempi della Chiesa ogni fedele, quasi per un dono carismatico, aveva il potere di cacciare i demoni (cf. Giustino, *Apol.*, II, 6, 6; Ireneo, *Epideixis*, 96, 97; Tertulliano, *Apolog.*, 23). Alla metà del sec. III compaiono a Roma gli esorcisti, come una classe speciale di fedeli (Cornelio papa, *Ep. ad Fabianum Antioch.*: PL 3, 768), della cui esistenza ci informano anche altri documenti. Secondo s. Paolino di Nola il martire Felice, dopo essere stato lettore, era divenuto esorcista. L'epitaffio di Flavio Latino, vescovo di Brescia (m. alla fine del sec. III) dice che questi fu esorcista per 12 anni. Pietro, che subì il martirio insieme al prete Marcellino (a. 302), è ricordato come esorcista da s. Damaso (*Martyr. Hieronymianum*, p. 292); s. Martino di Tours fu ordinato esorcista da s. Ilario, come riferisce Sulpizio Severo (*Vita S. Martini*, cap. 5). In una piccola comunità come quella di *ad decimum* l'esorcistato e il lettorato erano uniti nella stessa persona: *Proficius lector et exorcista*, in H. Leclercq, *Grottaferrata*, in DACL, VI, coll. 1838.

(fot. Enc. Catt.)
ESORCISTA, ESORCISTATO - *Ordinazione degli Esorcisti*. Miniatura del Pontificale di Landolfo I di Benevento (957-84) - Roma, Biblioteca Casanatense, 724 B I, 13.

Sulla loro istituzione e sui rispettivi uffici non ci dovette essere uniformità assoluta in tutte le Chiese: p. es., il *De septem ordinibus* (PL 30, 148-62), falsamente attribuito a s. Girolamo, non ricorda nè i lettori nè gli esorcisti, ma i fossori, come il grado infimo degli ordini minori.

L'ordinazione degli esorcisti, secondo gli *Statuta Ecclesiae antiqua* (del sec. VI; d'origine arelatense), è costituita dalla consegna, da parte del vescovo, del libro degli esorcismi, accompagnata dalle parole: « Accipe et commenda memoriae et habe potestatem imponendi manus super energumenos sive baptizatos sive cathecumenos ». Questa cerimonia è conservata nel *Pontificale Romano*, che oltre una benedizione finale, ha aggiunto una *admonitio praevia*: « Exorcistam oportet abiicere daemones et dicere populo ut qui non communicat det locum et aquam in ministerio fundere ».

Sono in queste parole indicate le funzioni degli esorcisti: *a*) *cacciare i demoni*; questo ufficio fu assolto soprattutto quando fiorì il catecumenato (sec. IV-V); gli esorcisti compivano allora la rituale *manus impositio* per cacciare i demoni dai candidati al Battesimo. Con il tramonto del catecumenato declinò anche l'importanza degli esorcisti, perché, sebbene teoricamente fosse loro assegnato anche l'ufficio di esorcizzare i fedeli, tuttavia tale funzione fin da principio cominciò ad essere riservata ai sacerdoti, che secondo il diritto vigente la esercitano con prudenza e dietro esplicita autorizzazione del vescovo (can. 1121); *b*) *congedare i non comunicandi*; originariamente era ufficio dei diaconi; nell'*Ordo Romanus* del sec. X viene attribuito agli esorcisti, ma ben presto cadde in disuso; *c*) *porgere l'acqua ai ministri durante la Messa*; era questo inizialmente ufficio dei suddiaconi, che al sec. X passò agli esorcisti.

In Oriente, nel sec. IV, vengono ricordati gli esorcisti nel Concilio di Antiochia (341) e di Laodicea (318); non facevano però parte del clero né venivano ordinati, come attestano espressamente le *Costituzioni Apostoliche* (VIII, 26, 1, 2): « exorcistae non ordinantur ». Il potere di cacciare i demoni era ritenuto un carisma largito direttamente da Dio a qualche anima privilegiata, come rilevano le stesse *Costituzioni Apostoliche*: « Haec enim certaminis laus *pendet* a libera et bona voluntate et a Gratia Dei per Christum... qui enim accepit charisma sanationum per revelationem a Deo declaratur » (*ibid.*). Sull'indole sacramentale dell'esorcistato v. ORDINE.

BIBL.: F. Wieland, *Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in den drei ersten Jahrh.*, Friburgo in Br. 1897; J. Forget, *Exorciste*, in DThC, V, coll. 1780-86; H. Leclercq, *Exorcisme-exorciste*, in DALC, V, coll. 965-78; P. De Puniet, *Le Pontifical romain*, I, Lovanio 1930, pp. 147-49; A. Villien, *Les Sacrements. Histoire et liturgie*, 2ª ed., Parigi 1931, pp. 288-91; J. Tixeront, *L'ordine e le ordinazioni*, trad. it., Brescia 1939, pp. 92-93; B. Kurtscheid, *Historia Iuris canonici*, I, Roma 1941, pp. 47-48; P. Alfonzo, *I riti della Chiesa*, III, ivi 1946, pp. 74-80; Ph. Oppenheim, *Sacramentum Ordinis secundum Pontificale Romanum*, ivi 1946, pp. 34-42 e passim. Antonio Piolanti

ESPARZA ARTIEDA, MARTIN de. - Gesuita, teologo, n. a Ezscároz (Navarra) il 29 marzo 1606, m. a Roma il 21 apr. 1689. Insegnò dogmatica a

Valladolid, Salamanca, Roma, dove dal 1654 ebbe anche l'ufficio di teologo dell'Ordine e censore dei libri.

Discutendosi allora la questione se si dovesse dire *Conceptio immaculata Virginis*, oppure *Conceptio immaculatae Virginis*, Alessandro VII, che ordinò di adottare per sempre il primo modo di dire, incaricò l'E. di propugnarlo e difenderlo, il che egli fece con la sua prima opera: *Conceptio immaculata B. Virginis Mariae deducta ex origine peccati originalis* (Roma 1655). L'opera sua principale, però, è costituita dal *Cursus theologicus* (2 voll., Lione 1666), dove riunì vari trattati, già pubblicati prima. Notevole e chiara l'appendice, edita anche a parte (Roma 1685), *Appendix ad quaestionem de usu licito opinionis probabilis*.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 449-51; Hurter, IV, coll. 358-359. Celestino Testore

ESPEN, ZEGER-BERNHARD, van. - Teologo e canonista belga, prete secolare, n. a Lovanio il 9 luglio 1646, m. a Amersfoort (Olanda) il 2 ott. 1728. Ordinato sacerdote nel 1673 e laureatosi in diritto a Lovanio nel 1675, disimpegnò ivi, con raro successo, l'incarico della « leçon de six semaines » (corso estivo per le vacanze); assunto quindi, presso la stessa Università, alla cattedra di Diritto canonico, vi rimase per per quasi un cinquantennio, conquistandosi in breve fama di eminente maestro e di erudito canonista, consultato da vescovi e da principi.

Simpatizzante sino dagli inizi con il movimento di Port-Royal, non tardò a rivelarsi seguace convinto del padre del giansenismo. Tutte le sue numerose pubblicazioni, per ben tre volte messe all'Indice (decreti del S. Uffizio 22 apr. 1704; 14 nov. 1713; 18 nov. 1732), risultano sottilmente imbevute di quello spirito regalistico-giansenista che formò più tardi la base del sistema febroniano, di cui il van E. è giustamente ritenuto il precursore. Nicolò de Hontheim (Febronius) fu infatti suo discepolo a Lovanio.

Già nel 1707 poco mancò non venisse condannato per i suoi errori. Nel 1725, per aver appoggiato la causa del Capitolo cattedrale e dell'arcivescovo di Utrecht, Cornelio Steenoven, arbitrariamente eletto e consacrato in contrasto con Roma, fu sospeso *a divinis*, destituito dalla cattedra e privato della dignità e prerogative accademiche. Nel 1727, invitato dal suo arcivescovo a sottoscrivere una professione di fede secondo la formola tridentina e a dichiarare la sua adesione alla bolla *Unigenitus*, preferì fuggire in Olanda, prima a Maëstricht e poi ad Amersfoort, dove morì l'anno appresso, a 82 anni, cieco.

A parte la loro delicata posizione dottrinale di fronte alla Chiesa, le opere del van E., e segnatamente il suo capolavoro: *Ius ecclesiasticum universum* (Lovanio 1700, 11 edd. nei soli primi 50 anni), l'opera che meno rivela gli errori dell'autore, rivestono senza dubbio un innegabile valore scientifico, sia per il contenuto, sia per la forma e per il metodo. Il van E. può dirsi un felice precursore del moderno metodo sistematico istituzionale. Notevole il suo contributo nel campo storico dei vari istituti canonici.

Oltre l'opera principale già citata e numerose pubblicazioni di minor mole su varie questioni ecclesiastiche, scrisse ancora: *Tractatus historico-canonicus* (Leida 1693); *Brevis commentarius ad Decretum Gratiani* (Colonia 1732); *Commentarius in canones iuris veteris ac novi* (opera postuma, Lovanio 1759). Il van E. è spesso citato da Benedetto XIV.

BIBL.: G. du Pac de Bellegarde, *Vie de van E.*, Lovanio 1767; F. Laurent, *Van E.*, Bruxelles 1860; J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Litt. des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, pp. 704-707; J. Bund, *Cathalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rouen 1900, p. 48; Hurter, IV, coll. 1281-84. Zaccaria da San Mauro

ESPENCE, CLAUDE-TOGNIEL de. - Teologo francese, n. a Châlons-sur-Marne nel 1511, m. a Parigi il 5 ott. 1571. Ancor prima di laurearsi, nel 1540, fu rettore dell'Università di Parigi. Partecipò nel 1544 alla riunione di Melun, in cui fu tracciato il programma delle questioni da sottoporre al Concilio di Trento, ove fu inviato più tardi da Enrico II, come suo teologo. Partecipò, nel 1560, agli Stati d'Orléans, ove si trattò della riforma della Chiesa e l'anno successivo fu presente al famoso colloquio di Poissy.

Il suo atteggiamento moderato gli procurò violenti attacchi da più parti, anche per la sua dottrina non sempre immune da inesattezze. La malferma salute gli impedì di recarsi nuovamente a Trento, alla ripresa del Concilio, tuttavia ebbe frequenti contatti epistolari con i teologi che vi parteciparono. La sua opera più importante è il *De Eucharistia eiusque adoratione libri quinque*, pubblicata postuma a Parigi (1573); meritano inoltre speciale menzione: *Institution du prince chrestien* (Lione 1548), *Traicté contre l'erreur vieil et renouvelé des prédestinés* (ivi 1548), *De clandestinis matrimoniis* (Parigi 1561), *De continentia* (ivi 1565) ed altre opere di controversia religiosa.

BIBL.: Hurter, III, coll. 17-19; A. Humbert, s. v. in DThC, V, coll. 603-605. Niccolò Del Re

ESPERIENZA. - Da *experior* (sperimento, tento), è, in senso generico, ogni percezione di contenuti e dati di coscienza (v.), quindi ogni modificazione e determinazione della vita cosciente dell'*io*; in senso oggettivo, il complesso totale dei fenomeni coscienti. Secondo la diversità specifica di questi, anche l'e. si suddivide in varie specie, assumendo riferimenti più determinati. Dicesi e. esterna la percezione di tutti i contenuti di conoscenza dati come esterni al soggetto, mentre è e. interna quella che riferisce i fenomeni e gli stati soggettivi (atti e funzioni della vita psichica); e. sensibile se ha per oggetto i dati propri della sensibilità, e. spirituale se riguarda i dati e i contenuti della vita intellettiva e volitiva. Si parla inoltre di e. religiosa (v.), artistica, ecc., intendendo particolari stati di coscienza in cui si vivono fenomeni d'ordine religioso, artistico, ecc., che determinano corrispondenti situazioni psicologiche più o meno profonde e permanenti nel soggetto. Si avvicina a questa accezione il senso volgare di e. che si riferisce all'acquisto di una conoscenza abituale, oggettiva, sicura, attraverso una serie ripetuta di situazioni « vissute », « sperimentate » (cf. « e. della vita », « e. personale »).

In senso più ristretto, già in uso fin dall'antichità e valorizzato specialmente nella filosofia moderna, e. è la conoscenza diretta, concreta e positiva del mondo sensibile, dei suoi fenomeni, delle loro leggi, per mezzo dell'osservazione e dell'esperimento. Come tale, l'e. vien contrapposta alla conoscenza razionale e aprioristica che sviluppa con processo puramente logico-sintetico i principi generali. In quest'ultimo senso l'e. costituisce la base del metodo analitico-induttivo (v. ANALISI), ed è la fonte indispensabile per una conoscenza oggettiva, e quindi anche per un'oggettiva interpretazione filosofica della natura.

Nella storia della filosofia si può scorgere come un'oscillazione ricorrente dei sistemi gnoseologico-metafisici, in funzione della diversa valutazione dell'e. intesa specialmente nell'ultimo senso indicato. Nella filosofia greca l'e., sopravvalutata da Eraclito, è trascurata dal razionalismo platonico, mentre riacquista in Aristotele la sua funzione scientifica naturale di mezzo e via per cui l'intelletto umano dal particolare ascende alla conoscenza dell'universale (cf. *Met.*, I, 1; *Phys.*, VII, 3). Nelle principali correnti della scolastica medievale, specialmente in s. Alberto Magno e in s. Tommaso, e poi in Ruggero Bacone, la funzione scientifico-filosofica dell'e. è espres-

samente riconosciuta, mentre fu invece spesso dimenticata dai cultori della tarda scolastica. Nella filosofia moderna l'e., inculcata da F. Bacone e scientificamente promossa da Galileo, vien proclamata unica fonte di conoscenza, dall'empirismo e fenomenismo (Locke, Hume, Stuart Mill), fino alla negazione di ogni conquista del pensiero che si affermi come un superamento essenziale dei dati direttamente presentati dall'e. stessa. In Kant l'e., posta come sintesi soggettiva di impressione esterna e intuizione trascendentale della sensibilità, perde il suo antico valore di conoscenza oggettiva: posizione ripresa e accentuata dal moderno relativismo scientifico. Negli ultimi sistemi idealistici si ritorna al metodo aprioristico e alla svalutazione dell'e., la quale, senz'essere negata, è forzatamente costretta entro schemi teoretici assoluti, indipendenti dall'e. stessa.

BIBL.: Il problema dell'e. e del suo valore è svolto, più o meno diffusamente, in ogni trattato di teoria della conoscenza (v. CONOSCENZA; v. anche EMPIRISMO; SENSAZIONE). – A. Lalande, *Expérience*, in *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., Parigi 1947, pp. 309-311 (nuova redaz. della voce); A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947, pp. 134-52.

Ugo Viglino

ESPERIENZA RELIGIOSA. - È un certo « contatto » che la coscienza umana può avere con Dio, e, in senso derivato, è l'avvertenza dell'azione di Dio nell'anima come dell'aspirazione e dei movimenti dell'anima per arrivare all'unione con Dio.

I. NOZIONE. – Se la religione dei filosofi può alle volte esaurirsi nella pura razionalità e teoreticità (Spinoza, Hegel), non così le religioni storiche e universali occupate a salvare i valori concreti dell'esistenza della vita individuale e collettiva: in esse la e. r. forma in diverse guise il punto di partenza ed anche il punto di arrivo. Come « esperienza », la e. r. costituisce una apprensione diretta, appartiene cioè alla « vita vissuta » (*Erlebnis*) e non è in funzione del pensiero discorsivo e dimostrativo; in quanto « universale », essa appartiene all'uomo comune e non suppone che l'esercizio normale della coscienza che si apre sul mondo e si curva su se stessa; in quanto « storica » essa segue per le sue manifestazioni le vicissitudini dei popoli e degli individui nelle condizioni in cui essi si muovono e decidono rispetto al Primo Principio. Così, insieme con la coscienza morale a cui è strettamente legata, la e. r. costituisce l'orientamento più profondo della umana coscienza nel conoscere come nell'agire: più ancora della coscienza morale, la e. r. tende ad abbracciare la totalità della coscienza in quanto l'uomo religioso è concepibile appunto come colui che tutto pensa e fa in ordine all'Assoluto che è Dio. È chiaro perciò che parlando di e. r., non si intende indicare un'esperienza particolare soltanto, e di riservarla alla parte affettiva ed emozionale (irrazionale) come hanno preteso il romanticismo e il positivismo, ma la si considera come una « situazione generale » delle attività superiori della coscienza, prese sia singolarmente sia nei loro mutui rapporti e influssi. Se la religiosità costituisce, come sembra, una proprietà inscindibile dell'umana natura, la e. r. ne forma la realtà concreta più evidente e ne attua dal punto di vista più alto la storia.

Ora, tre sembrano le fondamentali direzioni della e. r.: il mondo e le energie cosmiche, il soggetto stesso e la ragione, e, infine, una realtà che li trascende ambedue. Solo nell'ultimo caso la e. r. raggiunge il suo vero contenuto e valore. Tuttavia anche nei due primi casi la coscienza ottiene una e. r., non quanto all'oggetto ma rispetto al modo di volgersi al medesimo, in quanto cioè si volge ad esso con un movimento di purificazione e per ottenere anche lì una inserzione attiva e concreta nell'Assoluto, qualunque esso sia. Questo sia detto, prescindendo dalla questione della possibilità di una religione o di una mistica atea.

II. SVILUPPO STORICO. – Nell'antichità classica precristiana la religione ufficiale di Stato si esauriva nel culto pubblico e non toccava la coscienza dei singoli. Fin dai tempi più antichi c'era però anche qualcosa di più serio, che si può chiamare (benché l'espressione sia impropria) religione privata o di coscienza, la cui attuazione più conosciuta è la prassi e la iniziazione misterica. Quasi completamente sconosciuti nei poemi omerici, i misteri compaiono legati al culto di Dioniso (la divinità dell'ebbrezza e della sofferenza) e avranno il massimo sviluppo nel periodo ellenistico grazie al loro sincretismo dominato specialmente dalla religiosità orientale (Mitra, Cibele...). Nel « mistero » l'iniziato cade in preda a un furor sacro, a una manìa o ebbrezza divina (ἱερομανία); si tratta di un invasamento (ἐν-θουσιασμός) che il mistico subisce da parte della divinità, una forma quindi di delirio religioso in cui egli avverte la sua completa « alienazione » da se stesso (ἔκ-στασις) per unirsi e identificarsi con il dio: in questo stato di alienazione si aveva la divinazione. Platone già ricorda quattro forme di « manìa divina », ognuna con il suo particolare culto: la divinativa con Apollo, la misterica (τελεστική) con Dioniso, l'attiva con le Muse, e l'erotica con Eros e Afrodite (*Phaedr.*, 265 B). Chi raggiungeva tale stato perdeva la ragione e diventava una cosa con il dio (ἔνθεος) come dice ancora Platone (*Ion.*, 534 B); anche Aristotele considera la ἔκστασις misterica come autentica possessione del nume che sopprime i movimenti abituali (οἰκεῖαι κινήσεις) dell'anima (*De divin.*, 464 a 25). Da questa religiosità non si distacca sostanzialmente Socrate se non nel senso che il suo δαιμόνιον è già presente in lui e per fargli sentire la sua voce invece di farlo « uscire » lo invita a rientrare in sé (*Phaedr.*). In Socrate poi il δαιμόνιον, non è la divinità stessa, ma funge da intermediario (μεταξύ: *Sympos.*, 203 A), e ciò dà alla e. r. un carattere di più evidente umanità e concretezza: il δαιμόνιον può parlare a Socrate come « ragione a ragione » (ὡς λόγος πρὸς λόγον: Plutarco, *De genio Socratis*, 22, 592; cf. anche G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Parigi 1942, p. 125). Un altro tipo di e. r. può essere quello indicato da Aristotele al culmine della sua *Metaphysica* quando afferma che Dio tutto muove come « oggetto d'amore » (ὡς ἐρώμενον: *Met.* XII, 7, 1072, b 3), e quando dice che l'unione suprema dell'intelletto e dell'intelligibile avviene per una specie di « contatto » (θιγγάνων: *loc. cit.*, 1072, b 21), come anche quando nella *Ethica ad Eud.* afferma che il primo movimento del nostro volere non è dal caso, ma viene, come per un segreto istinto, da Dio stesso (*Eth. Eud.*, VII, 14, 1248 a 20-29). A quest'ultimo testo si riferisce espressamente s. Tommaso per dimostrare che Dio è il primo principio dell'attuarsi della nostra volontà (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 9, a. 4).

Plotino batte il medesimo itinerario della pura unione spirituale ma con intenti più espliciti, purché la vita intera non sia che un progressivo spogliarsi dell'attaccamento a ogni cosa finita per operare, nell'estasi, l'unione mistica d'amore con l'Assoluto, « al di là » di ogni linguaggio, di ogni espressione e della stessa coscienza: il passaggio dalle immagini all'Archetipo, la φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (*Enn.*, VI, IX, 11). E Porfirio ha lasciato scritto che il maestro raggiunse alcune volte l'unione suprema.

Con il cristianesimo l'e. r. viene trasportata su un piano completamente nuovo sotto tutti gli aspetti, tanto da infrangere ogni immanenza. Dio è l'Assoluto sussistente (Uno e Trino), e quindi irraggiungibile e incommensurabile rispetto ad ogni potenza creata. Dio è libero creatore dell'universo e dell'uomo e quindi immanente in essi e non viceversa come voleva il mondo classico. Dio è il Salvatore dell'uomo dal peccato (Incarnazione), e quindi la salvezza è reale ed è opera di gratuita misericordia e non di tecnica catartica, sia essa misterica o intellet-

tuale. Dio è Persona e vive la sua vita in rapporti personali (Padre, Figlio e Spirito) ch'Egli ha partecipato all'uomo, così che Dio si offre come l'Io e il Tu, per il colloquio in cui si muove la e. r. A questa nuova situazione teologica restano fedeli le correnti spirituali della patristica e del medioevo, dove quindi la e. r. non costituisce un'eccezione ma appartiene alla vita religiosa normale ed ha la sua base ferma nelle verità della fede e il suo stimolo nella contemplazione dei divini misteri di cui l'uomo è fatto partecipe. La e. r. può rivestire nel cristianesimo forme e gradi vari: dalle rivelazioni e dalle estasi concesse a pochi privilegiati, fino alle forme di raccoglimento, di pace e tranquillità di spirito accessibili a ogni fedele ordinario. Ma si deve anche sùbito avvertire che l'e. r. nel cristianesimo non coincide con la realtà religiosa, così che la vita soprannaturale di per sé non cade sotto coscienza: la e. r. è un fenomeno, una risultanza contingente di quella vita e non un criterio assoluto e univoco. Il suo valore oggettivo può venire soltanto quand'essa si trovi conforme ai dati della fede e riconosciuta come tale dall'autorità della Chiesa. Documenti insigni di e. r. cristiana sono nella patristica le *Confessioni* di s. Agostino, nel medioevo la ricca letteratura mistica, l'illuminismo dionisiano specialmente dei Vittorini, di Eccardo e Niccolò di Cusa, la *Brautmystik* di s. Bernardo, la *Jesusmystik* specialmente francescana..., la reazione antiscolastica degli «spirituali» di cui si è fatta portavoce la *Imitazione di Cristo* («... opto magis sentire compunctionem quam scire eius definitionem»: I, 1,3); e nei tempi moderni, per citare i rappresentanti di situazioni le più disparate, B. Pascal, S. Kierkegaard e J. H. Newman, per non parlare del pietismo protestante.

III. Soggettivismo protestante e modernista. – Il protestantesimo ha rotto l'equilibrio della posizione tradizionale. Appellandosi alla soggettività della «sola fides» e del «testimonium Spiritus Sancti», ch'era poi il sentimento individuale, Lutero ha fatto della e. r., intesa come puro sentimento soggettivo, l'unico criterio e anche il solo oggetto della vita cristiana. Vittima di una simile dissociazione della coscienza dal contenuto oggettivo della fede e dalla funzione direttiva della Chiesa è stato anche il quietismo ed altrettanto, benché per ragioni apparentemente opposte, il giansenismo con gli indirizzi similari. Nel campo teoretico la elevazione della e. r. a criterio assoluto e indipendente dal pensiero oggettivo è già presente in Kant, con la separazione della ragion teoretica dalla ragion pratica, e si compie in J. H. Jacobi, F. D. E. Schleiermacher e J. F. Fries che fanno del sentimento l'unico criterio della verità. La fede, come e. r. fondamentale, è sentimento immediato. «Come il senso corporale, afferma Jacobi, raggiunge le realtà corporali, così noi raggiungiamo la realtà spirituale con il «senso spirituale» (*auf Geistes-Gefühl*) e quel che noi sappiamo con questo senso spirituale costituisce il *credere* (Jacobi, *Werke*, II, Lipsia 1816; pref., p. 60). «Il sentimento religioso — dice Schleiermacher — è la rappresentazione del Principio trascendente... in quanto è sentimento universale di dipendenza in noi e fuori di noi» (*Dialektik*, ed. R. Oldebrecht, Lipsia 1942, § 215, specialmente p. 289 sg.). Per Fries e la sua scuola la e. r. si attua non tanto come sentimento specifico ma come «presentimento» (*Ahnung*). In queste concezioni, a sfondo irrazionalista, la e. r. si veniva a sostituire sia all'opera della ragione come alla Rivelazione e alla Fede: ad esse fanno capo nel campo protestante la scuola di A. Ritschl, e nei paesi cattolici il modernismo condannato dalla *Pascendi* (Denz-U, 2074-75). Il protestantesimo francese ha avuto il suo più brillante teorico della e. r. in A. Sabatier (v.), il cui influsso per «un primato della vita e della e. r. rispetto sia alla esperienza scientifica come alla speculazione» è stato tale che la teologia evangelica di questi ultimi cent'anni è stata una «teologia dell'esperienza» (cf. F. Ménégoz, *Réflexions sur le problème de Dieu*, Parigi 1931, p. 31). Sulla linea di Fries e Schleiermacher, R. Otto ha interpretato ai nostri giorni la e. r. come «categoria *a priori*» della religiosità. Essa consiste in una apprensione «irrazionale», in un sentimento del «sacro» ch'è insieme sentimento creaturale: nel primo momento avvertiamo il nume (come *tremendum, fascinosum, portentosum...*), e poi sentiamo la nostra dipendenza da lui (R. Otto, *Das Heilige*, trad. it., Bologna 1926, p. 10 sgg.). Nella medesima atmosfera si muove il celebre saggio di W. James: *The varieties of religious experience* (Londra 1902), secondo il quale la religione si riduce a «i sentimenti, gli atti e le esperienze di uomini individuali nel loro isolamento, in quanto essi apprendono se stessi trovarsi in relazione a qualcosa ch'essi possono considerare il divino» (p. 31). Ispirandosi invece alla rigida teologia di Calvino, è decisamente contrario all'ammissione del primato della e. r. il teologo svizzero K. Barth (n. nel 1886) il quale, pur reagendo al nuovo cartesianesimo teologico di G. Wobbermin, K. Holl e H. Scholz, ammette però una e. r. della parola di Dio: un'esperienza di riflesso, in dipendenza cioè della parola di Dio già ricevuta ed è quindi una «determinazione che viene da Dio stesso» (*eine Bestimmung durch Gott*; cf. *Dogmatik*, 5ª ed., I, 1, Zurigo 1947, p. 208). D'accordo con Barth sono gli altri rappresentanti della teologia dialettica (J. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich...) preoccupati giustamente di salvare la trascendenza della parola di Dio dall'invasione dell'immanentismo teologico razionalista o sentimentale. Se non che il rifiuto di una *regula fidei* ecclesiastica oggettiva, facente capo all'autorità della Chiesa, fa perdere ogni consistenza alla protesta di Barth il quale del resto ha espressamente avvicinato la sua posizione a quella di Schleiermacher (*loc. cit.*, p. 207).

IV. Esistenza e natura della e. r. secondo la dottrina cattolica. – L'esistenza di una e. r. può quindi difficilmente essere messa in dubbio o negata da un teologo cristiano. Nella teologia tomista il giudizio più alto delle cose divine è quello «per modum inclinationis», e quindi di esperienza, ch'è proprio del dono della sapienza e che l'Angelico ricorda sin dall'inizio della *Summa* citando lo Pseudo Dionigi: «Hieroteus doctus est non solum discens sed et patiens divina» (1ª, q. 1, a. 6, ad 9; cf. Ps. Dion., *De Div. Nom.*, 1, 5, 9: PG 3, 648). Dio con la creazione e conservazione è presente a tutte le cose e perciò, anzi in modo speciale, allo spirito umano: così la nostra aspirazione al Bene senza limiti è in fondo, come riconosce con s. Agostino anche s. Tommaso, un desiderio (naturale) di Dio. Con la Redenzione l'uomo ottiene un nuovo rapporto a Dio, anzitutto con la Fede che gli offre la conoscenza della salvezza e dei mezzi per raggiungerla; e poi specialmente con la Grazia che gli procura l'inabitazione delle divine Persone, le cui arcane operazioni nell'anima rischierebbero di riuscire completamente infruttuose se non affiorassero mai alla coscienza. Perciò l'invito «Gustate et videte quoniam suavis est Dominus» (*Ps.* 33, 9); e s. Paolo ci assicura che lo Spirito Santo «testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei» (*Rom.* 8, 16). D'altronde gli atti stessi fondamentali della religione, come la preghiera, la conversione (v.), l'abbandono e la conformità alla volontà divina e simili, non avrebbero senso se mancassero di un'avvertenza esplicita da parte del soggetto secondo il loro contenuto e intenzionalità specifica. Infine la Chiesa ha sempre riconosciuto la realtà dei fenomeni mistici e Pio X, facendo l'elogio di s. Teresa di Gesù, come colei che «in motibus animi mysticis, non modo accurate distinguit inter id quod humanum et quod divinum est...», la propone come maestra di «psicologia mistica» (*Epist. ad Praep. O. C. Exc.*, in AAS, 6 [1914], p. 143 sgg.).

Dei fenomeni di e. r. alcuni sono normali, altri supernormali: su questi (ispirazioni, rivelazioni, apparizioni, estasi) la Chiesa si mantiene sempre

estremamente riservata, ma anche i primi vanno sempre considerati con cautela e l'esperienza della vita spirituale insegna che il singolo fedele non è in possesso di alcun criterio universalmente valido in questo campo. Contro il razionalismo si deve ammettere la realtà della e. r., l'esistenza cioè di ben note situazioni di coscienza (adorazione, comprensione, sentimento d'indegnità personale, aspirazione alla santità, desiderio del martirio, ecc.) irriducibili alla ragion ragionante. Ma contro il sentimentalismo si deve proclamare che tali situazioni non precedono la conoscenza di Dio e dei suoi attributi, ma la suppongono e ne sono come la risposta interiore dell'anima. La natura intima della e. r. non è facile a spiegare. Non si tratta evidentemente di una esperienza diretta di tipo sensoriale e neppure di una forma di autocoscienza, perché l'essenza della e. r. è di riferire il soggetto alla Divinità trascendente in un atteggiamento di completa soggezione. I suoi caratteri principali sembrano i seguenti : *a*) di essere un'esperienza di convergenza, come una risultante della situazione globale del nostro spirito nel suo rapportarsi all'Assoluto (e. r. normale) o quando l'Assoluto si degna di comunicarsi all'uomo direttamente (e. r. supernormale); *b*) di essere intrinsecamente dialettica: così Dio si fa sentire all'anima non solo con le consolazioni e la pace, ma anche con i rimproveri, gli scrupoli, l'aridità, e nell'estasi egli si nasconde nelle tenebre; *c*) di essere quindi intrinsecamente ambivalente in modo che il fenomeno negativo può ben avere valore positivo e viceversa (la falsa mistica è molto più diffusa della vera), così che da sola non può costituire un criterio di assoluto valore.

Il pensiero cattolico lascia pertanto aperta la possibilità di un'autentica e. r., ma proprio per meglio assicurarla ne precisa il vero significato e ne determina le diverse forme e i vari gradi. Anzitutto qualsiasi e. r. non può essere avulsa da una forma di conoscenza che le corrisponde e alla quale compete di fornire l'oggetto verso cui si rapporta l'e. stessa del soggetto.

La possibilità della e. r. dimana dalla spiritualità stessa dell'uomo, ma si può dire che si muove con l'esercizio della sua attività razionale, ma l'esperienza – qualunque ne sia il grado – si esplica in un momento intuitivo in cui lo spirito umano avverte la presenza del « sacro » e del « divino » in sé e nel mondo. Ciò vale già nel piano dell'ordine naturale dell'uomo : ma se ci chiediamo come il divino si faccia « presente », come si attui e che cosa comporti quell'intuizione, le risposte possono essere molte e non è forse possibile raccoglierle in una teoria. Il p. Maréchal ritiene che l'e. r. dei grandi mistici arrivi a rompere il velo della fede come si ritiene sia avvenuto a Mosè e a s. Paolo, ma comunemente si ritiene che l'esperienza mistica si muova dentro il lume della fede. Certamente non si può ridurre la e. r. all'esperienza di riflessione dei soli propri atti o di una situazione personale soggettivamente creata, senza cioè che rimandi al suo oggetto : la e. r. è un'autentica situazione conoscitiva che non si può quindi attuare senza un riferimento fondato al suo oggetto (« intenzionalità ») e se l'oggetto non è dato da Dio o da aspetti e attributi della divinità, non è più esperienza ma emozione irrazionale e illusione. Si deve d'altronde ammettere che l'e. r. di solito comporta particolari disposizioni soggettive, di cui si occupa a fondo l'ascetica e la mistica cristiana : ma, ed è il paradosso in tutto questo campo, esse possono non essere sufficenti, né sempre possono essere richieste poiché l'azione di Dio non è di per sé subordinata alle condizioni del soggetto. E così si può insieme ammettere che come per le altre proprietà dello spirito, così nell'àmbito della religiosità gli uomini siano diversamente dotati, e inoltre come chi non esercita un'attitudine, che però possiede può anche radicalmente obliterarla, così anche la religiosità, che non è stata opportunamente avviata e sorretta, può affievolirsi fino all'indifferenza quasi completa e l'e. r. essere assente. In ciò si mostra il carattere proprio della e. r. come « esperienza secondaria » cioè non in funzione di organi o facoltà speciali ma in funzione della situazione globale della persona e del suo concreto orientamento verso l'Assoluto considerato, non nella mera astrazione, ma nel rapporto diretto di Creatore, di Padre, di Salvatore, di Giudice, di suprema felicità.

La teologia cristiana ha sempre mantenuto alcuni principi fondamentali dai quali non è permesso allontanarsi : *a*) L'uomo e ogni creatura avrà l'unione perfetta con Dio e quindi ne sperimenterà direttamente e pienamente la suprema gioia soltanto nella visione beatifica dell'eternità : allora l'anima elevata con il « lumen gloriae » vedrà la divina essenza direttamente « visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente » (Denz-U, 530). *b*) Il secondo grado di e. r. è quello delle anime in grazia : essendo per essa gli uomini divenuti veramente figli adottivi di Dio perché fatti partecipi della divina natura (θείας κοινωνοὶ φύσεως: *II Pt.* 1, 5), ne partecipano anche la vita. Il gusto delle divine cose (e il disgusto delle peccaminose) è proprio del dono della sapienza la quale giudica delle divine cose *secundum quamdam connaturalitatem*, come dice l'Angelico che parla nel senso più forte, perché aggiunge che si tratta di una « compassio... ad res divinas » (*Sum. Theol.*, 2a-2ae, q. 45, a. 2). Ma è chiaro che quest'esperienza può esser comune a tutte le virtù infuse e specialmente alle teologali, ma soprattutto è propria dei doni dello Spirito in quanto per essi « homo disponitur ad hoc quod sequatur *instinctum* divinum » con il quale Dio vince gli ultimi difetti della natura (cf. *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 68, a. 2, e ad 3). *c*) L'uomo nell'ordine naturale può sperimentare il divino sia nello spettacolo dell'ordine cosmico come prima Causa e supremo Vero, suprema Bellezza ecc., sia nella sua coscienza come presente nel pungolo del rimorso quando fa il male e nella intima distensione di pace e di gioia quando fa il bene : è la e. r. infima ma anche fondamentale. Le forme supreme di e.r., dopo le rivelazioni divine dei profeti e le teofanie narrate nella S. Scrittura, sono le estasi, i rapimenti e le elevazioni della vita mistica le quali, malgrado le riserve di alcuni critici (Stolz), possono essere oggetto di uno studio diretto perché dotate di tutti i caratteri della conoscenza sperimentale (Keilbach, Maréchal). Documenti decisivi per una psicologia della e. r. sono specialmente le opere di s. Giovanni della Croce e di s. Teresa di Avila (A. Mager, P. Crisogono).

Non è detto che fenomeni di e. r. non possano darsi anche fuori della vera Chiesa (G. van der Leeuw, L. Massignon) e ciò indica l'intima appartenenza della e. r. per lo sviluppo della coscienza umana completa, ma il teologo cattolico non ne può riconoscere il carattere autentico fin a quando tali fenomeni non si riferiscono e non si alimentano di attributi e verità reali della divinità.

Il giudizio definitivo sulla e. r. resta perciò riservato alla teologia e in ultima istanza all'autorità della Chiesa.

BIBL.: Trattazione scolastica esauriente, ma troppo frammentaria, di H. Pinard, s. v. in DThC. V, coll. 1786-1868. Per la e. r. nell'antichità è ancora classico : E. Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 9a-10a ed., Tubinga 1925. Per le concezioni moderne : G. Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, ivi 1917, p. 55 sgg.; M. Scheler, *Vom Ewigen in*

Menschen, Lipsia 1923, specialmente, I, II, p. 136 ■.: P. Hoffman, *Des religiöse Erlebnis*, Charlottenburg 1925; E. Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, in *Handbuch der Philosophie*, a cura di A. Baeunder e M. Schröter, II, v, Monaco e Berlino 1927 (specialmente p. 37 sg.); I. De Guibert, *Documenta ecclesiastica Christianae perfectionis studium spectantia*, Roma 1931, pp. 53 sgg.: W. Keilbach, *Die Problematik der Religion*, Paderborn 1936 (eccellente per la psicologia religiosa: contiene discussione con bibl. dal punto di vista cattolico: v. p. 30 sgg.); I. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Lovanio 1937-38 (specialmente II, p. 331 sgg.; p. 383 sgg.: critica della teoria psicologica di W. James e J. H. Leuba); P. De Menasce, *L'expérience de l'esprit*, in *Eranos Jahrbuch*, 1945, Zurigo 1946, pp. 355-84; E. S. Brightman, *The philosophy of religion*, Nuova York 1946, p. 411 sgg.; L. Pelot, *Le sentiment religieux et la religion*, Parigi 1946; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Essen e Friburgo 1948, specialmente il vol. II, II, cap. 1: *Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis*, pp. 31-195; M. Pradines, *Traité de psychologie*, II, Parigi 1948, pp. 204-303: *Les sentiments religieux*; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, trad. franc., ivi 1948, pp. 452 sgg., pp. 482 sgg.; G. Wunderle, *Der religiöse Akt als seelische Problem*, in *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, nuova serie, 1, Würzburg 1948. Ma vanno consultate anche le monografie (ca. 50) che formano la prima serie di questa importantissima collezione dedicata allo studio dei problemi di esperienza e di filosofia religiosa.

Cornelio Fabro

ESPERO e ZOE, santi, martiri. - Sono commemorati insieme con i figli Teodulo e Ciriaco il 2 maggio. Erano servi di un certo Catalo, pagano, che li condusse seco da Roma ad Attalia in Panfilia. Un giorno i due giovani figli, insofferenti del giogo del padrone, si dichiararono apertamente cristiani, ma Catalo li mandò insieme con la madre in una sua villa. Quivi, in occasione della nascita di un figlio a Catalo, si rifiutarono di mangiare della carne immolata; furono perciò chiamati dal padrone irritato, e poiché persistevano nel loro rifiuto e confessavano la loro fede cristiana, Catalo dapprima fece scarnificare alla presenza della madre i due giovani, poi li fece gettare tutti e quattro in una fornace ardente. Il loro martirio sarebbe avvenuto durante il regno di Adriano. A Costantinopoli Giustiniano fece costruire una chiesa in onore di Z.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, I, Parigi 1866, pp. 180-82; *Synax. Constantinop.*, col. 649 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 168.

Agostino Amore

ESPIAZIONE. - L'atto, con cui si ripara (o dal peccatore stesso o da altri in vece sua) l'offesa e il torto recati alla divinità con il peccato. Come l'idea di colpa, così l'idea di e. si trova presente, più o meno purificata da elementi eterogenei, e operante in vari modi (sacrifici, anche di sangue, cerimonie, pratiche ascetiche e penitenziali, come digiuni, flagellazioni, ecc.) presso tutte le religioni. L'e., nel suo concetto più pieno e perfetto, è propria solo del cristianesimo. Il cristianesimo, infatti, adora nel grande mistero della Redenzione il Figlio di Dio fatto uomo, che si addossa i peccati tutti dell'umanità e adeguatamente li ripara; ■ fa offrire da parte dei cristiani, per riceverne il frutto, la cooperazione delle loro opere (preghiere, elemosine, digiuni, pene e sacrifici quotidiani amorosamente sopportati, ecc.), le quali dal Redentore mutuano il loro valore espiatorio, da Lui sono offerte al Padre e dal Padre accettate (v. perciò: GESÙ CRISTO; INDULGENZE; MERITO; PENITENZA; REDENZIONE; SACRIFICIO; SODDISFAZIONE).

Per le religioni dei primitivi e degli altri popoli civili, v. alle singole voci.

Celestino Testore

ESPIAZIONE, GIORNO dell'. - Giorno solenne di penitenza, nella religione d'Israele, chiamato ***kippûr***.

Regna disparità di vedute sul significato del verbo ***kipper***, che gli uni, seguendo J. Wellhausen e E. König, mettono in relazione con l'arabo *kafara* «coprire»; gli altri lo riferiscono all'assiro *kuppūru*, che significa levare il peccato a mezzo di un rito di lustrazione; in questo caso il significato del verbo sarebbe: pregare e pregando cancellare. Nel Vecchio Testamento *kipper* ha due accezioni distinte: l'una «coprire», in modo particolare «coprire la faccia» (*Gen.* 32, 21); «coprire» «scongiurare» in *Is.* 47, 11. *Kipper* si riferisce all'azione di e. da parte del sacerdote ministrante, sicché la parola significa: praticare l'e., ossia fare espiare. Quando il verbo si riferisce al Signore significa: concedere perdono. Il sacerdote può praticare *kipper* anche per se stesso, mentre pratica l'e. su qualcuno. Si può esercitare l'e. anche su un oggetto, p. es., l'altare, a scopo di purificazione, azione che poi è seguita dall'unzione con olio.

L'e. viene praticata versando il sangue della vittima sull'altare. Si esercita in altri casi la purificazione, come, p. es., la consacrazione dei sacerdoti, mettendo del sangue della vittima sul lobo destro, sul pollice destro e sull'alluce destro del sacerdote; in questo caso si tratta probabilmente di un'azione a carattere apotropaico. Non è escluso che l'accezione «coprire» appartenga piuttosto alla sfera del diritto e di là probabilmente sia passata nella sfera rituale e liturgica, in cui però prevale fondamentalmente il concetto di: «pregando cancellare».

Del rito di e. nel giorno di *kippûr* tratta *Lev.* 16.

Il sommo sacerdote deve prepararsi con un rito sacrificale straordinario per entrare nel *Sancta Sanctorum* e compiervi una volta all'anno, il 10 del mese di *tišri*, il rito di e. atto a togliere da tutto il popolo ogni peccato, che per una ragione o caso qualunque non fosse stato espiato durante l'anno. In tale occasione il sacerdote vestirà una sacra veste di lino, con calzoni di lino sulla carne, una fascia di lino e una tiara di lino attorno alla testa. Il sacerdote compie un bagno di purificazione ■ riceve in seguito dalla comunità israelitica due capri per sacrificio espiatorio e un montone per olocausto. Offerto il suo proprio giovenco in e. e compiuto l'atto di ■ per sé e per la sua casa, il sacerdote prende i due capri, li ferma alla porta del santuario ■ mediante la sorte ne assegna uno per il Signore e l'altro ad *'ăzā'zēl*. Il capro per il Signore diventa sacrificio d'espiazione.

Dopo aver compiuto l'offerta dell'incenso ■ del sangue delle vittime d'e., per sé e per il popolo, purificando così il santuario e Israele stesso, il sacerdote stende le mani sopra la testa del capro vivo per confessare sopra di esso tutte le colpe e tutti i peccati degli Israeliti, facendo così passare i peccati sulla testa del capro emissario. In tal modo il capro emissario, guidato da un uomo a ciò destinato, porta i peccati del popolo verso il deserto. Il sacerdote ■ leva le vesti di lino, compie un lavacro rituale per poi compiere altri riti sacrificali. L'uomo che ha accompagnato il capro destinato ad *'ăzā'zēl*, lascerà i suoi vestiti e si bagnerà tutto nell'acqua; soltanto dopo compiuto questo rito, potrà rientrare nel campo. Il giovenco e il capro immolati nel luogo santo a scopo espiatorio vanno portati fuori del campo e bruciati interamente, e anche colui che li avrà bruciati, si leverà le vesti e farà un bagno, dopo di che potrà rientrare nel campo.

Queste operazioni hanno quindi per oggetto di purificare, cioè di rinnovare lo stato di santità del *Sancta Sanctorum* e delle altre parti del santuario e principalmente l'altare. I peccati del popolo sono in certo qual modo annullati dal trasferimento di essi, a mezzo della confessione, sul capo del capro emissario.

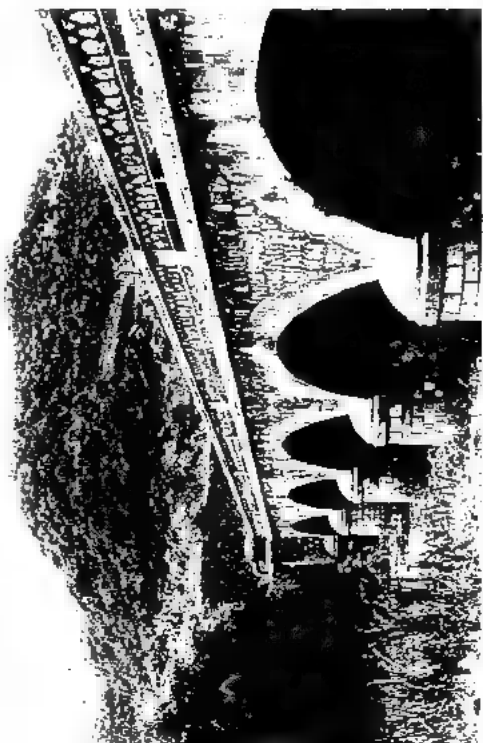
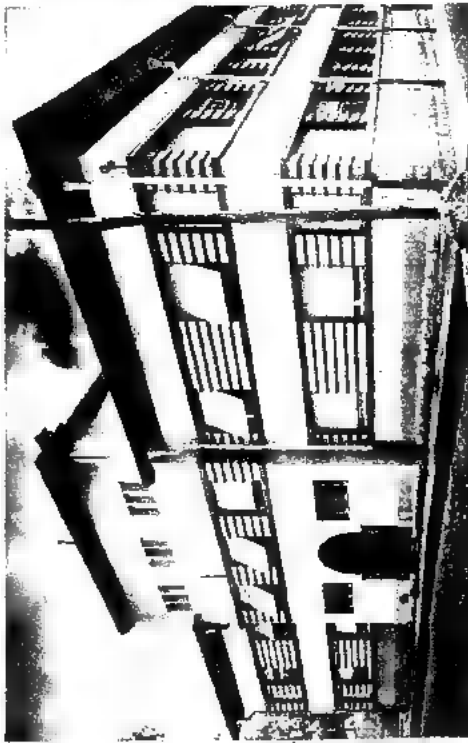
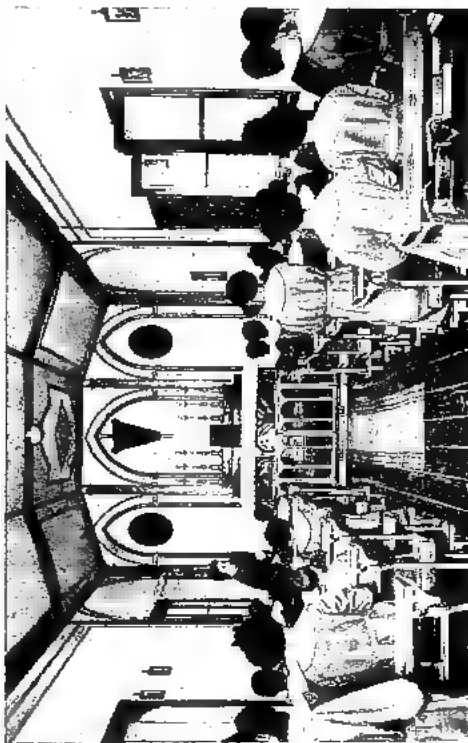
BIBL.: H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Lipsia 1919, p. 624 sq.: R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Parigi 1921, p. 78 sgg.: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, Bologna 1935, p. 206 sgg.: A. Vaccari, *La S. Bibbia*, I, Firenze 1942, pp. 309-12.

Eugenio Zolli

(*fot. Orlandini*)

(*fot. Orlandini*)

a) FACCIATA DEL PALAZZO DUCALE, iniziato dall'architetto Bartolomeo Avanzini, Romano, nel 1635 - Modena. *b*) INTERNO DEL PALAZZO DUCALE, piano nobile con disegno di Bartolomeo Avanzini che l'iniziò nel 1635 - Modena.

(fot. Museo dell'Africa Italiana)

(fot. Museo dell'Africa Italiana)

(fot. Museo dell'Africa Italiana)

(fot. Museo dell'Africa Italiana)

a) IL CASTELLO DI FASILIDAS PRIMA DEI RESTAURI. b) PONTE SUL FIUME MILLÈ DESSIÈ. c) VEDUTA DEGLI ALLOGGI PER IMPIEGATI DELL'I.N.F.A.I.L. - Addis Abeba. d) CAPPELLA DELL'ISTITUTO DELLE SUORE CANOSSIANE, presso la pro-cattedrale di Addis Abeba.

ESPINOSA, Diego de. - Cardinale, n. nel 1502 a Martín-Muñoz de las Posadas (Segovia) da nobile ma povera famiglia, m. a Madrid il 5 sett. 1572. La fama di ottimo giureconsulto che si era acquistata giovanissimo, insegnando all'Università di Salamanca, gli aprì la via alle massime cariche politiche grazie al favore di Filippo II.

Fu dapprima reggente poi presidente del Consiglio reale di Castiglia e del Consiglio di Stato, sovraintendente per gli affari d'Italia, vescovo di Siguenza (1558), inquisitore generale di Spagna, e cardinale (1568). Odiato da don Carlos e dalla nobiltà, che trattò sempre con alterigia, cadde in fine anche in disgrazia del re. È generalmente censurato per lo zelo eccessivo spiegato come inquisitore, ma lodato per la sua grande capacità, disinteresse ed amore per la giustizia.

Bibl.: V. in generale le storie di Filippo II e specialmente quella del suo contemporaneo L. Cabrera de Córdoba, *Felipe II*, 4 voll., Madrid 1876-77 (v. indice); anon., s. v. in *Biografía eclesiástica*, V, pp. 585-89; Pastor, VIII, pp. 107-108 e passim; F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949 (v. indice). Renata Orazi Ausenda

ESPINOSA, Pedro. - Poeta spagnolo, n. ad Antequera nel 1578, m. a Sanlúcar de Barrameda il 21 ott. 1650. Dopo una delusione amorosa, condusse vita eremitica con il nome di Pedro de Jesús e, ordinato sacerdote a Malaga, resse il patrio Collegio di S. Ildefonso.

Nel primo periodo della sua attività compose la *Fábula del Genil*, ingegnosa nella composizione e fiorita di stile, e la *Soledad de Pedro Jesús*, sonetti, versioni di salmi. Più tardi inclinò al cultismo e, a volte, al concettismo. Il periodo di transizione dalla maniera di Herrera al cultismo è documentato dalla sua *Primera parte de las flores de poetas ilustres de España* (1605). In prosa scrisse *El perro y la calentura* e il trattato ascetico sulla buona morte *El espejo de cristal*, più volte ristampato.

Bibl.: Opere: P. E., *Obras*, a cura di F. Rodríguez Marín, Madrid 1909. Studi: F. Rodríguez Marín, *P. E., estudio biográfico, bibliográfico y crítico*, ivi 1907; P. Henríquez Ureña, *Notas sobre P. E.*, in *Rev. de filología española*, 4 (1917), pp. 289-292; J. P. Wickersham Crawford, *The Notes ascribed to Gallardo on the Sources of E.'s «Flores de poetas ilustres»*, in *Modern Language Notes*, 44 (1929), p. 101 sgg. Jole Scudieri Ruggieri

ESPLORATORI CATTOLICI. - Movimento per l'educazione fisica e la formazione morale del carattere, creato da Roberto Baden-Powell e perfezionato, adattandolo al pensiero educativo cattolico.

I. La creazione di R. Baden-Powell. – 1. *Origine*. - R. Baden-Powell, considerando da un lato le proprie esperienze fatte durante la guerra coloniale del Transwaal, dove aveva ammirato l'energia e la forza d'animo dei piccoli Boeri, che riuscivano a dare grande aiuto ai genitori nelle operazioni di guerra, e dall'altro l'insufficenza dell'opera formativa della famiglia e della scuola nei quartieri bassi di Londra, ideò un movimento che raccogliesse e addestrasse i ragazzi e li educasse facendo leva sul senso di iniziativa e di responsabilità, che ciascuno deve avere. Donde il suo *boy scout movement*, in cui il termine *scout* (esploratore), sta ad indicare che ogni ragazzo o giovane del movimento deve possedere tutte le qualità dell'esploratore.

2. *Principî e metodo*. – Lo «scoutismo» vuole sviluppare nei giovani: il carattere e l'intelligenza; il lavoro manuale e la destrezza; la salute e la forza; l'aiuto del prossimo. I «mezzi tecnici» per raggiungere questo scopo non sono elencati in una ordinata esposizione, perché Baden-Powell, uomo per eccellenza pratico, non li ha escogitati a tavolino, ma li ha sperimentati intuendoli ed applicandoli, man mano che se ne presentava l'opportunità.

La tecnica «scout», con l'infondere piena fiducia all'educando e chiamarlo a superare concrete difficoltà, proporzionate alla sua età e alle sue capacità, contribuisce all'educazione del giudizio e dell'intelligenza. La vita all'aria aperta e la costante cura che ogni ragazzo deve

(fot. New York Times)

Esploratori - Lo scout Davide Carlo Western (della scuola Derwentwater, Acton, Londra) mostra alla sorellina la «Medaglia Albert» ricevuta dal Re, al palazzo Buckingham (2 nov. 1948), per aver tratto in salvo due compagni caduti nel lago gelato di Osterley Park.

porre per essere sano e forte, influiscono beneficamente sulla sua formazione morale. Il proposito di essere «sempre pronto» a servire il prossimo è anche un mezzo di educare il cuore del giovane a divenire un uomo generoso ed utile. Il giuoco che, diverso secondo le età, è sempre serio al pari di un lavoro, è il mezzo naturale per addestrare il ragazzo a quelle abilità che gli permetteranno, nella vita, di superare ogni ostacolo ed offre insieme occasione al capo di esaminare i suoi giovani per vedere cosa son capaci di fare. Le specialità che vengono proposte all'esploratore già esperto, sono mezzi per saggiare la sua vocazione e per fargli trovare la via nella quale egli potrà maggiormente rendersi utile nella società.

3. *La promessa e la legge*. – All'atto della sua aggregazione ufficiale, l'esploratore pronuncia la seguente formola: «Prometto sul mio onore di fare tutto il mio meglio: 1° per compiere il mio dovere verso Dio e verso il Re; 2° per aiutare gli altri in ogni occasione; 3° per osservare la legge dell'esploratore.

La quale legge, che contiene i germi della educazione morale propria del movimento, è formata da dieci articoli: 1) «L'esploratore pone il suo onore nel meritare fiducia; 2) l'esploratore è leale; 3) l'esploratore è sempre pronto a servire il prossimo; 4) l'esploratore è amico di tutti e fratello di ogni altro esploratore; 5) l'esploratore è cortese e cavalleresco; 6) l'esploratore vede Dio nella natura, rispetta le piante e gli animali; 7) l'esploratore obbedisce agli ordini; 8) l'esploratore sorride e canta nelle difficoltà; 9) l'esploratore è laborioso ed economo; 10) l'esploratore è puro di pensiero, di parola e di azioni». A lui inoltre incombe il dovere della cosiddetta buona azione quotidiana; egli, cioè, non deve lasciar passare giorno senza che abbia coscienza di avere compiuto un'opera buona o verso di sé, o verso gli altri o verso le bestie.

Lo «scoutismo» è pertanto un sistema di vita, che va congiunto con una tecnica e una didattica formativa, la quale mira a far conquistare un senso di responsabilità, un tono di virilità, uno spirito di iniziativa e di inventiva, una disciplina ferma e forte nel dominio di sé; e questo non per insegnamento di precetti, o teoria; ma per virtù

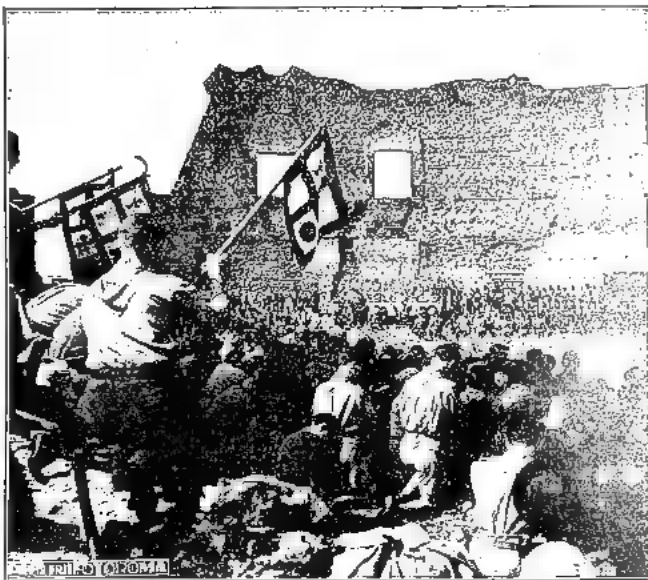
e coscienza di sforzo personale. Formazione, tuttavia, parziale, di non troppo alta perfezione spirituale: la si potrebbe anzi chiamare semplicemente naturalistica, per quanto permeata da un senso di calda umanità e paternità. Tuttavia, qualora venisse osservata, eleverebbe di già per molti il tono del vivere civile.

II. Il movimento degli e. c. – La novità dell'istituzione, l'aspetto militare e disciplinato che presenta, per quanto non sia affatto ordinata a formare dei soldatini, il carattere eminentemente pratico, lo scopo di risanamento e di miglioramento della gioventù, attrassero l'attenzione e il favore di tutte le classi, e naturalmente dei giovani e dei ragazzi, che sentono l'istinto dinamico del soldato e massime del soldato volontario, per gioco, per divertimento, e conobbero un meraviglioso successo. Anche i ragazzi cattolici vi si sentirono presi; ma in campo cattolico sorsero anche giuste diffidenze per un metodo che da troppi elementi prescindeva, che pure son considerati di importanza capitale nel concetto educativo cattolico. Di qui nacquero i gruppi e le associazioni di soli e. c., in cui si ebbe cura di permeare la manchevole legge di Baden-Powell, con l'elemento soprannaturale, che conserva alla vita il senso di servizio; servizio, però, che consiste nel conoscere, amare, servire Dio in un clima di Grazia soprannaturale. Ciò avvenne assai presto in Inghilterra, in Belgio, in Francia, in Germania, e anche in Italia.

III. Il movimento degli e. c. in Italia. – A Genova, nel 1905, il prof. Mario Mazza aveva costituito un'associazione di giovani cui si diede il nome di « Iuventus iuvat » perché nella loro idea essere giovani significava sapere e voler giovare al prossimo; ogni gruppo si chiamava « Gioiosa » e la prima fu aperta nell'oratorio semiabbandonato di S. Nicolosio. Comparsa la notizia (nov. 1910) intorno al movimento degli e., si fondò lo stesso anno la R. E. I. (Ragazzi Esploratori Italiani), dove i primi iscritti furono i membri delle varie « gioiose ». Accortisi che alcuni elementi compromettevano l'apolicità dell'opera, i « gioiosi » tornarono alla loro istituzione primitiva (1912). Intanto nel 1911 si fondava dal prof. Carlo Colombo la G. E. I. (Corpo nazionale dei Giovani Esploratori Italiani) sotto l'alta protezione del governo e di vari ministeri. Ma la G. E. I. non fece altro che aggiungere al naturalismo, proprio della istituzione protestante, il laicismo, che allora si professava in Italia; due elementi che nuocevano alla vera educazione e che i cattolici non potevano approvare. Donde la necessità di formare un'associazione a parte di e. c., che salvaguardasse i giovani da ogni pericolo contro la loro fede e le loro pratiche di pietà e impedisse un pericoloso e ingiusto accaparramento da parte della G. E. I. Nacque così, il 28 genn. 1916, l'Associazione Scoutistica Cattolica Italiana (A.S.C.I.), in cui vengono tutelati e difesi gli indefettibili principî cattolici, e alla promessa e alle leggi dell'e. e soprattutto al sentimento di onore, viene dato il suo intero significato cristiano soprannaturale, che è coscienza della nobiltà e grandezza, che deriva all'anima dallo stato di grazia e dalla perfezione intrinseca della virtù, dal pensiero che ogni servizio prestato agli altri è un servizio prestato a Dio e ogni anche più umile « dovere » compiuto è un atto della più squisita devozione. Il senso cristiano del sentimento dell'onore è anche chiaramente indicato dal patrono scelto, s. Giorgio, patrono degli antichi cavalieri senza macchia e senza paura. I principî cattolici, poi, sono promossi in pratica con l'istruzione religiosa, l'esatto adempimento del precetto festivo e degli altri doveri di carità e con la frequenza ai Sacramenti. Ogni gruppo, inoltre, ha il suo assistente ecclesiastico, così pure ogni regione e ogni nazione.

L'A.S.C.I. continuò e accrebbe la sua vita fiorente e rigogliosa fino al 1927, in cui il fascismo dichiarò sciolti tutti i reparti esistenti nelle città inferiori ai 20.000 ab. L'anno seguente, per una serie di incidenti politici assolutamente estranei all'Associazione, avrebbero dovuto essere sciolti anche tutti gli altri reparti, ancora esistenti; ma a prevenire l'azione del decreto dittatoriale il Commissariato centrale invitò tutti gli e. c. a sospendere ogni attività. Alcuni reparti continuarono una limitata attività clandestina. Il movimento riprese il 7 marzo 1944, e l'8 dic. si fondò pure la sezione femminile, con il nome anche di « Guide Cattoliche Italiane ». Nel 1945 uscì il primo numero dell'*Esploratore*, rivista scoutistica italiana.

IV. Organizzazione degli e. c. – Il metodo vuole che si segua lo sviluppo del ragazzo, formando per ogni suo periodo un « ambiente » adatto. Così per il fanciullo dagli otto ai dodici anni, vivente il dorato mondo dei sogni, vi è la « vita di branco » imperniata sul gioco fantasioso; per il ragazzo dai dodici ai diciassette anni, tutto proteso verso l'avventura, la vita di reparto sarà un giuoco « avventuroso » che terminerà con imprese segnanti le prime realizzazioni dell'adolescente; mentre per il giovane diciottenne, la salita al « clan » segnerà il contatto con la vita e la preparazione al focolare.

Le unità « scouts » sono quindi: il branco, diviso in « sestiglie » di sei ragazzi con un caposestiglia che deve essere di esempio agli altri; il reparto, di 4 « squadriglie » composte di un numero da sei a nove ragazzi e dirette

(fot. Paolini, Roma)

Esploratori - Messa al campo per gli e. c. sul Palatino in occasione della festa di S. Giorgio 1949 - Roma.

da un caposquadriglia che ne ha la responsabilità effettiva; il «clan», formato di 2 o più pattuglie composte di un numero da 4 a 6 *rovers*. E formano, riunite insieme, il «gruppo», che rappresenta l'unità completa per tutto il ciclo educativo. Branco, reparto, *clan* vivono però, come è facile a capirsi, una loro vita propria, diretta dal capobranco, nel primo caso, dalla corte d'onore composta dai capi del reparto e dai capisquadriglia, nel secondo, dal «capitolo del clan» nel terzo. I gruppi residenti in una località fanno capo ad un commissariato di settore, e questi con altri di una medesima diocesi o provincia, ad un commissariato di zona. I commissariati di zona di una medesima regione sono seguiti dal rispettivo commissariato regionale. In campo nazionale vi è un «commissariato centrale» formato da 12 commissari eletti biennalmente dai commissari e assistenti regionali. - Vedi tav. XLII.

BIBL.: M. Barbera, *Il movimento dei «boys scouts»*, in *Civ. Catt.*, 1913, III, pp. 562-78; id., *I giovani esploratori*, *ibid.*, 1915, II, pp. 269-84; id., *Gli e. c.*, *ibid.*, 1917, II, pp. 509-14; M. Mazza, *Storia dello scoutismo*, in *L'esploratore*, 1 (1945), pp. 1-7; Pinson Rieur, *Activités, scoutisme et formation du caractère*, Verviers 1946, con saggio di bibliografia adatta per l'e. c. (pp. 167-93): da segnalare soprattutto l'elenco delle opere di Baden-Powell (p. 171) e sullo scoutismo (pp. 171-72, 177, 190-91); R. Baden-Powell, *Lo scoutismo per i ragazzi*, vers. it., Firenze 1947; L. Braun, *Toi, C. P. et ta patrouille*, Tournai 1948, con bibliografia (pp. 212-18). La bibliografia italiana sul soggetto è povera, data la parentesi della soppressione (1928-44) ed è per ora costituita prevalentemente da traduzioni e da opuscoli di propaganda. Come pensiero-viatico alla vita dell'e. c., cf. il discorso di Pio XII per il primo raduno nazionale dell'A.S.C.I., 10 sett. 1946, in *Discorsi e radiomessaggi di S.S. Pio XII*, VIII, Roma 1947, pp. 221-25. Celestino Testore-Salvatore Salvatori

ESPOSIZIONE DEL S.MO SACRAMENTO. - Rito, con il quale si espone all'adorazione dei fedeli l'Ostia consacrata, o scoperta nell'ostensorio o racchiusa nella pisside. L'origine della e. non pare risalga con sicurezza al di là del sec. XIV e si riconnette alla festa del *Corpus Domini* e specialmente alla processione eucaristica di quel giorno. Rientrata la processione in chiesa, il S.mo Sacramento, invece di essere riposto entro il suo tabernacolo o custodia, si lasciava esposto sull'altare maggiore o su di un altare laterale, mentre seguiva la Messa. Se ne trova una indicazione per la città di Minden, in Germania, agli inizi del 1300, dove l'Ostia consacrata era esposta anche durante l'Ufficio. Nell'*Ordinarium* della chiesa di Strasburgo del 1364, si trova prescritto: *ponatur Corpus Christi super altare in prima vespera et in matutinis et in Missa*. L'uso dovette ben presto estendersi ad altri luoghi e ad altri giorni dell'anno. Così nel 1372 il vescovo Dietrich di Brandeburgo permetteva l'e. durante la Messa nelle sei principali feste dell'anno (Natale, Pasqua, Pentecoste, Corpus Domini, Dedicazione della Chiesa, Tutti i Santi). Nel sec. XIV in Germania era comune l'e. nel giovedì, in memoria della istituzione dell'Eucaristia. Con il generalizzarsi dell'uso nel sec. XV in Germania, Olanda e Ungheria, nacquero facilmente abusi e indiscrezioni, cui la Chiesa cercò subito di riparare, come fece nel Concilio provinciale di Colonia del 1452, nel quale sotto l'ispirazione del card. legato, Niccolò di Cusa, fu vietata l'e., fatta eccezione della festa ed ottava del *Corpus Domini*, «propter reverentiam divinissimo Eucharistiae sacramento exibendam et ne populi fidelis devotio ex frequenti eius visione tepescat». Tuttavia a questa precisa disposizione si trovarono evasioni: in molti luoghi, infatti, l'e. si faceva con la pisside chiusa, con l'ostensorio coperto da un velo; in altri si costruirono edicole eucaristiche, o specie di tabernacoli monumentali, che dalla loro porticina o griglia lasciavano intravvedere l'ostensorio o la pisside. In Italia, Francia e Spagna l'e. penetrò adagio, finché non si giunse a quella forma solenne detta delle Quarantore (v.), in memoria delle 40 ore in cui, secondo s. Agostino, il corpo di Gesù rimase nel sepolcro.

L'e., che è sempre seguita dalla benedizione, si distingue in pubblica e privata, secondo che si fa con l'ostensorio e con la pisside. La pubblica poi è solenne e solennissima. La prima ha una certa durata, mentre la seconda è quella propria delle Quarantore. In alcune chiese poi v'è l'e. perpetua per speciale privilegio. L'e. privata può aver luogo per un giusto motivo e senza il permesso dell'Ordinario in qualunque chiesa ed oratorio dove si conserva il S.mo Sacramento, in tutti i giorni dell'anno, meno dal mattino del Giovedì Santo alla Messa del Sabato Santo, nelle ore diurne. L'e. pubblica o solenne si può fare solo per una causa pubblica e con il permesso dell'Ordinario, ad eccezione della festa ed ottava del Corpus Domini (CIC, can. 1274) in cui non si richiede nessun permesso. Ministro ne è il sacerdote o il diacono, ma quest'ultimo non può dare la benedizione con l'ostensorio se non in caso di necessità e con il permesso dell'Ordinario e del parroco. L'e. non si può fare dalla mattina del Giovedì Santo alla Messa del Sabato Santo, e nel tempo in cui in chiesa si canta o si recita l'Ufficio e si celebra la Messa dei defunti (S. Rit. Congr. Decr. 3479). L'ostensorio contenente l'Ostia santa si colloca sull'altare sotto il baldacchino o sul tronetto appositamente preparato. Si usa l'incenso appena esposto il Sacramento e al canto del *Genitori*. All'altare dove è esposto il Sacramento è proibita la celebrazione della Messa. Occorrono almeno 12 candele per l'e. pubblica. Davanti al Sacramento esposto si fa la genuflessione con ambedue le ginocchia e non si fa riverenza a chicchessia. Non è lecito, senza uno speciale permesso, fare l'e. prima dell'alba e protrarla oltre l'Ave Maria. Per la e. e reposizione del Sacramento il sacerdote deve indossare cotta e stola bianca: per la benedizione occorre il piviale ed il velo omerale.

BIBL.: A. Ratti, *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, in *Scuola cattolica*, 2 (1898), p. 204 sgg.; L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge*, Parigi 1925, p. 50 sg.; E. Dumoutet, *Le désir de voir l'Hostie*, Parigi 1926; C. Cordonnies, *Le culte du St Sacrement, études historiques*, Parigi 1928; E. Alston e M. Thurston, *Origines Eucharistiae. A study of the origines and developpement of the eucharistic liturgy*, Norwich 1932; P. Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Monaco 1933; A. Cohelo, *Corso di liturgia romana*, V, Torino-Roma 1939, pp. 214-34; E. Dumoutet, *Corpus Domini, aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Parigi 1942; N. Righetti, *Storia liturgica*, III, Milano 1949, pp. 485-506.
Silverio Mattei

ESPOSTI. - Sono i figli di padre ignoto e di madre che non consente di essere nominata, affidati alle cure della comunità (Stato e provincia) in un brefotrofio.

Nel mondo greco esistevano due termini: «ἔκθεσις», che indicava l'esposizione del bambino fatta in luogo pubblico perché fosse raccolto da altri, detta anche ἐγκυτρισμός = impentolamento, dal recipiente a forma di pentola, in cui veniva ordinariamente fatta; ed «ἀπόθεσις» che era il vero e proprio abbandono della creatura senza curarsi della sua vita.

I Romani invece con la parola *exponere* intendevano significare il fatto dell'abbandono, senza curarsi dell'intenzione di chi esponeva. Oggi il vocabolo è riservato, come si è detto, ai bambini affidati ad appositi ospizi, chiamati brefotrofi. L'esposizione è perciò qualche cosa di diverso dal puro e semplice abbandono dell'infanzia. Il fenomeno dell'esposizione della prole è una dolorosa realtà che accompagna le sorti dell'umanità stessa e storicamente è confusa con l'abbandono. Alcune figure della mitologia greca iniziano la loro comparsa figurando come e. scampati alla morte e la leggenda stessa della fondazione di Roma da parte di Romolo e Remo, due e., ci mostra che sin dall'inizio della società romana era ammessa l'esposizione.

La quale nella pratica e nel diritto romano rientra in quello che è il diritto di vita e di morte del *pater familias*. A Roma vi era anche un luogo particolarmente

indicato per esporre « figli », il foro Olitorio, dove sorgeva la colonna lattaria: spesso però si esponevano i neonati sulle rive del Tevere a alle porte dei templi. L'e. veniva generalmente chiamato *alumnus*, almeno se sopravviveva.

La condizione giuridica degli « alunni », per quanto simile a quella degli schiavi, era per sè intermedia tra quella e la condizione del libero. La semplice *derelictio* non fu mai considerata come perdita di dominio, per cui il trovatello giuridicamente restava un libero: praticamente diveniva proprietà di chi lo raccoglieva. Una mitigazione della piaga dell'esposizione si ebbe per opera della beneficenza pubblica imperiale. Ma furono soprattutto i Padri della Chiesa ed i concili a combattere il costume dell'esposizione come antinaturale, a cominciare dai primi apologisti (S. Giustino, I, *Apol.*, 27: PG 6, 370; Atenagora, *Leg. pro Christ.*, 35: *ibid.* 6, 970). I concili stabilirono sanzioni contro i colpevoli di esposizione di bambini ed emanarono disposizioni pratiche in favore degli e. (cf. Conc. di Vaison, cann. 9-10, a. 442, Conc. II di Arles, can. 51, a. 452: Mansi, VI, 455, 884). Contemporaneamente la Chiesa iniziò l'opera di salvataggio degli e.

« Noi – dice s. Agostino – per mezzo delle nostre vergini raccogliamo quei bimbi che i genitori crudelmente esposero » (*Epist.* 98: CSEL, XXXIV, p. 527).

L'influsso del pensiero cristiano si fece sentire nella legislazione. Costantino, vulnerando il principio romano della *patria potestas*, con la costituzione dell'apr. 331 stabilisce che chi avrà raccolto e mantenuto un e., lo potrà tenere nella condizione di figlio. Attraverso successivi interventi in materia di Valentiniano, Valente e Graziano, si giunge a Giustiniano che dà agli e. perfetta libertà, affrancandoli anche dalla condizione servile in cui fossero nati (*Cod. Iust.*, IV, 24; VIII, 51 [legge del 529]; *Nov.* 153 [a. 541]). Tale costituzione regolò la posizione giuridica degli e. fino all'apparizione dei codici moderni.

Più tardi per provvedere alla salvezza degli e. furono fondati da ecclesiastici i brefotrofi (v.). Qui dapprima venivano ricoverati gli infanti realmente abbandonati: più tardi, con l'introduzione della ruota, si accettavano con la garanzia del segreto i figli che le madri non volevano allevare. Tale organizzazione era destinata unicamente a provvedere alla salvezza del bambino, proteggendolo dai pericoli prenatali e post-natali da parte dei genitori. Per speciali condizioni storiche gli e. venivano considerati legittimi.

Tutta l'opera a favore degli e. fu compiuta da istituti religiosi sotto l'impulso della Chiesa. Fu solo durante i secc. XVIII-XIX che gli Stati nazionali incamerarono anche i brefotrofi, considerandoli beni della Chiesa. Si iniziarono subito nuove riforme che portavano all'abolizione della ruota nei brefotrofi, senza peraltro cambiare il problema degli e.

Attualmente gli e. sono i figli illegittimi deposti al brefotrofio e per finzione giuridica considerati come figli di ignoti genitori; a questi vengono assimilati i bambini trovati in stato di reale abbandono.

Le leggi civili si dividono in due gruppi a riguardo degli e.: un gruppo di legislazioni non li ammette (Germania, Svizzera, Paesi Scandinavi, Inghilterra, U.S.A., Giappone...), ma ogni madre deve riconoscere il proprio figlio; l'altro gruppo li ammette (Italia, Francia, Spagna, Olanda...), lasciando libertà alla madre di riconoscere o meno il suo bambino.

La prassi della Chiesa, che creò i brefotrofi, tende attualmente ad eliminare la figura dei figli e. facendo opera di persuasione perché la madre riconosca la propria prole illegittima, dandogli un nome e gli alimenti, salvo sempre, com'è naturale, i diritti dell'integrità familiare. Su questo piano sembra porsi anche la costituzione della Repubblica Italiana (art. 30). L'esposizione della prole in senso odierno, senza parlare dell'abbandono assoluto, è di per sè sempre illecita, a meno che motivi di ordine superiore, quali l'integrità della famiglia o della società la giustifichino. V. INFANZIA ABBANDONATA.

(da J. Thiis, E. Munch, Berlino 1934, p. 75)
ESPRESSIONISMO - Ragazze sul ponte. Dipinto di E. Munch (1909). Amburgo, collezione privata.

BIBL.: O. Andreucci, *Della ruota e dei torni negli ospizi degli e.*, Firenze 1868; L. Lallemand, *Histoire des enfants abandonnés et délaissés*, Parigi 1885; G. Tropeano, *I figli illegittimi*, Napoli 1933; A. Angelini-Rota, *I figli adulterini e incestuosi nel diritto comparato*, Roma 1939. Vittorio Maconi

ESPRESSIONISMO. - Con tale nome viene indicato un movimento artistico che nel campo della pittura acquistò determinatezza di orientamenti e manifestazioni programmatiche agli inizi del nostro secolo in Germania. Tali manifestazioni si ebbero ad opera dei pittori del gruppo detto « Die Brücke » fondato a Dresda nel 1903 cui seguì la « Berliner Sezession » e la « Neue Sezession ».

Tuttavia alcune opere del norvegese Edvard Munch, dipinte nell'ultimo decennio del sec. XIX, contengono già elementi caratteristici di quella che va intesa quale la poetica dell'e. a meno che tali elementi non li si voglia riconoscere, come taluno fa, nella pittura di van Gogh; ma gli antecedenti sono molto numerosi e lontani e possono essere anche connessi all'arte orientale, alle sculture assiro-babilonesi, agli idoli barbarici delle tribù negre e così via.

La poetica dell'e. afferma concezioni nettamente in antitesi a quelle dell'impressionismo (v.) che combatte la sua battaglia in nome della verità sensibile. Infatti l'e. cerca trasmettere più che le impressioni del mondo esterno, e quindi oggettivo, i moti dello spirito, le impressioni cioè soggettive, rese a mezzo di una visione esasperata della forma che viene accentuata, cioè deformata, nei suoi caratteri perché lo stato d'animo collegato a quei moti dello spirito si possa manifestare nella sua crudezza. Vengono quindi rotte le antiche leggi della sintassi pittorica e plastica e ne deriva la deformazione delle immagini che esprimono con segni marcati ed aspri colori sentimenti quasi sempre violenti o tragici, spesso torbidi.

Agli inizi del secolo attuale il più folto gruppo di pittori espressionisti lo si può indicare in Germania fra i componenti dei gruppi sopra citati; essi sono E. Heckel, E. L. Kirchner, K. Schmidt-Ruttluff, E. Nolde, M. Pechstein, A. Macker, H. Nauen. In Francia fra i numerosi pittori che possono venire indicati come espressionisti è da porre in primo piano G. Rouault. In Italia, a parte A. Modigliani che ha vissuto quasi sempre in Francia

partecipando attivissimamente al movimento artistico di quella nazione nel primo ventennio del secolo, possono venire, per alcuni aspetti della loro pittura, collegati al movimento espressionista Gino Rossi, Gino Bonichi detto Scipione, Lorenzo Viani.

BIBL.: N. Pevsner, *I pionieri del movimento moderno*, Milano 1945; R. Salvini, *Guida dell'arte moderna*, Firenze 1949, pp. 211-222. Emilio Lavagnino

ESS, CARL van. – Teologo, n. a Warburg il 25 sett. 1770, m. a Huysburg (Paderborn) il 22 ott. 1824, ove fu benedettino (1788), sacerdote (1794), priore (1801), parroco (1804, dopo la soppressione dell'abbazia) e commissario vescovile (1811). Collaborò con il congiunto Leandro alla traduzione della S. Scrittura, però « melioris erat spiritus quam Leander » (Hurter, V, col. 1245) e dopo la prima edizione si ritirò dall'impresa.

Contro i protestanti compose il suo *Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit* (Halberstadt 1817). Da menzionare ancora : *Geschichte der ehemaligen Benediktiner-Abtei Huysburg* (ivi 1810), l'edizione di un catechismo (1822) ed il suo contributo nel campo della liturgia e del canto religioso nella lingua volgare. Adalberto Metzinger

ESS, LEANDER van. – Traduttore e propagatore della Bibbia, n. a Warburg (Vestfalia) il 15 febbr. 1772, m. a Affolderbach (Odenwald) il 13 ott. 1847. Dal 1790 benedettino a Marienmünster (Paderborn), nel 1796 sacerdote, dopo la soppressione della sua abbazia (1802) parroco a Schwalenberg (Lippe), dal 1812 al 1822 parroco e professore di teologia a Marburg. In seguito, senza incarichi ufficiali, s'impose il compito di tradurre e diffondere le S. Scritture e difendere la lettura illimitata della Bibbia da parte dei fedeli. Curò l'edizione della Volgata (Tubinga 1822-24), criticando però acerbamente il decreto tridentino. Si fece agente della protestantica British and Foreign Bible Society a Londra (dal 1804 fino al 1829, quando questa gli chiese l'abbandono dei libri deuterocanonici), assicurandosi in tal guisa una immensa diffusione della sua traduzione (28 edizioni tra il 1807 e 1842) fino ai nostri giorni. La sua versione, non scevra di inesattezze, venne molto criticata (p. es., dall'esegeta J. H. Kistemaker e dal parroco di Francoforte L. Marx) e messa all'*Indice* con decreto del 19 dic. 1821. Curò anche l'edizione critica dei Settanta e del Nuovo Testamento greco. Anche in altre questioni, ad es., quella dei matrimoni misti, E., figlio dell'illuminismo, manifestò uno spirito antiromano.

Tra le sue opere sono da menzionarsi : *Die hl. Schriften des Neuen Testamentes übersetzt* (Braunschweig 1807); *Die Schriften des Alten Testamentes* (Sulzbach 1822-36); *Auszüge aus den hl. Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das notwendige und nützliche Bibellesen* (Bielefeld 1808); *Ihr Priester, gebet und erklaret dem Volke die Bibel!* (Darmstadt 1825); *Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam... historia* (Sulzbach 1816); *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Ist der Katholik gesetzlich an die Vulgate gebunden?* (Tubinga 1824); *Vetus Testamentum Graecum iuxta Septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti V P. M. editum...* (Darmstadt 1824); *Novum Testamentum graece et latine expressum secundum Complutenses et Erasmum Roterodamum...* (Tubinga 1827).

BIBL.: Hurter, V, coll. 1242-45; E. Nestle, s. v., in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, V, p. 523 sgg.; A. Schnütgen, *Zur Vorgeschichte der Indizierung L. van E. im Jahre 1821*, in *Theologie und Glaube*, 5 (1913), pp. 627-33; K. Fruhstorfer, *Eine verbotene Bibel*, in *Theologisch praktische Quartalschrift*, 87 (1934), pp. 570-74. Adalberto Metzinger

ESSENI. – Associazione religiosa giudaica, che ebbe vita in Palestina dal 150 ca. a. C. al 70 d. C.

Ne parlano Plinio, Filone, Giuseppe Flavio (specialmente in *Bell. Iud.*, II, 8, 2-13) che, a ragione, ha la preferenza dei critici. Nessun accenno nel Nuovo Testamento e nel Talmud; i Padri dipendono dai tre precedenti. L'etimologia del nome è incerta; è interpretato « silenziosi » da M.-J. Lagrange ed altri, ma comunemente « pii » (dall'aramaico *ḥăsajjā* donde le due forme greche Ἐσσηνοί [Plinio, Giuseppe] ed Ἐσσαῖοι [Filone e 4 volte Giuseppe]).

Gli e. sono assidei che verso il 150 a. C. (cf. *Antiq. Iud.*, XVIII, 1, 2; XIII, 11, 2), per realizzare il loro programma strettamente religioso, si staccarono dai farisei, ritirandosi in veri e propri cenobi. Loro caratteristiche principali erano : la vita comune (abitazione, beni, ogni guadagno, preghiere, mensa, vesti, ecc.); l'incondizionata obbedienza al superiore del cenobio, che tutto e tutti dirige ed è l'amministratore della comunità; il celibato (« gens in qua nemo nascitur » : Plinio); il lavoro manuale, ogni giorno assegnato dal superiore : ordinariamente l'agricoltura, ma anche altri mestieri, per tutto l'occorrente alla comunità. Era proibito il commercio, in quanto fonte di cupidigia.

Gli ammalati e i vecchi erano sostentati con cura dalla comunità. I membri potevano prelevare danaro dalla cassa comune per sovvenire agli indigenti; ma se si trattava di parenti dovevano avere il permesso del superiore. Curavano la purità legale andando molto più in là dei farisei. Vestivano di bianco; il cibo parco e frugale veniva preparato da sacerdoti, i quali prima e dopo la mensa (consumata in silenzio) recitavano le preghiere e davano la benedizione. Ogni altro cibo era considerato impuro; come impuro era ritenuto ogni contatto non solo con estranei, ma financo con i novizi. Numerose erano pertanto le abluzioni, bagni fatti con una cintura ai lombi prima di prendere cibo e dopo contratta qualsiasi impurità. L'orrore dell'impurità potrebbe spiegare il loro celibato (cf. *Lev.* 16, 16-18), sebbene Giuseppe ne dia per motivo la disistima della donna ritenuta sposa infedele (*Bell. Iud.*, II, 8, 2, § 120 sg.). Usavano speciali precauzioni nel soddisfare i loro bisogni corporali (*Bell. Iud.*, II, 8, 9, § 148; cf. *Deut.* 23, 13-15); spingevano all'esagerazione l'osservanza del sabato, in cui era proibito soddisfare i bisogni suddetti (*ibid.*, § 147). Tutto ciò spiega perché i cenobi fossero sparsi lungo il Mar Morto e la valle del Giordano, lungi dagli abitati. In alcune città e nella stessa Gerusalemme (accanto alla porta detta degli e.), avevano case per ospitare i membri di passaggio.

Avevano una venerazione particolare per la Tôrāh e per Mosè. Studiosi delle antiche tradizioni, pare abbiano scritto molti tra i libri apocrifi. Da vari critici sono loro attribuiti il *Libro di Henoch* e l'*Assunzione di Mosè*; altri aggiungono : il *Testamento dei 12 patriarchi* e l'*Ascensione di Isaia*. Tra i manoscritti rinvenuti nel deserto di Giuda (1947), c'è un manuale di disciplina o rituale d'iniziazione di una setta giudaica che E. L. Sukenik identifica con gli e. (cf. *Revue biblique*, 56 [1949], pp. 204, 583-85, 593 sg., 609).

Nel sabato si dedicavano alla lettura e alla spiegazione dei libri sacri. Gente pratica, ponevano la morale al primo posto. « Gli e. si lasciano guidare dalle regole della pietà, della giustizia, del diritto privato e sociale... Si sottomettono a tre regole... : l'amore di Dio, l'amore della virtù, l'amore degli uomini, nella benevolenza, nell'imparzialità, nella comunità dei beni » (Filone). Avevano fiducia assoluta nella divina Provvidenza, e piena sottomissione ai suoi disegni (*Antiq. Iud.*, XIII, 5, 9). Coltivavano e sviluppavano l'angelologia (*Bell. Iud.*, II, 8, 7).

Si era ammessi nell'organizzazione solo dopo un « noviziato » di tre anni; solo allora chi dava affidamento era ad essa incorporato, dopo solenne giuramento di essere fedele alle norme della comunità e di non svelare i segreti di essa, anche se minacciato di morte (*Bell. Iud.*, II, 8, 7). Accoglievano fanciulli che educavano secondo l'ideale della setta (*loc. cit.*,

8, 2). Al tempo di Gesù erano ca. 4000. Caratteristiche invece contrarie ad ogni mentalità giudaica sono: l'esclusione del sacrificio cruento (forse per *Is.* 1, 11; *Os.* 6, 5); la proibizione di qualsiasi giuramento; il volgersi verso il sole nel pregare, invece che verso Gerusalemme (cf. *Ez.* 8, 16); la credenza alla preesistenza delle anime e, se giuste, al loro ritorno, appena lasciata la prigione del corpo, negli astri donde erano discese.

Non si può pertanto ravvisare l'origine dell'essenismo unicamente nel giudaismo post-esilico (E. Stapfer, Z. Frankel, H. Grätz, H. Derenbourg, A. Geiger, W. Clemens, ecc.); sembra evidente un influsso esterno. Lo si è cercato invano nel parsismo (A. Hilgenfeld, J. Lightfoot; cf. L. de Grandmaison), e con ancor maggiore improbabilità nel lontano buddhismo; più comunemente, ed a ragione, nel mondo greco, e specificatamente nel pitagorismo (già Giuseppe, *Bell. Iud.*, II, 8, 11; *Antiq. Iud.*, XV, 10, 4; E. Schürer, E. Zeller, M.-J. Lagrange, L. Marchal). Combinazione dunque dell'elemento preponderante giudaico, con il pitagorismo: « nella cura della purità e santità corporale, e delle purificazioni; nella vita semplice, rude, libera da ogni piacere sensibile; nella grande stima (se non nella esigenza completa) del celibato; nell'uso della veste bianca; nel rigetto del giuramento e dei sacrifici cruenti; nell'orientamento dell'orante; nella precauzione a sottrarre allo sguardo ciò che è impuro; nella concezione dualista dei rapporti dell'anima e del corpo » (L. Marchal, col. 1127 sg.).

Indimostrabile è l'influsso degli e. sul giudaismo; ed ancor meno sul cristianesimo (cf. L. de Grandmaison, I, p. 253; L. Marchal, coll. 1128-31).

BIBL.: Fonti: Plinio, *Natur. histor.*, V, 17; Filone, *Quod omnis probus liber sit*, §§ 75-88, e *Apol. Iud.*, in Eusebio, *Praep. evang.*, VIII, 11; Flavio Giuseppe, *Vita*, I, 10 sgg.; id., *Bell. Iud.*, II, 8, 2-13, §§ 119-161 (trad. G. Ricciotti, II, Torino 1937, pp. 240-50); id., *Antiq. Iud.*, XVIII, 1, 5, ed accenni altrove.

Studi: H. Leclercq, *Cénobitisme*, III, *Monachisme juif*, in DACL, II, coll. 3058-75; W. Bauer, s. v. in Pauly-Wissowa, Suppl., IV, coll. 386-430; L. Marchal, s. v. in DBs, II, coll. 1109-32; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 3ª ed., Lipsia 1898, pp. 556-84; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, II, 4ª ed. Tubinga 1903, pp. 307-77; I. Lévy, *La légende de Pythagore, de Grèce en Palestine*, Parigi 1927, pp. 264-88; M.-J. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, in *Revue biblique*, 34 (1927), pp. 321-49, 481-515; id., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1931, pp. 307-30, 385, 425 sg.; J. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, 6ª ed., ivi 1931, pp. 252-54; U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, Roma 1932, pp. 211-25; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, 2ª ed., Parigi 1935, pp. 63-67.

Francesco Spadafora

ESSENZA. – I. Indica la natura di una cosa come tale e quindi di ciò che è significato nella sua definizione. Se l'« ente » (v.) è il concreto sussistente che esiste o che ha l'atto di essere, l'e. è la speciale « natura » (οὐσία) che quest'atto fa esistere. L'e. esprime nel suo contenuto una « partecipazione » della infinita perfezione della divina natura; essa determina ad ogni essere il proprio posto nella gerarchia degli esseri; ne fonda, dirige e attua le rispettive possibilità di sviluppo. Espressione della eterogeneità fondamentale del reale, le e. sono fisse e immutabili tanto nel tempo come nello spazio: si succedono perciò in modo discontinuo, per scarti che sono gradi distinti di perfezione nell'àmbito dell'essere: come piombo, quercia, cavallo, uomo... Aristotele accettava, con opportune rettifiche, la tradizione dell'intellettualismo platonico-pitagoreo « essere le e. in qualche modo come *numeri* » (*Met.*, IX, 3, 1043 b 32 sgg.). Così le e. fondano ad un tempo la stabilità dell'essere e l'oggettività del conoscere: di qui il termine neolatino di « quiddità » (*quidditas* = « quid sit aliquid »). E. si dice tanto della sostanza come dell'accidente, ma della sostanza in senso principale e dell'accidente in senso secondario e secondo analogia, poiché come l'accidente che è non tanto « ens » quanto « ens entis » partecipa dalla sostanza la ragione di essere, parimenti la sua e. dipende da quella della propria sostanza così che nella sua definizione l'accidente include la sostanza così come soggetto e fondamento nonché principio attivo radicale (s. Tommaso, *In VII Met.*, lect. 4ª, n. 1334). Dio propriamente non ha e. ma è Atto puro di essere al di là di ogni definizione.

II. Nel suo doppio aspetto, ontologico e logico, l'e. ammette vari gradi di considerazione. C'è anzitutto l'e. singolare e individuale, la umanità di Pietro e di Paolo (il τόδε τι). Nel realismo aristotelico essa è la sola ad esistere veramente nella realtà ed è quindi su di essa che devono fondarsi le ulteriori determinazioni della considerazione scientifica. Poiché nelle sostanze singolari, l'e. si trova moltiplicata e individualizzata, Aristotele non ha potuto fermarsi alla sola « forma » come Platone, ma ha dovuto introdurre quale con-principio dell'e. la materia.

Perciò le cose sensibili hanno un'e. composta di materia e forma, l'unione delle quali dà la specie completa: l'uomo, come tale, non è anima soltanto, ma la sintesi di anima e di corpo (*Met.*, VI, 1, 1025 b 31 sgg., e VIII, 4-6, 1045 b 3 sgg.). La singolarità tuttavia (l'« umanità » come si trova in Pietro, realizzata con « questa » anima quale atto di « questo » corpo) non può essere un attributo dell'e. come tale ma va riferita a principi estraessenziali (v. INDIVIDUAZIONE, PRINCIPIO di).

Sul piano rigorosamente metafisico, l'e. è propriamente definita « forma » (εἶδος) di essere, e non esige come tale la presenza della materia; infatti al culmine della scala degli esseri stanno le « forme » del tutto immateriali (puri spiriti). E nello stesso mondo sensibile l'e. è determinata dalla forma; l'uomo è tale e. e non altra, per via dell'anima spirituale che è la sua forma; che anche il corpo abbia una natura speciale, ciò è a sua volta un'esigenza ed un effetto della stessa anima a cui è destinato poiché ciò che determina è l'atto e non la potenza. Cosicché per Aristotele l'e., nella sua assolutezza metafisica, è da dire « senza materia » (*Met.*, VIII, 7, 1032 b 14). L'anima (*forma partis*) è l'atto di un'e. composta, atto della materia: la « humanitas » invece dice la realtà del tutto (*forma totius*) che abbraccia e materia e forma in sintesi che è grado, modo e forma di essere fra le altre forme espresse dalle altre e. (s. Tommaso, *In VI Met.*, lect. 9ª, n. 1469).

Nell'ordine logico l'e. è data dalla definizione (v.). Come l'e. ha parti reali, la materia e la forma, così la definizione ha parti logiche che sono il genere e la differenza di cui risulta la specie che è l'e. completa (*Met.*, VIII, 9, 1034 b 20 sgg.). Si noti però che genere e differenza sono « parti formali » dell'essere di cui l'uno esprime l'elemento determinabile, l'altra l'elemento determinante, e sotto questo aspetto soltanto, cioè indirettamente, corrispondono alla composizione di materia e forma. Fra gli Scolastici, coloro che con Avicebron (v.) tengono una corrispondenza diretta fra l'ordine logico e l'ordine ontologico, ammettono la composizione di materia e di forma anche negli spiriti puri. Secondo s. Tommaso, invece, le sostanze intellettuali sono assolutamente semplici nell'ordine dell'e., non però nell'ordine dell'essere nel quale sono composte realmente di e. e di atto di essere e quindi di sostanza e di facoltà, a differenza di Dio che è semplice sotto tutti gli aspetti (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 54, a. 1-3).

Nella delicata terminologia aristotelica sono da distinguere il τὸ τί ἐστιν dal τὸ ἦν εἶναι ovvero τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι: il primo sta per il contenuto generico dell'e., il secondo indica l'e. nella sua piena e definitiva determinazione. Il dativo ha significato possessivo; l'imperfetto (ἦν) è brachilogico; indica tanto la precedenza del concetto rispetto al concreto che si modella su di esso, come la perennità che compete all'essere essenziale (Trendelenburg, Schwegler, Bonitz). Nella filosofia cri-

stiana, che non accetta la creazione « ab aeterno », tale perennità ha significato puramente ideale perché di fatto il mondo ha cominciato ed in esso ogni creatura: e perciò ogni e., sotto l'aspetto della durata esistenziale, ha il valore corrispondente alla propria natura: di durata finita sotto ogni aspetto, se la natura è contingente (e. materiali corruttibili), di durata infinita (e. immortali) *a parte post*, se la natura è spirituale (angeli e anime umane). V. ANIMA; FORMA.

BIBL.: H. Bonitz, *Index Arist.*, Berlino 1870, 221 a 34 sgg.; 544 a 39 sgg. (= οὐσία); A. Schwegler, *Die Metaph. d. Arist.*, IV, Tubinga 1848, p. 369 sgg.; A. F. Trendelenburg, *Arist. De anima*, 2ª ed. (C. Belger), Berlino 1877; L. Schutz, s. v. in *Thomas-Lexikon*, 2ª ed., Paderborn 1892; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924 (specialm. t. I, p. XCIV sgg.); M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De Ente et Essentia » de st Thomas d'Aquin*, Kain 1926. Cornelio Fabro

ESSER, THOMAS. - Ultimo segretario della S. Congregazione dell'Indice, n. ad Aquisgrana il 7 apr. 1850, m. a Roma il 13 marzo 1926. Studiò a Bonn, Würzburg e Colonia. Sacerdote dal 1873, fu espulso da Euskirchen, dov'era cappellano in seguito al « Kulturkampf ». Ritirandosi a Roma entrò nell'Ordine domenicano, professando a Gratz il 17 genn. 1879. Insegnò teologia a Vienna e a Venlo, filosofia a Maynooth (Irlanda) e diritto canonico a Friburgo in Svizzera (1891-95) e a Roma alla Minerva (1895-97). Membro di varie congregazioni romane, dal 1900 segretario della Congregazione dell'Indice, veniva elevato alla sede titolare vescovile di Sinide il 25 marzo 1917, quando la stessa congregazione fu soppressa.

Scrisse: *U. L. Frauen Rosenkranz* (Paderborn 1889; trad. franc., Lione-Parigi 1894); *Zur Archäologie der Paternosterschnur* (Friburgo 1898); *S. Thomae monita et preces* (Paderborn 1890); *Über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung* (Monaco 1895); *S. Maria dell'Anima in Rom* (Roma 1899; trad. it., ivi 1906); *Das Ave Maria-Läuten* (Monaco 1902); *Über die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte* (Magonza 1906).

BIBL.: I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, p. 121; anon., *T. E.*, in *Analecta O. P.*, 5 (1897), p. 76; 8 (1900), p. 412; 16 (1908), p. 736; anon., *T. E.*, in *Il Rosario. Memorie Dom.*, 17 (1900), p. 91; 34 (1917), pp. 362-63, 423-24; 43 (1926), pp. 173-74. Alfonso D'Amato

ESSERE: v. ENTE, ESSERE.

ESSERE SUPREMO: v. DIO.

EST, VAN WILHELM: v. ESTIUS, GULIELMUS.

ESTAÇO, ACHILLES. - Umanista portoghese, n. a Vidigueira (Evora) nel 1524, m. a Roma nel sett. del 1581. Studiò filologia e teologia a Coimbra, Parigi e Lovanio. Divenuto probabilmente professore nello Studio romano, entrò al servizio della diplomazia portoghese presso la S. Sede.

Erudito di fama europea, partecipò intensamente al lavoro per la ricostituzione critica dei testi classici. Compose poemetti originali latini, versioni da Callimaco, un poemetto sullo stemma nazionale portoghese e la battaglia di Ourique, commenti alla *Poetica* di Orazio, a Catullo, a Svetonio e a varie opere di Cicerone, le *Observationes aliquot locorum Graeco-latinorum*, orazioni, epistole, poemetti religiosi. Fra i contemporanei è noto col cognome latinizzato di Stazio. Buon numero dei suoi manoscritti si conserva nella Vallicelliana di Roma, che a lui deve il primo considerevole fondo bibliografico.

BIBL.: J. Gomes Branco, *Un umanista portoghese in Italia: A. E.*, in *Relaz. stor. fra l'Italia ed il Portogallo. Memorie e documenti*, Roma 1940, pp. 135-48. Jole Scudieri Ruggieri

ESTASI. - Stato psicologico dell'uomo « fuori di sé » (ἔκστασις, da ἐξίστημι). Il termine può applicarsi sia in senso buono sia in senso cattivo, allo stato di spirito di qualunque uomo messo « fuori di sé »; c'è e., in qualche modo, non appena l'attenzione, o facoltà di presenza mentale ai dati reali dell'esperienza comune, si trova radicalmente sospesa per una diversione predominante; questa diversione può essere d'ordine spirituale o d'ordine sensibile; l'evasione dall'ambiente psichico normale può essere una elevazione, una discesa, o una divagazione, l'infermità psichica del soggetto può contribuire a tale eclissi quanto e più della vivacità interna della rappresentazione. Dei fenomeni eterogenei quali la contemplazione del filosofo, il delirio del maniaco, l'intorpidimento provocato dallo spavento possono essere chiamati « e. », a seconda del punto di vista di chi classifica. Lo stesso s. Agostino nota l'analogia tra l'e. e lo stupore. Chiamare « estasi » un fenomeno, significa indicarlo mediante una concomitanza di estenuazione vitale.

L'e. nel senso tradizionale del termine, cioè l'e. mistica, è un fenomeno particolare della vita spirituale, proprio del periodo chiamato « fidanzamento spirituale », ossia dell'iniziazione all'unione divina perfetta o « matrimonio spirituale ».

Il fenomeno è essenzialmente costituito da una intelligenza sperimentale intermittente del divino mistero della Rivelazione; la realtà di una nozione di fede vi si schiude nella sua propria luce divina; il dato rivelato perde qualcosa della sua oscurità normalmente ermetica: quella lasciata intatta anche dalla più profonda intelligenza razionale teologica dei misteri.

L'anima, spiega s. Teresa, vi si trova desta alla Maestà divina, e la verità di cui essa riceve una parziale evidenza s'imprime in lei in modo incancellabile; a tal punto che se l'articolo di fede corrispondente venisse a mancare, l'anima continuerebbe a essere sufficentemente certa di per sé della verità corrispondente.

Questa percezione celeste non porta direttamente sull'essenza stessa di Dio, salvo forse in casi del tutto eccezionali, come quello di Mosè e di s. Paolo. Nell'e. Dio non scopre che alcuni « raggi » della sua grandezza e della sua divinità; ma questi raggi, aggiunge s. Giovanni della Croce, sono « tanto sublimi, sono comunicati con tale forza che fanno evadere l'anima con rapimento ed e. ». Già s. Agostino aveva notato come il godimento momentaneo dell'operazione divina « raggiante », mediante la quale Dio comunica all'anima l'intelligenza delle sue inalienabili proprietà ed eccellenze, fa l'effetto di un incontro di ciò che i salmi chiamano « gli occhi » divini (*Sermo* 52, n. 16). Insomma, dice s. Teresa, Dio lascia vedere all'anima una piccola parte del regno ch'essa si è conquistata, e che altro non è se non lui stesso. In tali istanti la natura timida dell'uomo si familiarizza con Dio, in vista dell'intimità consumata.

Ma la comunicazione intellettuale celeste comporta ordinariamente, per reazione, una dislocazione biologica nell'individuo, perché la percezione intelligibile diretta, o « visione », della luce divina è normalmente incompatibile con la continuazione della vita terrestre: impossibile, dunque, in un corpo non glorificato. « Un uomo non può vedere il mio volto e vivere » dice il Signore (*Ex.* 33,20).

L'esperienza celeste dell'estatico non è che un'ombra, meno che una particella, della visione beatifica; ciò nondimeno, essa comporta un rilassamento temporaneo delle funzioni psichiche, anzi biologiche, proporzionato al fulgore affascinante della comunicazione, un'evasione radicale dell'attenzione umana, abbagliata dallo splendore del divino.

L'anima in e., benché desta come non mai « alle cose di Dio », è propriamente « quasi morta » (s. Teresa); e quando l'e. è veemente, ha la netta impressione di « volar via dalla carne » (s. Giovanni della Croce), di essere travolta impetuosamente come la « paglia di fronte all'ambra », come « la navicella su dei flutti scatenati », come « una carica d'archibugio » (s. Teresa).

La circolazione del sangue e la respirazione si fanno

impercettibili, il corpo si raffredda e diventa assolutamente insensibile; a volte riceve un insieme di proprietà gloriose, leggerezza, luminosità, ecc. Del resto questa disgregazione dell'essere, se naturalmente è spaventevole, è anche soprannaturalmente deliziosa e conforme al desiderio dell'amore. Il risultato dell'e. può essere fisiologicamente doloroso; ma l'effetto spirituale è un distacco incomparabilmente più radicale di fronte alle soddisfazioni terrestri, che dispone l'anima a ricevere l'unione suprema.

Benché la nozione divina propria del matrimonio spirituale – percezione diretta della Sostanza stessa di Dio – sia intrinsecamente superiore alla percezione estatica quanto al suo oggetto – tuttavia non comporta per se stessa la sospensione delle facoltà, perché essa non è d'ordine intellettuale speculativo, ma d'ordine sostanziale affettivo, come spiega s. Giovanni della Croce, un contatto emotivo piuttosto che una visione distinta; essa è dunque suscettibile di mantenersi in mezzo all'attività esteriore.

Insomma, l'e. mistica può essere definita una sospensione transitoria dell'esperienza terrestre sotto l'effetto attuale di una percezione intellettuale positiva, deiforme, manifestata con chiarore celeste (cf. s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 175).

Le e. sono di diversi gradi, dalla *semplice* e. (*excessus mentis*), come l'abbagliamento quasi naturale della celebre « e. di Ostia » (*Confessioni*, lib. IX, c. 10) senza notevole deliquio corporale, fino alle e. puramente passive, impetuose, del *rapimento* propriamente detto, e del *volo dello spirito* o trasferimento spirituale effettivo, di cui esempio classico è quello di s. Paolo (*II Cor.* 12, 2-4; cf. s. Agostino, *Epist.*, 147, n. 31).

Conviene distinguere dall'e. mistica propriamente detta, fase normale dello sviluppo contemplativo, un'e. *occasionale*, la quale non è dovuta a una nozione formalmente celeste, ma a un raccoglimento più profondo, mediante il quale Dio sottrae l'anima momentaneamente all'esperienza esterna per concentrarla su una comunicazione spiegata in termini immaginativi : « *mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino Spiritu assumptus, capiendis atque intuendis imaginibus vacet* (s. Agostino, *De div. quaest. ad Simpl.*, lib. II, q. 1, n. 1). La S. Scrittura e l'agiografia forniscono numerosi esempi di questa astrazione o e. occasionale (*Act.* 10, 9-17; 22, 17-21, ecc.; cf. s. Agostino, *De genesi ad litt.*, XII, n. 53 sgg.).

È evidente che oltre ai rapimenti autentici, s'incontra una fioritura di e. apparenti, illusorie, pretese, e fraudolente. I maestri della mistica non sono così ingenui da ignorare gli stati di disgregazione mentale derivanti dall'infermità del soggetto, dalla naturale esuberanza della fantasia, dalla malinconia; e la psichiatria farebbe bene a imparare da loro a discernere più sottilmente ciò che c'è di reale a ciò che c'è di fittizio nel dominio mentale. Le difficoltà che si incontrano a voler discernere questo non giustificano la posizione semplicistica del positivismo (cf. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Parigi 1926-28).

Una parola, infine, sull'e. *affettiva* proprietà universale dell'amore, mirabilmente descritta da s. Francesco di Sales nel *Traité de l'amour de Dieu*, e spiegata da s. Tommaso nel terzo libro del suo commentario sulle *Sentenze* (dist. 27) con il concetto di « trasformazione affettiva ». Tutto si riconduce all'osservazione capitale che l'anima vive in ciò ch'essa *ama* più che in ciò ch'essa *anima*, tendendo a lasciare questo per quello; di modo che ciò che noi amiamo si sostituisce in noi a noi stessi come principio intimo e ultimo di tutte le inclinazioni.

Bibl.: S. Teresa, *Vita, Castello interiore*; S. Giovanni della Croce, *Il cantico spirituale*; G. B. Scaramelli, *Direttorio mistico*, II, Torino 1857, trattato III, cap. 29; A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués et leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Parigi 1920, pp. 436-522; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10ª ed., Parigi 1925, pp. 253-283; Giuseppe dello Spirito Santo, *Cursus theol. mystico-scholasticae*, III, Bruges-Roma 1928, p. 256 sgg.; F. R. Garrigou-Lagrange, *Perfezione cristiana e contemplazione*, vers. it., Torino 1933, pp. 170-200; J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, II, Parigi 1937, pp. 235-47; J. de Guilbert, *Theol. spiritualis ascetica et mystica*, 3ª ed., Roma 1946, pp. 438-41.

Michele Ledrus

L'e. nelle religioni non cristiane. – Il fenomeno dell'e., preso nella sua prima accezione più universale, si riscontra anche sia nelle popolazioni primitive, sia nelle religioni pagane più evolute. Generalmente fattore essenziale perché l'individuo arrivi all'e. è la violenza esercitata su se medesimo; « violenza » consistente in quelle pratiche fisiche (quali, ad es., uso di bevande alcooliche, flagellazioni, astinenze, costrizione alla veglia e simili) le quali demoliscono la resistenza fisica dell'individuo e lo portano al limite o fuori della coscienza. Oltre a questo comune elemento « fisico », che normalmente è anche l'unico per le religioni primitive, in quelle più elevate esso è accompagnato o, meglio, integrato da un elemento « spirituale » consistente nella ripetizione di parole, formole sacre, preghiere, nella meditazione su un particolare oggetto religioso, ecc.

1. *L'e. nell'etnologia.* – Assai diffusa è tra le popolazioni primitive l'e., che gli etnologi però son soliti chiamare più comunemente (ed impropriamente) con il nome di « trance ».

Dell'e. i primitivi hanno una concezione realistica, in quanto la ritengono un reale mutamento di stato; concezione questa molto simile a quella che essi hanno del sogno. Infatti ciò che l'individuo vede nell'e., per la comunità ha avuto, o avrà senza alcun dubbio, riscontro nella realtà : se l'estatico ha visto che nella caccia dell'indomani un cacciatore troverà la morte, non v'è dubbio che per essa ciò dovrà avverarsi ed in base a questo agirà. I primitivi pertanto non si servono dell'e. come fine a se stessa quale godimento spirituale o quale contemplazione disinteressata, come avviene nelle religioni superiori, ma ne usano sempre quale mezzo: nella maggior parte dei casi, infatti, l'individuo che ha raggiunto l'e., da tale stato (per noi paranormale) predirà il futuro : sull'esito di una caccia, di un imminente scontro con tribù avverse, o anche per scoprire un fatto ignoto alla comunità. L'e., in conclusione, ha normalmente tra i primitivi scopo divinatorio.

Ma la possibilità di raggiungere lo stato estatico non è di tutti : sempre, o quasi, essa è prerogativa degli stregoni e degli sciamani, vale a dire dei rappresentanti dei poteri religiosi della tribù. Come già accennato, per arrivare all'e. è necessario che l'individuo eserciti in qualche modo violenza su se stesso, per indebolire le sue forze fisiche e psichiche. Così oltre all'uso delle bevande alcooliche (la *kava* tra i polinesiani; il *hašiš*, tra gli Asiatici), di oppio (Cinesi), di tabacco (Indiani del Nord America), di noci di areca (Asia meridionale, Indonesia, isole del Pacifico, coste orientali dell'Africa) è da registrare la pratica della danza che, sfrenata o lenta, conduce l'individuo al completo esaurimento. Riguardo alla quale basti ricordare la cosiddetta, « ghost-dance religion » diffusa tra varie popolazioni indiane dell'America del Nord, secondo la quale vari accampamenti riuniti assieme eseguono lunghissime danze circolari durante le quali numerosi danzatori estenuati cadono in e.

2. *L'e. nell'antichità.* – La stessa concezione realistica dell'e. riscontrata tra i primitivi fu propria anche della Grecia antica : così Aristotele la considerava una mutazione di stato (φυσικῆς ἀκροάσεως, *Met.* 1 b, 16) ed altri autori (Platone, *Ione*, 534 B; Proclo, *In Plat. remp.*, II, p. 108, 23, ecc.) parlarono dell'anima come realmente uscita dal corpo durante l'e. (concezione simile a quella che essi avevano del sogno : cf., ad es., Senofonte, *Cyrop.*, VIII, 7, 21; Clemente Alessandrino, *Strom.*, IV, 22), mentre Platone affermava esplicitamente che gli estatici assumono i costumi e le occupazioni del dio fin dove l'uomo può partecipare del divino (*Phaedr.*, 253 A).

Molto frequente fu l'e. nei misteri (dove grandissima importanza aveva la danza: cf. Luciano, *De salt.*, 14-22).

Euripide ha lasciato una eccellente descrizione delle invasate alle feste religiose di Dioniso, le quali con la schiuma alla bocca e gli occhi stravolti cadevano in stato di incoscienza e insensibilità, durante il quale non subivano bruciature pure esposte alla fiamma, né emettevano sangue dalle ferite (*Bacch.*, 757; 1121 sgg.).

Il fare predizioni nello stato di e. fu poi in uso presso molte popolazioni antiche: tra gli Hittiti (dove l'ispirato rivelava le cause di epidemie) tra i barbari Albani (Caucaso), nella Cappadocia (sacerdoti di Mâ-Bellona), nell'Asia Minore, dove i Galli (sacerdoti evirarisi in onore della Grande Madre) abbandonandosi a danze sfrenate e tumultuose, invasati dalla dea, si mordevano a sangue e si tagliuzzavano il corpo con le spade.

(fot. Anderson)

ESTE, FAMIGLIA d' - *Borso d'Este amministra la giustizia e si reca alla caccia.* Affresco di Francesco del Cossa (ca. 1470). - Ferrara, Palazzo Schifanoia.

BIBL.: R. Inge, *Ecstasis*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, V, pp. 157-159; V. Macchioro, *Zagreus, studi sull'orfismo*, Firenze 1930, pp. 237 sgg., 300 sgg.; R. G. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Parigi 1932, p. 189 sgg.; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, III, Bologna 1936, p. 200 sgg.; F. Pfister, *Ekstasis*, in *Pisciculi Fr. J. Dölger dargeboten*, Münster 1939, pp. 178-91; E. de Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948, pp. 24, 41 sgg.

Cesare D'Onofrio

ESTE, FAMIGLIA d'. - Discendeva da un ramo degli Obertenghi, di origine longobarda. ALBERTO Azzo II (m. nel 1097), pronipote del marchese Oberto I, vissuto nel sec. x, fissò la sua residenza nel feudo di E. e si considera perciò il capostipite degli Estensi. Il suo primogenito, adottato erede dallo zio Guelfo III di Carintia e nominato da Enrico IV duca di Baviera, continuò, con il nome di Guelfo IV, la casa guelfa. Dall'altro figlio, FOLCO, discese il ramo italiano, che con il figlio di lui, OBIZZO (m. nel 1193), si trasferì a Ferrara, dove gli Estensi disputarono ai Torelli ghibellini la supremazia cittadina. A Obizzo I successe il nipote Azzo VI (m. nel 1212), che parteggiò dapprima per Ottone IV, poi, dopo la scomunica di questi, aderì a Innocenzo III e n'ebbe incarico di accompagnare in Germania Federico II. Dei suoi figli, ALDOBRANDINO (m. nel 1215), in lotta con Padova, perdette il castello di E.; BEATRICE I fu monaca e beata (v.); l'altro figlio Azzo VII (m. nel 1264), successo al fratello, combatté contro Federico II, partecipò alla battaglia di Parma, e fu proclamato podestà dai Ferraresi, ponendo così le basi della signoria. Capeggiò la lega che nel 1259 disfece Ezzelino. Una sua figlia naturale, BEATRICE II (v.), sposò Andrea II re d'Ungheria. Ad Azzo VII, essendogli premorto il figlio Rinaldo, successe il figlio naturale di questo, OBIZZO I (m. nel 1293), che fu alleato di Carlo d'Angiò e nel 1288-89 s'impadronì di Modena e di Reggio. Sua figlia BEATRICE, andò sposa a Nino giudice di Gallura e poi a Galeazzo Visconti (v. Dante, *Purg.*, VIII, vv. 73-81). Con l'altro figlio, Azzo VIII (m. nel 1308) ha inizio un periodo di decadenza.

Una lega di signori avversari gli fece perdere Modena e Reggio. Alla sua morte le contese per la successione permisero all'Angioino di occupare Ferrara in nome di Clemente V, che gliela lasciò in custodia. Ma nel 1317 i Ferraresi si ribellarono, richiamando i nipoti di Azzo VIII e i loro cugini, Rinaldo, Niccolò e Obizzo, che aderirono alla parte ghibellina. Dopo l'infelice discesa di Ludovico il Bavaro, RINALDO (m. nel 1335) si accordò con il Papa e ne riebbe Ferrara come feudo della Chiesa. Nel 1336 OBIZZO II (m. nel 1352), partecipando alla lega contro Giovanni di Boemia, recuperò Modena, della quale suo figlio ALDOBRANDINO (m. nel 1361) ebbe l'investitura da Carlo IV. Ad Aldobrandino successe il fratello NICCOLÒ II (m. nel 1388), e a questi l'altro fratello ALBERTO (m. nel 1393), che fu alleato di Gian Galeazzo Visconti e di Venezia contro i Carraresi. Alberto fondò nel 1391 l'Università di Ferrara. Il suo figliuolo naturale NICCOLÒ III (m. nel 1441) consolidò la potenza della famiglia. Principe dissoluto e crudele (scoperta una tresca fra la moglie Parisina Malatesta e il figliastro Ugo, mandò a morte entrambi), ma governante scaltrissimo, dopo la morte di Gian Galeazzo Visconti ampliò i suoi domini, e nelle guerre tra Filippo Maria Visconti e Venezia, abilmente destreggiandosi fra i contendenti, riuscì a conservarli. Gli successe il figlio naturale LEONELLO (m. nel 1450), discepolo del Guarino, che riformò lo Studio ferrarese e fece della città uno dei maggiori centri di cultura del Rinascimento. Seguì un altro figlio naturale di Niccolò, BORSO (m. nel 1471), che fu come il fratello un protettore illuminato delle arti, e giunse ad ottenere da Federico III il titolo di duca di Modena e da Paolo II, nel 1471, quello di duca di Ferrara. Sotto il suo nome è conosciuto uno dei più ricchi codici del mondo: la *Bibbia di Borso*, eseguita per suo mandato a Ferrara fra il 1455 e il 1461, oggi alla Biblioteca Estense di Modena (cf. G. Treccani degli Alfieri, *La Bibbia di Borso d'Este*, Milano [1942]). A Borso successe ERCOLE I (m. nel 1505), figlio legittimo di Nicolò III, che nella guerra con Venezia perdette il Polesine e durante la discesa di Carlo VIII si mantenne neutrale. Dei figli di Ercole, BEATRICE fu sposa di Lodovico il Moro; ISABELLA, moglie di Francesco II Gonzaga duca di Mantova, ebbe larga fama per la sua raffinata cultura; IPPOLITO (v. sotto) fu cardinale. L'altro figlio ALFONSO I (v. ALFONSO I D'ESTE, duca di FERRARA) sposò in seconde nozze Lucrezia Borgia, dalla quale ebbe IPPOLITO II (v. sotto), cardinale. Gli successe il figlio della prima moglie Anna Sforza, ERCOLE II (m. nel 1559) che si riconciliò con la Chiesa al tempo di Paolo III e fu poi alleato di Paolo IV contro la Spagna. Dalla moglie Renata di Francia Ercole ebbe LUIGI (v. sotto), cardinale, LUCREZIA, moglie di Francesco Maria della Rovere duca d'Urbino, ed ELEONORA, entrambe famose per i loro rapporti con il Tasso, e ALFONSO II (v. ALFONSO II D'ESTE, duca di FERRARA). Con lui si estinse la successione legittima di Niccolò III; e per sua designazione doveva succedergli CESARE (m. nel 1628), figlio di un bastardo di Alfonso I, ma Urbano VIII non volle riconoscerlo e gli mosse guerra. Cesare affidò le trattative a Lucrezia duchessa d'Urbino, la quale stipulò la convenzione di Faenza (1598) per cui Ferrara passava alla Chiesa, e Cesare si ritirò a Modena. Qui gli successe il figlio ALFONSO III (m. nel 1644), che fu padre di RINALDO, cardinale e vescovo di Reggio. Alfonso, dopo la morte della moglie Isabella di Savoia, si fece frate e abdicò a favore del figlio FRANCESCO I (m. nel 1658), che combatté prima

(fot. Orlandini)

Este, famiglia d' - *Libro d'ore* di Renata di Francia, sposa di Ercole II d'E. Pagina col ritratto di Renata - Modena, Biblioteca Estense.

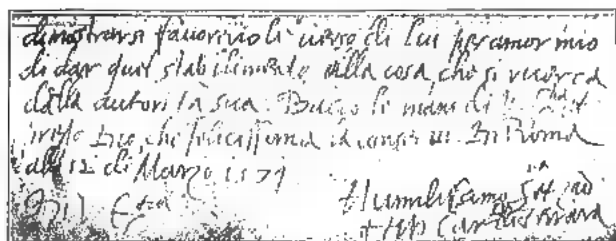
per la Spagna e poi per la Francia, sempre sperando di riavere Ferrara. Il figlio di Francesco, Alfonso IV (m. nel 1662) fu generale di Luigi XIV. Da una nipote del Mazzarino ebbe Maria Beatrice, che andò sposa al duca di York, poi Giacomo II d'Inghilterra, e Francesco II (m. nel 1694), che fondò l'Università di Modena e la Biblioteca Estense. A Francesco, morto senza eredi, successe lo zio Rinaldo (m. nel 1737), che rinunziò alla porpora per sposare Carlotta di Brunswick. Suo figlio Francesco III (m. nel 1780), dopo aver comandato l'esercito spagnolo, si accordò con l'Austria, e con l'accettare la carica di amministratore generale della Lombardia e consentire al matrimonio della nipote Maria Beatrice con l'arciduca Ferdinando, segnò la fine dell'indipendenza del ducato. Suo figlio Ercole Rinaldo (m. nel 1803) dovette lasciare Modena nel 1796 e morì in esilio a Torino. Aveva sposato Maria Teresa, erede di Alberico Cibo, ultimo duca di Massa e Carrara. Essendogli premorti i due figli maschi, il ducato passò a Beatrice (m. nel 1829). Il Trattato di Vienna lo assegnò al figlio di Beatrice, Francesco IV (m. nel 1846), che alla morte della madre ebbe anche Massa e Carrara. A Francesco IV successe Francesco V, spodestato nel 1860.

Bibl.: L. A. Muratori, *Delle antichità estensi*, Modena 1717-1740; A. Frieri, *Memorie per la storia di Ferrara*, Ferrara 1847-1848; A. Solerti, *Ferrara e la corte estense nella seconda metà del sec. XVI*, Città di Castello 1900; L. Simeoni, *Ricerche sulle origini della signoria estense a Modena*, Modena 1919; id., *L'assorbimento austriaco del ducato estense e la politica dei duchi Rinaldo e Francesco III*, ivi 1919; R. Bacchelli, *La congiura di don Giulio d'E.*, Milano 1931; B. Croce, *Aneddoti di varia letteratura*, I, Napoli 1941, pp. 253-56; E. P. Vicini, *Visconti ed Estensi in Modena*, in *Studi e documenti*. *R. Deputazione di Storia patria per l'Emilia e la Romagna. Sezione di Modena*, nuova serie, 1 (1942), pp. 24-39.

Ippolito I d'E., cardinale. – N. a Ferrara il 20 nov. 1479 da Ercole I e da Eleonora d'Aragona, m. a Ferrara il 2 sett. 1520. Ancor fanciullo ebbe l'arcivescovato di Strigonia (Esztergom), in Ungheria. Quattordicenne fu creato cardinale diacono con il titolo di S. Lucia in Silice. Nel 1496 fu nominato arcivescovo di Milano, e nel 1503, da Pio III, vescovo di Ferrara. Ebbe in seguito i vescovati di Narbona e di Modena e l'abbazia di S. Maria di Pomposa. Nel 1497 ottenne di permutare la sede di Strigonia con quella di Agria (Eger). Fu più abile politico ed esperto condottiero che buon ecclesiastico. Il duca Alfonso lo tenne in gran conto e lo associò di fatto nel governo dello Stato, escludendone gli altri fratelli. Nella guerra della Lega di Cambrai prese parte attiva alle operazioni militari e fu il principale artefice della vittoria che le milizie ferraresi riportarono a Polesella sulla flotta veneziana. Nel 1510 il rifiuto di Alfonso a partecipare alla Lega Santa, e la sua rinnovata alleanza con Luigi XII attirarono sugli Estensi l'ostilità di Giulio II; e quando il Papa minacciò Ferrara, egli animò i cittadini a resistere e a difendere l'indipendenza del ducato. Chiamato dal Papa a Roma, mandò in sua vece l'Ariosto; poi temendo la collera di Giulio, si ritirò a Parma e di lì nel suo vescovado di Agria, dove rimase due mesi. Nel 1517 si recò di nuovo in Ungheria e vi si trattenne tre anni. Nell'apr. del 1520 tornò a Ferrara e morì cinque mesi dopo.

La fiducia esclusiva che gli dimostrava Alfonso eccitò contro Ippolito l'aspro risentimento dei fratelli Giulio e Ferrante. Queste invidie, e una rivalità nei favori di Angela Borgia damigella di corte, dettero origine a un fosco dramma familiare. I servi di Ippolito aggredirono Giulio, che scampò all'insidia ma ne ebbe la vista menomata. Poiché Alfonso non volle punire Ippolito, Ferrante e

(fot. Anderson)

Este, famiglia d' - Ritratto di Ercole I d'E. Dipinto di D. Dossi (primi del sec. xvi) - Modena, Pinacoteca Estense.

(da V. Pacifici, *Ippolito II d'E. cardinale di Ferrara*, Tivoli 1920)
ESTE, FAMIGLIA d' - Autografo di Ippolito II d'E., conservato nell'Archivio di Stato di Modena (12 marzo 1571).

Giulio ordirono, con il conte Albertino Boschetti ed altri, una congiura per uccidere Alfonso e Ippolito e dare a Ferrante il ducato. Ma in assenza di Alfonso, Ippolito, scoperta la trama, ne fece arrestare gli autori. Il Boschetti fu giustiziato con altri complici. I due Estensi, graziati della vita, rimasero in prigionia: Ferrante vi morì nel 1540; Giulio ne uscì vecchissimo nel 1559 e morì due anni dopo.

Ippolito tenne una corte numerosissima, e fra i suoi gentiluomini furono Celio Calcagnini, Annibale Collenuccio figlio di Pandolfo, Guido Postumo Silvestri e molti altri nominati nell'ultimo canto del *Furioso*; ma il più celebre fu Ludovico Ariosto, che entrò al suo servizio nel 1503 e ne fu licenziato nel 1517, per aver rifiutato di seguirlo in Ungheria. L'Ariosto gli dedicò il *Furioso*; ma il fatto che il cardinale non volle perdonargli la sua disobbedienza, le lagnanze del poeta nelle *Satire* contro il signore che «di poeta» lo aveva fatto «cavallaro», e il supposto schernevole apprezzamento sul poema, hanno creato a Ippolito fama di principe prepotente e incolto. In realtà, se fu di carattere violento e autoritario, ebbe però vasta cultura, viva passione per la musica, amore per le arti, come attestano i suoi cordiali rapporti con Leonardo da Vinci. È assai probabile che la frase beffarda attribuitagli sia pura leggenda, perché i più antichi riferimenti sono soltanto in autori francesi del Seicento, dai quali la riprodussero gli Italiani nel Settecento.

BIBL.: G. Bertoni, *L'Orlando Furioso e la Rinascenza a Ferrara*, Modena 1919, passim; M. Catalano, *Vita di Ludovico Ariosto*, Ginevra 1931, passim.

IPPOLITO II d'E. – Cardinale, n. a Ferrara il 25 ag. 1509 da Alfonso I e da Lucrezia Borgia, m. a Tivoli il 2 dic. 1572. Ebbe ancora fanciullo l'arcivescovato di Milano, e in seguito quelli di Lione, Orléans, ecc. Nel 1538 fu da Paolo III creato *in pectore* cardinale e proclamato l'anno seguente. Fu incaricato della Protezione di Francia e rappresentò nel S. Collegio il partito francese.

Nel 1552 Enrico II lo inviò come suo luogotenente a Siena, contro Spagnoli e Medicei, ma Ippolito d'E. litigò con lo Strozzi e abbandonò l'impresa. Cadde in disgrazia di Paolo IV, che lo bandì e gli tolse il governo di Tivoli. Tornò in favore con Pio IV, che nel 1561 lo mandò legato *a latere* presso Caterina di Francia. Nel 1566, quando Alfonso II lasciò Ferrara per combattere contro i Turchi, resse il governo del ducato. Fu munifico protettore di letterati ed artisti. Iniziò la costruzione di Villa d'E. a Tivoli, ultimata dal card. Luigi d'E.

BIBL.: V. Pacifici, *Ippolito II d'E.*, Tivoli 1923.

LUIGI d'E. – Cardinale, n. a Ferrara il 25 dic. 1538 da Ercole II e Renata di Francia, m. a Roma il 30 dic. 1586. Fu arcivescovo di Ferrara, e nel febbr. del 1561 creato cardinale da Pio IV. Ebbe la protezione di Francia. Avrebbe voluto deporre la porpora per ammogliarsi, ma il Papa non lo consentì. Nel 1580, per gli incidenti provocati dalla prepotenza dei suoi servi, Gregorio XIII lo espulse dallo Stato; ma pochi mesi dopo revocò il bando per intromissione dell'ambasciatore di Francia. Dal 1565 al 1572 Luigi ebbe fra i suoi gentiluomini Torquato Tasso. – Vedi tav. XLIII.

BIBL.: V. Pacifici, *Luigi d'E.*, in *Atti e memorie Soc. Tiburtina di storia e d'arte*, 9-10 (1929-30), pp. 3-128; 11-12 (1931-32), pp. 262-316; 16 (1936), pp. 5-50; 17 (1937), pp. 154-80; 18-19 (1938-39), pp. 173-78; 20-21 (1940-41), pp. 125-56.

Roberto Palmarocchi

ESTENSIONE: v. CONTINUO; SPAZIO.

ESTER (ebr. *'Estēr*; volg. *Esther*). – Eroina giudaica cui s'intitola l'8° l. degli agiografi, nella Bibbia ebraica 5° delle *mĕghillōth* o «rotoli» dell'uso liturgico. Assuero (v.), ripudiata Vasthi, elevò E. a regina nel 7° anno di regno. Quando Aman il gran visir ottenne, in odio a Mardocheo, cugino di E., l'editto di morte contro i Giudei dell'Impero, fissando con le sorti (*pûrîm*) la data dello sterminio, E. coraggiosamente svelò al re la sua razza, accusò Aman ed ottenne la salvezza del suo popolo. Con l'intervento di E. si intreccia il provvidenziale trionfo di Mardocheo, per aver salvato una volta la vita al sovrano, svelandogli la congiura di due cortigiani. Aman viene ucciso, Mardocheo ne prende il posto; il re emette un decreto che ordina ai Giudei di difendersi e distruggere i loro nemici, cosa che fanno nel giorno fissato da Aman. Ebbe così origine l'annuale festa giudaica, allegra e popolarissima, dei Pûrîm, 14 e 15 di *'ădhār*, cioè febbr.-marzo, ricordata da *II Mach.* 15, 36 come «il giorno di Mardocheo».

A questa narrazione, in sé completa, del testo ebraico, la traduzione greca aggiunge, qua e là, 7 capp. (parti «deuterocanoniche»), che s. Girolamo raggruppa in fine alla sua traduzione dell'ebraico (capp. 11-16): il sogno di Mardocheo; l'editto di morte contro i Giudei; la preghiera di Mardocheo e di E.; E. dinanzi al re; l'editto in favore dei Giudei; la spiegazione del sogno di Mardocheo.

(fot. Anderson)
ESTE, FAMIGLIA d' - Ritratto di Francesco I d'E. scolpito da G. L. Bernini (1652) - Modena, Galleria Comunale.

Queste parti, non appartenenti all'attuale Bibbia ebraica, sono egualmente ispirate (cf. già s. Clemente Romano, *I Cor.*, 55; Clemente Alessandrino, *Strom.*, 4, 19, e il Concilio di Trento). Il testo greco ci giunse in due redazioni: una, che si dirà normale, nella massa dei manoscritti (A. Rahlfs); l'altra accorciata, nei codd. 19, 93, 108 (attribuita a Luciano). Secondo lo studio accurato di Schildenberger, il greco primitivo fu un rifacimento, più che una libera traduzione, dell'originale ebraico, operato da uno scrittore anch'egli ispirato; è conservato nell'antica versione latina; la redazione normale fu opera di Lisimaco (50 a. C.), che sostituì una sua traduzione dell'ebraico alle corrispondenti sezioni del greco primitivo.

La critica acattolica è in genere contro la storicità del libro di E. e chiede altrove l'origine e il significato della festa dei Pûrîm. Considera inverosimile l'uccisione di 70.000 persiani da parte della minoranza giudaica sparsa per l'Impero; come inverosimile il tenore del relativo editto e la leggerezza con cui è emanato. Erodoto, IX, 108-13, conosce solo Amestris, regina di sangue regale e moglie di Serse I. Si sarebbe quindi di fronte ad una favola (L. B. Patton, H. Gunkel), a un mito egiziano (H. Willrich) o a un mito babilonese (H. Zimmern, P. Jensen e i recenti): Mardocheo-Marduk, Ester-Ištar ecc.; Pûrîm sarebbe la festa dell'inizio dell'anno babilonese; per giustificarne la celebrazione in Giuda fu scritto nel sec. II a. C. il libro di E.

(fot. Anderson)
ESTER - *E. innanzi ad Assuero.* Dipinto di F. Van Mieris (ca. 1670). Milano, Pinacoteca di Brera.

I moderni esegeti cattolici (Nikel, Fischer, Schildenberger) assegnano sia l'originale ebraico sia il rifacimento del greco primitivo al genere letterario della narrazione libera, o « racconto storico liberamente abbellito », concordando con molti acattolici che ammettono nel libro di E. un nucleo storico.

Assuero (v.), ebraico *'Ăḥašwērôš*, è senz'altro Serse I (485-465 a. C.), che ebbe la capitale a Susa (*Esth.* 1, 2). Le indicazioni storico-geografiche e il carattere di Serse, come risultano dal nostro libro, collimano con quanto scrive Erodoto, VII-IX. Nel 483 (3° anno di regno), convito e preparazione della guerra contro la Grecia (1, 3 sgg.; Erodoto, VII, 8-19); E. nel *ḥarem* del re (2, 8); campagna contro la Grecia e sconfitta (480-479); E. è elevata a regina (479); il re dopo la sconfitta pensa al suo *ḥarem* (Erodoto, IX, 109 sgg.). Strage dei Persiani il 13 a 14 *ădhār* 473. E. è detta regina; ma per entrare dal re deve attenderne la chiamata (2, 14; 4, 11; 5, 2), abita con altre nel *ḥarem* (2, 11.14); può ben dirsi regina di secondo rango e favorita, allo stesso modo di Vasthi (cf., per casi simili, Erodoto, III, 31, 67-69.88; VII, 2.7. 64). E si abbia soprattutto presente il genere letterario del libro. Ciò va notato ancora per la strage; lo stesso numero del testo ebraico non è criticamente certo; il greco (9, 16) ha solo 15.000; si pensi ancora a simili episodi dell'antico Oriente: Erodoto, III, 76.79; Dione Cassio, *Hist. Rom.*, 68, 32. I Giudei inoltre, per l'editto regale, avevano l'appoggio delle autorità locali. Nessuna spiegazione tentata finora (all'infuori di quella offerta dal testo biblico) dell'origine della festa giudaica e dell'etimo *pûrîm* può dirsi soddisfacente, come riconosce L. Gauthier. La festa celebrata il 14-15 di *'ădhār* non ha nulla a che fare con la festa babilonese dell'inizio dell'anno (in *nisân*). L'affinità dei nomi ebraici con nomi di divinità babilonesi è solo apparente o causale. Le tavolette di Kültepe assicurano la derivazione dell'ebraico *pûr* dall'assiro *puru* = sorti (*Biblica*, 21 [1940], p. 199). Un testo cuneiforme studiato da Ungnad, tra l'elenco dei dignitari alla corte di Susa, ha un Mardukā, tesoriere, identificato a ragione da Ungnad con il Mardocheo del nostro libro: preziosa testimonianza non biblica.

L'autore del libro di E. ha familiari la storia e i costumi persiani; ebbe tra le sue mani gli annali persiani (2, 23; 10, 2) e gli scritti di Mardocheo (9, 20). Scrisse in Persia verso il 350-300 a. C. La stessa lingua, affine a *Paralipomeni* e *Daniele*, favorisce tale data di composizione. Schildenberger tuttavia la procrastina al 180 ca.

I critici, esagerando, hanno parlato di sciovinismo e di odio crudele nel libro di E., definendolo al tutto profano. Il suo carattere religioso, oltre a qualche accenno significativo nell'ebraico (cf. 4, 14), è messo in evidenza nel di più del testo greco. Né mancano attenuanti quanto al lato morale; i Giudei combattono i Persiani che li attaccano (8, 11) e vogliono la loro distruzione (9, 2.5.16). Nella vendetta sono inclusi i familiari, per il principio di solidarietà allora vigente. Né bisogna dimenticare che l'autore spesso narra senza affatto approvare l'operato dei personaggi del libro.

BIBL.: Introduzioni generali al Vecchio Testamento: J. Meinhold, *Einführung in das Alte Testament*, 3ª ed., Giessen 1932, p. 359 sgg. (acattol.); H. Höpfl-A. Miller-A. Metzinger, *Introductio in Vetus Testamentum*, Roma 1946, pp. 225-40, con bibl. completa.

Per il testo: D. Schötz, *Das hebräische Buch Esther*, in *Biblische Zeitschrift*, 21 (1933), pp. 255-76; A. Rahlfs, *Septuaginta*, I, Stoccarda 1935, pp. 951-73. – Commenti: J. Schildenberger, *Das Buch Esther*, Bonn 1941 (cf. A. Vaccari, in *Biblica*, 27 [1946], p. 137 sg.); H. Gunkel, *Esther*, Tubinga 1916 (acattol.); M. Haller, *Esther*, in M. Haller - K. Galling, *Die Fünf Megilloth*, Tubinga 1940 (acattol.). – Studi: L. Bigot, *Esther*, in DThC, V, coll. 850-71; A. Bea, *De origine vocis pûr*, in *Biblica*, 21 (1940), p. 198 sg. – Acattolici: J. Lewy, *Old assyrian puru'um and pûrum*, in *Revue hittite et asianique*, 5 (1938-40), pp. 117-24; A. Ungnad, *Keilinschriftliche Beiträge zum Buch Esra und Esther*, 2, *Mordechai*, in *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 58 (1940-41), pp. 243-44; 59 (1942-43), p. 219; C. C. Torrey, *The older book of Esther*, in *Harvard theological review*, 36 (1943), pp. 1-10; 37 (1944), pp. 1-40; T. E. N. Pennel, *Esther and Antisemitism*, in *Expository Times*, 55 (1943-44), pp. 237-40; E. J. Bickermann, *The colophon of the Greek book of Esther*, in *Journal of Bibl. Literature*, 63 (1944), pp. 339-62; D. Daube, *The last chapter of Esther*, in *Jewish Quarterly Review*, 37 (1946), pp. 139-47. Francesco Spadafora

ESTETICA. - Scienza del bello e dell'arte.

SOMMARIO.: I. Significato del termine. - II. Sintesi storica. - III. I problemi dell'e.

I. SIGNIFICATO DEL TERMINE. – L'uso della parola e. a denotare la riflessione filosofica sull'arte e sulla bellezza risale a uno scolaro del Leibniz, ad Alessandro Amedeo Baumgarten, che nel 1759 intitolò *Aesthetica*, da αἴσθησις (= sensazione), la scienza di quei fatti sensibili che si riferiscono alla

bellezza e all'arte. L'e. rappresenterebbe infatti, per il Baumgarten, la « perfectio cognitionis sensitivae, qua talis », preludendo ad una conoscenza superiore e costituendo quasi una « gnoseologia inferiore ». Non mancano altre denominazioni della stessa disciplina che qualcuno chiama « filosofia dell'arte » e per la quale sarebbe desiderabile ritornasse in uso la classica denominazione di « poetica ». Nelle scuole tedesche dell'anteguerra è prevalsa la distinzione (a cui hanno aderito tra gli altri C. Fiedler, H. Spitzer, M. Dessoir, W. Worringer, E. Utitz) tra e. (*Aesthetik*) e scienza dell'arte (*Kunstwissenschaft*): distinzione che fu adottata nelle due sezioni del *Congrès international d'esthétique et de science de l'art* (v. *Atti*, Parigi 1937); ma si spera non abbia séguito una distinzione la quale potrebbe approfondire il solco tra l'artistico e l'estetico, con danno della comprensione dell'uno e dell'altro. Legata al fatto espressivo, l'arte è legata alla parola; con l'e. quindi mantiene stretti rapporti la scienza del linguaggio, cioè la linguistica. Anzi la connessione delle due discipline vuol essere per B. Croce tanto stretta da trasformarsi in identità, consacrata fin dal titolo dell'opera: *E. come scienza dell'espressione e linguistica generale*.

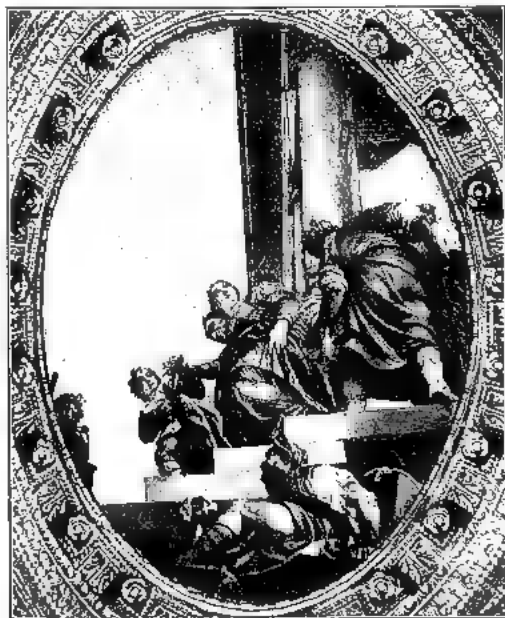
II. Sintesi storica. – Si fa questione se una storia dell'e. possa cominciare dall'antichità classica o se a proposito dei Greci non si debba parlare di « preistoria dell'e. », secondo l'espressione usata dallo Zimmermann nel I vol. della *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*. Per Croce l'e., insieme con la politica o economia, sarebbe una « nuova scienza diabolica » o « di nuova divinità » del mondo moderno, scienza che non poteva sorgere finché non fosse dato valore al sensuoso e all'immaginoso e finché non fosse posto il nuovo concetto di spiritualità come autonomia. Tanto sarebbe come negare

(fot. Alinari)

Ester - *E. condotta ad Assuero*. Tela di Paolo Veronese (1556). Venezia, chiesa di S. Sebastiano, soffitto.

che esista una filosofia dei Greci, perché un'e. c'è, almeno implicitamente, ovunque c'è una filosofia. Un concetto dell'essere non può sorgere senza che in esso sia compresa una particolare valutazione di un fatto che ha tanta parte nell'esperienza umana, cioè del fatto estetico. Anche i silenzi estetici condizionano la sistemazione filosofica, per la precarietà di sintesi concettuali che vengono costituite senza tener conto d'un'esperienza tanto fondamentale. Quando sarà scritta una storia dell'e., come storia della filosofia dal punto di vista estetico, verrà in luce che la prima speculazione dei Greci è condizionata dalla necessità di giustificare quella realtà « spuria », mista di essere e non essere, che è l'immagine artistica. L'« inganno » artistico assurge in Gorgia a valore cosmico, per l'irrazionalità dell'essere che esso dovrebbe rivelare.

Ma, per attenerci qui alle notazioni elementari, si ricorda che la pagina più alta dell'e. classica è quella del *Convito* platonico dove è descritta la condizione di Eros che, fecondato dall'anelito verso la bellezza oggettiva e assoluta, si rende capace di generare e procreare nel bello (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ: 206 e). Nell'essere pregno e turgido si genera l'impeto amoroso verso il bello (206 d); quand'uno già brama di generare e procreare, allora soltanto si lancia alla ricerca del bello (209 b) e, trovatolo, genera e procrea ciò di cui da lungo tempo era pregno (209 c). Poesia è questa procreazione spirituale, per cui nessun particolare requisito si chiede ai « buoni poeti », eccetto che siano generatori e inventori (γεννήτορες, εὑρετικοί: 209 a). Questa è la pagina più alta dell'e. classica, perché impegna l'espressione dall'interno nella riproduzione artistica e avvicina il fare dell'arte all'oggettiva contemplazione del bello, fin quasi a far coincidere le due disposizioni che i Greci per lo più amano distinguere, talora contrapporre. Il merito che si attribuisce di solito a Plotino di aver reso intrinseco il bello alla produzione artistica dev'essere fatto risalire all'autore del *Convito*. A quest'ultimo risalgono altri concetti estetici che resteranno a fecondare tutta la tradizione filosofica. È giunto fino al romanticismo, fino a Hegel e non è ancora scontato ai giorni nostri il concetto platonico che la bellezza è un'idea che traluce nella corporeità (τινα σώματος ἰδέαν: *Fedro*, 251 a). La bellezza è la sola idea che ebbe in sorte il privilegio di rendersi visibile ai mortali e di essere da loro ardentemente amata (250 d). Che la poesia costituisca un sapere eccezionale, alogico, simile a quello delle sacerdotesse ispirate e degli indovini; che il *raptus* passionale da cui essa è investita abbia la specie del furore e della follia: è ripetuto da Platone, specialmente nell'*Ione* e nel *Fedro*, e ciò talvolta vale alla esaltazione, tal'altra alla svalutazione della poesia per l'elemento tenebroso e passionale che essa sommuove nell'uomo. Anche la teoria platonica della mimèsi artistica ha un duplice esito pessimistico e ottimistico. In quanto imitazione del sensibile, infatti, l'arte ci allontana di tre gradi dall'idea, da cui il sensibile è già discosto, e per tale ragione l'arte deve essere bandita dalla repubblica ideale. Ma, in quanto la mimèsi artistica può essere ascendente, cioè anticipare nelle armonie sensibili i ritmi ideali, come avviene segnatamente nella musica (*Repubblica*, III, 401 d-402 a), essa è sommamente educativa e appunto nella musica dovranno i difensori della città stabilire la loro rocca.

La *Poetica* di Aristotele reca di originale una considerazione diretta di quel genere poetico che è la tragedia, a proposito della quale egli svolge un'analisi acuta e minuziosa che però non guadagna molto terreno rispetto all'e. platonica. Anche per Aristotele l'arte è imitazione, quantunque a lui riesca più facile che a Platone intendere l'idealità intrinseca a una rappresentazione sensibile e quindi valutare positivamente l'imitazione artistica. Platone nel *Sofista* aveva distinta una ἱστορικὴ μίμησις da una δοξομιμητική (267 d, e): e su questa base si eleva la distinzione aristotelica tra la storia, che è

descrizione di cose accadute, e la poesia che rappresenta cose possibili ad accadere. Con ciò la poesia viene avvicinata all'universale e necessario del sapere scientifico, e non si vede come possa distinguersene se non per quel concetto di verosimiglianza (τὰ κατὰ τὸ εἰκός: *Poet.*, IX, 1451 b) che è anch'esso mutuato da Platone. Quest'ultimo aveva parlato nel *Convito* dello sfogo liberatore (ἀπόλυσις: 206 e) che segue allo sforzo sanguinante della gestazione spirituale, preludendo alla comprensione della virtù liberatrice dell'arte. Il cenno aristotelico alla catarsi tragica, cioè alla purificazione dalle passioni del terrore e della pietà, ottenuta per mezzo della loro rappresentazione scenica (*Poet.*, VI, 1449 b), sviluppa il suo significato estetico con una lettura a ritroso che consenta il commento della catarsi aristotelica sulla base dell'ἀπόλυσις platonica.

Nell'e. della tarda classicità, oltre al neoplatonismo che elabora con accentuato tono mistico i concetti dei dialoghi platonici, si nota una tensione tra epicurei e stoici, i primi intesi a valorizzare il lato edonistico, gli altri il lato didascalico della poesia, questi ultimi servendosi largamente dell'allegoria per spremere dalla favola poetica allusioni di significato dottrinale. Nell'epistola *Ad Pisones* di Orazio si pacificano le due tendenze col far servire il diletto poetico a fini di utilità morale o intellettuale: *omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*.

Il contributo della filosofia del cristianesimo alla storia dell'e. va oltre le notazioni sporadiche sull'arte e sulla bellezza, per lo più d'ispirazione neoplatonica, che ricorrono nei Padri e nei Dottori (v. ARTE) e molto oltre l'allegorismo che informa, p. es., l'e. di Dante. Il contributo effettivo ed essenziale è indiretto: consiste nella nuova concezione teologica destinata a riformare di riflesso il concetto dell'uomo. Il Demiurgo platonico che guarda alle idee e plasma la materia informe ad immagine del tipo intellettivo non poteva non condizionare un'e. intellettualistica e mimetica. Ma il Dio cristiano, che intimamente genera il suo Verbo consustanziale in cui si riconosce e si ama, e attraverso il quale crea l'essere fuori di sé, non poteva non condizionare un'e. dell'espressività e della creatività, quale appunto si avrà nei tempi nuovi. La bellezza delle cose, per s. Agostino e s. Tommaso, continua a rivelarsi nell'unità, nell'armonia, nella proporzione, nella convenienza delle parti, ma è sempre sottinteso che queste qualità del creato sono dovute all'appartenenza delle cose alla loro matrice spirituale, cioè al Principio creatore. Nessuna cosa sarebbe bella, se non venisse da Dio: è il motivo che ricorre dalle *Confessioni* di s. Agostino all'*Itinerarium* di s. Bonaventura. Si tratta ancora di arte divina, più che di arte umana: si tratta di una cosmologia, più che di una psicologia. Ma il motivo di questa cosmologia e., a cui per tanta parte è dovuto l'ottimismo cristiano, è destinata a fruttare anche nella concezione dell'arte umana la quale, più che imitazione della natura, dovrà risultare imitazione dell'atto onde Dio crea la natura. Quando sarà scritta una storia dell'e. da questo punto di vista, apparirà che il contributo di s. Agostino all'e. dei tempi nuovi sta più nel *De Trinitate* che nel *De musica* perché, mentre in quest'ultima opera è ribadito lo schema neoplatonico, in quella si trae profitto dalla somiglianza tra il verbo umano e il Verbo divino per illustrare l'atto generatore onde la parola si stacca dall'anima come interna espressione, calda dell'amore che la lega al generante. « Conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus » (*De Trinit.*, IX, 7). Nell'esprimersi a se stessa la mente si ama e ama il proprio verbo interiore: « Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente » (IX, 10). Le poesie hanno origine in questa interna espressione che è ragione di ogni parola esteriormente proferita: « Omnia... sonantium verba linguarum etiam in silentio cogitantur, et carmina praecurrunt animo, tacente ore corporis » (XV, 11). Qui è la prima pagina della linguistica e della poetica moderne; qui si calcola la forza innovatrice del pensiero cristiano nei quadri della coltura occidentale.

I progressi successivi dell'e. si misurano sul lento affermarsi dei poteri espressivi dello spirito, in contrasto con il rinascente intellettualismo ed edonismo dell'e. classica. I molti trattati del'400 e '500 sul bello, sull'amore, sul furore (Ficino, Equicola, Bembo, Leone Ebreo, Bruno), legando l'estetico all'emotivo, al passionale, recano qualche accenno alle sorgenti intime, spirituali, della bellezza. Essi ritardano i progressi dell'e. meno del rinnovato culto della *Poetica* di Aristotele (Fracastoro, Castelvetro, Scaligero, Piccolomini, Patrizi), la quale riporta la riflessione sulla poesia nel solco dell'intellettualismo classico, aprendo la strada a quel razionalismo di Cartesio che avrà la fedele espressione estetica nell'*Art poétique* (1674) di N. Boileau. Invero il « verosimile » di Aristotele non coincideva esattamente con il « vero », ma lasciava un margine all'attività del poeta in quel « simile » che denota ad un tempo vicinanza e distacco. Allargando il margine, le poetiche del '600 poterono far posto ai concetti di « ingegno », « argutezza », « gusto », « stile », « immaginazione », « fantasia », per mezzo dei quali la realtà poetica andava via via disimpegnandosi da un modello oggettivo e intellettuale per accostarsi in qualche modo alla libera produttività del soggetto. Il distacco si accentuò in quelle poetiche sensistiche che, senza più preoccuparsi di far servire il diletto artistico a correttivo delle asperità del vero, tennero il piacere sensibile come scopo a se stesso e fine unico dell'arte.

L'e. sensuale ed edonistica estrometteva la poesia dal novero delle attività serie dello spirito. Nella prima metà del '700 si determinò un moto diretto a ricuperare l'arte come forma di conoscenza, assegnandole, sia pure nella sua consistenza sensibile, una funzione precorritrice delle idee chiare e distinte, percepite dall'intelletto. In questo movimento che, come s'è detto all'inizio, fa capo in Germania a Leibniz e Baumgarten, rientra anche il contributo estetico di G. B. Vico, il quale vede nella « sapienza poetica » la fase mattinale di quel « riflettere con mente pura » che contrassegna la fase della maturità intellettiva degli individui e dei popoli. Ma in Vico c'è ben di più dell'auroralismo artistico che lo accomuna con le teoriche del tempo. In Leibniz e nei leibniziani il fatto estetico è ancora « perceptio »; in Vico è « productio ». Nutrito di studi agostiniani e platonici, egli trae alla luce quanto ad esplicare la vera natura della bellezza era implicito nel « τόκος » di Platone e nel « verbum mentis » di s. Agostino. La « fantasia » del Vico è ormai la virtù espressiva dello spirito umano che si adempie nell'immagine « corpolenta », sintesi di materia e forma, uscita di getto dall'incandescente vita del sentimento. « I primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano...., dalla loro idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal criare che fa Iddio. Perocché Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e conoscendole crea le cose; essi, per la loro robusta ignoranza, il faceano in forza d'una corpolenta fantasia. E perch'era corpolentissima, il faceano con una maravigliosa sublimità; tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si criavano, onde furono detti "poeti", che lo stesso in greco suona che "criatori" (*Seconda scienza nuova* [1731], l. II). Nell'« ingente selva » del pensiero vichiano, dove non tutto è chiaro e districato, si apre faticosamente ma validamente il respiro della nuova e.

I poteri creativi dello spirito umano che Vico aveva

contenuto nell'orbita della fantasia poetica, l'umana produttività che Vico aveva controllata nella storia, con il romanticismo tedesco eccedono da questi limiti e investono tutto il reale, toccano i confini dell'assoluto. La storia dell'umano diventa la storia dell'essere. Il « genio » è il nuovo iddio romantico che piega le forze ribelli, riconduce all'unità della forma la natura e lo spirito, il pensiero e l'estensione, l'infinito e il finito, rivela il senso ultimo del tutto. Già nella *Critica del giudizio* (1790) Emanuele Kant aveva fatto presentire questo esito, attribuendo alla bellezza la virtù di stabilire il punto della conciliazione tra la sensibilità e l'intelletto, tra la necessità della natura e la libertà dello spirito, i termini, appunto, tra cui le altre due *Critiche* avevano ravvisato « un'immensa frattura ». Kant aveva anche fuggevolmente suggerito che il fondamento di questa unità dovesse concretarsi nell'idea d'un Intelletto, che non fosse l'intelletto dell'uomo e per virtù del quale si operasse il congiungimento di ciò che la ragione pura dell'uomo dissocia e contrappone (*Kritik der Urteilskraft*, Berlino 1922, pp. 244, 249). Invece nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling (1800) codesto intelletto sovrasensibile si risolve interamente nel genio dell'artista che, quale organo dell'assoluto, svela di questo l'intima essenza, quale indistinzione di ideale e sensibile, di pensiero ed estensione, di spontaneità irriflessa e di consapevolezza.

L'interesse estetico sembra estraneo alla *Dottrina della scienza* (1794) di Fichte; ma il potere assoluto dell'Io trascendentale, che crea il non io per esprimervi la sua libertà morale, si traduce nella magia dell'ispirazione poetica di Novalis, nella libera creatività dell'artista che in F. Schlegel e in Tieck lancia fuori di sé dei mondi, per annullarli dispoticamente e sormontare ironicamente la finitezza di ogni sua opera con un'orgogliosa affermazione d'infinità. La « cosa in sé » di Kant è la dea velata che il suo mistero rivela nell'abbraccio della bellezza. Il romanticismo, filosofia e letteratura, va sotto il segno del primato dell'estetico. Invero, in Hegel l'arte non è ultima nella dialettica dello spirito assoluto, ma, « idealità sensibile » o « spiritualità formata », essa prelude in modo imperfetto al momento definitivo in cui l'assoluto si possiede nella purezza del concetto filosofico. Però il logo hegeliano, nel quale l'arte è destinata a risolversi e morire, realizza esso stesso il disegno romantico-estetistico, perché conclude nei limiti dell'umano e della dialettica storica il senso dell'assoluto che, invece, da ogni parte eccede e trabocca. Il sistema hegeliano, secondo il rilievo di V. Gioberti, tanto possiede della bellezza dell'opera d'arte, quanto manca della verità di cui va in cerca il filosofo. Il romanticismo è un punto cruciale dell'e. moderna perché riconosce ed esalta i poteri creativi dello spirito umano, dando ragione della magia poetica; ma lascia insoluto il problema di un'eccedenza di realtà e di verità, del logico, del morale, del metafisico, oltre i confini dell'estetico. Molte anime romantiche vissero il problema tormentosamente e drammaticamente.

L'e. successiva segna una scomposizione dell'arte nei suoi valori formali, da una parte, e, dall'altra, dei suoi valori psicologico-storici. In estrema sintesi, si può comprendere nella prima categoria (*Gestaltsaesthetik* o e. del *wie*, contrapposta alla *Gehaltsaesthetik* o e. del *was*) la corrente che discende da Herbart, e che avendo il suo storico nello Zimmermann, comprende fino a un certo punto l'alto contributo critico di F. De Sanctis, e discende fino a noi attraverso l'elaborazione di Hanslick, Fiedler, Semper, Wölfflin e del primo Berenson. Dalla parte dei valori storico-psicologici stanno movimenti di varia ispirazione, tra cui l'e. del positivismo che con il Taine riconduce l'arte ad un problema di meccanica psicologica, legata ai tre fattori concorrenti della razza, dell'ambiente e del momento; la critica filologico-biografica che indugia in ricerche erudite per ricostruire testi e interpretarli, accertare date e attribuzioni, rivelare condizioni d'ambiente e psicologiche degli autori; lo storicismo degli epigoni del Dilthey che si servono specialmente dell'arte per individuare e qualificare le epoche e le sfere storiche o i cicli di civiltà o con Max Dvorak identificano la storia dell'arte con la storia della cultura (*Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*); e via dicendo.

Ispirazione ed esecuzione, sentimento e forma, fattori psicologici e fattori stilistici, sono elementi complementari che in tanto valgono alla comprensione dell'arte in quanto si integrino vicendevolmente. A salvare l'e. formale e l'e. psicologica dalla unilateralità del loro atteggiamento, vale la sintesi estetica di B. Croce che, dai primi decenni del nostro secolo, si è andata imponendo nel pensiero contemporaneo. La creatività vichiana, attraverso l'esperienza idealistico-romantica, frutta il concetto crociano dell'arte come espressione, estrinsecazione dell'interno, immediata apprensione dell'immagine sensibile in cui materia e forma si fondono in indissociabile realtà. L'espressione-intuizione fantastica, primo grado dell'attività dello spirito assoluto, è legata alla concretezza individuale dell'immagine, distinguendosi dalla concezione logica che, in un grado ulteriore dell'attività dello spirito, coglie l'universale, e distinguendosi dalle forme collaterali, economica e morale, dell'attività pratica. Negli scritti posteriori all'*Estetica* (Bari 1902), con il concetto della « circolarità » delle forme dello spirito, è soddisfatta l'esigenza dell'unità, correggendo quanto di troppo rigido e meccanico poteva risultare dalla dottrina dei gradi e dell'autonomia del grado iniziale rispetto al successivo; con il concetto di « liricità » è immesso il colore e il calore dell'atto spirituale nell'espressione artistica, integrandone con il sentimento l'aspetto teoretico e conoscitivo; con il concetto di « cosmicità », l'individualità concreta particolare dell'intuizione estetica è diffusa in valore universale e cosmico. Contemporaneamente, nello svolgimento del sistema in rapporto alle altre forme dell'attività spirituale, il Croce andava definendo il carattere della filosofia quale metodologia della storiografia, precisando il carattere individuale del concetto-concreto e del giudizio storico, identificato ormai, senza residuo, con il giudizio filosofico. Mentre il particolare dell'intuizione e. si apriva a un valore d'universalità, l'universale del giudizio filosofico si concretava nell'individualità dell'intuizione storica, con la difficoltà di segnare una differenza tra la teoresi artistica e la teoresi storico-filosofica. Nella prima *E.* l'autonomia dell'arte e la distinzione dei gradi erano stabilite a scapito del presupposto idealistico dell'unità e assolutezza dello spirito in ogni suo momento e atto; negli scritti posteriori l'unità dello spirito assoluto è ristabilita a scapito dell'autonomia delle forme dell'attività conoscitiva, la quale sembra non poter realizzarsi altrimenti che nella concretezza cosmica dell'intuizione artistica, sì che, come Croce aveva fatto in uno dei suoi saggi giovanili, la storia o filosofia viene ricondotta al concetto generale dell'arte (*Storia ridotta al concetto generale dell'arte*, 1893). Il lascito dell'idealismo romantico resta anche nel Croce un problema insoluto.

Non molto diverso è l'epilogo dell'e. di G. Gentile (*Filosofia dell'arte*, Firenze 1931), quantunque egli intenda fin dall'inizio di non creare compartimenti stagni tra le attività spirituali e nell'arte veda null'altro che l'aspetto o il momento della soggettività che ritrae a sé l'oggetto, nato dal suo potere creativo, per arderlo nella fiamma del sentimento generatore. Come poi l'atto puro del soggetto risolve in sé ogni realtà, così gli altri momenti in cui si compie la dialettica dello spirito, quello religioso e quello filosofico, restano investiti dalla forma dell'arte, nella quale, a sua volta, circolano gli altri elementi pratici, teoretici, religiosi, che costituiscono la nostra intera umanità e che alimentano incessantemente la fiamma dell'arte. Ma se il soggetto nella sua attualità costituisce la totalità dell'essere, per quale ragione lo spirito deve superare il momento della soggettività, che è il momento dell'arte, e conquistarsi, attraverso l'oggettivazione religiosa, nell'autocoscienza filosofica? Il Gentile risponde che qui è la vera attualità della coscienza e che il momento estetico e quello religioso sono inattuali, perché la coscienza media l'opposizione di soggetto e oggetto e la risolve nella chiara consapevolezza dell'appartenenza dell'oggetto al potere creativo della soggettività. A ciò pare ovvio doversi replicare che, se l'autocoscienza filosofica, per distinguersi comunque dall'attività estetica, viene pri-

vata di quel calore emotivo che contraddistingue l'arte, e in tal caso si ottiene il teoretico e il filosofico devitalizzando l'estetico; ovvero l'autocoscienza, come parrebbe necessario, conserva nella purezza e nella pienezza dell'atto la viva attualità del sentimento puro, e in questo caso la filosofia si consuma tutta in arte. Nei quadri dell'idealismo o dell'attualismo, cioè di una dottrina che contenga l'assoluto nei poteri creativi dello spirito umano, la vita non può essere concepita che come arte e le altre attività dello spirito umano non si giustificano in modo alcuno.

III. I PROBLEMI DELL'E. – La conclusione della precedente sintesi storica mette in luce il primo e più urgente problema: quello dei rapporti dell'arte con le altre attività dello spirito. La filosofia moderna, sviluppando l'intimità del « verbum mentis » agostiniano e la creatività vichiana, ha potuto esaltare l'attività espressiva dello spirito umano a profitto di una comprensione unilaterale dell'esistenza. Nel mondo antico, con l'intellettualismo, la didascalica e l'allegorismo, era stato perduto il senso dell'autonomia dell'arte; nel mondo moderno e contemporaneo è riscattata per l'arte un'autonomia assorbente che contende l'autonomia alle altre attività spirituali. L'estetismo (v.) è una nota a cui si può ridurre tanta parte della filosofia, della coltura e del costume ai giorni nostri. Invece i limiti dell'umano sono anche i limiti dell'estetico. Per quanto l'espressione sia l'atto essenziale dello spirito e l'uomo nulla riconosca oltre e ciò che da sé esprime, bisogna anche riconoscere che egli è tenuto a esprimere da sé il suo essere integrale, con le sue radici cosmiche e metafisiche: radicato nell'assoluto che lo fa esistere, l'uomo non può costituire nel suo atto l'assoluto, non può crearsi né creare, ma solo significare nel suo atto espressivo l'assoluto alla cui infinita trascendenza è sospeso il suo esistere. La ragione, mediando l'immediato dell'intuizione, salda l'esistente a se stesso e, riducendolo a coerenza e unità, gli manifesta i suoi limiti, gli apre oltre l'oasi incantevole della bellezza l'arduo cammino della verità. L'arte isola prestigiosamente il momento intuitivo dell'espressione, chiude l'immagine in se stessa quale termine dell'estasi contemplativa, in uno stato che concordemente gli estetici dicono di malìa, incantamento, sogno, ebbrezza. Questa condizione, altamente rivelatrice, non può essere consolidata in uno stato permanente e realistico: non può essere estesa a tutta l'esistenza senza falsarla con una presunzione d'infinità e di sufficenza divina. Il pensiero concettuale svela l'incompiuto dell'esistenza, ridona trasparenza all'atto umano, affinché l'uomo riconosca in sé quello che non è da sé, oltre il riconoscimento predisponendolo all'adorazione.

La soluzione del problema dei rapporti tra l'arte e il linguaggio segue la natura lirico-espressiva dell'arte. Ma affinché tra arte e linguaggio, tra e. e linguistica, la coincidenza fosse perfetta, giungendo fino all'identità, l'uomo dovrebbe esprimersi soltanto quando crea l'immaginoso e non anche quando pensa, concepisce, calcola. Invece appartengono all'umana espressione sia l'arte sia la scienza: l'atto umano, pur restando sempre espressione, è ad un tempo costitutivo e significativo, immagine e segno, termine e tramite, e quindi la parola dell'uomo assomma le due qualità che la rendono atta a reggere il sentimento e l'idea, la musica e il pensiero (Schleiermacher), la poesia e la prosa (W. v. Humboldt). Perciò il raggio della lingua si prolunga oltre quello dell'arte: e. e linguistica restano concentriche, ma non coestensive.

Si fa questione sui rapporti tra l'estetico e l'artistico e, come s'è detto all'inizio, si tende a distinguere l'uno dall'altro, perché il bello sarebbe oggetto di pura constatazione o contemplazione, mentre l'arte impegna l'umana produttività. Si supera l'ingenua distinzione con il concetto approfondito di bellezza, la quale non è proprietà delle cose se non per la loro appartenenza all'atto generatore dello spirito che in esse si riconosce e si ama; sicché in ogni visione di bellezza è impegnato l'atto espressivo, come, reciprocamente, non v'ha espressione d'arte finché l'immagine bella non sia vista o contemplata nella sua realizzata oggettività.

Quanto al concetto classico di mimèsi, si osserva che l'arte è sempre esecuzione dell'interno, non imitazione dell'esterno. L'arte non copia la natura, ma crea una natura sua propria. Anche quando la rappresentazione artistica sembra aderire ad un modello percettivo, quello che vale in essa come arte non è il figurato, in quanto tale, ma il tono, lo stile, il « come » della figurazione. Quindi anche l'arte più realistica, se è riuscita come arte, è sempre trasfigurazione, è sempre arte « pura », quantunque si voglia denominare con tale aggettivo un'arte che ripudia ogni traccia realistica di emotività o di rappresentazione. Però, per quanto « pura », l'arte non può essere « vuota »: deve eseguirsi in un cosmo coerente, organizzato nei propri ritmi interni, e in questo senso un certo realismo artistico è sempre essenziale a qualunque esecuzione riuscita, per quanto astrattiva e trasfiguratrice. Classicismo e romanticismo, oggettivismo e soggettivismo, esecuzione realistica e intimismo, segnano una nota che s'accentua, non una sostanza indivisibile spezzata e dimezzata. L'arte la quale non sappia che offendere la sensibilità per la sua stravaganza e irrazionalità è arte fallita perché non è riuscita a creare il suo cosmo.

Nel precedente problema è implicito l'altro dei rapporti tra forma e contenuto. Se vale l'analogia con il creare divino, l'espressione artistica non è superficiale, epidermica: è, anch'essa, un « producere rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia » (*C. Gent.*, II, 16). Il cosiddetto contenuto viene investito e risolto nella forma piena, in modo che in questa nessun elemento persista che pesi per la sua estraneità. Però la risoluzione del contenuto nella forma non importa esclusione di quello che potremmo dire il « contenente ». La forma vive non per ciò che essa significa, ma per la spiritualità che in essa si significa, e quindi non è possibile rivivere l'opera bella senza riesprimere in essa il « motivo spirituale », il « principio fontale », il « nucleo generatore », che è costituito dalla personalità dell'artista e dal sentimento che l'ispira nell'atto della generazione. Il motivo spirituale è, al posto del cosiddetto contenuto, l'idealità che regge la fisicità della forma, trasfigurandola in bellezza.

Si può suggerire una soluzione del problema del sentimento in arte, distinguendo il sentimento specifico dell'arte dagli altri sentimenti domestici nella vita di tutti i giorni. Il sentimento specifico dell'arte è il colorito dell'atto generativo, la gioia del creare, l'« amor in verbo » di s. Agostino. Tutti gli altri sentimenti della nostra vita quotidiana sono commisti a passività, a sofferenza: solo quello è « puro », « innocente », come lo vide Platone, perché controlla la perfezione dell'attività. Per esso l'arte è catarsi, cioè liberazione dall'interna gravezza e dal peso dell'impressione nell'espressione. Quanto agli altri sentimenti domestici, essi non entrano nell'arte direttamente, perché di segno contrario rispetto ad essa, ma indirettamente, attraverso la personalità dell'artista che in essi e per essi, cioè attraverso una vita realisticamente sperimentata e sofferta, tempra il vigore che lo renderà capace del gesto sovrano dell'arte. Così l'arte non è sfogo, ira, invettiva, confessione: ma tutto quello che ferve nella nostra mediocre

umanità, attraverso la metamorfosi del sentimento generatore, diventa tono o tocco dell'opera bella. L'arte non può mai disumanarsi, quantunque tutto ciò che è umano essa avvolga nella sua luce che avviva e purifica.

Il problema della storicità dell'arte può trovare una soluzione analoga. L'arte è eccezione, miracolo e pur vive nella storia di cui reca la testimonianza più fedele. Vive nella storia non come accadimento in una successione condizionante di cause e di effetti, ma come espressione singolare e irrepetibile d'un uomo che sul terreno della storia affonda le radici della sua esperienza e della sua passione. Attraverso questo processo di osmosi, l'*ethos* di un popolo e i suoi ideali politici, morali, religiosi filtrano nella sostanza autonoma dell'arte ■ si trasfigurano in bellezza. Per educare l'arte al bene non bisogna recidere i rami o strappare i fiori, ma seminare nell'*humus* della storia le sostanze fertilizzanti, alfine di ritrovarle poi nella rinnovata fioritura. Anche le meditazioni dei filosofi e i tormenti del pensiero sono suscettibili della palingenesi artistica. L'arte è l'infanzia dello spirito non in quanto rimbambinisca nell'ingenuo o inselvatichisca nel primitivo, ma in quanto può innovare giovanilmente ogni frutto, anche il più esperto e consumato, dell'esistenza.

Il problema della tecnica nasce dalla collisione dell'assoluta spontaneità della creazione con il complesso di condizioni a cui sembra sottostare l'esecuzione artistica: attitudini da acquistare, resistenza dei materiali, leggi della mescita dei colori, dell'equilibrio delle masse, del contrappunto musicale. Ma tuttociò che è fuori dell'arte condiziona l'artiere, non l'artista; riguarda la bottega, non l'Olimpo. Attraverso il calvario della tecnica non si condiziona la creazione, ma si libera progressivamente dagli attriti e dagli impacci un'attività che alfine deve porsi come legge esclusiva del suo operare. Quando il gesto dell'arte è compiuto, ogni esterna difficoltà scompare, travolta dalla divina facilità della creazione. Se la fatica iniziale persiste, se si esibisce la perizia acquisita, emergono la bravura, il virtuosismo, la maniera: emerge l'industria al posto dell'arte.

La critica d'arte (v.) è problema per la difficoltà d'intendere come possa essere interpretato, giudicato, tradotto in altra lingua ciò che è intimo, singolare o non può esser detto con parole diverse da quelle uniche che costituiscono tutto il suo pregio e la sua rarità. Non ■ può uscire dall'impaccio, se non riconoscendo alla critica una funzione circoscritta che avvicini al nucleo dell'opera, senza presumere di coincidere con questo nucleo e di rendere un equivalente della emozione estetica. Lo spazio in cui si muove la critica è tra l'ispirazione e l'esecuzione, tra il sentimento e la forma, tra l'artista e l'opera, per la penetrazione del motivo spirituale che innerva il sensibile e l'individuazione degli elementi stilistici che obbediscono all'intima necessità, evitando l'arresto unilaterale sia al puro biografismo sia alla pura sensibilità o alla pura visibilità. È problema anche il rapporto tra giudizio e gusto nella critica d'arte: in quanto, da una parte, il mero giudizio che, con l'applicazione della categoria estetica a un determinato soggetto, importi soltanto elezione o condanna (poesia o non poesia), appare troppo rigido, meccanico e inadatto alla natura delicata dell'arte; ma, d'altra parte, il mero gusto, cioè il solo rivivimento emotivo dell'opera, è troppo soggettivo ■ aperto a ogni apprezzamento arbitrario, quando non sia disciplinato da una categoria estetica, cioè dal preciso concetto di ciò che sia arte. La difficoltà si risolve sulla base di una categoria estetica che riconosca l'arte quale espressione singolare e assoluta, in modo che il critico, precisamente per obbedire alla disciplina del concetto estetico e per pronunciare un giudizio avveduto, non possa non far valere come unità di misura la sua sensibilità che si pone a confronto con l'opera e la rivive congenialmente, riesprimendo singolarmente ciò che, appunto, vale soltanto per la singolarità dell'espressione. L'universale estetico è al vertice dell'individualità: e quindi la categoria estetica, che regge la critica avveduta, è il gusto del critico.

Bibl.: Storia generale dell'e.: R. Zimmermann, *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*, Vienna 1858; Ch. Levêque, *Examen des principaux systèmes d'esthétique anciens et modernes*, in *La science du beau*, II, Parigi 1862; M. Schlaser, *Kritische Geschichte der Aesthetik*, Berlino 1872; M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid 1883-1891, 3ª ed. Santander 1940; B. Bosanquet, *A history of aesthetics*, Londra 1892; W. Knight, *The philosophy of beautiful, being outlines of the history of aesthetics*, Londra 1893; B. Croce, *Storia dell'e.*, in *E. come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1902; 7ª ed. ivi 1941; A. Rolla, *Storia delle idee estetiche in Italia*, Napoli-Genova-Città di Castello 1924; E. Utitz, *Geschichte der Aesthetik*, Berlino 1932; K. Everett-H. Huhn, *A history of aesthetics*, Nuova York 1939. Storie generali della critica d'arte: G. Saintsbury, *A history of criticism and literary taste in Europe from the earliest texts to the present day*, 1ª ed. Edimburgo e Londra 1900-1904; 3ª ed. ivi 1908. Per altre indicazioni v. CRITICA D'ARTE. Studi di e.: P. Vallet, *L'idée du beau dans la philosophie de ■ Thomas*, Parigi 1883; E. Krug, *De pulchritudine divina*, Friburgo in Br. 1902; A. Walgrave, *L'émotion poétique*, in *Revue néoscolast. de philos.*, 9 (1902), pp. 326-43; L. Stefanini, Il *problema del bello e didattico dell'arte*, Torino 1924; H. Bremond, *Poésie pure*, Parigi 1926; J. Maritain, *Art et Scolastique*, Parigi 1927; G. Zamboni, *Avviamento alla filosofia: l'e.*, Milano 1935; G. Flores d'Arcais, *Il problema dell'arte*, Napoli 1936; L. Stefanini, *Problemi attuali d'arte*, ivi 1939; id., *Arte e critica*, 1ª ed. ivi 1942; 2ª ed. ivi 1943; E. Fenu, *L'arte come personalità*, Milano 1941; G. Polvara, *Trattazione teorico-pratica dei principi estetici*: II, *Il bello*, ivi 1942; N. Petruzzellis, *Filosofia dell'arte*, Roma 1944; L. Stefanini, *Metafisica dell'arte e altri saggi*, Padova 1948; id., *Metafisica della forma e altri saggi*, ivi 1949. Per altri scritti di e. v. ARTE.

Luigi Stefanini

ESTETISMO. - È denominazione, a margini fluttuanti, d'un modo di sentire e di pensare che subordina la realtà e i valori della vita all'arte e al giudizio estetico. L'arte è tale sintesi d'idealità e sensibilità, di ragione e sentimento, d'infinito e finito, tale gioia creativa ed èmpito di piacere contemplativo, che può sembrare legittimo un acquetarsi soddisfatto della vita in essa.

Le manifestazioni dell'e. ritornano, con vario accento, in tutta la storia della cultura, caratterizzando soprattutto l'antico mondo della Grecia ■ il mondo moderno che discende dal romanticismo. Si possono distinguere un e. ingenuo, cioè irriflesso, spontaneo, che è quello da cui nacque la civiltà dei Greci; e un e. riflesso, consapevole, con cui si caratterizza il moto romantico. Classicismo ■ romanticismo, per molti aspetti espressioni antitetiche dello spirito umano, si congiungono idealmente e storicamente nel comune fondo estetistico. Si possono anche distinguere un e. dell'oggetto e un e. del soggetto: nel primo si divinizza l'immagine dell'arte, come succede nell'« idolo » della classicità che è frutto della fantasia teogonica; nel secondo si divinizza il soggetto dell'arte, come succede nel « genio » romantico che è sentito quale espressione d'una forza primordiale, sovrumana e creatrice. Dall'ispirazione di Fichte discende un e. titanico che gode della realtà dominata dallo spirito libero e creatore; ma questa disposizione si alterna per lo più, nello spirito romantico, con l'altra, depressiva e angosciante, del poeta che non riesce a contenere nella sua immagine una realtà traboccante ■ ostile. Il poeta-titano si alterna con il poeta-martire; e così un e. del signoreggiamento s'intreccia e si confonde spesso con un e. dell'evasione che, ripudiando come banali la vita comune e la realtà percettiva, si rifugia nell'ardua atmosfera d'impressioni rare, spremute dalla sovraeccitazione e dalla sregolatezza dei sensi. Il decadentismo francese, che nel penultimo decennio del secolo scorso discende dall'ispirazione di Baudelaire, ha accentuato il carattere dell'e. delicato e aristocratico che, vellutando d'idealità un abbandono sensuale e voluttuoso, attraversa la letteratura inglese con Shelley, Coleridge, Keats, e raggiunge una espressione spregiudicata e sferzante nel decadentismo di O. Wilde. R. Wagner agita nel mondo tedesco il programma d'un e. costruttivo che redima la collettività per virtù della musica, ma impegna egli stesso il fascino musicale come persuasore di dissoluzione e di morte. F. Nietzsche sperimenta in se medesimo i frutti di un

(da Ch. H. Kleukens, Die Kunst der Letter, Lipsia 1918, p. 56)
ESTIENNE, FAMIGLIA - Frontespizio dell'*Ars versificatoria* di Ulrich von Hutten, Parigi 1528.

e. teso, al di là della logica e della morale corrente, in esasperate affermazioni sovrumane. Wagner e Nietzsche si attraggono e si respingono come si attraggono e si respingono il lato solare e il lato notturno del loro e.

Il dramma intrinseco all'e., in tutte le sue espressioni storiche, controlla la sconnessione d'una vita che non rispetta la giusta proporzione tra i valori umani del vero, del bene e del bello.

BIBL.: M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano-Roma 1930, 3ª ed., Firenze 1949; Ch. Lalo, *L'expression de la vie dans l'art*, Parigi 1933; U. Spirito, *La vita come arte*, Firenze 1941; L. Stefanini, *La vita come arte?*, in *Arte e critica*, Milano-Messina 1942, pp. 125-75; G. M. Bertin, *L'ideale estetico*, Varese-Milano 1949. Luigi Stefanini

ESTIENNE (*Stephanus*), FAMIGLIA. - Tipografi che esercitarono la loro attività a Parigi e a Ginevra nel sec. XVI, a partire dal 1502.

Capostipite è HENRI I (n. fra il 1465 e il 1475, m. nel 1526), di cui è famosa l'edizione di un *Salterio* su 5 colonne (1509). Il suo secondogenito fu ROBERT I, n. a Parigi nel 1499, m. a Ginevra il 7 sett. 1559. « Vir ad promovendas bonas litteras quasi natus » (*Thesaurus*, I, ed. 1740, p. 12), versatissimo in latino, greco, ebraico, già dal 1526 curò nella sua propria tipografia, con zelo instancabile, l'edizione critica e la diffusione di classici latini, di scrittori ecclesiastici greci ed un utilissimo *Thesaurus latinae linguae* (4 voll., Parigi 1531; 2ª ed. ivi 1536; 3ª ed. ivi 1543; poi edizioni a Lione 1573, Londra 1735, Basilea 1740-43), meritandosi il titolo di *imprimeur du roi* (1539) e di *lexicographorum princeps*. Però la sua attività, chiaramente distinta in un periodo cattolico a Parigi (fino al 1551) ed un altro protestante a Ginevra (1551-59), già dal 1523 fu particolarmente dedicata alla S. Scrittura.

Così curò più volte l'edizione del Nuovo Testamento in latino (1523), della Bibbia intera in latino o Volgata (1528), della Bibbia ebraica (4 voll., 1539-44), del Nuovo Testamento in greco (1546), del Nuovo Testamento in francese (1553). Nel 1555 fece seguire *Concordantiae Bibliorum utriusque Testamenti, Veteris et Novi, novae integrae, quas revera maiores appellare possis*, prima opera del genere.

Nelle varie edizioni della Volgata (1528-57), E. tentò di ristabilire criticamente il testo autentico di s. Girolamo e « s'est acquis une place de premier ordre dans l'histoire de la Vulgate » (H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Roma 1922, pp. 104-20). Nella 4ª ed. del Nuovo Testamento greco-latino (Ginevra 1551) introdusse quella divisione del testo sacro in capitoli e versetti numerati che egli aveva escogitato *inter equitandum* tra Parigi e Lione, divisione non sempre buona, ma ancor oggi in uso. Le sue edizioni bibliche, specialmente per le sue annotazioni, erano viste di mal occhio dalla Sorbona, cosicchè nel 1551 si trasferì a Ginevra e passò al protestantesimo, mettendo a disposizione dei « riformatori » la sua casa editrice ginevrina. Vedasi la sua *Responsio ad censuras theologorum Parisiensium, quibus Biblia a Roberto Stephano, typographo regio, excusa calumniose notarunt* (Ginevra 1552, contemporaneamente anche in francese).

Altre pregevoli opere su temi biblici sono un *thesaurus* della lingua ebraica e delle *glossae* ai Sinottici, ossia: *Nomina hebraea, chaldaea, graeca et latina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium caeterorumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta...* (Parigi 1537); *Phrases hebraicae, seu loquendi genera hebraica quae in Veteri Testamento passim leguntur... thesauri linguae hebraicae altera pars* (ivi 1538); *In Evangelium secundum Matthaeum, Marcum et Lucam commentarii ex ecclesiasticis scriptoribus collectae, novae glossae ordinariae specimen* (Ginevra 1553).

Suo figlio HENRI II (n. nel 1531, m. a Lione nel 1598) portò alla decadenza la casa tipografica, ma come ellenista raggiunse alta risonanza per l'edizione di *Anacreonte* (1554) e ancor più con il *Thesaurus graecae linguae* (1572), che, riveduto e rielaborato (Parigi 1831-65), è ancor oggi il più vasto repertorio lessicografico greco.

BIBL.: A.-A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Estiennes ou histoire de la famille des Estiennes et de leurs éditions*, 2ª ed. Parigi 1843; G.-A. Crapelet, *R. E. imprimeur royal, et le roi François I*, ivi 1839; L. Feugère, *Essai sur la vie et les ouvrages de Henri (II) E.*, ivi 1853; A. Firmin Didot, *Les E.*, ivi 1856. B. Heurtebize, s. v. in DB, II, coll. 1982-84; W. Kothe, *Die Druckerfamilie der E.*, in *Zeitschrift für Bücherfreunde*, 1905-1906, p. 179 sgg.; G. Avanzi, s. v., in *Enc. Ital.* XIV (1932), pp. 409-410; K. Schottenloher, *Stephanus R.*, in *Lexikon des gesamten Buchwesens*, III, p. 336. Lavori recenti sull'argomento non ce ne sono: bisogna ricorrere ai manuali di bibliologia, fra cui sempre utile A. Claudin, *Histoire de l'imprimerie en France au XVe et XVIe siècle*, I, Parigi 1900.

Adalberto Metzinger-Alessandro Pratesi

ESTIMATIVA. - È la facoltà interiore per la quale l'animale apprende le cose utili o nocive alla sua vita, e corrisponde a ciò che nella psicologia moderna vien detto istinto. L'animale, essendo privo di ragione, non può formarsi da sé questi apprezzamenti di valore e perciò è necessario che siano insiti nella sua psiche e che entrino immediatamente in funzione al primo contatto con il reale. Tale valore si riferisce alle cose come tali e non alle loro qualità esteriori: « ... sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4 c). Perciò

l'e. rappresenta nell'animale il grado più alto di conoscenza perché lo guida nella condotta della vita. All'e. corrisponde nell'uomo la cogitativa. (v.).

BIBL.: H. A. Wolfson, *The internal sense in latin, arabic and hebrew philosophical texts*, in *Harvard theological review*, 28 (1935), pp. 69-135; id., *Isaak Israeli on internal senses*, in *George Kohut Memorial*, Nuova York 1935, pp. 583-98; id., *Maimonides on internal senses*, in *The jewish quarterly review*, 25 (1935), pp. 441-68. Cornelio Fabro

ESTIUS, GUILIELMUS (HESSEL VAN EST, WILLEM). – Esegeta, teologo ed agiografo, n. a Gorkum (Olanda) nel 1542, m. a Douai il 20 sett. 1613. Compiuti i primi studi a Utrecht, frequentò l'Università di Lovanio, ove si laureò in teologia nel 1580. Ebbe tra i professori Michel Baius (v.), del quale accolse qualche idea meno ortodossa, rimanendo però di sentimenti profondamente cattolici, tanto che Benedetto XIV lo qualificò *doctor fundatissimus*. All'Università di Douai insegnò dapprima teologia, poi, dal 1582, S. Scrittura; ne fu cancelliere dal 1595 alla morte. Per due volte fu pure rettore del Seminario di Douai.

Commentò mirabilmente s. Paolo e le Epistole cattoliche. Le sue opere, pubblicate quasi tutte dopo la sua morte, riguardano la Bibbia, la teologia, l'agiografia.

Tra le bibliche segnaliamo: *In omnes Divi Pauli epistolas commentaria* (2 voll. in-fol., Douai 1614); *In quinque epistolas catholicas commentaria* (ivi 1616). Le note da *I Io.* 5,7 alla fine dell'epistola e quelle riguardanti le minori di Giovanni furono aggiunte dall'editore B. Peteers (Petrus). Questo commento, che costituisce il suo capolavoro, ebbe molte edizioni (fino al 1892 a Parigi) ed è ancora molto utile e ricercato. Scrisse pure: *Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (Anversa 1621). Le opere bibliche apparvero insieme a Venezia nel 1659 (*In S. Scripturam opera omnia*).

Tra le opere teologiche notiamo: *Orationes theologicae XIX* (Douai 1614); *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (ivi 1615, poi Napoli 1720). Un'opera agiografica, *Historia martyrum Gorcumensium*, (ivi 1603) è l'unica apparsa durante la vita dell'E.

(fot. Enc. Catt.)

ESTIUS, GUILIELMUS – Ritratto. Incisione in rame del frontespizio del *In quattuor libros sententiarum commentaria*, Douai 1615.

BIBL.: *Elogium amplissimum viri D. Gulielmi Estii*, premesso alla 1ª ed. dei *Commentaria*. – Hurter, III, pp. 484-89.; Th. Leuridan, in *Rev. de sciences ecclés.*, 8ª serie, 2 (1895), pp. 120-131, 326-40; L. Salembier, *Estius*, in DThC, V, coll. 871-78. Pietro De Ambroggi

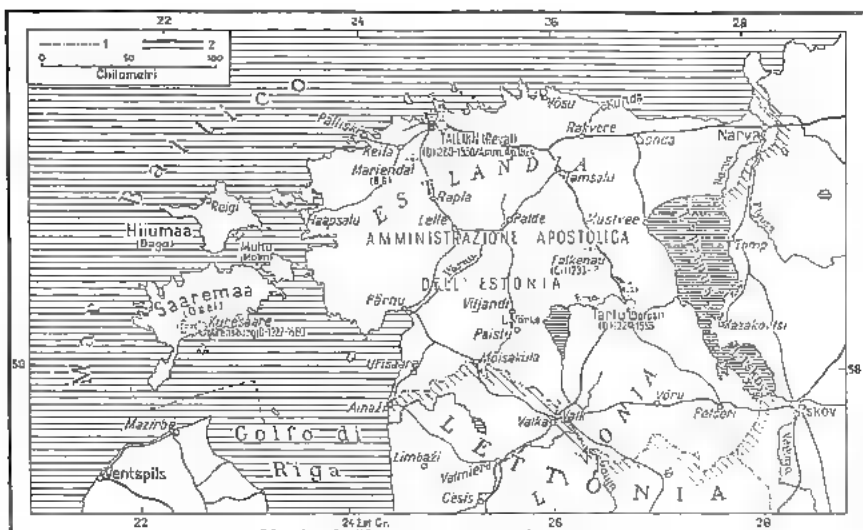
ESTONIA. – Costituisce dal 3 nov. 1940 una delle repubbliche federate dell'Unione Sovietica; già dominio danese, polacco, svedese (1629) e russo (1721), s'era resa indipendente nel 1918.

I. GEOGRAFIA. – Il territorio (46.200 kmq.; due volte la Lombardia) è un lembo del bassopiano sarmatico (la penisoletta chiusa tra i golfi di Riga e di Finlandia, che nell'interno giunge al lago Peipus), pianeggiante o collinoso. Nella popolazione (1,2 milioni di ab., 26 a kmq.) prevalgono (80 %) gli Estoni, di stirpe ugro-finnica, professanti il luteranesimo. L'economia si basa sull'agricoltura e l'allevamento (burro e carne), con modesto sviluppo industriale (tessili, cellulosa). La capitale Tallinn (Reval, 15■ mila ab.) è porto sul golfo di Finlandia; nell'interno è Tartu (Dorpat, 60 mila ab.) centro intellettuale (Università).

BIBL.: E. Migliorini, *Finlandia e Stati Baltici*, Roma 1937; J. Jackson, *E.*, Londra 1941; E. G. Woods, *The Baltic Region*, ivi 1945. Giuseppe Caraci

II. STORIA ECCLESIASTICA. – Si ritiene che gli Estoni, che prima insieme con gli altri ugro-finnici vivevano fra il Volga e gli Urali, all'inizio dell'èra volgare già occupassero il territorio dell'E. odierna. I primi tentativi di cristianizzare l'E. da parte degli Slavi e dei Danesi risalgono al sec. XI, ma non ebbero successo. Gli Estoni, attaccati alla loro tradizione animistica, guerrieri e pirati arditi, rendevano malsicuro il commercio in tutto il mar Baltico, estendendo le loro scorrerie fino alle città della Svezia e della Danimarca. Alla fine del sec. XII non vi erano ancora città in E., né si era formato un ordinamento statale centralizzato. I capi (*vanemad*) delle piccole regioni univano le loro forze solo in caso di guerra.

Il papa Alessandro III affidò verso il 1180 all'arcivescovato di Lund, e quindi alla Danimarca, l'evangelizzazione dell'E. Nessuna decisione invece era presa per la Livonia e la Curlandia, che in seguito diventarono centro per la cristianizzazione dei paesi baltici. I commercianti tedeschi diretti alle città russe per il fiume lettone Dvina portarono seco il monaco agostiniano Meinhard di Segeberg. Oriundo della Germania, egli fu consacrato primo vescovo di Livonia dal vescovo di Amburgo-Brema nel 1186 con un territorio dai confini non esattamente stabiliti soggetto al metropolita di Amburgo-Brema. Dopo la lotta di papa Alessandro III contro Federico Barbarossa era naturale il desiderio dei suoi successori che la missione nel Baltico fosse considerata puramente pontificia. Figli dell'età loro credevano però che chi abbandonava la fede cristiana fosse gravemente colpevole non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini ed erano persuasi che costui doveva essere costretto con la forza a restar fedele e parimenti protetto contro i pagani. Il successore del pacifico Meinhard (1186-96), l'abate cistercense Berthold di Lokkum (1196-98), arrivò con una schiera di crociati, ma cadde in battaglia. Il terzo vescovo, Alberto di Riga (v.), fondò l'ordine dei cavalieri Portaspada e il centro fortificato di Riga (1201). Poco dopo (1207) Alberto abbandonò la linea direttiva del Papa e prestò giuramento di vassallaggio al re tedesco Filippo di Svevia; l'Impero germanico prendendo la forma di Stato puramente ecclesiastico in terra di missione, vi iniziò la sua politica di espansione.

Appena convertiti i Livoni e i Lettoni, i Portaspada cominciarono (1207) la sottomissione dell'E., ma per la tenacissima resistenza vinsero la battaglia decisiva solo nel 1217. In seguito si vedono costretti a chiedere l'aiuto dei Danesi che arrivano nel 1219 sotto la guida di Waldemar II nell'E. del nord, ove fondano la fortezza di Reval, l'attuale Tallinn. Nel 1124 il paese è praticamente sottomesso; per conquistare la maggior isola Saaremaa (tedesco Ösel) occorre una crociata speciale nel 1227.

ESTONIA - 1) Confini di Stato; 2) Ferrovie.

Si creano 3 diocesi: Reval (1219), Dorpat (estone Tartu, 1224) e Ösel (1227). Con il tempo sorgono i monasteri dei Francescani, Domenicani, Cistercensi, Brigidini, già 22 nel sec. XVI. Anche dopo battezzati moltissimi Estoni rimasero praticamente pagani, poiché il clero parrocchiale esigendo il compimento dei riti esterni non adoperava nell'istruzione religiosa la difficile lingua dei neoconvertiti. Inoltre gli Estoni già liberi, ricchi e padroni del mar Baltico, dai nuovi dominatori ben presto erano stati ridotti alla schiavitù della gleba, nella quale rimasero per più di 600 anni. I crociati diventarono grandi proprietari feudali e così l'arma creata per propagare la fede non servì al suo scopo. Già nel 1213 Innocenzo III ammonisce i crociati di restare nei limiti del loro compito; nel 1225 Roma è costretta ad inviare Guglielmo di Modena (v.) quale legato speciale per risolvere le querele territoriali tra i Danesi e i Tedeschi. Nel 1343 scoppiò nell'E. del nord una sanguinosa rivolta soffocata con grande crudeltà dai Danesi, i quali, dopo questo fatto, vendettero il loro dominio all'Ordine teutonico (v.; al quale s'erano incorporati gl'indeboliti Portaspada già nel 1237), ciò che non mutò la situazione degli indigeni. Di fronte a questo il clero non rimase inerte: l'arcivescovo H. Scharfenberg (1424-48) di Riga si lamenta che l'Ordine teutonico impedisse le visite sinodali; lo statuto sinodale di Riga del 1428 scomunica quelli che costringono i contadini a lavorare la domenica e sottolinea la necessità delle visite sinodali. Gli energici vescovi di Ösel Giovanni III Orgas (1491-1515) e Giovanni IV Kievel (1515-1527) preparano e fanno stampare il primo catechismo « approvato » in estone. Finalmente il Sinodo di Ronneburg (1521) decide di fondare a Dorpat o Pernau (in estone Pärnu) un seminario per sacerdoti estoni per far fronte alla « congiura dei vassalli ». La riforma luterana impedisce l'esecuzione del progetto; già nel 1523 Lutero scrive « ai cristiani a Riga, Reval e Dorpat ». Le corporazioni commerciali tedesche di Reval accettano il « Vangelo » nel 1524; seguono delle distruzioni di immagini sacre e l'espulsione degli ordini religiosi (1525).

Nella guerra livonica iniziatasi nel 1558 lo zar russo Ivan IV il Terribile vinse l'Ordine teutonico; i Tedeschi accettano ora le dominazioni politiche degli Svedesi (i quali sotto Gustavo Adolfo introducono l'ordinamento ecclesiastico protestante svedese), dei Polacchi (1562-1629) che iniziano la ricattolicizzazione e dei Danesi rimasti nelle isole. Si hanno notizie delle visite di diversi « vescovi » protestanti svedesi (1585-1700) i quali resistono alla pretesa dei baroni di partecipare al Sinodo. Dal 1692al 1694 è in vigore l'ordinamento ecclesiastico svedese del 1686, riveduto solo nel 1832.

Nel 1710 l'E. venne conquistata da Pietro il Grande (definitivamente con il trattato di Nystadt del 1721). La situazione dei superstiti contadini estoni si aggravò per le concessioni fatte dai Russi ai baroni locali. Solo dopo un decreto imperiale per l'E. (1816) si abolirà la servitù della gleba. La nobiltà ottiene dal Senato russo la direzione del concistoro protestante estone e conserva tale privilegio durante tutta la dominazione russa. Dal 1730 in poi fece molti proseliti tra i contadini la setta protestante dei *Vennastekogudused* (in tedesco Herrnhuter). Dal 1830 al 1848 oltre 75.000 Estoni e Lettoni della Livonia, sperando così di liberarsi dai grandi possidenti passarono alla Chiesa di Stato, l'ortodossia russa. Questo movimento fu incoraggiato e talvolta spinto soprattutto dal vescovo di Riga Filarete Gumilevskij (1841-48).

Favorita dalle circostanze politiche, l'E. si dichiarò indipendente nel 1918 e vinse una dura lotta contro la Russia bolscevica e le armate tedesche organizzate dai baroni. Nel 1925 venne legalmente definita la separazione tra Chiesa e Stato. Vi erano in E. (1934) il 78,6% di protestanti; il 19% di ortodossi (autocefali), dei quali l'8,2% di Estoni; l'1,5% di altre sètte cristiane; lo 0,4% di Ebrei; lo 0,3% senza confessione. I cattolici, ca. 2500 ossia lo 0,2%, erano divisi in 6 parrocchie (Tallinn, Tartu, Narva, Valga, Pärnu, Kuressaare), appartenenti prima all'arcidiocesi di Mohilev, dal 1918 alla diocesi di Riga. Nel 1924 venne ripristinato il vescovato di Tallinn, già soppresso dalla cosiddetta riforma, retto da un amministratore apostolico.

Nel 1940 l'E. venne occupata ed incorporata nell'Unione Sovietica; dal 1941-44 subì l'occupazione tedesca; in seguito venne riconquistata dall'U.R.S.S. che vi estese la sua legislazione anticristiana.

BIBL.: E. Winkelmann, *Bibliotheca Livoniae historica*, 2ª ed., Berlino 1878; Enrico di Livonia, *Chronicon Livoniae*, ed. Pertz, Hannover 1879; L. Arbusow, *Grundriss der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands*, 4ª ed., Riga 1918; id., *Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland*, Lipsia 1921; *Eesti Entsüklopeedia*, 8 voll., Tartu 1928-38; H. Moora, *Die Vorzeit Estlands*, ivi 1932; H. Kruus, *Grundriss der Geschichte des estnischen Volkes*, ivi 1932 (tradotto in francese); *Eesti ajalugu* (« Storia dell'E. »), red. H. Kruus, 3 voll., ivi 1935-39; A. M. Ammann, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis*, Roma 1936; *Eesti rahva ajalugu* (« Storia del popolo estone »), Toim. J. Libe jr., 3 voll., Tartu 1932-1937; O. Sild, *Eesti kirikulugu* (« Storia della Chiesa estone »), ivi 1938; J. Leppik ed altri, *E.*, Roma 1943 (con bibl.); H. Perlitz, *The Fate of Religion and Church under Soviet Rule in E.*, Nuova York 1944; A. Oras, *Baltic Eclipse*, Londra 1948; R. Indreko, *Origin and Area of Settlement of the Fenno-Ugrian Peoples*, Heidelberg 1948; *Eesti* (opera informativa), 4 voll., Geislingen 1949; O. Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, I, Lund 1949. Vello Salo

III. LETTERATURA. – I primi libri in lingua estone (un ramo della famiglia ugro-finnica) sono alcuni

manuali religiosi cattolici del vescovo Giovanni IV Kievel e dei gesuiti Th. Busäus, J. A. Weltherus, W. Buccius (fino a noi è pervenuta la sola *Agenda Parva* del 1622) e protestanti dei secc. XVI-XVII; seguono manuali religiosi e pratici dei protestanti (*Nuovo Testamento* 1715, *Bibbia* 1739). Il folklore estone che ha assimilato molti elementi germanici è ricchissimo ed è stato raccolto dopo l'impulso dato da J. Hurt alla fine del sec. XIX. La lingua della classe colta rimane a lungo il tedesco; solo dopo il 1850 appaiono vere opere letterarie estoni.

Dopo libri di ispirazione pietistica (specialmente degli Herrnhuter) all'inizio del sec. XVIII nasce, sotto l'influsso dell'illuminismo, la letteratura laica popolare. Diede una caratteristica impronta alla cultura nascente una corrente romantica di colorito storico (divenuta col tempo sempre più nazionale). Sullo sfondo della Società erudita estone (fondata nel 1838), F. R. Kreutzwald creò il *Kalevipoeg* (1861) epopea imitante la poesia popolare. Questa opera influenzò molto il risveglio nazionale e tutta quanta la letteratura risorgimentale, culminante nella lirica patriottica di Lydia Koidula. Alla fine del secolo si distinsero i «lirici puri» Juhan Liiv ed Anna Haava, mentre nella prosa si affermava il realismo di E. Wilde, E. Peterson-Särgava, A. Kitzberg. Attorno al 1905 i lirici G. Suits e V. Ridala ed il novellista e critico F. Tuglas, corifei del movimento letterario-culturale *Noor Eesti* (Giovane Estonia), nonché il poeta E. Enno impostarono la cultura estone sul piano della cultura europea, con un distacco deciso da orientamenti contenutistici. Dopo il 1917 nuovi indirizzi vengono affermati dai lirici M. Under e H. Visnapuu, dallo scrittore A. Gailit e da altri facenti capo al dinamico movimento *Siuru*.

(da E. Migliorini, Le città dell'E., in Le vie d'Italia, giugno 1935, p. 682)

ESTONIA - Chiesa di S. Olav di Tallinn (sec. XIII).

L'indipendenza conseguita nel 1918 crea condizioni favorevoli allo sviluppo di una cultura nazionale. Dopo un periodo di dominio di una lirica influenzata dall'Occidente, prevalse il realismo ed il naturalismo di A. Kivikas, H. Raudsepp, O. Luts, A. Jakobson, M. Metsanurk e del notevole A. H. Tammsaare; i due ultimi trattano spesso soggetti religiosi. Altri prosatori degni di nota sono K. A. Hindrey, K. Ristikivi, A. Mälk e la scrittrice finnico-estone Aino Kallas. Si citano inoltre, fra i poeti, B. Alber, A. Talvik, B. Kangro.

L'arte figurativa e la musica estoni nel senso proprio ebbero inizio con il risveglio nazionale del sec. XIX e sono rappresentate dai pittori J. Köler, A. Laipman-Laikmaa, P. Burman, K. Raud, N. Triik, K. Mägi, A. Wabbe, E. Ole, E. Wiiralt, dagli scultori A. L. Weizenberg, A. Adamson, J. Koort, V. Melnik-Mellik, F. Sannamees, A. Starkopf-Rea e dai compositori A. Kapp, R. Tobias, M. Saar, J. Aavik, C. Kreek, H. Eller, E. Aav, E. Tubin.

Con l'annessione all'U.R.S.S. la vita culturale dell'E. è stata sottoposta all'ideologia marxista, mentre numerosi intellettuali continuano nell'emigrazione le tradizioni culturali dell'E. libera. In E. numerosi intellettuali sono stati deportati.

(da E. Migliorini, Le città dell'E., in Le vie d'Italia, giugno 1935, p. 686)

ESTONIA - Municipio di Tallinn. Costruzione gotica del sec. XIV.

BIBL.: F. J. Wiedemann, *Grammatik der estnischen Sprache*, Pietroburgo 1875; *Eesti Kirjandus* (rivista filologico-storica), Tartu 1906 sgg.: G. Suits, *Die estnische Literatur*, in *Die Kultur der Gegenwart I*, IX, Berlino-Lipsia 1908; *Looming* (rivista letteraria), Tartu 1933 sgg.; O. Loorits, *Estnische Volksdichtung und Mythologie*, ivi 1932; A. Saareste, *Die estnische Sprache*, ivi 1932; E. Arro, *Geschichte der estnischen Musik*, I, ivi 1933; R. Paris, *L'art estonien*, ivi 1935; M. Kampmaa, *Eesti kirjandusloo peajooned* («Lineamenti della letteratura estone») 4 voll., 4ª ed., ivi 1933-38; L. Salvini, *Sommario di storia letteraria dell'E.*, Roma 1940; G. Suits, *Estnisk Litteratur*, in *Europas litteraturhistoria* 1918-39, redatto da A. Lundkvist, Stoccolma 1946; E. Howard Harris, *Literature in E.*, 2ª ed., Londra 1947; id., *Estonian literature in Exile*, ivi 1949. Storia culturale: *Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft*, Dorpat 1840 sgg.; I. Manninen, *Die Sachkultur Estlands*, 2 voll., Tartu 1932; R. v. Engelhardt, *Die deutsche Universität Dorpat in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung*, Monaco 1933; *Acta & Commentationes Universitatis Tartuensis*, 1921-40.

Otto A. Webermann

ESTORSIONE. - È così denominato, nel diritto penale moderno, il delitto di chi, mediante violenza o minaccia, costringendo taluno a fare o ad omettere qualche cosa, procura a sé o ad altri un ingiusto profitto con altrui danno.

Si distingue dalla rapina, nella quale la violenza o la minaccia sono usate come mezzo per impossessarsi della cosa altrui sottraendola a chi la detiene; ossia nella rapina è il colpevole che sottrae la cosa, nell'e., quando in essa si ha passaggio della cosa dalla vittima al colpevole, è la vittima che la consegna al colpevole (almeno questo è il criterio distintivo che sembra più accettabile). Si distingue dalla truffa, perché nella truffa il mezzo consiste, anziché nella violenza o minaccia, nella induzione in errore (anche se tale induzione ha lo scopo di ingenerare nella vittima il timore di un pericolo immaginario). Invece una sottospecie di e. è il ricatto, che si ha quando taluno sequestra una persona allo scopo di conseguire, per sé o per altri, un ingiusto profitto come prezzo della liberazione.

Nel diritto italiano vigente l'e. è punita con la reclusione da tre a dieci anni e con la multa da lire 40.000 a 160.000; la pena è aumentata da un terzo alla metà, se la violenza o minaccia è commessa con armi, o da persona travisata, o da più persone riunite, ovvero se la violenza consiste nel porre taluno in stato d'incapacità di volere o di agire (art. 629 del Cod. pen. e decreto legislativo luogoten. 21 ott. 1947 n. 1250). Il ricatto è punito con la reclusione da otto a quindici anni, e con la multa da lire 80.000 a 160.000; ma la pena della reclusione è da dodici a diciotto anni, se il colpevole consegue l'intento (art. 630 del Cod. pen. e decreto cit.).

È in parte una e. qualificata anche la concussione che è il fatto del pubblico ufficiale, il quale, abusando della sua qualità o delle sue funzioni, costringe o induce taluno a dare o a promettere indebitamente, a lui o ad un terzo, denaro o altra utilità (non si può considerare e. qualificata, quando non si ha costrizione ma solo induzione, e quando l'effetto consiste nel conseguimento o nella promessa di una utilità non economica): nel codice penale italiano la concussione è punita con la reclusione da quattro a dodici anni, con la multa da lire 24.000 a 400.000, e con l'interdizione (normalmente perpetua) dai pubblici uffici (art. 317 e decreto cit.).

In diritto canonico e in teologia morale i delitti e peccati di cui abbiamo qui parlato non sono previsti specificamente, ma rientrano, secondo i casi, nelle figure delittuose più generiche di rapina, furto, violenza grave, enumerate nel can. 2354 del CIC: la pena per i laici è la esclusione (*latae sententiae*) dagli atti legittimi ecclesiastici e da qualsiasi incarico ecclesiastico; ai chierici, a seconda della gravità del fatto, sono applicabili penitenze, censure, la privazione dell'ufficio, del beneficio o della dignità, e, se del caso, anche la deposizione. Un caso particolare di concussione è poi previsto nel can. 2408, per cui chi esige diritti di stola (v. STOLA, DIRITTI di) o altre tasse ecclesiastiche in misura superiore a quella stabilita, deve esser punito con una grave multa, e, in caso di recidiva, con la sospensione dall'ufficio o con la rimozione dal medesimo.

BIBL.: Per l'e. vera e propria: N. Palopoli, s. v., in *Nuovo digesto italiano*, V, pp. 680-86; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, IX, parte 1ª, Torino 1938, pp. 346-66. Per il ricatto: N. Palopoli, *Sequestro di persona a scopo di rapina o di e.*, in *Nuovo digesto italiano*, XII, 1, pp. 126-29; V. Manzini, *op. cit., loc. cit.*, pp. 366-75. Per la concussione: E. Altavilla, *Pubblica amministrazione (Delitti dei pubblici ufficiali contro la)*, in *Nuovo digesto italiano*, X, pp. 933-34, 941-45, 948; V. Manzini, *op. cit.* V, Torino 1935, pp. 149-64. Per il diritto canonico: Wernz-Vidal, VII, pp. 531-34, 604; I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de delictis et poenis*, 5ª ed., Vicenza-Trento 1943, pp. 115-16, 161.

Pio Ciprotti

ESTOUTEVILLE, GUILLAUME de. - Cardinale di nobile famiglia normanna, n. nel 1403 ca., m. a Roma il 22 genn. 1483. Benedettino, dopo aver retto

(da M. Mollier, *Le card. G. E.*, Parigi 1906)
ESTOUTEVILLE, GUILLAUME de - Il card. E. si presenta alla corte di Carlo VII come legato pontificio. Miniatura di Jean Chartier per la *Cronaca* di Carlo VII (sec. XV).

in Francia varie abbazie e vescovati, fu eletto cardinale il 18 dic. 1439. Nell'ag. 1451 Nicolò V lo inviò legato in Francia, per la mediazione della pace tra questo regno e l'Inghilterra e per cercare di far abolire, o almeno attenuare la « Prammatica sanzione »; incarichi assai difficili che non poté portare a compimento (cf. J.-P. Ourliac, in *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1938). Riformò, invece l'Università di Parigi, togliendone i molti abusi, e iniziò a Rouen la revisione del processo di Giovanna d'Arco (1452).

Molto colto e stimato, nonostante la sua vita mondana, pose la sua candidatura nei Conclavi del 1458 e del 1464. Ricchissimo per le molte cariche e i molti benefizi, molto si occupò e spese per le imprese crociate, e per opere pubbliche: in Francia, specialmente a Rouen, di cui fu vescovo dal 1433 alla morte, e in Italia, specialmente a Roma, per le chiese di S. Maria Maggiore e S. Agostino. I gioielli di cui era coperto il suo cadavere diedero luogo a disgustosi tafferugli. Da un suo figlio, Girolamo, ebbe origine la casa dei Tuttavilla.

BIBL.: Due *Eloges* furono scritti da M. Jullien e M. Roux de Laborie, Parigi 1788; G. J. Eggs, *Supplementum novum purpurae doctae*, Augusta e Gratz 1729, pp. 189-91; F. Gabotto, *Il padre di Gerolamo Tuttavilla*, Torino 1899; G. de la Morandière, *Hist. de la maison d'E. en Normandie*, Parigi 1903; M. Mollier, *Le card. G. d'E. et le grand vicariat de Pontoise*, ivi 1906; Pastor, I-II, v. indice (con ricca bibl.); P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Bologna [1940], v. indice; M. Armellini, *Le chiese di Roma*, I, Roma 1942, pp. 290 e 538; II, ivi 1942, pp. 1357 e 1231.

Renata Orazi Ausenda

ESTRÉES, CÉSAR d'. - Cardinale, n. a Parigi il 5 febbr. 1628, m. ivi il 18 dic. 1714. Figlio di Francesco Annibale, addottorato alla Sorbona, fu nominato vescovo di Laon; rivelatosi abile diplomatico, ebbe dal re incarichi in Germania e in Spagna.

Ambasciatore presso la S. Sede, sostenne con strenuo zelo gli interessi della corona, non mancando sovente di modi prepotenti e arditi, che gli valsero anche gravi censure dal Papa. Ottenne il cappello cardinalizio da Clemente X il 5 febbr. 1671 (pubbl. 16 maggio 1672). Prese parte a quattro conclavi; contribuì all'elezione di Clemente XI. Ebbe parte nella composizione della cosid-

detta « pace clementina » (1669) a proposito dei quattro vescovi giansenisti, e nella condanna di Molinos e di altri quietisti. Accompagnò in Spagna Filippo V, presso il quale rimase qualche anno. Membro dell'Accademia francese, fu in relazione con gli uomini più illustri del suo tempo, esercitando fra loro una discreta influenza; rinunciò al vescovato di Laon nel 1681 ed ebbe dal Re l'abbazia di St-Germain-des-Près, dove morì a 87 anni.

BIBL.: Pastor, XIV-XV, passim; M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, v. indice. Antonio Cistellini

ESTREMA UNZIONE (OLIO SANTO). – È il Sacramento istituito da Gesù Cristo a sollievo spirituale e corporale dei fedeli gravemente infermi.

SOMMARIO: I. Sguardo d'insieme. – II. Analisi dei particolari (materia, forma, effetti, ministro, soggetto). – III. Liturgia.

I. SGUARDO D'INSIEME. – Verso l'anno 60 d. C. s. Giacomo il Minore a tutti i convertiti dal giudaismo scrisse: « C'è tra voi qualcuno che sia ammalato? Faccia chiamare i sacerdoti della Chiesa, che preghino sopra di lui, ungendolo con olio in nome del Signore e l'orazione della fede salverà l'infermo e il Signore lo solleverà e se trovasi in peccati gli saranno rimessi » (*Iac.* 5, 14-15). Questo documento attesta l'esistenza, fin dall'età apostolica, di un rito composto di un'unzione (ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ) accompagnata da una preghiera (προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν), cui sono uniti degli effetti soprannaturali sia materiali e spirituali insieme (σώσει, ἐγερεῖ), sia esclusivamente spirituali (κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς ἀφεθήσεται αὐτῷ). Tale rito deve essere praticato dai capi della comunità cristiana (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς Ἐκκλησίας) sopra un fedele (ἐν ὑμῖν) gravemente infermo (ἀσθενεῖ, κάμνοντα), secondo il comando del Signore (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου).

Questo passo è nel suo nucleo centrale così determinato da lasciare intravvedere gli elementi fondamentali di un Sacramento (istituzione divina, materia e forma, effetti spirituali, soggetto, ministro), ma è anche così vago nei particolari (non dice infatti quale olio si debba usare, quante unzioni si debbono praticare, quali parole pronunziare), da persuaderci che l'Apostolo con tale esortazione non intendeva proporre qualche cosa fin'allora ignota ai primi cristiani, ma soltanto di richiamarli all'osservanza di un uso, di cui nell'ordinaria catechesi dovevano aver già appreso i particolari e l'intimo significato. Questa conclusione viene confermata dal fatto che se con questo monito s. Giacomo avesse voluto introdurre un rito nuovo, i capi della comunità cristiana, cui ne veniva assegnata l'amministrazione, non avrebbero potuto cogliere da un così scarso cenno sufficienti istruzioni sul modo di comportarsi. Siamo dunque in presenza di un'esortazione scritta, che suppone un *insegnamento orale*, la cui origine si deve far risalire a Gesù Cristo, tanto più che riguarda un rito produttivo della Grazia, che gli Apostoli non avrebbero mai potuto introdurre, se non dietro esatte prescrizioni del Signore. Così la discussa frase « in nomine Domini », pur suscettibile di altre interpretazioni, sembra acquistare maggior naturalezza se s'intende in questo senso: « secondo l'ordine o il comando di Gesù Cristo ».

Da ciò risulta che la Chiesa nascente era in possesso di un'unzione insignita di tutte le note di un Sacramento. Questo fatto storicamente dimostrato è la chiave di vòlta per l'interpretazione delle testimonianze dei Padri. Se pertanto nei documenti posteriori si trovano degli accenni all'unzione degli infermi, è lecito considerarli come anelli di una catena, che s'inizia con il passo di s. Giacomo.

Nel sec. II sono lievi ma preziosi i cenni della *Didaché*, 10, 7 (soltanto nel frammento copto pubblicato nel 1923) e di s. Ireneo, *Adv. haereses*, 1, 5 (PG 7, 665). Nel sec. III le testimonianze si fanno più precise, presso s. Ippolito, *Traditio Apostolica* (testo con relativo commento in A. Chavasse, *L'Onction des infirmes dans l'Eglise Latine du III*e *siècle à la réforme carolingienne*, in *Revue des sciences religieuses*, 20 [1940], pp. 65-122), e nel *Commento a Daniele*, 1, 33 (G. N. Bonwetsch e H. Achelis, *Hippolytus Werke*, I, Lipsia 1897, pp. 44-45), Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*, 41: PL 1, 56, e specialmente Origene, *Hom. 2 in Lev.* 2, 4: PG 12, 419. Nel sec. IV i documenti diventano molto chiari: Afraate, *Demonstratio*, 23, 3 (Rouët de Journel, *Enchirid. Patristic.*, 698), Serapione, *Eucologio* (*ibid.*, 1241), s. Giovanni Crisostomo, *De sacerdotio*, 3, 6: PG 49, 644. Nel sec. V appare un documento pontificio di eccezionale importanza: la lettera di Innocenzo I (scritta nel 416) a Decenzo di Gubbio (testo in Denz-U, 99), in cui sono chiariti molti punti dottrinali e disciplinari: *a*) il Papa fornisce la prima interpretazione autentica del passo di s. Giacomo: « non est dubium », dice, che questo testo si riferisca all'unzione degli infermi, aggiungendo che l'Olio santo è preparato dal vescovo: « ab episcopo confectum »; *b*) al sec. V vige un duplice uso dell'Olio santo, uno *sacramentale*, riservato al ministero del vescovo e dei preti, un altro *privato*, per cui tutti i fedeli possono servirsene a scopo religioso, « in sua aut suorum necessitate »; *c*) l'E. U. non si può amministrare che a fedeli regolarmente assolti « paenitentia functis »: è dunque considerato un Sacramento dei vivi, complemento della Penitenza, come già aveva insegnato Origene; *d*) il rito è chiamato Sacramento « genus Sacramenti » in senso proprio, perché viene collocato nello stesso piano dell'Eucaristia, infatti l'inciso: « quibus reliqua Sacramenta negantur » si riferisce certamente all'Eucaristia, ricusata ai penitenti non ancora assolti.

La lettera di s. Innocenzo, posta al centro dell'età patristica, proietta luce tanto sul *passato* (perché conferma il valore sacramentale della pericope di s. Giacomo, dissipa quanto c'è d'indeterminato nelle precedenti testimonianze, attesta l'uso costante dell'unzione degli infermi nella Chiesa di Roma) quanto sul *futuro* perché traccia la strada, che sarà battuta dall'intera Chiesa occidentale: infatti venne accolta in tutte le collezioni canoniche dal sec. V fino alle Decretali di Gregorio IX (1234) e passò attraverso s. Beda Venerabile (m. il 735) a tutti gli scrittori ecclesiastici dell'Occidente. Non reca quindi meraviglia se verso la metà del sec. XII, al primo formolarsi della definizione esatta del *Sacramentum* questa venne immediatamente applicata all'unzione degli infermi. Si era ormai giunti al periodo delle somme abbraccianti in armonico sistema tutto lo scibile teologico. Fu appunto allora che s'imbastì un piccolo trattato *de extrema unctione*, destinato a prendere il suo regolare posto alla d. 23 del *IV Sent.* di Pietro Lombardo e alle qq. 29-33 del supplemento della *Sum. Theol.* di s. Tommaso, trattato che, pur fissando il fondo comune della dottrina rivelata, lasciava un largo margine alle dispute di scuola. Questa discordia degli scolastici, su punti accidentali invero, prestò facile pretesto ai protestanti per rigettare con particolare disprezzo questo Sacramento (Calvino la chiamò ipocrisia da istrione) che in realtà non potevano accogliere in un sistema teologico, nel quale la dottrina delle « reliquie del peccato », come residui gravanti sull'anima anche dopo la giustificazione, era stimata un assurdo. Lutero disse che era un rito destinato a curare esclusivamente il corpo: in questa idea fu seguito da molti dei suoi e dai moderni razionalisti. Fu allora che il Concilio di Trento, dopo maturo esame, fatto nel periodo della sua traslazione a Bologna, promulgò nella sess. XIV, celebrata nel 1551, i tre capitoli con i relativi quattro canoni (Denz - U, 907-10; 926-29) con cui fissò per sempre l'indole sacramentale di questo rito, arricchendolo di preziose chiarificazioni. Da quel tempo, i teologi cattolici, contro gli attacchi dei primi novatori e dei loro epigoni (J. Daillé, G. A. Bengel, R. Pulleyn, modernisti), difesero la costruzione dogmatica del Concilio Tridentino, mostrando come affondi le sue basi nel terreno della Rivelazione.

II. Analisi dei particolari. – Dopo questo sguardo complessivo, da cui risulta storicamente e dogmaticamente accertata la natura sacramentale dell'E. U., se ne possono analizzare i singoli elementi.

1. *La materia remota* di questo Sacramento è costituita:

a) *dall'olio di ulivo*, che, come risulta dalla Scrittura: «Ungentes eum oleo» (*Iac.* 5, 14) e da tutta la tradizione, confermata dai Concili di Firenze e di Trento, è richiesto per la validità del Sacramento. I Padri (specialmente Vittore di Antiochia e Gregorio Nisseno) e il catechismo romano ne illustrano la convenienza basandosi sul simbolismo dell'olio (vigore, medicina, luce, calore);

b) *benedetto dal vescovo*, come si desume dalla tradizione liturgica (*Traditio Apostolica* di Ippolito Romano, *Eucologio* di Serapione, *Sacramentario gregoriano*), patristica (Innocenzo I), conciliare (Châlons 813, Aquisgrana 836), confermata dal S. Uffizio nel 1611. I documenti ora citati provano che la benedizione deve essere impartita dal vescovo, ma ve ne sono altri che dimostrano che tale potere può essere concesso a un semplice sacerdote: si allude alla disciplina orientale, che risale a tempi remoti (sec. VII?) e che gode dell'approvazione di Clemente VIII (1595) e di Benedetto XIV (1742), e alla disciplina occidentale stabilita da Benedetto XV durante la guerra 1914-18 accolta poi nel CIC (can. 945);

c) *benedetto «ad hoc»*, ossia con una formola espressamente ordinata a consacrare l'olio degli infermi, come sembrano insinuare tutti i documenti liturgici, che contengono formole apposite (ad es., la *Traditio Apostolica*, l'*Ecologio* di Serapione, il *Sacramentario gregoriano*). È certo che questa speciale benedizione è necessaria per la *liceità*, ma si discute se si richieda per la *validità* del Sacramento. Il Suárez sta per la sentenza negativa e sembra aver ragione perché non consta che Gesù Cristo abbia stabilito una determinata benedizione. Pertanto «ad validitatem» basta che l'olio sia benedetto in un modo qualunque, onde, in caso di necessità, si può usare di altri olii consacrati dal vescovo, ad es. il s. crisma, l'olio dei catecumeni.

2. *La materia prossima* è l'applicazione dell'olio benedetto, ossia l'unzione dell'infermo «ungentes eum» (*Iac.* 5, 14), che, secondo quanto stabilisce il CIC per la Chiesa latina (can. 947 § 1), si deve praticare sugli occhi, sulle orecchie, sulle narici, sulla bocca, sulle mani e sui piedi, che sono come gli organi del peccato (si deve sempre tralasciare l'unzione delle reni); la Chiesa, come osserva s. Tommaso (*Sum Theol.*, *suppl.* q. 29, a. 2; q. 32, a. 6), vuol porre la medicina dove sono le radici del male. I Greci, al contrario, ungono la fronte, il mento, le guance, le mani.

Ma se queste molteplici unzioni si richiedono «di diritto ecclesiastico» non consta, come già osservava Benedetto XIV, che siano necessarie «di diritto divino»; perciò in caso di necessità basta ungere un sol senso, e meglio la fronte; ed è lecito, per qualsiasi ragionevole motivo, omettere l'unzione dei piedi. L'unzione deve essere fatta dalla mano del ministro; non si ammettono strumenti se non nel pericolo grave di infezioni e contagi (CIC, can. 947).

3. *La forma* è una preghiera «orantes... oratio fidei» (*Iac.* 5, 14-15), che varia accidentalmente nei diversi riti. Per la Chiesa latina il Concilio di Trento sancì (Denz-U, 908) questa formola, che compare soltanto dopo il Mille: «Per questa santa unzione e per la sua piissima misericordia il Signore ti perdoni tutto ciò che hai commesso di male con gli occhi, con le orecchie, con l'odorato, con il gusto e con la lingua, con le mani, con i piedi. Amen». La formola greca invece è così concepita: «O Padre Santo, medico delle anime e dei corpi, che mandasti il Figlio Unigenito, il Signore Nostro Gesù Cristo, a curare ogni malattia e a liberarci dalla morte, sana anche

(fot. Bruckmann)

Estrema unzione - L'E. U. Dipinto di Giuseppe Maria Crespi detto «lo Spagnolo» (dalla serie dei Sette Sacramenti) - Dresda, Finacoteca.

il tuo servo N. N. da tutte le infermità, che lo affliggono, e riempilo di vita con la Grazia del tuo Cristo».

4. *Gli effetti.* – Il Concilio di Trento, riepilogando l'insegnamento dei Padri, chiamò l'E. U. «perfezionamento non solo della penitenza, ma anche della vita cristiana, che deve essere una perpetua penitenza» (Sess. XIV, esordio, in Denz-U, 907). L'E. U. è il perfezionamento della Penitenza (*consummativum paenitentiae*) perché:

a) *completa l'incorporazione* a Cristo, restaurata dal Sacramento della Penitenza. Infatti togliendo, da una parte, le ultime reliquie del peccato, abbatte gli estremi ostacoli che impediscono la perfetta inserzione del membro nel Corpo mistico, dall'altra, aumentando «ex opere operato» la Grazia abituale, rinsalda i vincoli di unione con Cristo. Inoltre, disponendo l'infermo a soffrire e a morire in Cristo e per Cristo associa e configura i singoli membri, come osserva il Bossuet, alle sofferenze e alla morte del Capo (aspetto cristologico della Grazia dell'E. U.);

b) *irrobustisce l'organismo soprannaturale* e lo rende atto a superare le ultime debolezze dello spirito, aggravate dell'infiacchimento del corpo. Infatti le ferite del peccato originale, curate nel Battesimo, e quelle dei peccati attuali, rimarginate nella Penitenza, lasciano sotto molti aspetti indebolito l'organismo spirituale del fedele, che al sopraggiungere dello sfacelo del corpo e degli attacchi del demonio (v.) si trova esposto al pericolo grave di soccombere nella prova suprema e di mettere così a repentaglio tutto il corso della vita cristiana. A ovviare a tali pericoli la Grazia sacramentale infonde un vigore nuovo alla Grazia santificante, aumenta la virtù della speranza, per cui l'infermo si rimette fidente nelle mani della misericordia divina, moltiplica i soccorsi della Grazia attuale, per cui il morente oppone pronta ripulsa alle insinuazioni del tentatore. È questa l'«alleviatio» (della Vulgata) o l'«erectio, excitatio» (ἐγερεῖ del testo greco) di cui parla *Iac.* 5, 15. Nel caso in cui l'infermo non possa confessarsi, purché abbia un dolore di attrizione

dei propri peccati, questo Sacramento supplisce anche la Penitenza, rimettendo « ex opere operato » non solo i veniali ma anche i peccati mortali, come sempre intese il vivo magistero della Chiesa, insistendo sul testo biblico « et si fuerit in peccatis, remittentur ei » (*Iac.* 5, 15). L'E. U. inoltre, essendo ordinata a togliere tutti gli ostacoli che si frappongono all'immediato conseguimento della gloria (cf. s. Tommaso, *Contra Gentes*, 4, 73) rimette anche la pena temporale del peccato (supposta una perfetta disposizione nell'infermo) e talora procura la sanità del corpo (cui allude il σώσει : *salvabit* di *Iac.* 5, 15), quando, secondo l'inscrutabile giudizio di Dio, ciò giovi a un più facile conseguimento della gloria (aspetto antropologico della grazia dell'E. U.).

c) *Moltiplica le sollecitudini della Chiesa* intorno al fedele sofferente. Il moribondo, ormai di nulla capace e di tutto bisognoso, si abbandona nelle braccia della pia madre comune, che si piega sopra di lui avvolgendone l'anima in un alone di preghiere, di raccomandazioni, di suppliche, convocandogli intorno tutti i membri della Chiesa militante, purgante, trionfante : Angeli e Santi, anime del purgatorio e giusti della terra sono schierati, invisibili ma oranti intorno al morente, mentre il sacerdote compie il sacro rito, al cui effetto, come insegna s. Tommaso, « plurimum valet devotio suscipientis et personale meritum conferentium et generale totius Ecclesiae » (*Sum. Theol., Suppl.*, q. 32, a. 3). Nella luce di questa verità è concepito lo stupendo poemetto del card. Newman, *Il sogno di Geronzio*, tradotto in italiano da B. Masperi, in C. Martindale, *Lo spirito del card. Newman*, Brescia 1932.

5. *I ministri* dell'E. U. sono i « preti » (πρεσβύτεροι di *Iac.* 5, 14), non gli anziani del popolo (come vollero i protestanti), ma i vescovi e i sacerdoti debitamente ordinati, come sempre intese e praticò la Chiesa (cf. Innocenzo I) e definì il Concilio di Trento (cf. ora anche CIC, can. 938 § 1). Dal fatto che il testo biblico usa l'espressione plurale « i presbiteri » (che è effettivamente un plurale di categoria, onde l'inciso « advocet presbyteros » equivale a « chiami uno dei presbiteri », come quando si dice « chiami i medici » s'intende, chiami uno dei medici), invalse l'uso nella Chiesa antica, conservato tuttora in Oriente, di amministrare l'E. U. con l'intervento di molti sacerdoti, generalmente sette. Secondo il diritto vigente, nella Chiesa latina, l'E. U. deve essere conferita da un sol ministro (*ad liceitatem*); e di regola deve essere il parroco del luogo, salvo il caso di necessità o di permesso del parroco stesso o dell'ordinario locale (can. 938-39).

La S. Congregazione *de Propaganda Fide* dichiarò che anche in caso di necessità, in mancanza cioè di altro prete, nessun missionario può amministrare a se stesso questo Sacramento.

6. *Il soggetto.* Per la valida recezione si richiede che il soggetto sia :

a) *battezzato*, come risulta da *Iac.* 5, 14 « infirmatur quis in vobis? » cioè tra voi fedeli, e come si deduce da tutta l'economia sacramentale, alla cui base sta il Battesimo. Anche chi di recente è stato lavato al fonte può ricevere questo Sacramento perché il Battesimo, sebbene cancelli tutti i peccati, non toglie però quella debolezza spirituale, che può compromettere l'anima nel supremo combattimento;

b) *con l'uso di ragione* e con l'intenzione almeno abituale di ricevere questo Sacramento. Gli « infantes et perpetuo amentes », non avendo mai peccato personalmente, non hanno bisogno di questo beneficio spirituale;

c) *gravemente ammalato*, come risulta da *Iac.* 5, 14-15 « ἀσθενεῖ, κάμνοντα » e dalle dichiarazioni tridentine. Per « grave malattia » non si deve intendere un male che non lascia speranza alcuna, ma che può condurre alla morte. È dunque un detestabile errore quello di considerare l'Olio Santo come un prodromo della morte, mentre molte volte, amministrato quando ancora le forze fisiche si possono riprendere senza un miracolo, questo Sacramento è un vero messaggero di vita (cf. can. 944).

Sebbene l'E. U. non sia assolutamente necessaria (« necessitate medii ») per ottenere la salvezza, non deve essere trascurata (« nemini licet illud negligere », can. 944).

L'E. U. non si può amministrare a chi è in buona salute, anche se prossimo alla morte come il soldato che si accinge al combattimento o il condannato nell'imminenza dell'esecuzione, perchè l'uomo sano è in possesso delle sue forze e di altri aiuti spirituali, che può facilmente applicarsi, mentre il malato è privo di energia e bisognoso dell'aiuto altrui.

Bibl.: S. Tommaso, *Sum. Theol., suppl.*, q. 29-33 con i commenti del Contenson, Gonet, Billuart, Billot, Paquet, Hugon. Tutti i testi e manuali di dommatica, nel trattato dei Sacramenti, consacrano alcune pagine all'E. U. Le monografie più importanti sono: R. Bellarmino, *Controversia de sacramento Extremae Unctionis*, Venezia 1590; J. Schmitz, *De effectibus sacramenti Extremae Unctionis*, Friburgo in Br. 1803; J. Kern, *De sacramento Extremae Unctionis*, Ratisbona 1907 (ampio e solido); M. Rath, *De Extrema Unctione et Ordine*, Haaren 1912; C. Ruch-J. Godefroy, s. v. in DThC, V, coll. 1897-2022; A. Quinn, *Some aspect of the dogma of Extr. Unction*, Dublino 1920; J. B. Bord, *L'Extrême Onction d'après l'épître de st Jacques examinée dans la Tradition*, Bruges 1923; A. Kilker, *Extr. Onction*, St Louis 1927; Th. Spačil, *Doctrina Orientis separati de sacra infirmorum unctione*, Roma 1931; P. Browe, *Die letze Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters*, in *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 55 (1931), 515-61; H. Weisweiler, *Das Sacrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der Frühscholastik*, in *Scholastik*, 7 (1932), pp. 321 sgg., 524 sgg.; J. Lehr, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter*, Karlsruhe 1934; T. V. Gester e Zeil, *Sacra Extrema Unctio ad mentem s. Bonaventurae*, Torino 1936; Humilis a Genua, *Influxus Patrum et theologorum in doctrinam s. Bonaventurae de institutione sacramenti Extremae Unctionis*, in *Collectanea Franciscana*, 8 (1938), pp. 325-54 (con raccolta preziosa di testi); C. De Clercq, *Ordre, Mariage, Extrême Onction*, Parigi 1938, pp. 141-74; A. Chavasse, *Etude sur l'Onction des infirmes dans l'Eglise Latine du IIIe au XIe siècle*, I, Lione 1942. – Per l'esegesi del passo di s. Giacomo cf. J. Chaine, *L'épître de st Jacques*, Parigi 1927, pp. 126-30; A. Schelfhout, *De sacramento Extremae Unctionis in epistola s. Iacobi*, in *Collationes Gandavenses*, (1915), pp. 216-21.

Antonio Piolanti

III. Liturgia. – 1. *Rito romano.* – Il rito dell'amministrazione dell'E. U. è sostanzialmente quale fu indicato da s. Giacomo nella sua *Epistola*; le formole e le cerimonie col passare del tempo differirono da regione a regione. « Essa era quasi ultimo complemento della Penitenza, e precedeva il Viatico. Nei primi secoli non si aspettava, come oggi, che il malato fosse agli estremi ma si amministrava non appena lo stato dell'infermo cominciasse a destare apprensione. Molto spesso, nel medioevo, come oggi ancora in Oriente, il sacramento dell'E. U. veniva conferito pubblicamente in chiesa, mentre l'infermo se ne stava seduto o genuflesso davanti al sacerdote. L'odierno abuso di amministrare il Sacramento all'ultimo momento sembra aver avuto origine, oltre che dalla ignoranza e dalla illanguidita fede dei tempi moderni, anche dalla superstizione invalsa verso il sec. xiii che, cioè, dopo ripetuto l'Olio Santo non fosse più lecito di mangiar carne, di danzare o di vivere nello stato coniugale » (I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, I, Torino 1932, p. 192).

Dei riti e delle preghiere usate anticamente nella Chiesa latina ben poco si sa : la prima notizia è data dalla lettera di Innocenzo I (del 416) a Decenzio di Gubbio, ma vi si accenna soltanto all'unzione in generale, e al testo di s. Giacomo (5, 14) e nulla si dice delle parti del corpo sulle quali compiere l'unzione, né delle preghiere che accompagnavano il rito. Alquanto più estese sono le prescrizioni contenute nel can. 4 del Sinodo di Nantes (ca. 656), nella collezione dei capitolari di Benedetto Levita (dell'850), riprese da Re-

ginone di Prüm (m. nel 915) e da Burcardo di Worms (m. nel 1025) e le istruzioni ai sacerdoti di Teodulfo di Orléans (m. nell'821). A cominciare, invece, dai secc. IX e X, numerosi sono i Sacramentari e gli *Ordines* che riferiscono i formolari per l'amministrazione dell'E. U.: *Ordo ad visitandum et ungendum infirmum* (M. Ferotin, *Le liber ordinum*, in *Monumenta Eccl. liturgica*, V, pp. 71-72); *Ordo Romanus X* (ed. J. Mabillon: PL 78, 1021-22); *Sacramentarium Fuldense saec. X* (ed. G. Richter-A. Schönfelder, Fulda 1912, pp. 279-300). Poiché i formolari variavano, il Rituale Romano di Paolo V (1614) pensò di introdurvi definitivamente l'uniformità. Delle preghiere ivi contenute, alcune già erano in uso da molto tempo: p. es., le preghiere « Respice fatiscentem... » e « Domine Deus, qui per apostolum... » dal sec. IX; le altre: « Introeat » e « Domine sancte... aegris infundendo corporibus... » dal sec. X; l'invocazione: « In nomine Patris.. extinguatur in te omnis virtus diaboli... » si trova di già nell'*Ordo X* (sec. IX).

Il rito conteneva e contiene, pure in mezzo a tanta varietà, i seguenti punti capitali: 1) benedizione della camera dell'ammalato. Entrando il sacerdote dice: « Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea » ed asperge la camera con l'acqua benedetta (talvolta anche l'incensa: « cum odore incensi »: *Sacram. Fuldense*, n. 2394); seguivano ancora ammonizioni all'ammalato. 2) La riconciliazione e la confessione. Alla prima, congiunta con l'imposizione della mano, richiama l'invocazione odierna: « In nomine Patris... extinguatur in te... per impositionem... »; alla seconda la recita del *Confiteor*. 3) L'unzione. Le formole sono varie: indicativa: « Ungo te, ut... »; deprecativa od ottativa: « Indulgeat »; come oggi imperativa: « Accipe ». Vario era pure il numero dei membri da ungere, da 7 a 14: « ubi plus dolor immineat », « ubi maximus dolor » (cf. Franz, *op. cit.* in bibl., p. 80). Non si unge la fronte a nessuno, né ai sacerdoti la palma delle mani, perché già unte rispettivamente nella Cresima e nell'Ordinazione. Già Teodulfo ordina di fare le unzioni in forma di croce; vi partecipano diversi sacerdoti: « perungant singuli sacerdotes infirmum », « item ab alio sacerdote » (*Sacram. Fuldense*, n. 2410) e si ripetevano per 7 giorni: « et sic septem continuos dies » (*ibid.*, n. 2445). Poi si diceva la Messa per l'ammalato, che si comunicava; « Hinc cantetur Missa pro eo. Deinde communicat eum sacerdos corpore et sanguine domini » (*ibid.*, n. 2445). Oggi la Comunione precede l'unzione. 4) La solenne benedizione finale da parte di tutti i sacerdoti presenti: « Dominus Iesus Christus apud te sit..., circa te sit » (*ibid.*, 2451); poi si dava all'ammalato una Croce: « Deinde aquam benedictans, nisi aliam habeat et Crucem coram eo relinquat » (Rituale Romano).

Questi quattro elementi, più semplificati, si ritrovano anche oggi. Già l'*Eucologion* di Serapione di Thmuis (m. dopo il 359) contiene una formola: « oratio pro oleis et aquis » (« ut omnis febris et omne daemonium et omnis morbus per potum et unctionem removeatur »). Nel rito romano le formole della consacrazione dell'olio per i malati, fatta dal vescovo nella Messa del Giovedì Santo, si trovano sia nel *Sacramentario Gelasiano*, sia in quello *Gregoriano*.

Bibl.: L. Eisenhöfer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, II, Friburgo in Br. 1933, pp. 348-52; R. Stapper, *Katholische Liturgik*, 5ª-6ª ed., Münster 1931, p. 288; Ad. Franz, *Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1904, pp. 71 sg. e 165 sg.; A. Chavasse, *L'onction des infirmes dans l'Eglise latine du IIIe siècle à la Réforme carolingienne*, in *Rev. des sciences religieuses*, 20 (1940), pp. 64-122. Pietro Siffrin

2. *Riti orientali*. – Presso tutti gli Orientali, ad eccezione dei nestoriani, il rito tradizionale della E. U. è lunghissimo.

Nel rito bizantino, dopo le preghiere iniziali, si recita o canta il canone di Arsenio (probabilmente vescovo di Corfù nel sec. IX), cioè un lungo inno che celebra le virtù dell'Olio Santo. È un vestigio del tempo anteriore al sec. XIII, quando la vigilia (Vespro e Mattutino) precedeva l'amministrazione di questo Sacramento. Poi sette sacerdoti recitano insieme l'orazione per la benedizione dell'Olio; l'Olio è di olivo puro, talvolta mescolato con un poco di vino. Segue il canto di alcuni tropari, in onore di santi martiri e taumaturghi, che anticamente si eseguivano mentre il malato entrava in chiesa. Poi si inizia il settemplice ufficio. Dopo il *prokimenon* il diacono recita la prima epistola e, detto l'alleluia, il primo sacerdote legge il primo Vangelo, la piccola ectenia e la prima orazione; indi unge l'infermo. Ci sono usi diversi nella scelta delle membra da ungere, ma va sempre in primo luogo la fronte. Durante l'E. U. il sacerdote recita questa preghiera: « Padre santo, medico delle anime e dei corpi, che avete mandato il vostro Figlio unigenito Nostro Signore Gesù Cristo, per guarire ogni male e liberare dalla morte, guarite anche il vostro servo da ogni infermità così corporale come spirituale, per grazia del vostro Cristo, e conservate la vita a questo uomo il quale, secondo il vostro beneplacito e per le sue buone opere, vi renderà le grazie che vi deve; per le preghiere della Nostra Signora Madre di Dio... ».

La stessa serie: *prokimenon*, epistola, alleluia, Vangelo, litania, orazione, unzioni con la formola deprecativa, viene ripetuta in testi sempre varianti, dal secondo al settimo sacerdote; di poi impongono il Vangelo e la mano sul capo dell'infermo mentre il primo sacerdote recita una preghiera; con una breve litania di supplica ci si avvia all'apolisi, dopo la quale l'infermo domanda perdono e preghiere.

Anche nel rito armeno, maronita, copto ed etiopico, la cerimonia comprende sette simili uffici, ma le unzioni si fanno una volta, dopo la fine di questi uffici; quello siro ha cinque simili stazioni; soltanto quello caldeo non segue tale sistema.

È evidente che quel rito lunghissimo non è per i moribondi, ma per infermi affetti da una malattia che mette la vita in pericolo, e può quindi eseguirsi anche in chiesa. Dai Bizantini è chiamato Ufficio dell'Olio Santo o Preghiera dell'Olio; negli altri riti, Ufficio della Candela. Ma è evidente che un tale rito è suscettibile di abbreviazioni, e si può eseguire con un minor numero di ministri, anche da uno solo; di più i cattolici di tutti i riti conoscono la maniera brevissima di dare il Sacramento con una sola unzione ed una sola formola. Inoltre, i cattolici dei riti armeno, siro-caldeo, malabarese, copto e etiopico hanno adottato, come rito ordinario, una versione dell'*ordo* latino, mentre i dissidenti di questi riti continuano ad adoperare – in pratica però ben raramente – la lunghissima officiatura. Presso i nestoriani non sembra esistere l'E. U., almeno che non la si voglia riscontrare nell'unica orazione che il sacerdote recita sull'Olio destinato ai malati; però di un rito di unzione con una formola propria non v'è traccia nei loro libri.

Bisogna osservare che in parecchie Chiese orientali, il rito dell'Olio Santo e quello della Candela si dà anche ai penitenti e allora, quasi sempre, viene cambiata od omessa la formola dell'unzione. Forse così si potrebbe spiegare che l'Olio Santo è amministrato non raramente anche ai sani di corpo.

Bibl.: J. Goar, Εὐχολόγιον, Venezia 1730, pp. 332-57; M. J. Rouët de Journel, *Le rite de l'Extrême-Onction dans l'Eglise gréco-russe*, in *Rev. or. chrét.*, 21 (1918-19), pp. 40-72, secondo il libro russo dell'ieromonaco Venedikt Alentov; E. Mercenier e F. Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin*, Chevetogne 1947, pp. 417-48; P. de Meester, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, Roma 1947, pp. 189-240.

Per i riti non bizantini, si trova la versione latina dei testi in H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, II, Würzburg 1863, pp. 483-525; per gli Armeni si completerà, per l'unzione stessa, con G. de Serpos, *Compendio storico.... della nazione armena...*, III, Venezia 1786, pp. 307-309; P. Dib, *Etude sur la liturgie maronite*, Parigi 1919, pp. 129-309; T. M. Semharay, *De Sacramentis secundum ritum Aethiopicum*, Roma 1931, pp. 83-99; C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, ivi 1932, pp. 158-175; W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, ivi 1940, pp. 211-21; id., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, ivi 1947, pp. 281-83. Alfonso Raes

ESTUDIOS. - Rivista mensile cattolica di cultura generale. Fu fondata nel 1933 a Santiago del Cile, col compito di svolgere una benefica influenza nel campo degli studi superiori, indirizzandoli verso la verità e la sapienza cristiana. Le questioni riguar-

danti la religione e la filosofia, l'arte e la letteratura, le scienze sociali e quelle politiche sono trattate con molta competenza in questa pubblicazione, unitamente ai più interessanti problemi di attualità. La tenace difesa dei diritti della personalità contro ogni eccessiva ingerenza del potere dello Stato, la esplicita condanna di ogni forma di razzismo e la lotta per una società più giusta e più cristiana, hanno fatto di questa rivista un organo veramente apprezzato negli ambienti culturali cileni. Giuseppe Graglia

ESTUDIOS BÍBLICOS. - Organo de la A(sociación para el) F(omento de los) E(studios) B(íblicos en) E(spaña), Madrid. Pubblicazione trimestrale d'investigazione biblica.

Due periodi: 1) dal 1929-30 (vol. I) al 1936 (vol. VIII). Collaboratori principali: Colunga, Bover, Murillo, Santos Olivera, Herranz, ecc.; 2) dal 1941-42 (vol. I) in poi (continua). In questo secondo periodo la rivista è organo comune dell'AFEBE e dell'Istituto Francesco Suárez (del Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Rilevanti studi sulla storia della Volgata in Spagna furono iniziati già nel 1° periodo. Oltre ai collaboratori principali, del 1° periodo, vengono lodati Ayuso, Enciso, Prado, Asensio, Larrañaga, Orbiso, Llamas, M. Iglesias, Puzo, ecc.

Non bisogna confondere questa pubblicazione con la « Revista Española de Estudios Bíblicos », fondata e pubblicata dal dotto laico d. Eduardo Felipe Fernández a Malaga dal 1926 (vol. I) e cessata nel 1929 (vol. IV), interessante specialmente per lavori sulla storia dell'esegesi in Spagna. Raffaele Criado

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS. - Rivista apparsa a Madrid nel 1922, tuttora in corso per opera dei collegi filosofici e teologici della Compagnia di Gesù in Spagna: Comillas Oña, Sarriá e Granada. Si è presentata come uno smembramento da *Razón y Fe*, allo stesso modo che le *Recherches de science religieuse* si erano smembrate da *Etudes*.

Si occupa di teologia, Sacra Scrittura, diritto canonico, storia ecclesiastica, e fino al 1944 anche di filosofia, ora esclusa dopo la fondazione di *Pensamiento* (Madrid dal 1945). Specialmente notevole il numero straordinario del 1948 sul Suárez, con un'ampia rassegna bibliografica retrospettiva a proposito. Michele Batllori

ESTUDIOS FRANCISCANOS. - Rivista fondata nel 1907 dai Minori Cappuccini della provincia di Catalogna a difesa e illustrazione della scienza cattolica e ad incremento della storia e dottrina francescana.

Mensile e in lingua spagnola dal 1907 al 1922 (29 voll.); dal 1923, vol. 30, in lingua catalana (*Estudis Franciscans*) come valorizzazione della cultura regionale, con irraggiamento internazionale mediante articoli in altre lingue; dal 1927 al 1936, voll. 39-48, trimestrale; sospesa dopo il 1936 a causa della rivoluzione marxista; ripresa la pubblicazione in lingua spagnola, nel 1948 (Barcellona-Sarrià), quadrimestrale, a cura dei Minori Cappuccini di Spagna e d'America.

BIBL.: *Ibid.*, 1 (1907), pp. 1-7; 8 (1912), pp. 5-12; 30 (1923), pp. 1-8; 49 (1948), pp. 5-12. Ilarino da Milano

ESUCONZIANI: v. AEZIO.

ESZTERGOM, ARCIDIOCESI di: v. STRIGONIA, ARCIDIOCESI di.

ETÀ. - I. DIRITTO CANONICO. – In genere è una causa naturale, che ha influenza sia sulla capacità giuridica che sulla capacità di agire (v. CAPACITÀ): mentre la prima, l'idoneità ad essere soggetto di diritti, si acquista da ogni essere umano con la nascita e può essere limitata esplicitamente dalla legge per i singoli atti, la seconda, l'idoneità al compimento di atti giuridici e all'esercizio dei propri diritti, di regola si acquista dal soggetto con il raggiungimento della maggiore e., ad eccezione di quei diritti per l'esercizio dei quali la legge fissa un'e. differente.

Il CIC stabilisce il raggiungimento della maggiore e. al ventunesimo anno e la presunzione, che si acquisti l'uso della ragione al compimento del settimo anno e che il maschio sia pubere a quattordici anni e la femmina a dodici. Chi non ha ancora compiuto i sette anni di e. si dice infante o fanciullo o pargolo (can. 88).

Durante la minore e. il soggetto è, di regola, inabile all'esercizio personale dei diritti, ma alcune potestà ed obblighi esistono già prima del compimento della maggiore e.

L'infante non è tenuto all'osservanza delle leggi meramente ecclesiastiche (cioè quelle che non sono di diritto divino: can. 12). Normalmente non gli si può amministrare né il sacramento della Cresima, né l'Eucarestia (cann. 788 e 854); con l'acquisto dell'uso della ragione, che può avvenire anche prima dei sette anni, comincia l'obbligo di confessarsi (se conscio di peccato mortale) e di comunicarsi almeno una volta l'anno e la capacità di ricevere l'Estrema Unzione (can. 940 § 1) e di pronunziare voti (can. 1307 § 2). Però la Cresima può essere amministrata agli infanti in caso di pericolo di morte, o se sussiste altra grave causa (can. 788); e l'Eucaristia può, anzi deve, essere loro amministrata in caso di pericolo di morte, se siano in grado di discernere il Corpo di Cristo dal comune cibo e di adorarlo riverentemente (can. 854 § 2). Con il compimento del settimo anno comincia l'obbligo dell'osservanza delle leggi ecclesiastiche in genere e dell'astinenza in particolare (can. 1254 § 1). Con la pubertà si acquista la capacità a partecipare ad elezioni (can. 167 § 1 n. 2), a scegliersi la chiesa per i propri funerali e il cimitero per la sepoltura (can. 1224 n. 1), e con il compimento del quattordicesimo anno a stare personalmente in giudizio nelle cause spirituali o connesse con le spirituali (can. 1648 § 3).

Il CIC richiede, inoltre, il compimento del quattordicesimo anno di e. per l'ammissione nel noviziato, del sedicesimo per la professione religiosa temporanea e del ventunesimo per il suddiaconato e per la professione perpetua, sia solenne sia semplice.

Il raggiungimento di un massimo di e. non comporta perdita di diritti, ma soltanto esonero da alcuni obblighi; con l'inizio del sessantesimo anno cessa, ad es., l'obbligo dell'osservanza del digiuno (cann. 1254 § 2).

In diritto penale l'e. è una circostanza di cui si tiene conto nell'applicare la pena al colpevole; gli impuberi non sono soggetti alle pene *latae sententiae*, e normalmente neppure alle censure o alle più gravi pene vendicative *ferendae sententiae*, e in sostituzione di tali pene si applicano ad essi delle punizioni educative (can. 2218 § 1 e 2230).

La capacità di agire si acquista con la maggiore e.; il minore nell'esercizio dei suoi diritti è soggetto alla potestà dei genitori o del tutore, eccezione fatta per quei diritti, per i quali la legge lo esonera esplicitamente dalla patria potestà (can. 89).

II. IMPEDIMENTO MATRIMONIALE. – Particolare importanza ha l'e. per il matrimonio.

Presso gli Ebrei era consuetudine che i fanciulli non potessero contrarre il vincolo prima del compimento del tredicesimo anno e le fanciulle del dodicesimo, purché ambedue capaci di generare. In Atene occorreva l'e. di diciotto anni per i fanciulli e di quindici per le fanciulle. I Romani ritenevano che la pubertà naturale si svilup-

passe unitamente alla maturità mentale, ed ammettevano, quindi, la celebrazione del matrimonio al momento del raggiungimento della pubertà. Vi era disaccordo fra le due scuole di giuristi, Proculeiani e Sabiniani, sulla prova dell'esistenza della pubertà negli uomini, giacché questi ritenevano necessaria l'ispezione corporale, mentre i Proculeiani sostenevano che la pubertà giuridica o legale si raggiungesse con il compimento del quattordicesimo anno per l'uomo e del dodicesimo per la donna; tesi che fu accolta successivamente da Giustiniano.

Era usanza dei popoli germanici di contrarre matrimonio in e. matura, ma dalle antiche leggi non è dato desumere se vi fosse un'e. determinata. Nelle leggi visigote era sancita la proibizione di contrarre matrimonio se l'uomo fosse più giovane della donna. Il re Liutprando proibì il matrimonio agli impuberi di ogni sesso. Presso gli Anglosassoni vigevano in materia le stesse norme che regolavano l'e. per abbracciare lo stato religioso.

La Chiesa, nei primi secoli, si attenne alle norme tradizionali, stabilendo con il raggiungimento della pubertà la capacità di contrarre matrimonio. Ma gravi difficoltà sorsero con il propagarsi dell'uso di promettere i figli in tenera età con gli sponsali sia *de futuro* sia *de praesenti*: a questa licenza furono posti dei freni da Alessandro III, distinguendo l'e. legittima per gli sponsali e quella per il matrimonio, adottando per quest'ultimo il limite romano del raggiungimento della pubertà e per gli sponsali il compimento del settimo anno, e stabilendo il principio che gli sponsali *de praesenti* degli impuberi dovessero ritenersi, per presunzione di diritto, sponsali *de futuro*. Con il propagarsi della religione nell'Oriente la Chiesa, di fronte ai differenti costumi di quei popoli, applicò con prudenza il suo diritto, senza emanare nuove norme.

Questo impedimento è di diritto ecclesiastico: è, infatti, indipendente dal raggiungimento della pubertà. Indipendentemente dalla capacità a prestare consenso, in diritto naturale non esiste una e. determinata per contrarre matrimonio, anche perché non è richiesta per la validità del vincolo la capacità attuale di generare. In tal modo, se è invalido il matrimonio celebrato prima della *aetas canonica*, ancorché vi sia già la capacità di generare, dopo il compimento di quell'e. è valido il matrimonio contratto da colui, che al momento della celebrazione non era ancora capace di generare per un ritardo nel normale sviluppo, non per anomalia del fisico (v. IMPOTENZA).

Nell'antico diritto, fino al CIC, era richiesto il raggiungimento della pubertà legale, fissata in e. differenti per l'uomo e per la donna a causa del differente sopravvenire della *potentia generandi* nell'uno e nell'altra: nella donna è, infatti, più precoce, ma scompare anche prima che nell'uomo, il quale, più tardo nell'inizio, la conserva fino ad un'età più avanzata. Non dalla sola e., però, dipende il sopravvenire e il perdurare di questa capacità, ma anche da altri fattori, fra i quali precipui il clima, la temperatura e la attività dei singoli individui.

Prima del CIC nella Chiesa latina, e prima del motu proprio *Crebrae allatae* del 22 febbr. 1949 nella Chiesa orientale, l'impedimento (dirimente, salvo che nel diritto dei Maroniti) sussisteva fino ai 14 o ai 12 anni compiuti rispettivamente per l'uomo e per la donna: esso però era condizionato alla effettiva mancanza o di discrezione o di capacità generativa (*nisi malitia suppleat aetatem*), di modo che non vi era l'impedimento se il soggetto, pur non avendo ancora raggiunto l'e. stabilita, avesse però sufficente discrezione di giudizio e capacità di generare.

Nel diritto vigente si richiede per la validità del matrimonio l'e. di 16 anni compiuti per l'uomo e di 14 per la donna (can. 1067 § 1 del CIC e can. 57 § 1 del citato motu proprio, in AAS, 41 [1949], p. 101).

Ciò non soltanto per assicurare una maggior maturità psichica e la pubertà fisiologica, ma per molti altri motivi di ordine morale, sociale e igienico: infatti, l'oscillazione tra il tredicesimo e il diciottesimo anno per l'uomo e fra il dodicesimo e il quindicesimo per la donna nel raggiungimento della *potentia generandi*, il consolidamento dei fisici per una sana riproduzione, la maturità mentale per una piena comprensione degli obblighi derivanti dal matrimonio, la capacità lavorativa per un onesto sostentamento della famiglia hanno convinto il legislatore non solo a fissare il termine legale in una e. più avanzata di quella, in cui legalmente si presume raggiunta la pubertà, ma ad aggiungere un grave ammonimento: i pastori di anime cioè debbono cercare di distogliere dal matrimonio i giovani che non hanno ancora raggiunto l'e. in cui, secondo i costumi del luogo, si usa contrarre matrimonio (can. 1067 § 2 del CIC e can. 57 § 2 del motu proprio cit.).

Per i matrimoni degli infedeli vige il principio, che vale il matrimonio contratto da ambedue i coniugi infedeli impuberi, purché dotati di maturità di raziocinio e purché non esistano impedimenti di diritto naturale o divino (Resp. S. C. S. Uffizio 5 ag. 1886) o di diritto civile (che vincola gli infedeli).

Se uno dei due contraenti è battezzato e l'altro no, l'impedimento sussiste solo nel caso che il battezzato non abbia raggiunto l'e. stabilita dalla Chiesa, ovvero che il non battezzato sia privo della discrezione di giudizio necessaria al matrimonio.

L'impedimento cessa con il raggiungimento dell'e. richiesta dalla legge. Il matrimonio contratto prima di tale e. è nullo e la nullità non si sana con il raggiungimento dell'e. richiesta.

L'impedimento può anche essere dispensato, purché sussista nei contraenti un raziocinio sufficente a permetter loro di comprendere che il matrimonio è una società permanente tra l'uomo e la donna per procreare i figli (can. 1082 § 1). Senza questa maturità di raziocinio l'impedimento non è più di diritto ecclesiastico, ma di diritto naturale e, come tale, non può essere dispensato.

Ma, anche se vi è tale sviluppo psichico, la Chiesa non suole concedere la dispensa a chi non sia almeno pubere. Concessa la dispensa, ai coniugi è proibita la coabitazione fino a che non siano capaci al coito, per il pericolo dell'incontinenza conseguente alla coabitazione. Il S. Uffizio ha ritenuto, che, in territorio di missioni, nel caso di fanciulli coniugati ancora impuberi e convertiti con la famiglia al cristianesimo, se il matrimonio è valido, i missionari debbano far opera di persuasione alla separazione non solo del letto ma anche dell'abitazione fino al raggiungimento della pubertà (Resp. 2 maggio 1866).

Raramente è concessa la dispensa: occorre una causa pubblica, come la concordia di un regno, di una città o di due famiglie divise da profondo odio. In pericolo di morte può essere concessa anche per causa privata.

III. DIRITTO ITALIANO. – Il Codice civile italiano fissa il raggiungimento della maggiore e. al compimento del ventunesimo anno, e con ciò la capacità di compiere tutti gli atti, per i quali non sia stabilita un'e. differente (art. 2). Ad esempio, è con il compimento del diciottesimo anno che il minore « può prestare il proprio lavoro, stipulare i relativi contratti ed esercitare i diritti e le azioni che ne dipendono, salve le leggi speciali che stabiliscono un'e. inferiore » (art. 3).

Per il matrimonio il Codice del 1865 fissava per l'uomo il compimento del diciottesimo anno e per la donna del quindicesimo; il vigente codice, preceduto in ciò dall'art. 1 della legge 27 maggio 1929 n. 847, si è adeguato al diritto canonico, stabilendo il compimento del sedicesimo anno per l'uomo e del quattordicesimo per la donna, e ammettendo la dispensa per gravi motivi a contrarre matrimonio dopo il compimento del quattordicesimo anno d'e. per l'uomo e del dodicesimo per la donna (art. 84).

Bibl.: T. Sanchez, *De matrimonio*, Venezia 1614, l. I, d. 16, e l. VII; A. Reiffenstuel, *Ius canonicum universum*, Macerata 1746, t. II, p. 46; F. X. Wernz, *Ius decretalium*, IV, Prato 1912, p. 105; R. De Ruggiero, *Istituzioni di diritto civile*, Napoli 1912, p. 319; G. Chelodi, *Ius matrimoniale iuxta C. I. C.*, Trento 1921, p. 65; Wernz-Vidal, V (1925), p. 225; J. Delmaille, *Age*, in DDC, I, coll. 315-48, e bibliografia ivi citata; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, Roma 1927; P. Gasparri, *De matrimonio*, Città del Vaticano 1932, p. 289; F. M. Cappello, *De matrimonio*, Roma 1930, pp. 85 e 428; H. De Mesmaecker, *Tractatus de actibus humanis*, 5ª ed., Malines 1939, pp. 70-75; F. Maroi, *Delle persone fisiche*, in *Commentario del 1º libro del Codice civile*, diretto da M. D'Amelio, Firenze 1940, pp. 91 e 277. Giulio Pacolli

ETÀ DEL GENERE UMANO: v. GENERE UMANO, ETÀ del.

ETÀ DELLA VITA. - Dallo stadio di ovo-cellula fecondata all'estrema vecchiaia, l'individuo passa per una serie graduale e concatenata di trasformazioni. Pur nella immutabile identità dello spirito che lo anima, fenomenicamente l'individuo varia, adeguandosi nelle strutture organiche, negli atteggiamenti funzionali, negli svolgimenti delle sue attività psichiche, attraverso una curva di evoluzione dall'inizio della vita alla piena virilità e d'involuzione da questa a quel grado di vecchiaia che gli sarà dato raggiungere; ciò regolarmente secondo ben determinate « leggi auxologiche ».

La *legge dell'antagonismo del Viola* mostra come l'organismo, nel suo accrescimento, sia sottoposto a due tendenze opposte di cui l'una promuove l'accrescimento della massa (sviluppo ponderale), l'altra il differenziarsi morfologico; la *legge delle alternanze* o *di Godin* illustra il fatto che le due tendenze suddette si svolgono alternandosi tra loro regolarmente in successivi periodi di sviluppo, cosicché all'aumento in larghezza e massa (fase di *turgor*) segue uno in lunghezza e perfezionamento morfologico (fase di *proceritas*), e così via; soltanto da un armonico susseguirsi e agire delle due spinte può aversi un regolare sviluppo normotipico (v. NORMOTIPO), equilibrato sia dal lato ponderale che morfologico.

Considerando come l'ovo-cellula fecondata nasca dall'unione dei due elementi sessuali di struttura e caratteristiche funzionali opposte, è suggestivo pensare che le leggi di antagonismo e di alternanza, secondo cui l'individuo si sviluppa, siano legate al periodico alterno predominio ontogenetico delle caratteristiche brevilinee, vegetative, di massa proprie dell'ovulo e di quelle longilinee, volte alla vita di relazione, di differenziazione morfologica caratteristiche dello spermatozoo.

Nel susseguirsi delle e. della v., mentre l'organismo ora accresce la massa, quasi concentrando a pie' d'opera materia bruta da elaborare, ora si perfeziona nella differenziazione organica, chiaramente si scorge il manifestarsi fenomenico delle leggi del Viola e del Godin, il cui intimo meccanismo in funzione dell'equilibrio endocrino (v. ENDOCRINE, GLANDOLE) predominante in ciascuna fase della vita dell'individuo, cioè del modo di comportarsi di gruppi di associazioni endocrine ad azione anabolica o catabolica, a stimolazione vegetativa o di relazione (legge dell'attività ritmica ed equilibrata delle due costellazioni ormoniche morfogenetiche o del Pende). Da ciò, in rapporto al periodico equilibrato prevalere dell'una costellazione (tiroide, ipofisi, midollo-surrenale, glandola endocrina sessuale) o dell'altra (timo, corticosurrenale, paratiroide, insule del pancreas, ecc.), le caratteristiche morfologiche, funzionali, neuropsichiche delle varie e. della v.; il definitivo equilibrio armonico nell'adulto come normotipo, ectipo megalosplancnico brevilineo ipervegetativo o microsplancnico longilineo ipovegetativo.

Le e. della v. si svolgono attraverso un periodo prenatale e uno post-natale. Il primo comprende la « fase dell'uovo fecondato », prime due settimane di vita con preponderante sviluppo di massa (*turgor*); la « fase dell'embrione » terza-nona settimana inclusa, fervido di organogenesi e differenziazione morfologica (*proceritas*); la « fase del feto » dalla decima settimana di vita alla nascita, con ulteriore perfezionamento organico e pieno sviluppo della massa (*turgor*).

Il periodo post-natale comprende tutta la vita extrauterina dell'individuo; in esso l'organismo percorre tutta la parabola vitale, fino all'ultima tappa che a lui sarà concessa dalla particolare sua essenza biologica ereditaria, in collaborazione o in contrasto con le cause ambientali capaci di permettergli il pieno sviluppo del proprio destino biologico o di spezzarlo anzi tempo.

Per prima la *fase neonatale* (neonato) in cui il nuovo organismo, nel corso di due settimane, va adattandosi al nuovo stato di vita extrauterina, riacquista il peso perduto nei primi giorni, perfeziona l'istinto del poppare, e i propri meccanismi termo-regolatori. Segue l'*infanzia* (v.) nei suoi tre periodi che accompagnano l'individuo, circa il settimo anno, alla *fanciullezza* (v.) o puerizia; di poi l'*adolescenza* (v.) o età prepubere che, tra il 13º-15º anno nelle femmine e il 15º-18º nei maschi, raggiunge nuovo particolare equilibrio organico nella *pubertà* (v.). Nella fase post-pubertaria o internubilo-pubertaria propria della *giovinezza* (v.) può dirsi che ormai l'organismo, tra i 20 e i 23 anni (secondo N. Pende, non prima dei 25-30) abbia raggiunto il completamento e il perfezionamento delle proprie strutture fisiche, il pieno sviluppo razionale della propria intelligenza. Da questo momento la vita va subendo, nella *virilità* (v.) o maturità, un rallentamento nel suo slancio evolutivo, indi un arresto, in fine, verso, i 48-50 anni nella donna, i 50-55 nell'uomo, un declinare progressivo che, attraverso la *vecchiaia* (v.) e la *decrepitezza*, sfocia nella morte.

Questo il corso della vita nella sua interezza, cui si applica la figura di parabola, in una fase ascendente evolutiva e discendente involutiva, sia per l'aspetto organico che per le funzioni vitali vegetative, di relazione, che per le manifestazioni più elevate dell'intelligenza; sulla sostanza del fenomeno, possono variare gli attributi della nomenclatura e, entro determinati confini, i punti miliari delle singole tappe. Così, da alcuni si denomina « infanzia » il periodo che va dalla terza settimana di vita al termine del primo anno, « fanciullezza » quello dal secondo al decimo anno, divisa in prima fanciullezza e seconda fanciullezza, con taglio circa al sesto anno. I Romani (Varrone) comprendevano la vita in cinque gradi di quindici anni ciascuno (*pueri, adolescentes, iuniores, seniores, senes*).

Le e. della v. contrassegnate, come s'è detto, dall'alternarsi delle fasi di *turgor* e di *proceritas*, d'incremento della vita vegetativa e di relazione, sono contrappuntate dalla comparsa di particolari caratteristiche biologiche, somatiche e psichiche; tra le prime, p. es., il successivo presentarsi o sostituirsi dei differenti tipi di denti lunghi, taglienti o acuminati (incisivi, canini), o larghi pianeggianti (molari), di latte e permanenti; tra le seconde, il predominante svolgimento delle facoltà istintivo-affettive o delle intellettivo-volitive, il prevalere dello sviluppo mentale in forma sensoriale animistica evasiva o imitativa finalistica extroversa o intuitiva individualistica introversa o più compiutamente razionale.

Si ritiene impossibile un'opera veramente intelligente da parte dell'educatore che ignori le caratteristiche somatiche, funzionali, mentali proprie delle singole e. della v.

Dal punto di vista puramente etico l'influsso esercitato dall'età negli atti umani è notevole soprattutto nelle cosiddette età critiche. Per i rilievi relativi v. FANCIULLEZZA; PUBERTÀ; VECCHIAIA; VIRILITÀ.

Bibl.: N. Pende, *Le debolezze di costituzione*, Roma 1928; id., *Crescenza e ortogenesi*, Milano 1936; id., *La scienza moderna della persona umana*, ivi 1947; C. Midulla, *La crisi puberale*, ivi 1938, pp. 12-14; M. Barbera, *Ortogenesi e biotipologia*, Roma 1943. Giuseppe de Ninno

ETÀ DEL MONDO: v. MONDO, ETÀ del.

ETAM (ebr. *'Êṭām*, Volg. *Etam*). - Nome di due località libiche.

1. Città del sud giudaico, vicina a 'Ên-Rimmôn, trasferita da Giuda a Simeone (*I Par.* 4, 32); oggi Tell Ejṭûn, a ca. 19 km. a sud di Hebron, vicino a Tell bejt Mirsim. A questa località si connette, pare, la « rupe di E. » in cui si era rifugiato Sansone (*Iudc.* 15, 8-13).

2. Città fortificata da Geroboamo, nelle vicinanze di Betlemme (*I Par.* 4, 3; *II Par.* 11, 6; *Ios.* 15, 19 nei Settanta), dove, secondo Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, VIII, 7, 3), il re Salomone si recava ogni mattina per godersi in mezzo ai giardini l'abbondanza delle acque correnti. La distanza data dal Flavio, che corrisponde a 11 km., conduce nella bella regione di 'Ajn 'Aṭan, dove sono i tre grandi serbatoi detti comunemente « Vasche di Salomone » a sud di Ḫirbet el-Ḫoh, probabile sito di E. La tradizione talmudica fa risalire a Salomone le opere idrauliche di E. per provvedere di acqua il tempio di Gerusalemme, ma esse sono presumibilmente d'epoca erodiana, quantunque la documentazione metta in vista soltanto Pilato (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 3, 2).

BIBL.: F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 451; II, ivi 1938, p. 321. Donato Baldi

ETEI : v. HITTITI.

ETELBERTO, re del KENT, santo. - Primo re cristiano in Inghilterra, dal 593 era diventato capo della Confederazione dei regni anglosassoni formatisi nell'isola. La sua sposa Berta, cristiana, l'aveva preparato ad accogliere la grande spedizione missionaria di monaci, con a capo s. Agostino, promossa da Gregorio Magno. Ad essi E. concesse libertà di azione e donò una casa a Durovernum (Canterbury) e la chiesa di S. Martino. La vigilia di Pentecoste del 597 egli stesso con molti suoi sudditi ricevette il Battesimo.

All'annuncio dell'avvenimento, trasmessogli da Agostino, Gregorio M. rispondeva paragonando E. e Berta a Costantino e a s. Elena (Jaffé-Wattenbach, 1826). Fondò la chiesa di S. Paolo a Londra e dotò di ricchi doni quella di S. Andrea. Lasciò un codice di leggi, soprattutto penali, da cui traspare una pietà singolare in un animo barbarico e rozzo. Morì dopo 56 anni di regno, nel 616, e fu sepolto accanto alla moglie nella chiesa abbaziale dei SS. Pietro e Paolo a Canterbury dove giaceva ormai Agostino.

BIBL.: BHL, 394 sg.; L. Bréhier-R. Aigrain, *S. Gregorio Magno* ecc., in Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 294 sgg., 301 sgg. Alberto Ghinato

ETELVOLDO, santo. - Vescovo di Winchester, n. ca. il 908, m. il 1° ag. 984. Monaco dapprima a Glastonbury sotto s. Dunstano, ca. il 954 per volere del re Edredo fu fatto abate del monastero di Abingdon, in cui fece rifiorire la disciplina religiosa. Nel 963 venne eletto vescovo di Winchester e fu consacrato da s. Dunstano con il quale collaborò a riformare la decadente disciplina ecclesiastica, specialmente con il ricostruire chiese e monasteri, devastati dalle frequenti incursioni danesi, e con l'educazione della gioventù, sostenuto dal re Edgaro, con cui era in intima famigliarità.

Si conserva uno splendido *Benedizionario* (libro liturgico) scritto per suo ordine mentr'era vescovo di Winchester (cf. DACL, II, coll. 735-39).

BIBL.: La *Vita* scritta da Aelfrik, ed. I. Stevenson, in *Chronicon monasterii de Abingdon*, II, Londra 1858, pp. 253-66; e quella scritta da Volstano in *Acta SS. Augusti*, I, Anversa 1733, pp. 88-98; H. W. Keim, *E. und die Mönchsreform in England*, in *Anglia*, 39 (1917), pp. 504-43; cf. anche F. Warmold, *The english saints in the litany* ecc., in *Anal. Boll.*, 64 (1946), p. 74. Alberto Ghinato

ETERE. - Ente reale, esteso, privo però delle qualità più comuni degli enti materiali sensibili, quali il peso, l'impermeabilità ecc., e riempiente gli spazi celesti. L'ipotesi della sua esistenza risale alla più remota antichità greca, da cui ha ricevuto il nome di e. (αἰθήρ). Questa ipotetica sostanza ha avuto grande importanza anche nella fisica moderna, come sostrato dei fenomeni luminosi e poi dei campi elettromagnetico e gravitazionale.

Nel sec. XVII, parallelamente alle antiche interpretazioni corpuscolari della luce (v. OTTICA), e in particolare a quella adottata e rimaneggiata da I. Newton, fu prospettata un'interpretazione di tipo ondulatorio. La luce, a seconda del suo colore, avrebbe dovuto venir concepita come onde di varia lunghezza propagantisi in un ipotetico mezzo detto e., in maniera perfettamente analoga a quella con cui, molto utilmente, si concepisce il suono a seconda della sua altezza, come onde di varia lunghezza propagantisi nell'aria. L'enormità della velocità della luce imponeva di attribuire alla ipotetica materia, costituente codesto e., proprietà così inconcepibilmente differenti da quelle di tutte le materie note che non ci si arrestò a discuterle e ci si limitò a dirla una materia imponderabile dotata di quelle proprietà. Per oltre un secolo prevalse la teoria corpuscolare newtoniana e di e. si parlò poco o nulla; ma i sempre più importanti fenomeni di interferenze stavano per rimettere in onore la teoria ondulatoria quando la scoperta dei fenomeni di polarizzazione pose definitivamente in evidenza l'incapacità della teoria ondulatoria di interpretarli e ne determinò la caduta; ma la caduta della teoria ondulatoria come era allora concepita, non quella di tutte le teorie ondulatorie. Infatti A. Fresnel (1821) mostrò che bastava ricorrere a una teoria ondulatoria trasversale, anziché alla precedente teoria ondulatoria longitudinale, per rendere possibile non solo l'interpretazione dei fenomeni di polarizzazione ma anche una sistematica interpretazione di tutti i fenomeni ottici di gran lunga superiore a quella fornita dalla teoria corpuscolare.

Ma la teoria ondulatoria trasversale, cioè una teoria che ammettesse la propagazione delle onde nella direzione perpendicolare al piano in cui avvenivano le perturbazioni che le producevano, implicava la necessità di supporre che l'e., anziché come un fluido elastico, dovesse vibrare come un corpo rigido, perché solo così la velocità di propagazione delle onde potrebbe raggiungere la velocità della luce.

I tentativi dei fisici, anche di alcuni sommi, per superare questa situazione di evidente disagio furono numerosi, ma vani; però i vantaggi della teoria di Fresnel erano tali che essa fu ovunque adottata e cedette solo mezzo secolo dopo, innanzi alla teoria elettromagnetica di Maxwell, che implicava bensì l'ipotesi di un e., ma senza dover imporgli alcuna caratteristica di indole meccanica.

Ma anche l'ammissione dell'e. elettromagnetico maxwelliano, come già quella degli e. elastici, fluido e rigido, precedenti, implicava ancora una grave difficoltà. Ogni corpo deve evidentemente trovarsi in stato di riposo o di moto rispetto ad esso, mentre la fisica sperimentale mostra che, né con esperienze di indole meccanica, né con esperienze di indole elettromagnetica o comunque ottica, è possibile constatarlo. È questa la difficoltà che diede luogo all'avvento della prima teoria della relatività einsteiniana (v. RELATIVITÀ), che secondo alcuni avrebbe eliminato dalla fisica la nozione di e. Ma, specialmente per quanto riguarda gli ulteriori sviluppi della stessa teoria, è oggi consigliabile in proposito una prudente riserva.

Si rende sempre più manifesta però nel mondo scientifico la tendenza ad unificare l'e. e lo spazio in un ente unico (spazio, spazio fisico, materia cosmica) che risolverebbe le proprietà contraddittorie oggi attribuite all'e. (v. SPAZIO).

BIBL.: H. A. Lorentz, *The theory of electrons*, Lipsia 1909, p. 10 sgg.; J. Donat, *Cosmologia*, Innsbruck 1936, nn. 212-14; P. H. Hoenen, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia 1950, pp. 116-23. Pier Paolo Stranen

ETERIA : v. EGERIA.

ETERNITÀ. - È la misura propria della natura divina assolutamente immutabile nella sua semplice pienezza e nella totalità di « presenza » del suo proprio essere : a differenza del *tempo* che misura le cose mutevoli sia quanto all'essere come quanto all'agire (i corpi), e dell'*evo* ch'è la misura delle cose, immutabili nell'essere ma mutevoli nell'agire. È quindi in funzione del processo e del modo di possesso dell'es-

sere e della vita che vengono fatte le determinazioni di e., tempo ed evo – come con insistenza osserva s. Tommaso – e non rispetto all'avere un inizio e una fine; solo se la « presenza » dell'essere è assoluta e completa, sia quanto ai suoi principi constitutivi come per la sua attività, si ha l'e. che l'Angelico definisce con Boezio : « Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 10, a. 1; cf. Boezio, *Cons. philos.*, V, prosa 6: PL 63, 858).

Della e., come durata infinita della vita divina, l'uomo non può avere un concetto proprio e adeguato : come non afferra la natura divina e i suoi attributi che per analogia ai corpi, così anche pensa il suo durare immobile secondo una presenzialità assoluta, in contrasto allo scorrere e mutarsi continuo dei fenomeni fisici (tempo) ed anche al di sopra delle successioni dei processi superiori delle sostanze spirituali. Perciò, mentre l'*istante* nelle sostanze materiali non porta che su una frazione di essere ed è in continuo movimento in avanti : e mentre nelle sostanze spirituali, benché sia fermo rispetto all'essere, è soggetto a successione (discontinua, perché dipende specialmente dal libero arbitrio dello spirito stesso) quanto all'agire : in Dio l'istante riposa nel pieno possesso di sé e dell'essere. Noi immaginiamo perciò l'e. come l'attualità dell'istante dilatata all'infinito, ma in realtà quel che noi percepiamo di attualità nell'istante temporale è solo il suo scorrere e perciò l'imperfezione del suo essere. L'e. invece è concepita come pienezza immobile e così l'istante, passando dal tempo all'e., capolvolge – per così dire – la sua qualità ontologica : « Dicendum quod nunc stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 10, a. 2, ad 1). Se s. Tommaso intende ammettere la possibilità per l'uomo di una qualche percezione dell'e. stessa, si deve pensare alle esperienze di massima concentrazione interiore nella sfera superiore dell'intelligenza e dell'amore quando l'anima vien rapita fuori del suo abituale contatto con il mondo visibile e come protesa in abbandono verso Dio che l'attrae. Caratteristica in questo senso è la « visione di Ostia » descritta da s. Agostino nelle *Confessioni* (IX, 10) dove della e. si dice come di Dio (*Ex.* 3, 14) che in lei propriamente « non v'è » *fu* o *sarà*, ma soltanto *è*, cioè semplice posizione dell'essere nella sua purezza metafisica : in questo senso mentre delle creature si deve dire che « esistono », di Dio soltanto si deve dire che « è » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 12, a. 1, ad 3). Anche Kierkegaard : « Dio non pensa (in astratto), egli crea; Dio non esiste, egli è eterno. L'uomo pensa ed esiste, e l'esistenza separa il pensiero e l'essere, li tien fuori l'uno dall'altro in successione » (*Postilla conclusiva, S. V.*, VII, 2ª ed., Copenaghen 1925, p. 32). Nella sua posizione antimetafisica il protestante K. Barth sembra concepire invece l'e. come una specie di tempo assoluto e come la sintesi dei momenti del tempo : « L'e. non è affatto senza tempo (*zeitlos*). Essa è piuttosto il luogo di origine del tempo, propriamente il tempo eminente, assoluto, cioè l'unità immediata di presente, passato e futuro, di ora, prima e poi, di mezzo, principio e fine, di movimento, origine e scopo » (*Die kirchliche Dogmatik*, III, 1 : *Die Lehre von der Schöpfung*, Zurigo 1945, p. 72). L'errore qui è di concepire l'e. come tempo perfetto e di concepire il tempo stesso come perfezione; mentre il tempo è dato solo nell'alterità radicale rispetto ai suoi momenti (passato, presente e futuro) così che affermarne la « unità » dei momenti è distruggere la realtà del tempo; di conseguenza nella successione che comporta tale alterità è insita una imperfezione non purificabile nell'àmbito metafisico. L'e., l'evo e il tempo, sono attributi dell'essere e derivano perciò direttamente dall'essere a cui rapportano la propria natura. Ciò ch'è creato quindi è l'ente per partecipazione, il quale può essere o nell'evo e nel tempo; evo e tempo concernono l'essere e le perfezioni dell'ente per partecipazione : è l'essere e son queste perfezioni che godono perciò della positività ontologica come tale di cui partecipa veramente il finito e da cui l'intelletto sale per concepire l'infinito. Anche E. Brunner che concepisce l'e. come mera « pienezza del tempo » (*Erfüllung der Zeit*), come « temporalità piena » (*Vollzeitlichkeit*) rimane in una sfera di evidente empirismo teologico (*Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik*, I, Zurigo 1946, p. 287).

Il concetto della teologia cristiana di e. va perciò distinto da quello del pensiero che si è fermato al significato cosmico di durata sempiterna (l'evo, αἰών, la durata senza principio e fine). Così Anassimandro parla di « generazioni e corruzioni cicliche secondo un durare eterno indeterminato » (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος : H. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª ed., I, Berlino 1935, 83, 31); Anassimene parla di un « movimento dell'e. » (Κίνησις ἐξ αἰῶνος : *ibid.*, I, 91, 31); è attributo del cosmo per lo Pseudo Filolao, poiché il mondo resta ἐξ αἰῶνος καὶ εἰς αἰῶνα (*ibid.*, 8, 417, 11); Eraclito attribuisce l'e. al Logo (λόγον αἰῶνα : *ibid.*, I, 161, 15). In questo primo senso l'e. è durata « senza principio e fine » del cosmo secondo la dichiarazione di Aristotele che « non ha né principio né fine del suo intero durare (ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος), ma avente e comprendente in sé il tempo illimitato » (*De coelo*, II, 1, 283 b 26 sgg.). Per Platone invece l'e. è attributo delle idee immobili e il tempo è derivato dall'e. come sua « mobile immagine » (εἰκώ... κινητόν τινα αἰῶνος : *Tim.*, 37 D). Plotino nel suo Trattato sulla e. e sul tempo (*Enn.*, III, 7) approfondisce la dipendenza del tempo dall'e. così da farlo scaturire non dalla misura del mondo fisico ma dall'anima del mondo : l'e. si mostra come la stabilità assoluta del mondo intelleggibile ed in questo senso è identica a Dio (καὶ ταὐτὸν τῷ θεῷ : *Enn.*, III, 7, 5). Proclo abbandona questa concezione e fa della e. un'ipostasi a sé da cui deriva l'e. a tutte le cose eterne, così come le cose temporali partecipano la loro temporalità dal tempo, fino ad ammettere una distinzione fra ciò ch'è eterno, la sua e. e l'e. per se stessa : δῆλον ὅτι ἄλλο μὲν αἰώνιον, ἄλλο δὲ ὁ ἐν τῷ αἰωνίῳ αἰών, ἄλλο δὲ ὁ καθ'αὑτὸν αἰών : *Elem. Theol.*, prop. 54, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 50, 26). L'e. è elevata espressamente a ipostasi divina nelle cosmogonie dei sistemi gnostici di cui ognuno ha il suo proprio « pleroma » o mondo intelliggibile e Gesù vi è presentato come « l'avvocato dell'e. futura » (παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι : Clemente Alessandrino, *Stromata*, ed. O. Stählin, Berlino 1936, VII, p. 114, 21).

Nella filosofia moderna invece il concetto di e. ha perduto ogni propria consistenza metafisica ed è ritornata ad essere l'attributo della realtà, del mondo, della sostanza, della coscienza... cioè di quanto si attribuisce la qualità di assoluto nell'ambito dell'essere : l'e., che in Spinoza resta come « sub quo infinitam Dei exsistentiam concipimus » (*Cog. metaph.*, I, 4; ed. Van Vloten-Land, 2ª ed., III, L'Aia 1895, p. 201) scompare nell'idealismo oggettivo di Hegel per il quale l'e. non è che il « risultato » del dispiegamento del tempo, così come lo Spirito assoluto (Dio) è il risultato della sua attività nella storia del mondo (cf.: *Philosophie der Weltgeschichte*, 3ª ed., I, ed. G. Lasson, Lipsia 1930, p. 50).

Secondo la dottrina cattolica l'e. per essenza è

propria di Dio, le creature possono esser dette « partecipanti » l'e. ■ seconda che godono di qualche perennità di esistenza. Ciò vale per lo stesso mondo fisico *a parte post* nel suo complesso; benché i singoli esseri corporali siano corruttibili, la fine del mondo non sarà il suo annientamento ma una trasformazione con « cieli nuovi e una terra nuova » (*II Pt.* 3, 13). In un senso più proprio partecipano dell'e. le creature spirituali che sono immortali individualmente; ma la più alta partecipazione all'e. è quella che s. Tommaso chiama « secundum operationem sicut Angeli et beati qui Verbo fruuntur » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 10, a. 3) che sono nel pieno possesso della « vita eterna ». Ma sono da dire eterne anche le pene dei demoni e degli empi nell'inferno contro la teoria di Origene della finale « restituzione » o reintegrazione (ἀποκατάστασις) alla felicità dei medesimi, e la cessazione dell'inferno (Denz-U, 211). Per l'immanentismo moderno questa dottrina non è affatto un dogma, ma una « questione puerile » (*eine Kinderfrage* : J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, ed. K. Vorländer, Lipsia 1937, p. 76), poiché la coscienza è realtà e legge a se stessa.

Nella scolastica medievale si disputò a lungo sulla possibilità in astratto (cioè « de potentia Dei absoluta ») di una creazione del mondo « ab aeterno » : negata dalle scuole d'ispirazione platonico-agostiniana, fu invece affermata energicamente da s. Tommaso per il quale « mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 46, a. 2). A conferma della compatibilità metafisica fra creazione e esistenza *ab aeterno* del mondo l'Angelico cita il testo di s. Agostino : « Sicut si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium quod a calcante factum nemo dubitaret » (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*, ad 1; Agostino, *De Civ. Dei*, XI, 4: PL 41, 319). Un mondo che fosse « ab aeterno » avrebbe sempre nel suo svolgersi il carattere della temporalità e l'e. non sarebbe tanto in lui quanto da parte della volontà divina nel crearlo « ab aeterno », così come si manifesta ora nel conservarlo « in aeterno ».

BIBL.: R. Eisler, *Ewigkeit*, in *Wörterb. d. phil. Begriffe*, I, 4ª ed., Berlino 1927, p. 420 sgg.; H. Schmidt-Japing, *Ewigkeit*, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, 2ª ed., Tubinga 1928, coll. 464-66; Fr. Beelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Th. d. M. A.*, 17, 1), Münster in West. 1914; P. Althaus, *Die letzten Dingen*, 3ª ed., Gütersloh 1926, specie pp. 239-50; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et st Augustin*, Parigi 1933; M. Gierens, *Controversia de aeternitate mundi*, Roma 1933; M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, a cura di J. Höfer, in *Ges. Schr.*, II, Friburgo in Br. 1941, specie p. 553 sgg. (cf. l'importante nota bibl. di p. 554 sg.); E. Frank, *Philosophical understanding and religious thought*, Oxford 1945, pp. 60 sgg. e 76 sg.

Cornelio Fabro

ETERONOMIA. - In etica e. (ἕτερος = altro; νόμος = legge), si oppone ad autonomia (v.), e indica il carattere di ogni sistema morale che ricerca il fondamento e la norma della legge etica fuori della persona umana.

Contrario ad ogni e. morale fu Kant per cui l'unica fonte di obbligazione è la forma *a priori* della moralità e del dovere (imperativo categorico), inerente alla ragion pratica, e assolutamente indipendente da ogni motivo e determinazione estrinseca. La morale cristiana, riponendo in un valore trascendente l'ultimo fondamento della moralità, respinge l'assoluto autonomismo; ma non ricade perciò in una pura e. estrinseca, in quanto pone la legge morale determinata ■ condizionata dalle esigenze morali immanenti alla natura umana, o almeno, trattandosi dell'ordine soprannaturale, in accordo e armonia con le sue interiori possibilità di perfezionamento ed elevazione. Una e. più radicale e inaccettabile è quella implicita in ogni sistema che nega la distinzione intrinseca fra bene e male morale, ricercandone la norma e il fondamento ■ nella libera volontà divina (Pufendorf) o addirittura in un fatto contingente, quale è, ad es., il patto sociale (positivismo morale, Hobbes); v. ETICA.

BIBL.: Ph. Kneib, *Die Heteronomie der christl. Moral*, Friburgo in Br. 1903 ; L. Ihmels, *Theonomie und Autonomie im Lichte der christl. Ethik*, Lipsia 1903; per Kant, v. P. Martinetti, *Kant*, Milano 1943, pp. 163-201.

Ugo Viglino

ETERUSIANI : v. AEZIO.

ETHAM (ebr. *'Ēthām*). - Seconda tappa o stazione degli Israeliti nel loro itinerario verso la Terra Promessa (*Ex.* 13, 20; *Num.* 33, 6). Il nome probabilmente è la forma ebraizzata dell'egiziano *htm* « fortezza », e indicherebbe il luogo detto *Serapeum* a nord del Grande Lago Amaro, nodo di tutte le strade verso il centro e il sud della penisola sinaitica, dove Ramses II aveva costruito una fortezza a difesa del canale di Teku. La località si trovava « sul limitare del deserto » di Sur (*Ex.* 15, 21; *Num.* 38, 8) che si sviluppava a oriente della grande muraglia (ebr. *ṣûr*) proteggente l'istmo di Suez.

BIBL.: C. Bourdon, in *Rev. bibl.*, 41 (1932), pp. 372, 543.

Donato Baldi

ETHAN (ebr. *'Ēthān* « fermo, stabile »). - Tre o quattro personaggi biblici.

1. Discendente di Zara (ebr. *Zeraḥ*), famoso per la sua sapienza. In *I Reg.* 4, 31 (ebr. 5, 11), per magnificare il sapere di Salomone, lo si antepone a quello di E. Nel titolo di *Ps.* 88 (ebr. 89), E. viene designato come autore dell'inno. È poco probabile che si tratti di un'identica persona.

2. Figlio di Casaia, levita della famiglia di Merari. Con Heman e Asaph, fu preposto da David ai cantori del Tempio (*I Par.* 15, 17-19).

3. Antenato di Asaph, levita della famiglia di Gersom (*I Par.* 6, 42; ebr. 6, 26).

4. In *Ps.* 73 (ebr. 74), 15, la Volgata ha la curiosa lezione *fluvios E.* In realtà trattasi di un nome comune (« perpetuità, fortezza ») e il senso dell'espressione è « fiumi perenni ».

Angelo Penna

ETHELRED : v. AELREDO.

ETICA. - Dal greco ἠθικός, morale, inerente alla condotta, all'indole dell'uomo : è lo studio filosofico del costume, della condotta umana.

SOMMARIO : I. Oggetto e metodo dell'e. - II. Storia dell'e. - III. Problemi fondamentali : 1. Il fine; 2. La legge come via al fine; 3. I valori dell'attuazione morale.

I. OGGETTO E METODO DELL'E. - Oggetto dell'e. è l'attività umana considerata in se stessa e nel suo valore intrinseco: *considerata in se stessa*, e non nei suoi risultati, come πράττειν ■ non come ποιεῖν, come *agere* e non come *facere*; il che distingue la considerazione etica e morale da quella tecnica che studia l'azione umana in rapporto all'oggetto prodotto, al *factum*. Inoltre con le parole « *nel suo valore intrinseco* » si afferma che l'e. non si limita ■ descrivere il costume umano, ma è ricerca del criterio o dei criteri per valutare le azioni umane. Si afferma cioè che l'e. è ■ non può non essere normativa, contro la concezione positivistica dell'e. come pura descrizione, « scienza dei costumi » nel senso di L. Lévy-Bruhl. L'e. è scienza normativa perché l'uomo non può fare a meno di valutare moralmente e quindi di appellarsi, come criterio di valutazione, a una norma. Ora o si affida alla ragione l'indagine e la giustificazione delle norme morali, e allora si elabora neces-

sariamente un'e. normativa, o si lascia la valutazione morale in balìa dell'arbitrio, del gusto, del capriccio, e si cade davvero nel dogmatismo in senso deteriore, ossia nella pretesa di dare giudizi di valore senza giustificarli.

Il tentativo poi di sfuggire all'e. normativa erigendo a criterio mutevole di valutazione la storia, ossia il costume di una società in una determinata epoca, è vano poiché tale costume è determinato anche dall'azione di uomini (eroi, innovatori politici) che, al loro tempo, non furono affatto conformisti e si proposero proprio di modificare il costume esistente. Sicché lo storicista è singolarmente incoerente quando afferma che criterio di valutazione morale è la storia, ma esalta poi gli « uomini storici » che della storia hanno, almeno in parte, determinato l'indirizzo.

L'esigenza di un'e. normativa pone il problema della sua giustificazione. Due vie si presentano possibili: quella intuizionistica e quella che fonda l'e. su una concezione metafisica. S'intende per intuizionismo etico ogni teoria la quale affidi la scoperta delle norme morali ad un'apprensione immediata ed irriducibile alla conoscenza razionale (sentimento morale, intuizione emozionale dei valori ecc.). Ma, se l'intuizione morale fosse l'apprensione di una norma e di un valore oggettivo, non si spiegherebbero le divergenze nelle valutazioni morali; e se è un sentimento soggettivo non è fondamento sufficiente per una norma universale. Resta pertanto l'altra via, quella della fondazione metafisica. Il metodo dell'e. sarà quindi deduttivo, ma in questo senso: consisterà nell'applicazione di principî metafisici alla condotta umana, così come ci è attestata dall'esperienza e dalla fenomenologia della vita morale.

II. Storia dell'e. – La speculazione etica nella cultura occidentale, ha come iniziatore Socrate. L'esercizio di una ricerca razionale spregiudicata, che non accetta come presupposti indiscutibili le leggi positive, i costumi e la religione del tempo, ma si domanda quale è il loro valore, è comune a Socrate e ai sofisti. Anche Socrate si domanda che cosa è la virtù, che cosa è giusto, senza assumere come criterio di verità ciò che si pensa intorno a questi problemi, anzi dimostrando che sotto opinioni comuni apparentemente salde sta ignoranza e incertezza. Ma ben diverse sono le conclusioni di Socrate da quelle dei sofisti. Innanzitutto Socrate conclude la sua indagine critica in modo positivo: affermando l'esistenza di norme morali oggettive e facendo consistere la virtù nell'osservanza di queste. I sofisti, anche Protagora nel dialogo omonimo di Platone, presuppongono che la virtù sia una tecnica particolare, un'arte o un mestiere: Socrate dimostra che non è *un*'arte, ma è l'arte di essere uomini, e che quest'arte si fonda sul sapere. Di qui la famosa tesi socratica che identifica la virtù con il sapere; la quale forse non ha il senso eccessivamente ed erroneamente intellettualistico che le attribuisce Aristotele (*Eth. nicom.*, VI, 13), ma afferma semplicemente che non c'è virtù, né azione moralmente buona se l'uomo non sa quali sono i veri valori, se non sa a che cosa debba orientare la sua vita. Quando l'uomo non si lascia vivere, non lascia che i fini della sua vita gli siano imposti dalle circostanze o dagli impulsi, ma se li propone da sé, in base ad un'esatta conoscenza dei valori, e quando fa sì che questa conoscenza vera lo determini ad operare, allora opera virtuosamente. Certo Socrate non si è domandato che cosa sia questo *far sì* che la conoscenza vera ci determini, non si è domandato se esso sia ancora conoscenza o sia volontà. Che sia volontà e libertà riconoscerà Aristotele e, soprattutto, il cristianesimo. Conseguenza della tesi socratica, che virtù è sapere, è l'affermazione che nessuno fa il male volontariamente, ossia nessuno fa il male quando lo conosce come male (*Protag.*, 353 sgg.), la quale è dimostrata mediante l'identificazione tra bene e piacere. Anche questa tesi socratica, molto discussa, non sembra doversi interpretare in senso utilitaristico, data la nobiltà della figura morale di Socrate; l'identità fra bene e piacere stabilita da Socrate va piuttosto intesa nel senso che l'uomo tende sempre al bene, e solo il vero bene è quello che procura vero piacere. Dalla identificazione socratica tra bene e piacere potevano nascere due teorie, che distinsero infatti due scuole socratiche: una, la scuola cinica (v. cinici), afferma che basta la virtù a procurare il vero piacere, quindi null'altro all'infuori della virtù è necessario a procurare il bene dell'uomo; l'altra, la scuola cirenaica (Aristippo, v. cirenaici; edonismo) afferma invece che il piacere è il sommo bene dell'uomo.

Platone, insieme con Socrate, concepisce il sommo bene come unità di virtù e di felicità, di intelligenza e di piacere (*Phil.*, 65-67 e passim) ma dà a questa concezione etica una base metafisica. Il bene è ipostatizzato nell'idea del Bene, che sta al vertice del mondo delle idee. Il vero bene dell'uomo è il bene dell'anima, la quale è distinta dal corpo, e affine al mondo delle idee. Al dualismo metafisico e antropologico di Platone corrisponde un'e. del distacco dai piaceri sensibili. La filosofia è concepita come meditazione, cura della morte (*Phaedo*, 64 a, 67 e), perchè solo la morte libera l'anima dal corpo e la rende capace di perfetta sapienza. Nel *Gorgia* si dice che meglio è subire ingiustizia che farla, perché il fare ingiustizia porta svantaggio all'anima, ossia a ciò che di più alto vi è nell'uomo (475 c). Anche per Platone dunque bene e utile si identificano, ma utile è solo ciò che giova all'anima. Nonostante questo primato della vita spirituale e della contemplazione, Platone dà grande importanza alla vita politica (*Respubl.*, *Polit.*, *Leg.*) ma anche la politica deve essere orientata alla vita spirituale dell'uomo, non al bene economico.

L'affermazione che il fine supremo, il sommo bene, la beatitudine dell'uomo consiste nella contemplazione resta anche in Aristotele dal *Protrettico* all'*Etica eudemia* e alla più matura espressione del suo pensiero etico, l'*Etica nicomachea* (cf., per la teoria della beatitudine, il l. X). Ma al conseguimento di questa beatitudine, che si attua per pochi uomini, in pochi momenti della loro vita, occorrono tutti quei beni che possono rendere la vita tranquilla e permettere l'esercizio della contemplazione. Di questi alcuni toccano in sorte, come la buona salute, una sufficiente quantità di ricchezze (*Eth. nic.*, I, 8); altri sono ottenuti con l'esercizio della virtù. La virtù è un abito (ἕξις) che l'uomo si procura con la ripetizione di atti buoni (*op. cit.*, II, 1). Affinché un atto sia virtuoso occorre che sia compiuto consapevolmente e con volontà deliberata. Aristotele sottolinea dunque oltre all'elemento intellettivo, quello volitivo nella virtù (*op. cit.*, III, 3) e per questo si discosta da quello che egli interpreta come intellettualismo di Socrate, e afferma che la virtù non si riduce a sapere, a φρόνησις, ma esige un elemento volitivo (*op. cit.*, VI, 13). La virtù non è soppressione dell'impulso sensibile, dell'affetto, del πάθος: ma equilibrio delle opposte passioni. Di qui la definizione: « Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα » (*op. cit.*, II, 6).

Lo stoicismo (v.) e l'epicureismo (v. epicuro) rappresentano in certo senso un ritorno alle due scuole socratiche cinica e cirenaica. Dello stoicismo è notevole il concetto che la vita morale, la virtù, consiste nell'accordarsi con se stesso, ossia con la propria natura, la quale, essendo un momento della natura universale, porta già in sé un vestigio di quella ragione che anima tutta la natura e che ne è la suprema legge. Per seguire la natura-ragione l'uomo deve liberarsi dalle passioni, delle quali gli stoici fecero una fenomenologia che esercitò il suo influsso fin sui trattati delle passioni di Cartesio e di Spinoza (*Ethica*, parte 3ª).

Il cristianesimo portò un profondo rinnovamento nell'e. L'affermazione che l'uomo vale come persona morale, per la buona volontà, indipendentemente non solo dalla sua posizione sociale, ma anche dalle qualità intellettuali, dalle abilità che può possedere (affermazione che si può già trovare nello

stoicismo) trova il suo fondamento nel concetto che gli uomini sono tutti figli di Dio ed uguali davanti a Lui. Di qui il primo comandamento della morale evangelica che unisce insieme l'amore di Dio e l'amore del prossimo cui è dato il massimo rilievo (*Mt.* 22, 37; *Mc.* 12, 29). La perfezione morale non è appannaggio di un gruppo (farisei) o di una classe, ma è aperta a tutti, anche ai poveri, anzi specialmente ai poveri, ai perseguitati, a coloro che « non contano » nella società (*Mt.* 5, 3). Da Dio gli uomini hanno affidate, come in dono, le loro qualità naturali ed i loro beni esteriori che debbono far fruttare (parabola dei talenti, *ibid.*, 25, 14; *Lc.* 19, 12) in vista di ottenere l'unica cosa che importi : la salvezza dell'anima, la vita eterna (parabola del tesoro nascosto e della perla preziosa, *Mt.* 13, 44). La vita eterna, la beatitudine consiste nella contemplazione (*Io.* 17, 3), ma non nella contemplazione filosofica, che può essere esercitata da pochi uomini in questo mondo, sibbene in una contemplazione che avrà luogo oltre questa vita e che sarà data a chiunque avrà agito con rettitudine e buona volontà. La vita morale non è un patrimonio intangibile, una conquista fatta una volta per tutte; si costruisce ad ogni istante, e la buona volontà, l'amore verso Dio (*Lc.* 7, 47; 19, 1) ci ottiene il perdono delle colpe e la possibilità di ricominciare di nuovo. La vita morale, la virtù, esige sempre una opzione, e quindi sacrificio (*Mt.* 7, 13; 11, 34; 16, 24) : il sereno equilibrio, l'armonia non si ottiene in questa vita, che è vita di lotta, ma solo nell'altra.

Anche per l'e. come per la filosofia in generale, còmpito precipuo del pensiero cristiano, patristico e scolastico, fu di armonizzare le conclusioni della ragione, quali si offrivano nella speculazione greca, con le verità rivelate. S. Agostino che ricevé il primo stimolo alla filosofia dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, concepì sempre la filosofia come una ricerca di quella sapienza che è insieme beatitudine, pienezza di vita spirituale. Né d'altra parte gli sembrò mai possibile che la beatitudine fosse scissa dal possesso della verità (*Contra Acad.*, I, 5, cit. da Mausbach, I, p. 53). La via al raggiungimento della beatitudine è segnata dalla legge morale, la quale, come le verità eterne, è il riflesso in noi di qualcosa di superiore a noi, della *lex aeterna* (*De libero arbitrio*, II). Il bene morale consiste nell'aderire con la volontà a ciò che la legge morale prescrive. L'uomo diventa virtuoso « coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi (*ibid.*, II, 52, cit. da Mausbach, I, p. 94). Contro il manicheismo s. Agostino difende la libertà del volere, benché ne affermi l'insufficienza nello stato di natura decaduta, dopo il peccato, contro Pelagio. Solo la Grazia può darci quell'amore di Dio che è principio di tutte le virtù e liberarci dalla *cupiditas*, dall'amor di sé, che è radice di tutti i mali.

Una singolare insistenza nel distinguere bene morale da utile, e nel sottolineare l'importanza dell'intenzione nell'attività morale si trova in s. Anselmo, che definisce la giustizia (nel senso ampio di moralità) « rectitudo voluntatis propter se servata », dopo aver osservato che « sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est *quia debet*, ut iusta sit eius voluntas » (*De Verit.*, cap. 12. Cf. *De lib. arbitrii*, cap. 3 : *De conceptu virginali*, *De casu diaboli*, capp. 3 e 23-24). S. Tommaso fonda, aristotelicamente, l'e. sulla finalità, e al concetto di fine riconduce quello di legge : legge eterna definita come « ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem » (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 93, a. 1); legge naturale che è « participatio legis aeternae in rationali creatura » (*ibid.*, q. 91, a. 2); legge positiva che è l'applicazione della legge naturale fatta dall'autorità umana secondo le diverse situazioni storiche (*ibid.*, q. 95 intera). La legge morale naturale è conosciuta dalla ragione e seguita liberamente. La libertà si giustifica dalla natura stessa della volontà, che consegue la conoscenza intellettiva del bene e, come tale, è determinata soltanto da quell'oggetto che esaurisca in sé la ragion di bene, e indeterminata rispetto ai beni particolari (*ibid.*, q. 10, 1ª, qq. 82-83; *De ver.*, q. 24). All'analisi delle virtù è dedicata principalmente la ricchissima 2ª-2ªᵉ della *Sum. Theol.* Alla beatitudine le qq. 1-5 della 1ª-2ªᵉ.

Con lo sfaldarsi della base metafisica dell'e., nella scolastica della decadenza, si determinò una tendenza a « positivizzare » la morale, a concepire cioè la vita morale come obbedienza a leggi positive, poste non dalle esigenze della natura umana, ma da una volontà esteriore, divina o umana (Occam). La « natura » è concepita quindi non più come modellata su una legge eterna, e portatrice in sé di esigenze morali, ma come l'opposto della legge, l'impulso cieco all'autoconservazione dell'individuo animale, in lotta con altri individui. La vita conforme a natura sarà indicata allora o nella raffinata ricerca del piacere (L. Valla e l'epicureismo del Rinascimento) o nella sublimazione degli impulsi vitali : audacia, volontà di potenza, capacità di riuscire, di fare qualcosa di grande, di attuare uno scopo superando ogni ostacolo (*virtù* nel senso del Machiavelli).

Da una considerazione, invece, pessimistica della natura come impulso egoistico, nascerà la teoria di Hobbes sulla necessità di una legge positiva fondata unicamente sulla volontà del legislatore e capace di imporsi agli individui. La necessità della legge è però sempre in funzione dell'utilità, della sicurezza degli individui, minacciati dalla lotta fra gli egoismi individuali.

Contro tale affermazione hobbesiana, che le tendenze umane siano soltanto egoistiche, e che la legge morale e civile non abbia altro scopo se non quello di procurare la massima utilità, insorse una corrente, che ha i suoi maggiori rappresentanti in Shaftesbury e F. Hutcheson, la quale afferma che nell'uomo, accanto all'impulso egoistico, c'è una originaria tendenza altruistica o benevolenza che è l'impulso morale. E come c'è un originario impulso morale così c'è anche una originaria facoltà di valutare moralmente le azioni, di sentire la bellezza (moralità) di una azione, un « senso morale » che non è riducibile a conoscenza teoretica, razionale, né tanto meno a calcolo dei vantaggi che un'azione può procurarci.

Questa dottrina del senso morale, analoga a quella messa dal Rousseau in bocca al vicario savoiardo (*Emile*, IV), esercitò un certo influsso su Kant (v.) precritico. Dell'intuizionismo dei moralisti inglesi e del Rousseau Kant conservò anche nelle opere della maturità (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785] e *Kritik der reinen Vernunft* [1788]) la convinzione che la legge morale è data immediatamente come *ein Faktum der Vernunft*, ossia non è dedotta da nessuna conoscenza teoretica. La legge morale è data come universalmente valida, e quindi non può essere conosciuta per induzione dall'esperienza. Essa non esprime una necessità, ma un comando, un *imperativo*, che può anche non essere osservato dall'uomo. Ci sono due tipi di imperativi : quello ipotetico, che subordina il compimento dell'azione comandata al conseguimento di uno scopo (fa' questo *se* vuoi ottenere quest'altro), e quello *categorico* che comanda un'azione assolutamente. La legge morale è un imperativo categorico e quindi non suppone nessuno scopo, oggetto o materia, ma vale per la sua forma di legge, per la sua universalità : è legge puramente formale. In questo consiste il formalismo della morale kantiana (*Kritik der prakt. Vernunft*, teoremi I-III). Se la volontà deve seguire una legge puramente formale, essa è libera (puoi, perché devi), ossia non determinata da nulla di estrinseco, ma soltanto da sé : è autonoma (v. AUTONOMIA). Sotto l'influsso dell'e. kantiana si formò l'idealismo etico di J. G. Fichte, il quale ritiene che per affermare la libertà non basti affermare che l'io dà a sé la sua legge, ma occorra pensare l'io come attività creatrice di tutta la realtà (cf. specialmente *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], parte 3ª e *Sittenlehre* [1798]).

Alla genialità morale del Romanticismo che identifica il bene morale con il pieno sviluppo dell'individualità,

reagisce Hegel identificando la perfezione morale con la *Sittlichkeit*, ossia con il saldo inserirsi dell'individuo nella struttura sociale del suo tempo, con il « superamento » della personalità individuale nella vita dello Stato (è significativo il fatto che Hegel consideri la morale come una parte del diritto, in largo senso). Cf. specialmente, per Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

Nella seconda metà del sec. XIX si ha : 1) un risorgere dell'utilitarismo (già affermato da Bentham all'inizio del secolo) nel positivismo (Stuart-Mill, Spencer); 2) un'affermazione di naturalismo o vitalismo, con Nietzsche; 3) un'affermazione da parte del marxismo del primato dei valori economici, dalla quale si cerca di dedurre, anziché un utilitarismo individualistico, un'e. della solidarietà, nella quale l'individuo deve sacrificarsi alla prosperità del gruppo.

Nel sec. XX la rinascita idealistica in Italia ha assunto, per quanto riguarda l'e. due forme diverse : una di ispirazione hegeliana, con carattere storicistico, l'altra rappresentata da P. Martinetti (v.), che afferma il primato dei valori morali e religiosi. Nella *Filosofia della pratica* B. Croce distingue l'azione dalla conoscenza etica, nell'àmbito dell'azione (che identifica con la volizione), distingue la volizione del particolare (economia) dalla volizione dell'universale (e.). Applicando all'e. la teoria centrale della sua *Logica*, e cioè l'identificazione di giudizio definitorio e giudizio individuale, che vuol dire identificazione di verità necessarie e verità di fatto, afferma che il giudizio pratico non è giudizio intorno a valori o ideali, ma giudizio storico, e che la storia è il supremo criterio di valore. Infatti ciò che si avvera nella storia è opera « non dell'individuo, ma del Tutto. Sono (i fatti accaduti) l'opera di Dio : e Dio non si giudica » (*Filosofia della pratica*, 3ª ed., Bari 1923, p. 61). Per il Gentile l'attività pratica e l'attività teoretica sono una cosa sola, e bene è tutto ciò che si attua : il male è il fatto, il passato.

Nell'idealismo della trascendenza di P. Martinetti (cf. *Il regno dello spirito* [1908]; *La libertà* [1928]; *Ragione e fede* [1934]), il bene morale non è ciò che si avvera e si afferma nella storia, ma è il dovere che si manifesta nell'interiorità della coscienza, come esigenza di vivere secondo ragione. Si tratta qui di una ragione kantianamente intesa, come facoltà dell'Assoluto. Vivere secondo ragione vuol dire elevarsi al mondo intelligibile, di cui il nostro spirito fa parte, e che trova la sua più alta unità in Dio. Fra le correnti più vive dell'e. contemporanea va ricordata l'e. materiale dei valori di M. Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916) il quale ritiene si possa elaborare un'e. materiale (in contrapposto al formalismo della morale kantiana) e tuttavia pura, *a priori*, ossia esprimente leggi rigorosamente universali. Tale e. materiale è fondata su una intuizione dei valori considerati come tali, nella loro essenzialità, prescindendo dai beni concreti nei quali si incarnano. L'e. materiale dei valori di M. Scheler ha come presupposto la teoria di Husserl sulla intuizione delle essenze. L'intuizione dei valori è però secondo M. Scheler di natura ateoretica, emozionale. Scheler ha scritto, oltre la sua opera sistematica, mirabili saggi di fenomenologia della vita morale. Una posizione affine a quella di M. Scheler è assunta da N. Hartmann nel suo ampio, ricco e sistematico trattato (*Ethik*, Berlino 1926).

Anche l'e. francese contemporanea, quando non vuol essere puramente descrittiva e non si risolve nella sociologia (Durkheim, Lévy-Bruhl) inclina all'intuizionismo (Rauh, Bergson).

III. Problemi fondamentali. – Si è detto che l'e. o filosofia morale deve giustificare razionalmente le valutazioni morali, ossia i giudizi con i quali qualifichiamo certe azioni come buone e certe altre come cattive. Ora, se si esclude, per le ragioni dette, l'intuizionismo etico, non si potrà giustificare una valutazione etica se non appellandosi ad una norma morale e deducendo tale norma dalla metafisica. La norma morale presenta due caratteri : quello di valere assolutamente e quello di esprimere non una necessità, ma un dovere (non un *Müssen*, ma un *Sollen*), ossia un comando che può anche essere disobbedito, un ideale, che può anche essere tradito. Il primo carattere si giustifica in una metafisica della finalità, in una concezione finalistica del reale; il secondo si giustifica con il riconoscimento della libertà umana.

1. *Il fine.* – Se infatti si domanda che cosa è la legge morale, che cosa esprime, si deve rispondere che essa indica la via da seguire perché l'uomo raggiunga la sua perfezione, il suo fine di uomo. Ma affinché la legge abbia un valore assoluto, sia, per usare un termine kantiano, un imperativo categorico, bisogna che esista un fine dell'uomo in quanto tale; bisogna cioè che il fine da attuare non sia scelto arbitrariamente da ciascuno, un fine che *di fatto* gli uomini si propongono, ma potrebbero anche non proporsi; altrimenti non ci sarebbe un dovere, una norma con valore assoluto, ma ognuno potrebbe scegliersi la propria legge. Bisogna dunque che il fine da conseguire sia un fine di diritto, un fine al quale l'uomo è orientato per natura, in virtù della sua essenza. Il concetto di fine di diritto o fine della natura umana corrisponde in certo senso al concetto di *valore*, come è inteso, p. es., da M. Scheler : nel senso cioè che il fine della natura umana non è un dato di fatto, sentito *hic et nunc* come bene, ma è un bene conosciuto nella sua natura o essenza come bene, conosciuto nella sua *ratio boni*. Non si può quindi obiettare (come obietta Kant) ad un'e. del fine inteso in questo senso, che essa sospende la nostra volontà morale all'impulso sensibile verso un oggetto, poiché quel fine che sta a fondamento della legge morale è una perfezione alla quale l'uomo è orientato per una esigenza insita nella sua natura. Ma è impossibile giustificare un tale concetto di fine di diritto o di valore se non si riconduce il valore all'essere, se non si concepisce cioè il valore come l'oggetto della intelligenza e volontà del Creatore. E in questo, nel ricondurre cioè l'essere del valore all'essere reale, l'e. cristiana si scosta dalla maggior parte delle filosofie contemporanee dei valori. Infatti un fine esiste solo in un'intelligenza, e pertanto se ci sono fini nella natura, se c'è un fine della natura umana indipendentemente da ciò che i singoli uomini possono o no proporsi, vuol dire che c'è un'Intelligenza a fondamento della natura, a fondamento dell'essere stesso dell'uomo, la quale dà *un senso* all'attività di ogni cosa e quindi anche alla attività dell'uomo. I valori non sono altro che i fini che l'Intelligenza creatrice pone, creandoli, ai diversi enti. Come ogni cosa *è* secondo un'idea del Creatore, così *deve essere* conforme a ciò che Dio, creandola, vuole che essa sia.

Raggiungendo il fine della sua natura un ente capace di sentire otterrà anche la massima gioia di cui è capace : nel concetto tradizionale di beatitudine sono infatti impliciti quello di perfezione oggettiva e quello di massima gioia. In una concezione finalistica della realtà, infatti, il piacere, nel senso amplissimo di *delectatio*, è la risonanza soggettiva di una perfezione oggettiva raggiunta; perciò è innaturale scindere il piacere dal valore. E la scissione può seguire due vie : quella del rigorismo e quella dell'edonismo. Intendiamo per rigorismo una dottrina etica che comandi l'esclusione del piacere. In questo senso l'e. cristiana non è rigoristica, come talora le è stato obiettato : solo inculca la necessità di non lasciarsi guidare dal piacere del momento che può talora non corrispondere al maggior valore oggettivo. E siccome spesso l'uomo, per seguire il piacere, trascura il bene oggettivo, così l'e. cristiana afferma il valore della rinuncia, dell'eser-

cizio ascetico, non come valore in se stesso, ma come mezzo per ottenere quella libertà dagli impulsi sensibili che gli permetta di scegliere il maggior bene oggettivo. L'edonismo è invece la teoria che pone nel piacere lo scopo dell'azione umana. Ed anche questa teoria è esclusa dalla concezione finalistica della realtà, secondo la quale ogni ente ha una perfezione oggettiva da conseguire, che è il fine della sua natura. Logicamente, l'edonismo è la conseguenza di una concezione pessimistica della realtà, nella quale, ritenendosi che nulla abbia significato, che nulla « valga la pena » di essere fatto, non resta che affidarsi al piacere del momento.

2. *La legge come via al fine.* – Occorre però tener presente che la finalità è data ad ogni essere con la sua stessa natura, ad essa immanente, poiché il Creatore (della natura) e il Finalizzatore sono lo stesso Essere. Quindi la legge che esprime l'orientamento al fine, esprime le esigenze più profonde della natura umana. La legge morale naturale è intesa nell'e. cristiana come il riflesso nella natura umana dell'ordine intelligibile che presiede alla creazione (la *lex aeterna*).

La legge morale naturale ha due caratteri che la distinguono dalle altre leggi naturali : deve essere conosciuta per poter essere seguita, ed è seguita liberamente. L'uomo è un ente autocosciente e libero : quindi non solo *vive* la legge della sua natura, ma la *sa*, e non potrebbe seguirla se non la sapesse. Occorre peraltro notare che questo sapere la legge naturale, come ogni altro sapere umano è immediato solo rispetto alle verità più universali e mediato per le verità più determinate. L'uomo sa che deve perseguire il suo fine di uomo, che deve essere pienamente se stesso, ma per sapere qual'è il suo fine di uomo e come sarà pienamente se stesso deve ragionare : deve riflettere sulla sua natura per concludere quali sono i valori che deve attuare e in quale ordine. Questa teoria dell'e. tradizionale, che la conoscenza dei nostri doveri si ottiene ragionando, incontra spesso opposizioni. Sovente le obiezioni sono determinate dalla confusione fra la conoscenza morale, la conoscenza del dovere, fra quella che E. Juvalta (*I limiti del razionalismo etico*, Torino 1945, p. 4) chiama l'esigenza giustificativa e l'esigenza esecutiva. Ora quando l'e. tradizionale afferma che la *conoscenza* della legge morale è opera della ragione, non vuol dire affatto che il seguire quella legge, l'operare moralmente sia frutto della ragione, della necessità logica, il che equivarrebbe a negare la libertà.

L'affermazione della libertà è invece, insieme con la concezione finalistica del reale, presupposto fondamentale dell'e. cristiana. Se si nega la libertà (come p. es. nel panteismo spinoziano) ogni comando, ogni dovere morale perde significato, poiché non ha senso comandare a chi è già determinato. La libertà affermata dalla filosofia cristiana, da s. Agostino a s. Anselmo a s. Tommaso, non è semplice spontaneità spirituale; è libertà come rischio, come opzione, come autodeterminazione.

L'affermazione che la conoscenza dei nostri doveri è frutto di ragionamento è l'unica teoria che può conciliare l'oggettivismo etico (l'affermazione di valori e norme oggettivi) con il fatto delle variazioni della coscienza morale, del suo progresso e dei suoi regressi. Se la coscienza morale fosse frutto di una intuizione non potrebbero esistere divergenze nelle valutazioni morali : le divergenze ci sono perché, partendo da certe premesse universali in cui tutti concordano (nessuno nega che si debba fare il bene, conseguire la perfezione dell'uomo), resta da determinare in che cosa consiste il bene e la perfezione. E quando si tratta di concludere alle norme più determinate, di specificare qual'è il bene, ci si appella sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, ad una concezione dell'uomo.

Non è infatti vero che, anche partendo da concezioni filosofiche diversissime, si arrivi alle medesime conclusioni per ciò che riguarda i precetti morali, come vorrebbe Schopenhauer quando afferma che, se è difficile fondare la morale, è facile predicarla. In realtà l'osservazione di Schopenhauer non è sempre vera poiché esistono divergenze anche nell'e. speciale. Basta pensare alle opposizioni che ha sempre incontrato e che incontra – anche sul piano teorico – l'e. cristiana; alla differenza che c'è, p. es., fra l'e. predicata da Kant e l'e. predicata da Nietzsche. In secondo luogo è da osservare che non sempre i filosofi sono coerenti e che spesso deducono i loro giudizi morali non dalla metafisica che professano a parole, ma da una metafisica latente nel loro spirito, che forse è quella che Bergson ha chiamato « la metafisica naturale dell'intelligenza umana ».

3. *I valori dell'attuazione morale.* – Una inquadratura per la determinazione di ciò che l'uomo deve essere è offerta da s. Tommaso in *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 94, a. 2, dove, dopo aver detto che il principio supremo della moralità è quello che comanda di fare il bene ed evitare il male, osserva che il bene dell'uomo implica l'attuazione di una pluralità di valori, conforme alla complessità della natura umana. L'uomo ha tre tipi di beni da conseguire : quelli inerenti alla sua conservazione come ente, quelli inerenti alla sua vita animale e quelli caratteristici della sua natura spirituale. Mirando a conservarsi nell'essere l'uomo attua quei valori che in largo senso si potrebbero chiamare *economici*; mirando alla pienezza della sua vita animale attua i valori *vitali*, quelli che hanno come poli il sano e il non-sano; mirando alla perfezione della sua natura razionale attua i valori spirituali che culminano nella contemplazione. Due sono le esigenze fondamentali di un'e. pienamente umana : 1) rispettare la gerarchia dei valori, 2) sacrificare il meno possibile dei valori inferiori.

Contro la prima esigenza vanno tutte le e. che in qualche modo rovesciano la gerarchia dei valori. L'utilitarismo, p. es., mette al vertice i valori economici ponendo come bene supremo il benessere sensibile dell'individuo. L'utilitarismo differisce dall'edonismo, poiché dall'esperienza dei danni che spesso porta la ricerca del piacere del momento, trae la conseguenza che bisogna dosare il piacere e talora rinunciarvi per ottenere un benessere più duraturo. E siccome il mezzo per eccellenza per procurarsi il benessere è il denaro, l'e. utilitaristica porta ad un tipo di civiltà in cui il denaro ha la suprema importanza. Ora la storia attesta di quanti mali sia origine l'*auri sacra fames*. L'e. cristiana, invece, che comanda di subordinare la ricerca al benessere ad altri valori, è anche quella che esige che a tutti sia dato quel tanto di benessere che permetta un livello umano di vita, appunto perché riconosce che l'attuazione dei valori inferiori è condizione per l'attuazione dei valori superiori.

Il vitalismo, che mette al vertice i valori vitali, i valori dell'animalità umana (*eros*, audacia, fierezza) rappresenta un altro tipo di rovesciamento nella gerarchia dei valori. Ne abbiamo un esempio tipico nell'e. di Nietzsche. Il mettere al vertice questi valori porta logicamente all'esaltazione del superuomo, della volontà di potenza, alla legittimazione della schiavitù dei deboli in genere e della donna in specie, all'esaltazione della guerra. Anche a questo proposito l'e. cristiana che è talora accusata di deprimere la « vita », è invece quella che riconosce il diritto alla vita non solo di alcuni, ma di tutti, e, subordinando gli impulsi vitali ai valori spirituali, garantisce alla donna il rispetto della sua dignità di persona e non la riduce a semplice strumento per la propagazione della specie.

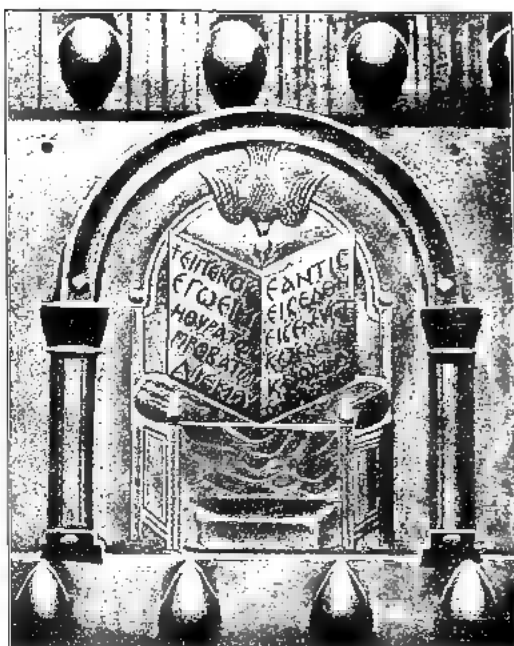
Certo, la subordinazione dei valori economici e vitali ai valori spirituali esige spesso una scelta, una opzione, e questa implica il sacrificio, ma la necessità del sacrificio è imposta dalla stessa complessità della natura umana e non è un'imposizione arbitraria dell'e. cristiana, la quale anzi, è quella che meno sacrifica di autenticamente umano.

Il primato dei valori spirituali va inteso in un duplice senso: nel senso che la ragione deve essere in certo modo la forma della moralità, ossia deve regolare l'attuazione di tutti i valori, e nel senso che in cima a tutti i valori stanno quelli della vita contemplativa. Nel primo senso la ragione deve affermare il suo primato specialmente nella vita sociale, la quale è una manifestazione caratteristica della natura umana – che è natura corporea e spirituale – perché, radicandosi su esigenze dell'uomo come animale, è poi condizione per l'attuazione di valori spirituali. Questo si avvera già nella prima e più elementare forma di società umana, la famiglia, la quale, orientata come è alla generazione, suppone l'essere corporeo dell'uomo, ma è anche l'ambiente nel quale l'uomo riceve la prima forma di coltura e impara ad elevarsi a Dio. E si avvera pure nella società civile che si organizza a Stato. Come infatti osserva s. Tommaso (*De regimine principum*, cap. 1) l'uomo deve vivere in società per avere quei mezzi di difesa e di conservazione che altri animali hanno già nel loro organismo e nelle loro attività istintive; ma nella società civile e dal rapporto con altri uomini trova le condizioni indispensabili per la sua stessa vita spirituale. E appunto per questo la società non è il fine supremo dell'uomo, ma il mezzo perché l'uomo attui il valore supremo della sua natura, che è la contemplazione, come avevano già visto Platone e Aristotele. Se infatti non si ammette che il fine dell'uomo sia l'attività contemplativa si riduce fatalmente l'individuo umano a un anello nella catena delle generazioni e a un ingranaggio della macchina statale, si nega cioè il valore dell'uomo come persona.

Ma quale contemplazione? Non la contemplazione scientifica ■ filosofica la quale 1) non soddisfa mai pienamente il desiderio di sapere dell'uomo e 2) tocca in sorte a pochi individui e non per tutto il tempo della loro vita, mentre il bene supremo della natura umana deve essere accessibile ■ tutti gli uomini. Se non ■ vuol negare all'uomo la possibilità di raggiungere un fine conforme alla sua natura, occorre ammettere l'esistenza di una vita futura in cui si attui pienamente per tutti coloro che lo abbiano meritato seguendo la legge morale, il valore supremo della natura umana, la più perfetta conoscenza accessibile all'uomo del più perfetto oggetto intelligibile, che è Dio (*C. Gent.*, III, cap. 25).

BIBL.: Storia dell'e. in generale: H. Sidgwick, *Outlines of the history of ethics*, Londra 1886 (trad. it. di Z. Zini, Torino 1922); F. Jodl, *Gesch. der Ethik*, 2 voll., 1ª ed., Stoccarda 1882-1889, 3ª ed. Stoccardo-Berlino 1920; E. Westermarck, *The Origin and development of the moral ideas*, ■ voll., 2ª ed., Londra 1912-17 (trad. franc., Parigi 1928-29); R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 18ª ed., Berlino 1922 (trad. it. di Pino Martinetti, Torino 1922); O. Dittrich, *Gesch. der Ethik*, 4 voll. (fino alla fine del medioevo), Lipsia 1923-32 (con ampia bibl.). Opere sull'e. dei classici ■ dei principali periodi della storia della filosofia: e. greca: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4ª, 5ª, 6ª ed., Lipsia 1903-22; Max Wundt, *Gesch. der griechischen Ethik*, 2 voll., ivi 1908-11; E. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei greci*, 2 voll. (solo la filosofia presocratica), Firenze 1932-38; L. Robin, *La morale antique*, Parigi 1938.

E. cristiana: C. E. Luthard, *Gesch. der Christlichen Ethik*, 2 voll., Lipsia 1888-93. Nella collezione *Les moralistes chrétiens* edita a Parigi da Lecoffre, Gabalda sono pubblicati singoli volumi contenenti testi scelti e commentati dei Padri del deserto, Clemente Alessandrino, Origene, Tertulliano, s. Basilio, s. Giovanni Crisostomo, s. Agostino, s. Tommaso, s. Francesco di Sales, Pascal, Nicole, Malebranche, Bourdaloue, Ollé-Laprune, Blondel; J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustin*, 2 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1929; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Thomas von A.*, Monaco 1933; A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de st Thomas d'A.*, 1ª ed., Parigi 1916, nuova ed., Parigi 1946; J. Klein, *Zur Sittenlehre des Duns Scotus*, in *Franziskanische Studien*, 1 (1914), pp. 401-37; 2 (1915), pp. 137-69; E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942.

E. moderna: V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Parigi 1893; L. Stephen, *The english utilitarians*, 3 voll., Londra 1900; E. Garin, *L'illuminismo inglese, I moralisti*, Milano 1941; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, 2ª ed., Parigi 1926; H. J. Paton, *The categorical imperative*, Londra 1946; G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tubinga 1924; R. Haym, *Die romantische Schule*, 4ª ed., Berlino 1920; H. Eber, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phaenomenologie*, Strasburgo 1910; Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 voll., Parigi 1920-31.

(da A. M. Schneider, Die Hagia Sophia zu Konstantinopel, Berlino 1939, tav. 59)

ETIMASIA – Trono con i Vangeli (testo di *Io* 10, 7-9) e il simbolo dello Spirito Santo. Pannello bronzeo della porta imperiale di S. Sofia (sec. IX) - Costantinopoli.

E. contemporanea: D. Parodi, *Le problème moral et la philosophie contemporaine*, 2ª ed., Parigi 1921; G. Gurvitch, *Moral théorique et science des moeurs*, ivi 1937; M. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, Münster 1940; R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 2ª ed., Parigi 1947 (ampia bibl.); F. Battaglia, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, Bologna 1949.

Opere sistematiche di e. cristiana: V. Cathrein, *Moralphilosophie*, ■ voll., Friburgo in Br. 1890-91; trad. it. di E. Tommasi, Firenze 1913-20; A. Ferretti, *Ethica*, 3ª ed., Roma 1925; M. Gillet, *La morale et les morales*, Parigi 1925; E. De Bruyne, *Ethica*, Anversa 1934; Y. Simon, *Critique de la connaissance*, Parigi 1934; E. Baudin, *Cours de philosophie morale*, Parigi 1936; Fr. Tillmann, *Die philosophische Grundlegung der Katholischen Sittenlehre*, 2 voll., Düsseldorf 1938; J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovanio-Parigi 1947; O. Lottin, *Principes de morale*, Lovanio 1947.

Sofia Vanni-Rovighi

ETIMASIA. - Dal greco ἑτοιμασία = « preparazione ». Il concetto espresso nel versetto: « Iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae » (*Ps.* 88, 15 e anche 9,8) è stato tradotto artisticamente nella rappresentazione del trono.

Un sarcofago di Tuscolo offre nel centro il trono con cuscino su cui posa il monogramma ☧ racchiuso in una corona (Wilpert, *Sarcofagi*, I, p. 3, fig. 1; II, pp. 323, 328).

Nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore il trono è riccamente ornato di perle e di zaffiri; sul cuscino posano il manto di porpora e il diadema imperiale; sul suppedaneo il rotolo con i sette sigilli (*Apoc.* 5, 1); nel centro si erge la croce gemmata; ai due fianchi del trono i medaglioni con i busti degli apostoli Pietro e Paolo che si trovano pure in piedi e acclamanti a destra e ■ sinistra del trono stesso (Wilpert, *Mosaiken*, tavv. 70, 72). Una visione simile è offerta dal musaico di S. Matrona a S. Prisco presso S. Maria Capua Vetere: ivi in una lunetta è il trono gemmato; sul cuscino è deposto il rotolo a sette sigilli, mentre sul dossello si posa la colomba nimbata, ad ali spiegate; ai lati del trono i simboli degli evangelisti Giovanni e Matteo mentre quelli di Luca e Marco sono in una seconda lunetta; nella terza il busto di Gesù Cristo tra le due lettere apocalittiche e nella quarta lunetta la Croce gemmata (Wilpert, *ibid*, tavv. 76-77).

La silloge di Lorsch ha trascritto il seguente distico: « In trono sancti Chrisogoni », in Trastevere: « Sedes celsa Dei praefert insignia Christi - quod Patris et Filii creditur honor unus » (G. B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae urbis Romae*, II, 1, Roma 1888, p. 152, n. 27). Si ha dunque una teofania dell'Apocalisse e l'elevazione del Figlio alla destra del Padre. A Ravenna nel sec. VI nel battistero degli Ortodossi sono rappresentati nella cupola quattro troni gemmati con la Croce, la porpora e il diadema (*insignia Christi*); nel battistero degli Ariani il trono gemmato con croce e porpora ha ai due lati gli apostoli Pietro e Paolo (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 101).

Nell'arte bizantina il trono appare con le insegne della Passione, cioè la Croce, la lancia, la corona di spine, la spugna e il libro. Così nel musaico di Torcello (Venezia) e nel musaico dell'abside di S. Paolo in Roma.

Si ha poi anche una e. o teofania dell'Agnello, come, ad es., nell'arco trionfale della basilica dei SS. Cosma e Damiano eretta da Felice IV (626-30) al Foro Romano. Sul trono è assiso l'Agnello, mentre dietro si erge la Croce e sul suppedaneo è posto il rotolo con i sette sigilli (G. Matthiae, *SS. Cosma e Damiano* e *S. Teodoro*, Roma 1948, foto 18). Si ritrova nella faccia anteriore del cofanetto eburneo di Samagher (oggi nel Museo di Pola); più tardi poi nella pagina del « Beatus » di Gerona consacrata alla Croce di Oviedo.

BIBL.: P. Durand, *Etude iconographique sur ce que les Grecs désignent dans la peinture sacrée par le mot « etoimacia »*, in *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 4 (1867), pp. 380-413; F. Van der Meer, *Maiestas Domini, Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Città del Vaticano 1938, pp. 143, 229, 238-42, 244, 306, 316, 396. Enrico Josi

ETIOPIA. - Stato interno dell'Africa nord-orientale abbracciante, insieme con l'altopiano etiopico vero e proprio, alcune delle regioni finitime, con una superfice valutabile intorno ad 1,1 milioni di kmq.

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia. - III. Letteratura. - IV. Teologia. - V. Il rito etiopico. - VI. Antichità cristiane.

I. GEOGRAFIA.

L'altopiano, intersecato da valli profonde, è suddiviso in regioni ben distinte e di regola isolate l'una dall'altra; dalle basse terre marginali, (*quollà*), con clima tropicale, rivestite in gran parte di foreste, ma spesso malsane, si trapassa alle regioni più elevate (*degà*, oltre i 2400 e fino a 4620 m.), dove si hanno estati fresche ed inverni relativamente crudi, attraverso territori di media montagna (1800-2400 m.; *woina degà*), che il clima salubre, a carattere subtropicale o temperato con deboli escursioni termiche e abbondanti precipitazioni, rende meglio abitabili. Il più del paese si presta soprattutto a pastura (bovini, ovini, cavalli e muli), con sparse colture cerealicole (frumento, miglio, mais, orzo) e industriali (caffè), mentre nelle plaghe più basse la foresta è interrotta qua e là da oasi che dànno dura, cotone, tabacco, ecc. Risorse minerarie non mancano (platino, oro, salgemma), ma entrano in misura modesta nell'economia del paese. La deficienza e la difficoltà delle comunicazioni sono il più grave ostacolo dell'avvaloramento dell'E., cui la breve occupazione italiana (1936-41) aveva impresso un impulso formidabile. Purtroppo la recente guerra ha arrestato o forse compromesso questo promettente sviluppo.

Dei 10 milioni di ab. che vivono nel paese, un terzo ca. sono Abissini (dal confine eritreo all'Auasc), un terzo Galla (parte S. dell'altipiano) e il rimanente Somali, Sidama, negri e negroidi. L'antica lingua etiopica, o *ge'ez*, è conservata dalla Chiesa copta monofisita, cui appartengono le genti amariche e tigrine; da essa deriva l'amarico, che è la lingua ufficiale, e i dialetti tigrini. L'islamismo è diffuso tra i Galla e prevalente fra Somali e Dancali; numerosi anche i pagani.

La capitale Addis Abeba (160 mila ab.) nello Scioa, ed Harar (25 mila ab.), nella regione omonima, sono i centri urbani più importanti.

L'Impero d'Etiopia è una monarchia ereditaria che ha origini assai lontane, e che, nella forma moderna, mette capo ad un'amministrazione feudale di territori semi-indipendenti, governati da re (*negus*) e da vassalli (*ras*).

BIBL.: Società Geografica Italiana, *L'Africa Orientale*, Roma 1937; C. T. I., *Guida dell'Africa Orientale Italiana*, Milano 1938; D. Mathew, *E.*, Londra 1946. Giuseppe Caraci

II. STORIA.

SOMMARIO: I. Gli albori del cristianesimo in E. - II. La dipendenza della Chiesa etiopica da Alessandria. - III. Il cristianesimo in E. sino al sec. VII e l'influenza dei Siri. - IV. Dalla decadenza del Regno aksumita ai primi Salomonidi (fine del sec. XIII). - V. I Salomonidi fino all'invasione musulmana. - VI. La crisi del sec. XVI e la missione dei Gesuiti. - VII. Dalla restaurazione del monofisismo alla fine della polemica dell'Unione e dell'Unione nel 1878. - VIII. I tempi recentissimi in Eritrea ed E. - IX. Le missioni cattoliche.

I. GLI ALBORI DEL CRISTIANESIMO IN E. – Il cristianesimo, cui l'E. si è mantenuta fedele da ormai sedici secoli, è stato il fattore fondamentale della storia politica e culturale di quella regione africana. Già estremo limite meridionale dei territori « della predicazione di s. Marco » in Africa Orientale, l'E., dopo la caduta della Nubia cristiana nel sec. XIV, è rimasta un'isola cristiana dovunque circondata da musulmani. La lotta per conservare l'indipendenza politica si è identificata perciò, nella storia etiopica, con la difesa della Chiesa cristiana contro l'islām. Ciò spiega perché, per es., in amarico *asammana* significa insieme « convertire » (ed è questo il valore etimologico) e « sottomettere (politicamente) », nuovo significato assunto nella storia. Per questa situazione anche, dal punto di vista culturale, l'E., pure paese africano e geograficamente tagliato fuori dalle correnti culturali mediterranee, ha storicamente mantenuto sempre, attraverso il cristianesimo e la sua propria Chiesa cristiana, i contatti maggiori con i paesi dell'Oriente vicino (e spesso anche dell'Occidente), in modo che la cultura etiopica per molti segni ci si rivela ogni giorno più come svoltasi ai margini di quella mediterranea. In questo senso si può dire che il cristianesimo dà all'E. la sua individualità storica.

Piccole comunità cristiane esistevano già almeno nei primi decenni del sec. IV d. C. negli empori commerciali del Regno di Aksum, che nel porto di Adulis aveva insieme il punto di partenza della sua comunicazione marittima con l'opposta sponda araba del Mar Rosso ed uno scalo sulla via del traffico tra il mondo greco-romano e l'India. I primordi della diffusione del cristianesimo in E. sono appunto legati a questa situazione.

La fonte unica di tali avvenimenti è Rufino, che in un passo della sua *Storia ecclesiastica* (PL 21, 478-79) narra come due fanciulli siri, Frumenzio ed Edesio, naufraghi in un viaggio di ritorno dall'India, sono ridotti in schiavitù dal re, di cui sanno poi acquistare la fiducia. Morto il re, Frumenzio, diventato ministro della regina reggente, « requirere sollicitus est si qui inter negociatores Romanos Christiani essent » e dà loro facoltà di costruire chiese e celebrare i riti. Più tardi, avendo il re giovanetto raggiunto l'età maggiore, Frumenzio ed Edesio tornano nel Mediterraneo. Edesio rientra a Tiro, dove poi lo incontrerà lo stesso storico Rufino. Frumenzio, invece, « Alexandriam pergit dicens aequum non esse opus occultare dominicum » ed informa dei successi ottenuti s. Atanasio (« nam is [Athanasius] nuper sacerdotium susceperat »). S. Atanasio ordina proprio Frumenzio vescovo del paese della nuova predicazione.

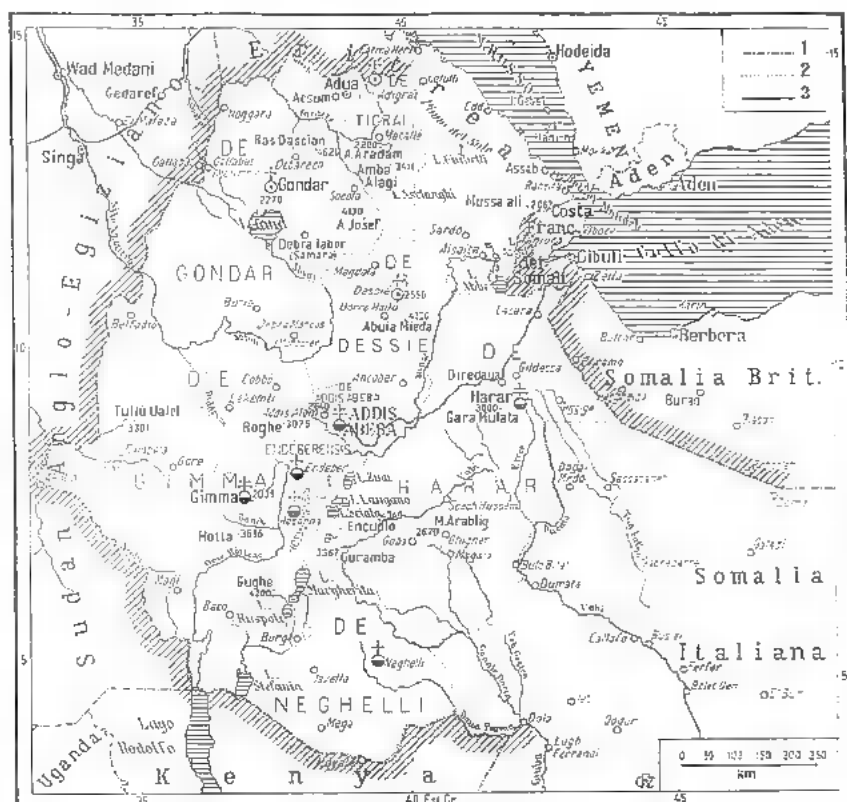
Rufino scriveva nel 403 ed aveva parlato con lo stesso Edesio. Ma non nomina il paese cui la sua narrazione si riferisce. Questo risulta soltanto dalla comparazione con un documento contemporaneo: la lettera che l'imperatore Costanzo, poco avanti il 356, scrisse ai due fratelli signori di Aksum: Aizanas e Sazanas. Tale lettera

è conservata nell'*Apologia* di s. Atanasio (PG 25, 656-657); ed in essa l'Imperatore invita gli Aksumiti a rimandare in Egitto «il vescovo Frumenzio», che era stato ordinato da Atanasio, perché si sottometta al patriarca (filo-ariano) Giorgio, devoto all'Imperatore.

A questi documenti occidentali corrispondono le iscrizioni aksumite; il massimo gruppo di esse si riferisce infatti al re 'Ēzānā, il quale si dichiara, secondo il protocollo, «figlio di Maḥrem non vinto da nemico» (Maḥrem è il Marte del paganesimo sud-arabico importato in Aksum). Nella sua più recente iscrizione, invece, il re 'Ēzānā abolisce il riferimento al dio pagano ed invoca «la possanza del Signore del cielo, che è in cielo ed in terra, vincitore di ognuno che sia». La conversione al cristianesimo del sovrano di Aksum è intervenuta dunque durante il regno di 'Ēzānā. Quanto alla cronologia, basti qui ricordare che s. Atanasio fu eletto vescovo di Alessandria il 7 giugno 328 (la consacrazione di s. Frumenzio come primo vescovo della regione etiopica, secondo Rufino, avvenne poco dopo); e che il «vescovo» filo-ariano Giorgio, cui s. Frumenzio avrebbe dovuto sottomettersi secondo la lettera dell'imperatore Costanzo, prese possesso della carica il 24 febbr. 357 (e fuggì da Alessandria alla fine di ag. del 358).

Etiopia - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

II. La dipendenza della Chiesa etiopica da Alessandria. – È stata posta la questione, di non lieve importanza storica, dei motivi per i quali Frumenzio, che pure era un siro, andò a presentarsi ad Alessandria e non ad Antiochia; e, ricevendo la consacrazione episcopale da s. Atanasio, pose così l'E. alle dipendenze del patriarcato alessandrino. Tali motivi sono stati ricercati in possibili legami gerarchici pre-esistenti tra le comunità cristiane greco-romane di Adulis (e delle vicine regioni) e le viciniori sedi episcopali dell'Egitto. Che la sede alessandrina tenesse ad affermare la sua giurisdizione sulle comunità lungo la via marittima per le Indie è cosa affatto naturale, quando si ricordi che tale via partiva da Klysma nel golfo di Suez, in territorio al di qua di Rhinokolura (al-'Arīš), limite divenuto tradizionale tra Alessandria ed Antiochia. Ma, al di sopra di queste ragioni storiche, conviene certamente tener conto di un fatto sostanziale, dal punto di vista religioso: e cioè della gravissima crisi che, nel fervore della lotta ingaggiata da s. Atanasio contro l'eresia ariana, divideva allora Alessandria da Antiochia. Sembra allora naturale che s. Frumenzio abbia chiesto l'intervento di s. Atanasio nelle cose etiopiche, anziché ricorrere agli ambienti filo-ariani di Antioch

III. Il cristianesimo in E. sino al sec. vii e l'influenza dei Siri. – Costituita così una sede episcopale in E., dipendente da Alessandria, e sia pure affidata dall'inizio ad un prelato estraneo al paese, il cristianesimo, dopo la conversione del sovrano, diventa la religione ufficiale del Regno di Aksum. Si è supposto che sulla decisione di 'Ēzānā influisse anche l'opportunità di far cosa gradita all'Imperatore d'Oriente; tuttavia la stessa lettera di Costanzo, di cui sopra si è detto, è prova di atteggiamenti indipendenti di Aksum nei confronti di Bisanzio, in tema di religione.

I legami con l'Egitto sembrano *pro tempore* rafforzati all'epoca del Concilio di Calcedonia, se si accetta una recente congettura che vede in uno dei firmatari orientali «il vescovo di Koptos e Adulis» (Koptos è la moderna Qifṭ, in Egitto). Anche del sec. v è il vescovo Mosè di Adulis, di cui ci è stata conservata, inserita nel *Libro di Alessandro Magno* dello Pseudo-Callistene, la breve narrazione di un viaggio in India.

Agli inizi del sec. vi la solidarietà del cristianesimo etiopico con le comunità cristiane dell'Arabia meridionale si afferma con la spedizione del re Kalēb Ella Aṣbeḥa a vendetta dei cristiani vittime a Naǧrān (Jemen) di una violenta persecuzione. Alla partenza della spedizione da Adulis assistè Cosma Indicopleuste (nei primi anni di regno dell'imperatore Giustino [518-27]), che ne fa cenno nella sua *Topographia Christiana.* L'intervento etiopico si concluse con la conquista dello Jemen, che durò dal 525 al

572; ed ebbe conseguenze notevoli perché anche, con la spedizione del luogotenente etiopico Abraha verso la Mecca nel famoso *'ām al-fīl* (« l'anno dell'elefante »), inserì queste storiche figure etiopiche nelle tradizioni meccane a celebrazione del santuario della Ka'bah e quindi del primo islām (Maometto nasceva alla Mecca appunto nel 570).

Intanto si hanno i primi indizi di una curiosa funzione, che viene ad assumere la lontana E. : vale a dire luogo di rifugio e così, alcuna volta, di conservazione di dissidenti il cui soggiorno è diventato impossibile nell'Oriente vicino. Così Longino, inviato ad evangelizzare la Nubia, incontra a 'Alwah, nel 580, « alcuni Aksumiti che erano caduti nell'eresia fantasiasta di Giuliano (di Alicarnasso) e dichiarano che Cristo subì la Passione in un corpo impassibile ed immortale » (Giovanni di Efeso, *Storia ecclesiastica*, IV, in *Corpus Script. Chr. Or.*, *Scriptores Syri*, 3ª serie, III, Lovanio 1936, p. 239 [trad. di E. W. Brooks, p. 180]). Accanto a questi fantasiasti, è stata supposta anche l'esistenza in Aksum di meleziani, in quanto si è congetturata la connessione delle danze liturgiche, sin oggi conservate singolarmente nella Chiesa etiopica, con un rito catartico dei meleziani descritto da Teodoreto (PG 83, 425).

(da M. Rikli, Wie ich Abessinien Sah, Berlino 1935, p. 41)
ETIOPIA - Una danza sacra d'origine antichissima in uso presso la Chiesa etiopica.

Ad un analogo movimento si deve l'immigrazione in E. di un numero di monaci provenienti dalla Siria e di credenza monofisita : immigrazione che la tradizione locale adombra, p. es., nel racconto dei « nove santi », i cui *Atti*, per quanto redatti assai tardi, conservano riferimenti all'origine dei « santi » dall'Impero d'Oriente (*Rom*) ed a nomi di persone o di località della Siria. Questa immigrazione di propagandisti del monofisismo non fu probabilmente la sola causa determinante l'adesione della Chiesa etiopica alla dottrina di Dioscoro, perché è molto probabile che anzi, senza adesione esplicita, tale passaggio avvenne con il prevalere del monofisismo nel patriarcato alessandrino. Ma i contatti che quella immigrazione procurò contribuirono certamente a rendere attiva e polemica la posizione della Chiesa etiopica nella questione cristologica.

Che, del resto, fosse ancora necessaria all'interno dell'E. nei secc. VI e VII un'opera missionaria, è provato non soltanto dalla agiografia, che ricostruisce le gesta dei monaci a conversione dei pagani : le stesse circostanze su riferite dell'introduzione del cristianesimo, che cominciò per essere tra gli Etiopi la religione del sovrano, dovettero imporre un'opera di diffusione e di apostolato. Lo stesso 'Ēzānā designa la Divinità con la perifrasi « Signore del cielo e della terra », designazione che è stata ricondotta da recenti studi ad analoga perifrasi di iscrizioni sud-arabiche, dove per altro è riconoscibile non già il cristianesimo, ma un vago monoteismo. Più tardi la Divinità viene designata in E. (ed ancora sin oggi) con il nome di *Egzi'abehēr* « il Signore della terra », non senza qualche riferimento (almeno nella psicologia popolare) alla vittoria del Dio unico del cristianesimo sulla Terra (*Behēr*), che era una delle principali divinità pagane in E. Simili incertezze significative durano ancora alla fine del sec. VII, quando il traduttore etiopico del Siracide rende in due passi (*Eccli.* 31, 8; 37, 2) il nome del Signore con il nome etiopico *'Astar*, e cioè la nota divinità pagana semitica Astarte.

IV. Dalla decadenza del Regno aksumita ai primi Salomonidi (fine del sec. XIII). – Segue il lungo periodo della decadenza del Regno di Aksum (secc. VII-XII), lo spostamento della capitale nell'E. centrale, nella regione del Lāstā, con la dinastia degli Zāguē, sin che nel 1270 il centro dello Stato etiopico si sposta ancora più a sud con la successiva dinastia dei Salomonidi, che ha la sua origine politica nel paese degli Amara. Di questo periodo del medioevo etiopico si hanno ancora scarsissimi documenti diretti e la storia ne rimane perciò parecchio oscura, anche perché lo studio dei monumenti (e particolarmente quello delle chiese di Lālibalā, nel Lāstā) è oggi in una fase poco più che iniziale. Tuttavia, dal punto di vista della storia religiosa, è possibile notare alcuni importanti fatti sicuramente accertati :

1. La Chiesa etiopica continua a dipendere gerarchicamente dal patriarcato di Alessandria. Il metropolita di E. è scelto e consacrato dal patriarca. La sua carica è a vita. Alla morte di un metropolita, il sovrano etiopico invia in Egitto un'ambasceria per chiedere un nuovo metropolita, offrendo al patriarca doni di omaggio. Il metropolita di E. è sempre un egiziano e non già un etiope. Ciò si giustifica con un canone (apocrifo) del Concilio di Nicea (il n. 42 nella compilazione etiopica), incluso anche più tardi nel *Nomocanone* di Ibn al-'Assāl (metà del sec. XIII), compilazione giuridica ad uso della Chiesa copta (di Egitto).

L'evangelizzazione dei paesi pagani dell'E. è resa ancor più intensa dalla trasformazione del Regno di Aksum, filiazione dei regni sud-arabici, in uno Stato che ha ormai carattere strettamente etiopico e si addentra nell'altipiano africano. Gli *Atti* di alcuni sovrani Zāguē, considerati santi dalla Chiesa etiopica, e la figura leggendaria dell'apostolo del sud, Gabra Manfas Qeddus, ci hanno conservato echi, sia pure lontani nel tempo, di questa attività.

2. Nasce nel sec. VII l'islām ; e, se il sovrano etiope, campione vittorioso in Arabia stessa della religione del Dio unico, entra nella tradizione musulmana in figura di generoso ospite dei musulmani costretti a fuggire sulla sponda africana dalle persecuzioni degli Arabi pagani, d'altra parte storicamente la espansione musulmana ostacola l'E. nelle vie di comunicazione con l'Occidente e, formando staterelli musulmani sulle stesse coste africane orientali e più tardi nello stesso altipiano etiopico, obbliga i negus ad una lunga e sanguinosa lotta che durerà sino all'epoca contemporanea. In questo senso nel Regno cristiano di E. per secoli e secoli la difesa accanita dell'indipendenza del paese è coincisa con l'eroica esistenza religiosa, entro la Chiesa etiopica, contro l'islām. Sono così da valutare storicamente il carattere nazionale del cristianesimo etiopico ed il suo significato nella vita e nella struttura del paese.

3. Costituitosi l'Impero musulmano, i contatti dell'E. con le altre cristianità orientali e con l'Occidente continuano, sia pure ridotti, per due soli tramiti : l'Egitto, per

il legame anzidetto con la sede patriarcale, e Gerusalemme, dove, a causa del pellegrinaggio ai Luoghi Santi, si costituisce una comunità etiopica. Tale comunità, la cui presenza ci è documentata soltanto a partire dalla quinta Crociata, acquista diritti ad una propria cappella nell'abside della basilica del S. Sepolcro. Già nel 1237 il monaco etiope Tomaso, chiedendo di essere consacrato metropolita di E., dà luogo ad un incidente tra il patriarca di Antiochia, Ignazio II, e quello di Alessandria, Cirillo III. E la presenza degli Etiopi in Terra Santa fa giungere in Europa le prime notizie sul lontano sovrano africano cristiano, notizie che concorreranno più tardi a stimolare ardite imprese di navigatori.

(da M. Rikli, Wie ich Abessinien sah, Berlino 1935, p. 81)
ETIOPIA - Antico quartiere del governo dell'imperatore Menelik.

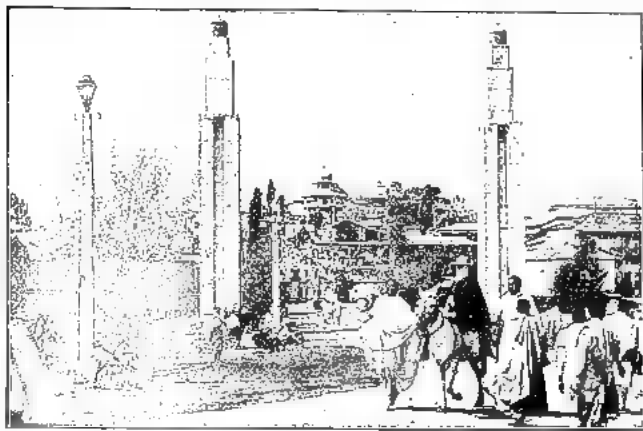
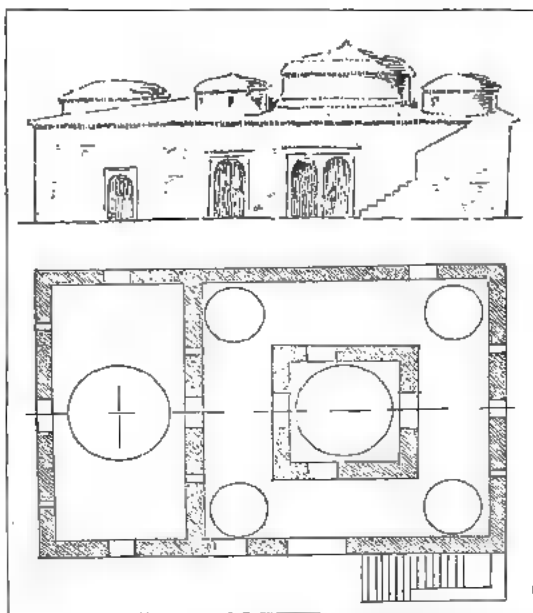
V. I SALOMONIDI FINO ALL'INVASIONE MUSULMANA. — La dinastia dei Salomonidi continua, anzi accentua la lotta contro i musulmani in E. Cade il sultanato dello Scioa nel 1285, ed il territorio è in gran parte annesso all'E. cristiana; il sultanato dell'Ifāt, che succede allo Scioa, è, poco dopo, sotto il regno del negus 'Amda Ṣejon I (1314-44), sconfitto in una difficile campagna. E le vittoriose imprese di Dāwit I (1382-1411), Jesḥaq (1414-22) e Zare'a Ja'qob (1434-68) conducono lo Stato etiopico alla sua massima espansione esterna ed a buone condizioni di consolidamento politico interno. Questa nuova situazione dell' E. non manca di avere conseguenze anche nella storia della Chiesa in questo stesso periodo. Le caratteristiche di questo periodo sono:

1. il metropolita, egiziano, nominato dal patriarca alessandrino, è alla testa della Chiesa etiopica, per quanto, sotto il regno di Zare'a Ja'qob, si accenni copertamente a qualche aspirazione etiopica ad un metropolita nazionale. Nel 1439 il patriarca inviò in E. insolitamente due metropoliti consociati ed un vescovo, tutti egiziani, e questo gesto e le missioni speciali più frequenti resero regolari i rapporti con Alessandria.

Intanto, però, si era affermata una gerarchia del clero regolare, che in un primo periodo giunse a riconoscere la supremazia dell'abate di S. Stefano di Ḥājq. A tale riconoscimento giovò anche la personalità dell'abate Ijasus Mo'a (della seconda metà del sec. XIII), venerato poi come santo dalla Chiesa etiopica. Più tardi, a mano a mano che la capitale dei Salomonidi si veniva spostando verso il sud nella regione dello Scioa, l'abate del monastero scioano di Dabra Libānos sostituì quello di Ḥājq alla testa del clero regolare (prima metà del sec. XV). L'abate di Dabra Libānos prese, nella sua nuova qualità, il titolo di *ečagē* ed affermò e mantenne il suo potere sui monasteri etiopici, che ha conservato per cinque secoli sin oggi, non senza lotte contro la corona e contro l'opposizione dei monasteri del nord, che si reclamavano da Eustazio (Ēwosṭātēwos), monaco del sec. XIV venerato come santo in E.

2. Il periodo di cui si parla è ricco di dispute teologiche in E., dispute che agitano, con gravi conseguenze, quella Chiesa. Anzi tutto, le tre maggiori eresie: del Monte Sion, dei mikaeliti e degli stefaniti. La prima eresia in forma di « negazione del convito del Monte di Sion » appare già documentata, sia pure vagamente, alla fine del sec. XIV, ed era diretta contro la stessa istituzione eucaristica. I mikaeliti, discepoli di Za-Mikā'ēl, contemporaneo di Zare'a Jā'qob (prima metà del sec. XV), partivano da una falsa interpretazione di « Deum nemo vidit unquam » (*Io.* 1, 18) per sostenere che Dio non ha forma umana, ma la forma sola che egli unico conosce. Donde la negazione o meglio l'interpretazione allegorica della creazione dell'uomo (*Gen.* 1, 26-27) ad immagine e somiglianza di Dio. Inoltre i mikaeliti sostenevano la impossibilità di rappresentarsi la Trinità amorfa in tre Persone distinte e quindi riconoscevano nella Trinità « tre nomi, ma una Persona, una ipostasi, una immagine ». Così, d'altra parte, almeno secondo i loro avversari, i mikaeliti, rifiutandosi di vedere nella Trinità altro che tre nomi, aderivano anche alla eresia « del Monte Sion » e cioè alla negazione della Eucaristia, non potendo (nella indistinzione delle Persone) ammettere la transustanziazione, nella quale il pane e il vino si mutano nel Corpo e Sangue del Figlio per la discesa dello Spirito Santo invocata presso il Padre ed il Figlio nell'epiclesi delle liturgie orientali.

Gli stefaniti, invece, « rifiutavano di venerare Maria e la Croce del Figlio di lei ». Questa eresia, che meritò ai suoi seguaci il nome di *ṣara Mārjām* (« nemici di Maria »), fu duramente repressa dal negus Zare'a Jā'qob, ma se ne hanno ancora tracce durante il Regno di Nā'od (1494-1508).

VI. LA CRISI DEL SEC. XVI E LA MISSIONE DEI GESUITI. — A questo periodo di prosperità dell'E. succedette nel sec. XVI la massima crisi dello Stato etiopico per la invasione musulmana condotta dal « mancino » (amarico: *Grāñ*), l'*imām* Aḥmed ibn Ibrāhīm, e la successiva vittoriosa impresa dell'emiro Nūr ibn Muǧāhid, che vinse ed uccise in battaglia nel 1559 il negus Claudio. All'attacco dei musulmani, che portò in alcuni anni alla occupazione di quasi tutta l'E., succedette l'invasione dei Galla (pagani), i quali, muovendo dalle regioni del sud ancor oggi abitate dalle tribù Borana, riuscirono a sopraffare cristiani e musulmani di E., prostrati dalla lunga lotta tra loro. La resistenza, in ogni senso davvero eroica, contro la minaccia musulmana portò l'E. a chiedere l'intervento del Portogallo, che dopo le grandi scoperte marittime della fine del sec. XV era entrato in relazione con l'E. Il valore militare dei Portoghesi ed il glorioso martirio di Cristoforo da Gama (figlio di Vasco), loro primo comandante in E., decapitato per ordine del « mancino » il 30 ag. 1542 a 26 anni di età, rafforzò i legami tra i due paesi; e contemporaneamente l'E. mantenne attive relazioni anche con la S. Sede, segnatamente dal pontificato di Clemente VII (il quale solennemente ricevette a Bologna nel 1533 il portoghese Francisco Alvarez, ambasciatore del negus) a quello di Paolo III.

(da U. Monneret de Villard, Un tipo di chiesa abissina, in Africa Italiana, 6 [1935], p. 2)
ETIOPIA - Pianta e alzato della chiesa medievale di Fremonā.

Intanto, morto nel 1530 il metropolita Mārqos, un interessante ed avventuroso personaggio della spedizione portoghese, João Bermudes, tentava di farsi riconoscere come metropolita sia dal sovrano etiopico che dalla S. Sede. Ma nel 1555 parte da Lisbona per l'E. il primo gruppo di missionari della Compagnia di Gesù, guidati dal p. Andrea Oviedo, castigliano; e s. Ignazio di Loyola indirizzava ai partenti i suoi « Recuerdos que podran ayudar para la reduction de los reynos del Preste Juan e la union de la Iglesia y religion catholica », documento fondamentale anche per la delicata conoscenza della psicologia orientale, che la somma prudenza e discrezione del Santo pure rivela mirabilmente. L'arrivo della missione dei Gesuiti costituisce un avvenimento essenziale per la storia religiosa e culturale dell'E. La missione, dopo un difficile periodo di lotte e di angustie sotto il patriarcato di Oviedo (m. il 9 luglio 1577) ed ancor più nel successivo ventennio, quando i tre soli missionari rimasti (Manoel Fernandez, Antonio Fernandez e Francisco Lopez) dovettero affrontare le più dure condizioni di vita, rifiorì con l'arrivo (il 26 apr. 1603 a Massaua) del p. Pietro Paez, anche egli castigliano. Questi, eccezionale figura di missionario, di studioso, di esploratore, ottenne con il suo apostolato il massimo trionfo, inducendo il negus Susenjos a proclamare la sua adesione al cattolicesimo, come il negus stesso annunziò con sua lettera del 3 luglio 1614 al p. Claudio Acquaviva, generale dei Gesuiti. L'unione durò sino al 1632, quando un movimento politico condotto da Fāsilidas, figlio del negus Susenjos, obbligò il sovrano ad abdicare e fu allora ripristinata con bando del nuovo sovrano la dottrina monofisita.

Durante questo periodo di gravi crisi politiche e religiose, la Chiesa etiopica dovette ancor più appoggiarsi alla particolare forza di resistenza del suo clero regolare. Le vicende dei monaci, durante l'invasione musulmana, obbligati ad emigrare passando di regione in regione contro le truppe nemiche, ma pronti a sostenere moralmente la resistenza del paese (il monastero stesso di Dabra Libānos fu incendiato e distrutto dai musulmani nel luglio del 1530); l'energia e la dottrina degli abati (*ečagē*) di Dabra Libānos, come 'Enbāqom (ca. 1515-26), attivo traduttore di opere della letteratura religiosa arabo-cristiana, e Giovanni I, caduto insieme con il negus Claudio nella battaglia del 23 marzo 1559 contro i musulmani; ed, in genere, l'attività tutta fervente e disciplinata dei monaci contribuirono ad elevare ancora la posizione del monachismo etiopico. Questa situazione storica fece altresì del clero regolare etiopico il maggiore oppositore che nelle discussioni interne dovette affrontare la missione dei Gesuiti; ed in questa linea di condotta, accentuata dai due *ečagē* Za-Wangēl (1612-23) e Batra Gijorgis, suo successore, è facile vedere, almeno in un primo periodo, anche la continuazione della storica tendenza del clero regolare e del suo capo (attestata sin dal sec. XIV) di acquistare nazionalmente dal metropolita non etiopico (prima egiziano [monofisita] e poi europeo [cattolico]) una parte notevole dei poteri gerarchici.

VII. DALLA RESTAURAZIONE DEL MONOFISISMO ALLA FINE DELLA POLEMICA DELL'UNZIONE E DELL'UNIONE NEL 1878. – Dalla metà del sec. XVII sino all'epoca contemporanea l'E. cade in un lungo isolamento, conseguente alle crisi cui si è accennato. Questa decadenza politica del paese, che, con l'eccezione di alcuni tentativi di sovrani come Ijāsu I (1682-1706), Bakāffā (1730-55), mantiene soltanto viva appena la sua indipendenza formale, si conclude molto dopo con il regno dell'energico Teodoro II (1855-68), il quale, se pur spesso con il ferro e con il fuoco, riesce di nuovo ad unificare lo Stato. Con Giovanni IV (1872-89) e Menelik II (1889-1913) i contatti sono riaperti con l'Europa, che il movimento colonizzatore del sec. XIX ha ormai portato ai confini della stessa E.

I due secoli, di cui qui si parla, sono dominati, dal punto di vista religioso, in E., dalla polemica « dell'Unzione e dell'Unione », disputa teologica (passata più di una volta nelle lotte politiche) che condiziona la vita stessa della Chiesa etiopica. Uno degli argomenti fondamentali usati, da parte cattolica, nelle discussioni con i monofisiti in E. era stata la κένωσις (etiopico: *tewrdat* « avvilimento ») del Verbo Incarnato, con ovvia citazione dei passi della Scrittura (e particolarmente *Phil.* 2, 6-10; *Rom.* 5, 10; *Hebr.* 2, 9; *Act.* 3, 15) che si interpretano riferendosi alla natura umana. Apparve allora l'importanza di *Act.* 10, 38 e del valore, rigoroso, da attribuire all'Unzione (« unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute »). Continuata la discussione, si formarono due opinioni : quella degli unzionisti (con la formola *ba-qeb'at walda bāḥrej* « per l'Unzione [fu Gesù] Figlio connaturale », proclamata nel 1645) e quella degli unionisti (proclamata nel 1663). Gli unzionisti sostenevano che l'Unione del Verbo con la Carne in Cristo si operò effettivamente quando « unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute », in parallelo con la transustanziazione che avviene (nella liturgia etiopica) quando per l'epiclesi il Padre, invocato con il Figlio, invia lo Spirito Santo a trasformare le specie eucaristiche. L'Unzione dello Spirito Santo, in quanto fa del Verbo e della Carne μία φύσις, è così l'operazione essenziale per la nostra redenzione. Gli unionisti, invece, sostenevano che l'Incarnazione avviene e diventa operativa per virtù propria del Verbo, e non per intervento dello Spirito Santo che è pari al Figlio nel mistero della S.ma Trinità. L'Unzione (di *Act.* 10, 38) fu solo come « nostro onore », per ridare cioè all'Umanità del Verbo Incarnato quella dignità che la natura umana aveva perduta per il peccato originale. Ne consegue che, nel fervore della polemica, gli unzionisti erano accusati dai loro avversari di essere « ariani » in quanto avrebbero diminuito la dignità del Verbo in confronto dello Spirito Santo; ed invece gli unionisti erano a vituperio chiamati « nestoriani » in quanto le loro posizioni venivano ad essere di meno rigido monofisismo.

La questione si complicò con elementi del tutto estranei, come la rivalità tradizionale dei monasteri settentrionali (del Tigrè), che furono ardenti unzionisti, contro i monasteri meridionali e segnatamente Dabra Libānos, sostenitori della dottrina unionista. Più tardi, nel 1763, l'abate Enoc (Hēnok) di Dabra Libānos fece pubblicare sotto i suoi auspici un opuscolo (intitolato

Kārrā « Coltello », onde i seguaci furono detti *Kārroč*, quasi « coltellisti »), che formolava una nuova dottrina sul citato passo di *Act.*: « il Figlio, consustanziale alle altre due persone della Trinità, non riceve da esse separatamente quello che è già nella Sua natura divina: egli è quindi insieme l'Ungente, l'Unto e l'Unzione ». La nuova dottrina portò alla deposizione e scomunica (da parte del metropolita) dell'abate Enoc ed alla condanna dell'opuscolo predetto.

Agli inizi del sec. XIX (tra il 1798 ed il 1803) la antica disputa si trasformò in due nuove forme: quella delle due nascite (amarico: *Hulat ledat*), sostenuta dai monaci del nord già unzionisti ed affini, secondo cui « il Figlio ebbe due nascite: quella *ab aeterno* dal Padre e quella da Maria Vergine, nella quale, vuolsi dire al momento stesso del Natale, si ebbe l'Unione delle nature per unzione dello Spirito Santo (unzionisti puri) ovvero per unzione dello stesso Figlio » (*Kārroč*, « coltellisti »). L'altra dottrina, detta delle tre nascite (amarico: *Sost ledat*), sostenuta dai monaci di Dabra Libānos ed in genere del sud, dichiarava che « il Figlio ebbe tre nascite: quella *ab aeterno* dal Padre; quella da Maria Vergine; e la terza quando la Carne di Gesù nel momento della sua unione con il Verbo ricevette in « grazia » lo Spirito Santo, diventando così *primogenitus omnis creaturae*. Tale « grazia » (per la quale Gesù è detto [in amarico] *ja-ṣaga liǧǧ* « Figlio di grazia ») non va intesa nel concetto agostiniano, ma come χάρις divina per l'Umanità del nascente figlio di Maria Vergine nel punto in cui questa Umanità stava per unirsi totalmente con la natura divina del Verbo. In questo senso la « Grazia » era una nuova interpretazione della dottrina dell'Unzione intesa come « onore », e già, come si è visto, sostenuta dai monaci di Dabra Libānos.

La lunga lotta si chiuse, per l'intervento del negus Giovanni IV, nella riunione di Boru-mēdā del maggio del 1878, quando il sovrano, con la sua nota violenza di sentimenti, si dichiarò per la dottrina delle due nascite nella formolazione dei *kārroč* e l'*ečagē* Teofilo, allora abate in carica di Dabra Libānos, fu costretto ad aderire a quella dottrina. Ancor oggi, per altro, nelle scuole teologiche etiopiche vengono insegnati gli argomenti polemici contro la dottrina delle tre nascite, risultata soccombente.

VIII. I TEMPI RECENTISSIMI IN ERITREA ED E. – Durante i tempi recentissimi, invece, la questione gerarchica è stata la più discussa in E. Già il negus Giovanni IV, riprendendo quanto aveva fatto quattro secoli prima il negus Zare'a Jā'qob, ottenne nel 1878 dal patriarca alessandrino, oltre al metropolita, anche tre vescovi, per quanto tutti egiziani. Morto nel dic. 1926 il metropolita Matteo, il partito detto delle « giacchette nere » (am. *ṭequr kot*), i « giovani etiopici », pose la questione di un metropolita etiope. La Chiesa etiopica all'inizio mantenne, nel complesso, un atteggiamento di grande prudenza e di riserbo piuttosto freddo verso queste richieste di innovazioni nei suoi secolari ordinamenti. Le discussioni durarono più di due anni, sia in E. (tra i « giovani etiopici » ed i conservatori) e sia con il patriarcato di Alessandria. Alla fine, nel giugno del 1929, fu concluso un compromesso, secondo il quale il patriarca alessandrino nominò un nuovo metropolita egiziano per l'E., l'*abuna* Cirillo, ma contemporaneamente impartì la consacrazione episcopale a quattro prelati etiopici, ai quali fu aggiunto mesi dopo l'abate di Dabra Libānos, capo del clero regolare in E.

(da M. Rikli, *Wie ich Abessinien Sah*, Berlino 1935, p. 8.)
ETIOPIA – Chiesa moderna in Addis Abeba, presso la residenza dell'Abuna.

(da M. Rikli, *Wie ich Abessinien Sah*, Berlino 1935, p. 21)
ETIOPIA – Solenne lettura della Bibbia nella Chiesa etiopica.

L'Eritrea fu allora sottratta alla giurisdizione del metropolita di E. e, per un accordo concluso tra il governo italiano e il patriarcato alessandrino, fu dichiarata direttamente soggetta alla sede di Alessandria.

Tale regime durò sino al dic. del 1936, quando, ritirandosi in Egitto il metropolita egiziano di E. Cirillo dopo l'annessione dell'E. all'Italia, una assemblea del clero etiopico riunitasi in Addis Abeba elesse a metropolita uno dei vescovi etiopici già consacrati ad Alessandria, l'*abuna* Abrehām. Morto nel 1939 l'*abuna* Abrehām, fu eletto a succedergli un secondo metropolita etiopico, l'*abuna* Johannes. Occupata l'E. dagli Inglesi nel 1941, il metropolita etiopico fu deposto e ritornò in carica quello egiziano, Cirillo. Ma una nuova difficile trattativa tra il governo etiopico ed il patriarcato alessandrino ha portato ad un nuovo compromesso, nel luglio del 1948, per il

quale il patriarcato, consolidato e riconosciuto nuovamente il vincolo di dipendenza gerarchica della Chiesa etiopica dalla sede di Alessandria, ha da parte sua ammesso per la prima volta il principio della scelta del metropolita di E. tra i vescovi nativi di quello Stato.

Indecisa è ancora la sorte dell'Eritrea, perché l'accordo del 1929 fu considerato decaduto implicitamente con la nomina del metropolita Abrehām, nel dic. del 1936, essendo stata riconosciuta la giurisdizione di tale metropolita anche sull'Eritrea, per la quale fu anzi nominato un vescovo. La decisione sul destino dell'Eritrea dal punto di vista politico è stata successivamente rimandata dalle trattative della pace di Parigi sin oggi, e quindi il problema anche delle gerarchie ecclesiastiche (monofisite) resta aperto.

Per la bibl. v. sotto: LETTERATURA.

Enrico Cerulli

IX. LE MISSIONI CATTOLICHE. — Dopo la prima e la seconda missione dei Gesuiti si può dire che tra l'E. e Roma si aprì un abisso. Si ebbero però dei tentativi di alcuni missionari, specie francescani cappuccini e minori, a cui la S. Sede affidò l'impresa, ma fallirono sul nascere e i pochi che riuscirono a porre piede nel regno proibito pagarono col sangue la loro audacia (così vennero martirizzati i due cappuccini francesi Agatangelo e Cassiano il 7 ag. 1638).

(per cortesia del p. U. Viglino)

ETIOPIA - Funzione nella Domenica delle Palme con il vescovo S. E. mons. Santa in visita alla Missione S. Cuore di Gesù di Umbi - Vicariato apostolico del Gimma.

Soltanto il lazzarista G. Sapeto riuscì ad entrare in E. e a fissarsi ad Adua (1838) acquistandosi la benevolenza del popolo e del clero locale; mediante un'ambasciata si chiesero a Roma dei missionari: così nel 1839 venne eretta la prima vera missione col titolo di vicariato apostolico di Abissinia. L'infaticabile lazzarista italiano Giustino de Jacobis, primo pastore della missione, fondò subito un seminario per il clero indigeno, da cui, nel 1852, uscirono ben 15 sacerdoti. Il lavoro si svolse soprattutto tra gli scismatici del Tigré e di Adua e si ottennero quasi 5000 conversioni.

Col martirio del primo prete indigeno (Abba Guebrè Michael, 1885), con l'esilio del De Jacobis e la sua morte (1860), in seguito alla persecuzione dell'imperatore Teodoro, si chiuse quella prima esperienza missionaria.

Nel frattempo era stata creata una nuova missione, in seguito alla richiesta dell'esploratore francese A. D'Abbadie e cioè il vicariato apostolico dei Galla (30 apr. 1846) affidato alle cure dei Frati Minori Cappuccini italiani. Guglielmo Massaia (di poi cardinale) fu la grande figura di apostolo e di pastore di quella missione soltanto dopo un peregrinare di 6 anni, egli giunse nel territorio a lui affidato (1852). Ma la sua opera apostolica si svolse specialmente tra i Kaffa, ed esempio unico nella storia missionaria, creò un seminario ambulante da cui uscirono 10 sacerdoti indigeni. In seguito alla persecuzione del Negus Teodoro e la soppressione degli Ordini religiosi in Italia, quelle due missioni passarono alle rispettive famiglie di nazionalità francese (nel 1863 il vicariato dei Galla; nel 1865 quello di Abissinia). Il Massaia però ritornò a capo dei confratelli francesi e lavorò per 11 anni nello Scioà da cui fu espulso durante la persecuzione di Giovanni IV (1876). Nel 1881 il successore del Massaia, p. Taurin Chagne, fissò la sua dimora nell'Harar: inutili furono i tentativi di ritornare nello Scioà e si ebbero nuove persecuzioni specie da parte degli scismatici e dei maomettani. Si fondarono scuole e un lebbrosario. Nel 1915 il p. Marie-Bernard fondò la Congregazione delle Suore indigene.

Il vicariato di Abissinia, passato ai Padri Lazzaristi francesi, si riorganizzò; si creò un seminario per il clero indigeno. Nel 1894 una parte del suo territorio passò a formare la prefettura apostolica di Eritrea (v. ERITREA).

Nel 1913 fu eretta la prefettura apostolica di Kaffa affidata all'Istituto della Consolata.

Dopo l'occupazione dell'E. da parte dell'Italia (1936) una commissione cardinalizia studiò la nuova organizzazione delle missioni in E. In seguito a questi studi vennero emanate sette costituzioni (cf. AAS, 29 [1937], pp. 357-366); fu eretta una delegazione apostolica con nove circoscrizioni o missioni, di cui 5 vicariati: Eritrea, Addis Abeba, Gimma, Harar, Mogadiscio e 4 prefetture: Dessiè, Gondar, Neghelli, Tigrai, alle quali con decreto del 13 febbr. 1940 (AAS, 32 [1940], pp. 467-70), si aggiunsero le prefetture apostoliche di Endeber e Hosanna. Il territorio a nord del vicariato apostolico di Addis Abeba dipende dalla S. Congregazione Orientale e il resto da Propaganda Fide.

Da questa nuova organizzazione e per lo zelo dei missionari le missioni di E. facevano sperare grandi frutti quando la seconda guerra mondiale travolse tutto: i missionari parte vennero cacciati, parte internati o imprigionati.

Nel 1947 la S. Sede nominò un nuovo delegato apostolico. Concludendo, si può dire che dal 1838 lo sforzo missionario in E., benché non sia stato del tutto sterile, certo è che non ha conseguito i frutti sperati. Le difficoltà morali sono immense; i missionari si sono sempre urtati sia con una nazione scismatica, dove popolo e clero e potere civile sono identificati, sia con un cristianesimo alterato. L'estrema resistenza dello scisma etiopico è dovuto alla estrema coesione di tre forze: diffidenza del popolo legato alle sue tradizioni, ostilità dei capi imbevuti di pregiudizi contro il cattolicesimo, opposizione del clero dominante attaccato alla sua posizione e ai suoi beni.

BIBL.: G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia. Memorie storiche*, 3 voll., Roma 1921-25, Tivoli 1928; Gilbert de Biarritz, *Les Capucins en Ethiopie. Missions des Galles*, Tolosa 1929; P. Gimalac, *Les vicariats apostoliques d'Abyssinie (1830-1931)*, in *Revue d'histoire des missions*, 9 (1932), pp. 129-90.

Carlo Santi

III. LETTERATURA.

SOMMARIO: I. Caratteri generali. - II. Patristica. - III. Apologetica. - IV. Dogmatica ed ascetica. - V. Diritto. - VI. Agiografia. - VII. Scritti apocalittici e vari.

I. CARATTERI GENERALI. — La letteratura etiopica è, per la massima parte, di argomento religioso, con la principale eccezione delle *Cronache reali*, le quali del resto – sino all'epoca contemporanea – sono anche esse opera di ecclesiastici. Si suol dire altresì che la letteratura etiopica è essenzialmente

di traduzione, e ciò può ritenersi esatto, in linea generale, per quanto non manchino, nei vari periodi, opere originali di autori etiopici e per quanto, parecchie volte, le traduzioni siano anche rielaborazioni e rivelino quindi anche esse alcuni lati interessanti della psicologia etiopica. Le traduzioni sono state fatte generalmente, in un primo e più antico periodo, direttamente dal greco; in un successivo periodo dall'arabo.

Si è dubitato se, oltre queste due, non debbano anche ammettersi traduzioni direttamente dal copto, il che sin ora non è stato provato per alcuna opera; e qualche indizio in contrario è stato spiegato con il bilinguismo (copto-arabo) dei manoscritti di alcuni libri in uso nella Chiesa copta.

Qui di seguito si dà notizia delle principali opere della letteratura religiosa etiopica, divise per categorie. La Scrittura fu appunto tradotta in etiopico dal greco: il Nuovo Testamento, secondo ricerche preliminari, segue la versione siro-occidentale (anziché quella in uso nel patriarcato di Alessandria), e questa è reputata prova dell'intervento dei monaci siri emigrati in E. La Scrittura, tuttavia, fu sottoposta, ad opera dei metropoliti, a più di una revisione. È assai desiderabile che le ricerche sulla Scrittura in etiopico siano riprese dagli studiosi.

(per cortesia del p. U. Viglino)

ETIOPIA - Chiesa copta di Lekemti nel Leka, costruita ca. il 1910.

II. PATRISTICA. – Le scuole etiopiche hanno accolto tre antologie di scritti dei SS. Padri (tutte volte a scopo di difesa della dottrina monofisita):

1. il *Qērillos* (s. Cirillo). Comprende tre opuscoli di s. Cirillo Alessandrino (*De recta fide ad Theodosium*; *Prosphoneticus ad Reginas*; *Quod Christus sit unus*) ed una collezione di 25 omelie attribuite a vari Padri (dal Concilio di Nicea a quello di Efeso). I testi sono stati tradotti dal greco.

2. *Timoteo Eluro*. Comprende due lettere pastorali di Timoteo Eluro, patriarca di Alessandria, da Gangra ai suoi fedeli ed alla città di Costantinopoli. Alle lettere sono uniti estratti dei Padri ed un riassunto (dello stesso Timoteo Eluro) delle « azioni e definizioni del Concilio di Calcedonia ». L'originale greco delle lettere è per noi perduto; e non si ha più Timoteo Eluro che in questa versione etiopica e nell'armeno (e frammenti in siriaco).

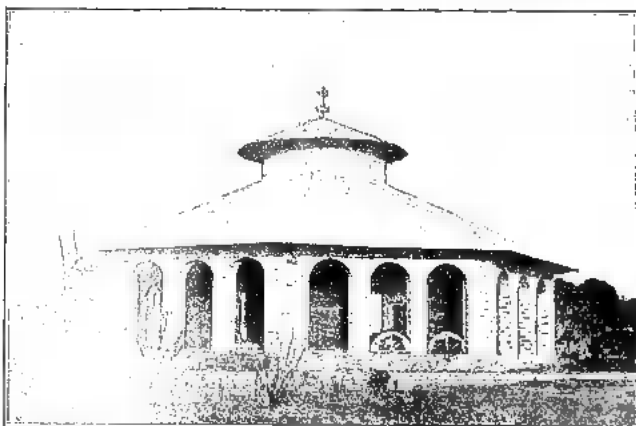
3. La *Confessio Patrum* (arabo: *I'tirāf al-abā'*), antologia di passi dei Padri da s. Ireneo sino al patriarca alessandrino Cristodulo (1047-77 d. C.). La raccolta è stata tradotta dall'arabo in etiopico, probabilmente nella prima metà del sec. XVI. Essa ha in etiopico il titolo di *Hājmānota Abau* (*Fides Patrum*); ed ha dal sec. XVI ad oggi la massima importanza nell'insegnamento teologico.

III. APOLOGETICA. – La polemica con la propaganda religiosa musulmana fu oggetto, nel sec. XVI, di una opera dovuta all'abate 'Enbāqom (di Dabra Libānos) ed intitolata *Anqaṣa Amin* (« Porta della fede »). Più tardi vari opuscoli polemici in difesa del monofisismo furono composti da ecclesiastici etiopici durante le discussioni con le missioni dei Gesuiti; così il *Mazgaba Hājmānōt* (« Tesoro della Fede »); il *Ṣawana nafs* (« Rifugio dell'anima ») ed il *Fekkārē Malakot* (« Esposizione della Divinità »). A questa stessa categoria si possono ricondurre i due libri del negus Zare'a Jā'qob (1434-68): *Maṣḥafa Berhān* (« Libro della luce ») e *Maṣḥafa Milād*, dove si combattono non solo eresie locali etiopiche, ma soprattutto i residui di paganesimo ancora vivaci a quei tempi.

IV. DOGMATICA ED ASCETICA. – L'opera etiopica originale sulle eresie sotto il titolo di *Maṣḥafa Meṣṭir* (« Libro del mistero ») fu composta agli inizi del sec. XV da Giorgio di Saglā. Ma una caratteristica della letteratura religiosa è data dagli opuscoli e trattatelli di teologia dogmatica (la massima parte di questi è, per domande e risposte, in forma di catechismo), composti da ecclesiastici etiopici durante e dopo la missione dei Gesuiti. Queste opere, che precisano la dottrina accolta nella Chiesa etiopica, per l'impulso dei contatti con il mondo cattolico che induceva a ripensare le verità fondamentali della Fede, sono scritte anche, in maggior numero, nella lingua comune (l'amarico), anzi che nell'etiopico. Tale traduzione catechistica si è conservata sin oggi. Traduzioni dall'arabo sono invece il *Maṣḥafa Hawi*, enciclopedia di teologia morale (l'arabo, a sua volta, è traduzione dell'originale greco del monaco Nicone, palestinese del sec. XI); il *Talmid* (« Discepolo »), altro trattato *De haeresibus* tradotto dall'arabo ad opera di Giorgio discepolo di Antonio Siro. Entrambi questi trattati entrarono in E. nella seconda metà del sec. XVI.

Un posto a parte hanno i cosiddetti *Libri dei monaci* (*Maṣāḥefta Manakuasāt*), anche essi giunti in Etiopia attraverso la versione araba: *Filkēsijos* (« Filosseno ») sulla vita monastica, opera dell'autore siro Filosseno di Mabbūg (del sec. VI); *Mār Jesḥaq* (« Beato Isacco »), e cioè il terzo libro delle opere ascetiche di Isacco da Ninive (siro del sec. VI); *Aragāwī Manfasāwī* (« Il vecchio spirituale »), trattato di ascetica dello scrittore siro (ancora del sec. VI) Giovanni Saba.

V. DIRITTO. – Le due grandi raccolte di canoni, il « Sinodo » (*Senodos*), tradotto dall'arabo in etiopico forse alla fine del sec. XIII, e la « Didascalia » (*Didesqaljā*), che ci ha conservato anche i cosiddetti *Canoni* di s. Ippolito romano, furono in epoca più tarda completati con la traduzione (ancora dall'arabo) del *Nomocanone* di Ibn el-'Assāl, che ebbe in etiopico il titolo di *Fetḥa Nagast* (« Leggi dei re ») e fu leggendariamente attribuito ai Padri del Concilio di Nicea.

VI. AGIOGRAFIA. – Una singolarissima opera è il libro etiopico dei Miracoli di Maria (*Ta'amra Mārjām*), che consiste in una collezione di racconti pii dell'Europa occidentale, formatasi (sec. XII) nella Francia settentrionale ed arricchitasi poi di apporti italiani e spagnoli. Tale collezione è stata tradotta dal francese in arabo, nell'Oriente latino, fra il 1237 ed il 1289; e con l'aggiunta di altri racconti riferentisi alla Siria, alla Terra Santa ed all'Egitto è giunta in E., dove è stata tradotta dall'arabo in etiopico alla fine del sec. XIV. Dal regno di Zare'a Jā'qob in poi, lezioni di questo libro sono rituali nella Chiesa etiopica. Numerosi sono gli *Atti* di santi, tradotti in

etiopico dal greco, come la *Vita* di s. Paolo eremita e la *Vita* di s. Antonio, opera di s. Atanasio; e per la massima parte dall'arabo, come gli *Atti* dei ss. Quirico e Iulitta, martiri; di s. Ciro medico; di s. Basilide; di s. Barbara; di s. Atanasio, ecc. Ma ricca è anche la letteratura agiografica originale: da quella relativa ai maggiori santi della Chiesa etiopica, come gli *Atti* di Takla Hājmānot, gli *Atti* di Eustazio, quelli di Gabra Manfas Qeddus, e quelli dei «nove santi», ai cicli relativi a santi locali delle singole province, come quello della regione del Lāstā, culla della dinastia Zāguē (*Atti* del re Lālibalā; *Atti* del re Na'akueto La-Ab; *Atti* del re Jemerḥanna Krestos; *Atti* della regina Masqal Kebrā), o quello della regione del Lago Ṭānā (*Atti* di Jāfqeranna Krestos; *Atti* di Batra Mārjām; *Atti* di Krestos Samrā; *Atti* di Zamada Mārjām).

Il Sinassario etiopico è traduzione, fatta dall'arabo nel sec. XIV, del Sinassario della Chiesa copta; ma sono state inserite parecchie notizie relative a santi etiopici, alcune delle quali non sono prive di importanza per la storia locale.

VII. Scritti apocalittici e vari. – La predilezione degli Etiopi per gli scritti apocalittici ha fatto sì che la letteratura etiopica ha accolto (ed in qualche caso, è la sola a conservare nell'Oriente cristiano) molte opere di tale argomento. Si citano: l'*Apocalisse di s. Pietro*; la *Visione di Maria*; il *Qalēmenṭos*, raccolta di scritti pseudoclementini; il *Testamento di Nostro Signore*; il *Libro del testamento*; la *Sapienza della Sibilla*; l'*Epistola Apostolorum*; l'*Apocalisse di Scenute*; l'*Apocalisse di Abbā Nabjud*; il *Fekkārē Ijasus*, «Dichiarazione di Gesù».

Un posto a parte merita il *Libro dei misteri del cielo e della terra*, opera originale dell'etiope Ba-ḥājla Mikā'ēl, del sec. XV, che ha fonti disparate non ancora ben studiate.

Per le versioni etiopiche della Bibbia, v.: ALESSANDRIA D'EGITTO: 3. *Storia del patriarcato di Alessandria*; COPTI.

Bibl.: Per la storia generale cf. C. Conti Rossini, *Storia di E.*, I, Bergamo 1928; per la storia ecclesiastica (già riassunta, secondo le conoscenze che se ne avevano allora agli inizi del sec. XX, da Ignazio Guidi in un articolo pubblicato sotto il titolo *Chiesa abissina*, in *Oriente moderno*, 2 [1922-23], pp. 123-28, 186-90); cf. U. Monneret de Villard, *Di una possibile origine delle danze liturgiche nella Chiesa abissina*, in *Oriente moderno*, 22 (1942), pp. 398-91; id., *Perché la Chiesa abissina dipendeva dal patriarcato di Alessandria*, *ibid.*, 23 (1943), pp. 308-11; id., *Mosè vescovo di Adulis*, in *Orient. Chr. Per.*, 13 (1947), pp. 613-23; id., *La Madonna di S. Maria Maggiore e l'illustrazione dei Miracoli di Maria in Abissinia*, in *Annali Lateranensi*, 11 (1947), pp. 9-91; id., *Aksum ed i quattro re del mondo*, in *Annali Lateranensi*, 12 (1948), pp. 125-80; E. Cerulli, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino*, Roma 1943; id., *Etiopi in Palestina: Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, 2 voll., ivi 1943-48; id., *Gli abitanti di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico secondo la lista rimata (secc. XIV-XVIII)*; id., *Gli abati di Dabra Libanos, capi del monachismo etiopico (secc. XVIII-XX)*, in *Orientalia*, 12-13 (1943-44), pp. 226-54; *ibid.*, 14 (1945), pp. 143-72; id., *Il Mistero della Trinità; manuale di teologia della Chiesa etiopica monofisita*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 12 (1946), pp. 47-129; per la storia letteraria si può dire che le ricerche furono davvero impiantate da H. Zotenberg nel suo *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, Parigi 1879; C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, in *Rendiconti R. Accademia Lincei*, scienze morali, 5ª serie, 8-9 (1899-1900), pp. 197 sg., 263 sg.; I. Guidi, *(Breve) Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932. Per le opere edite, oltre alle due maggiori collezioni del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* e della PO, cf. le bibliografie etiopiche elencate all'inizio del recente scritto di C. Conti Rossini, *Pubblicazioni etiopiche dal 1936 al 1945*, in *Rass. di studi etiopici*, 15 (1945), pp. 1-132; id., *L'arcangelo Afnin nella letter. etiopica*, in *Anal. Boll.*, 68 (1950), pp. 436-52. Enrico Cerulli

IV. Teologia.

I. Scrittori etiopi. – I. Guidi distingue quattro periodi nella letteratura religiosa della Chiesa etiopica. Il primo, detto aksumita, va dal sec. V al sec. VII; il secondo incomincia nel sec. XIII sotto la dinastia dei Salomonidi; il terzo comprende il sec. XV, dominato dall'attività letteraria dell'imperatore Zare'a Jā'qob; il quarto abbraccia i secc. XVI-XIX. Per le opere principali vedi sopra: 3. LETTERATURA.

(da C. Conti Rossini, *Un codice illustrato eritreo del sec. XV*, in *Africa Italiana*, [illegible])

Etiopia - Parte di una rappresentazione dell'entrata trionfale di Cristo a Gerusalemme. Leggenda in alto: «I 12 suoi discepoli con Lui, e Zaccheo salì sopra un sicomoro»; nel centro: «Zaccheo»; in basso a destra: «Ecco i vecchi» - Miniatura di un codice eritreo del sec. XV - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. abb. n. 105, f. 9r.

II. Caratteri della teologia etiopica. – A differenza di quanto avviene nelle altre Chiese monofisite, la teologia degli Etiopi è totalmente estranea all'influsso diretto della filosofia. Neppure si può parlare tra essi di scuole teologiche propriamente dette. Gli Etiopi si mostrano invece attaccatissimi alle loro formole più o meno tradizionali e rispondenti ai testi della Scrittura e dei SS. Padri; ciò che provoca nel loro seno delle dispute frequenti ed interminabili.

Caratteristico è anche nella teologia etiopica il potere predominante dell'autorità imperiale nel dirimere le controversie. Ciò si spiega con la costituzione della Chiesa etiopica, priva, fino al 1937, di una suprema autorità ecclesiastica.

III. Dottrina. – Nel 1936 il canonico anglicano Douglas pubblicò un riassunto completo delle credenze etiopiche, secondo le risposte fornite dai principali *debterā* (dottori) alle domande poste dai missionari anglicani nel 1922. Non potendo trattare le singole questioni, basti accennare qui al loro insegnamento sull'Unione delle due nature in Cristo, sulla Trinità e sulla Madonna, le tre verità fondamentali della loro fede attestate graficamente da Zare'a Ja'qob, allorché ordinò a tutti di farsi incidere sulla fronte i nomi del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo; sul braccio destro: «rinuncio al diavolo e divento servo di Maria»; sul sinistro: «adoro Cristo Dio mio».

1. *Monofisismo.* – Non si sa esattamente quando gli Etiopi abbiano preso posizione tra gli oppositori del Con-

cilio di Calcedonia. Alcuni sostengono che ciò accadde alla fine del sec. v con l'arrivo dei monaci bizantini; altri preferiscono una data posteriore al 637. Comunque sia, si rifiutano di adoperare la formola cristologica; una Persona in due Nature. Ma fin dove arriva il loro monofisismo? Secondo il missionario gesuita p. Paez, al quale seguono gli antichi scrittori cattolici, gli Etiopi professano un monofisismo vero. Secondo i moderni il loro sarebbe un monofisismo nominale soltanto. Ed infatti, Zare'a Jā'qob rinnovò già al suo tempo la condanna di Eutiche; e Claudio nella sua *Confessione* non teme di dire: « Riguardo alle due nature (di Cristo), esse, secondo la nostra dottrina, non esistono separatamente, ma unite in una sola, senza confusione però e senza alterazione alcuna ». Anzi, il sacerdote cattolico etiopico Abba Jalou-Socquar è di opinione che non esista tra loro neppure il monofisismo nominale o severianismo; tutto si riduce alla impossibilità linguistica di esprimersi, giacché il termine Bahrëj = « natura » ha anche il significato di *Hëlāwē* = « essenza ». Tra le conseguenze del monofisismo in E. è da annoverarsi la disputa sull'Unzione di Cristo (v. sopra; 2. *Storia*).

2. *Antropomorfismo*. – Verso la metà del sec. xv appare già radicata tra gli Etiopi l'opinione che Dio ha forma umana come la nostra giacché fece l'uomo a propria somiglianza. Contro di essa intervenne il sacerdote Za-Mikā'ēl, seguito da un certo Gamaliel e da parecchi altri, i quali proclamavano « Dio non ha faccia ». Nel 1449 furono condannati dal Concilio di Ambara, presieduto da Zare'a Jā'qob, il quale propose la formola: « Il Padre non ha altra sembianza all'infuori di quella umana. Il Figlio non ha altra sembianza all'infuori di quella del Padre. Lo Spirito Santo non ha diversa sembianza se non quella del Padre e del Figlio ». Tale è la formola che si ripete fino ai giorni nostri nei catechismi etiopici.

3. *Mariologia*. – Gli Etiopi sono stati sempre ardenti devoti della Vergine Madre di Dio. Adoperano perfino nelle feste della Vergine ed in quella di s. Dakesio (s. Ildefonso di Toledo) una speciale anafora mariana, della quale si conosce un testo antico pubblicato nel 1937 da Abba Tekle Semharaj ed il testo tuttora in uso tradotto e commentato da S. Euringer. Sia in quest'anafora, che nella ricchissima innografia mariana, si espongono, o piuttosto si asseriscono i privilegi della Vergine e cioè la Maternità divina, la Corredenzione, la pienezza di Grazia, l'Assunzione in cielo in corpo ed in anima, la perpetua Verginità ed anche in modo abbastanza chiaro l'Immacolata Concezione.

Nel campo della mariologia è celebre la disputa relativa al culto della Madonna, sul quale i dottori del Tigré insegnavano: « Alla Madre di Dio conviene l'onore e la gloria, ed al suo Figlio (*wa-la-Waldā*) l'adorazione ». I monaci di Dabra Libānos nello Scioa sostenevano invece: « Alla Madre di Dio, al pari di suo Figlio (*za-mësla Waldā*), conviene l'adorazione ». Le parole *wa-la-Waldā* e *za-mësla Waldā* diventarono come gli stendardi di due eserciti contrari, che si combatterono accanitamente, finché Giovanni IV, nel Concilio di Vallo (1878), non prescrisse a tutti di tenere la sentenza del Tigré.

BIBL.: V. Bolotov, *Qualche pagina della storia ecclesiastica dell'E.* (trad. dal russo), Roma 1890; A. Pollera, *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa*, ivi-Milano 1926; J. B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, Parigi 1929; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, V, ivi 1935, passim; Abba Jalou-Socquar, *La Chiesa etiopica è monofisita ?*, in *L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa*, 4 (1939), pp. 97-99; L. Lozza, *L'autorità dell'imperatore nelle controversie teologiche interne della Chiesa etiopica*, in *Unitas*, 1 (1946), pp. 51-60.
Maurizio Gordillo

V. Il rito etopico.

Il rito etiopico è un ramo del rito copto; ne differisce solo nei tratti generali della sua fisionomia, e in alcuni particolari.

I. Caratteristiche generali. – Sorprende una certa esuberanza, una spontaneità giovanile, una ricerca ingenua delle novità, prodotti da un accumularsi di testi e dall'imitazione senza discriminazione di modi strani di vestire e di fare che talvolta provocano disordine; tutto questo è dovuto, più che ad un livello di cultura meno riflessiva, alla mancanza di un controllo centrale. Alcune preghiere del principio della Messa non sono prese dalla liturgia eucaristica del rito copto, ma dal benedizionale riservato al vescovo; alla prima incensazione, ha quattro preghiere, invece di una del rito copto; l'*Oratio post Evangelium* si recita prima del Vangelo; nelle ore dell'Ufficio divino si trovano due o tre orazioni di dimissione prima delle preghiere finali. Il diacono porta sul capo una tiara, dono dei re e delle regine del paese; la danza liturgica, rimasta in uso per le feste solenni, dà un carattere particolare alle processioni, non meno dell'accompagnamento del canto con sistri e con il battere dei piedi.

Una caratteristica è l'influsso del giudaismo, dovuto all'avvento dei re Salomonidi (dal sec. XIII), influsso che si manifesta nella costruzione interna della chiesa: una edicola centrale, piccola, chiusa, contenente l'altare, rappresenta il *sancta sanctorum* dove solo il sacerdote penetra; intorno vi è uno spazio circolare separato dal resto della chiesa, dove possono stare soltanto il clero e i cantori; i fedeli quindi non vedono nulla della liturgia eucaristica e rimangono sovente fuori. Influsso giudaico si nota anche nel festeggiare il sabato, fino a prenderlo per un essere sacro, come nell'anafora di s. Atanasio, e nelle numerose allusioni al Vecchio Testamento ed ai suoi patriarchi. Per i paramenti sacri cf. T. M. Sambārāj, *De indumentis sacris ritus Aethiopici*, Roma 1930.

II. Usi particolari. – Per la Messa si conosce il testo di 19 anafore; l'ordinaria è quella dei ss. Apostoli, desunta dalla *Traditio apostolica* di s. Ippolito. In molte anafore le parole della consacrazione, per un desiderio eccessivo di chiarezza, sono difettose. Mancando nel paese le viti, il vino eucaristico viene preparato con acini d'uva messi nell'acqua e poi spremuti. Nel Battesimo vengono dati al neo-battezzato latte e miele. L'unzione degli infermi è caduta in disuso.

Esistono o sono esistiti in diverse regioni tre tipi di *orologion*, oltre quello copto.

Il rito comprende una ricca varietà di inni liturgici. Per il *deggua*, specie di antifonario per tutto l'anno, attribuito a Jared, cf. C. Conti Rossini, *Aethiopica*, II, in *Riv. Studi Orient.*, 10 (1923-25), p. 515. Per l'innografia mariana cf. A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen*, Lipsia 1919. Al calendario e al sinassario fu aggiunto il « proprio » dei santi etiopici nel sec. XVI e XVII.

Il canto e la musica della liturgia etiopica non hanno alcuna relazione con le altre liturgie cristiane e sono poco studiati e poco conosciuti: cf. E. Wellesz, *Studien zur äthiopischen Kirchenmusik*, in *Oriens Christ.*, 9 (1920), pp. 4-106, con le osservazioni di S. Euringer, *ibid.*, 10-11 (1923), pp. 151-54.

La lingua liturgica è l'antica lingua del regno di Axum, il *ge'ez*.

BIBL.: S. Mercer, *The Ethiopic liturgy*, Milwaukee 1915; I. Guidi, *Breve storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, passim; E. Grébaut-E. Tisserant, *Codices Aethiopici Vaticani*, 2 voll., Roma 1935-36 (la descrizione dettagliata dei mss. è molto istruttiva); Abba Takla Mārjām Sambārāj, *La messe éthiopienne*, ivi 1937. Per molti punti riguardanti la liturgia vedere la ricchissima bibl. di J. Simon, *Notes bibliographiques sur les textes de la « Chrestomathia Aethiopica »*, di A. Dillmann, in *Orientalia*, 10 (1940), pp. 285-312; A. Hailù, *Messa etiopica detta degli Apostoli*, Roma 1946; E. Cerulli, *La festa del Battesimo e l'Eucarist. in E. nel sec. XV*, in *Anal. Boll.*, 68 (1950), pp. 436-52.
Alfonso Raes

VI. Antichità cristiane.

Gli Ḥabašat, popolazione dell'Arabia del sud-ovest, passata in E. al tempo del regno di Saba, vi costituirono uno Stato potente che arrivò ad un alto grado di civiltà, ad uno sviluppo artistico e ad una organizzazione tecnica notevolissima, come testificano i monumenti del-

(da M. Rikli, Wie ich Abessinien Sah, Berlino 1935, p. 37)

ETIOPIA - La Vergine e il Bambino, ai lati due angeli con i simboli della Passione. Icone etiopica di arte moderna.

l'epoca pagana ancora esistenti in Aksūm. Quando e come il regno sia passato dal paganesimo di tipo sud-arabico al cristianesimo non sappiamo esattamente, ma ciò deve essere avvenuto nel secondo quarto del IV sec. e per opera di missionari partiti dalla Siria. Il primo vescovo che si conosce è un Frumenzio, consacrato da Atanasio di Alessandria, quindi dopo il 328; ma il racconto delle sue avventure, quale ce lo ha trasmesso Rufino, è troppo infarcito di motivi folkloristici da poter essere considerato come un sicuro documento storico. L'origine siriaca della missione ci è però confermata dal numero considerevole di termini etiopici concernenti la religione, la Chiesa o la liturgia che derivano appunto dal siriaco, ed ancora e meglio dal tipo architettonico dei più antichi monumenti religiosi cristiani dell'Abissinia. Questi si trovano lungo una antichissima strada che parte dal porto di Adulis, segue la valle del Haddaš per salire sull'altopiano, e per Qōḥaytō, Taḥōndaʿ, Kaskasē, Yeḥā giunge ad Aksūm. La nostra conoscenza dei monumenti dell'epoca aksūmita è ben lontana dall'essere soddisfacente: tutto e quasi tutto ciò che sappiamo è raccolto nella grande pubblicazione della missione archeologica tedesca (che però si occupò principalmente dei monumenti dell'epoca pagana), salvo che per Adulis ove furono eseguiti degli scavi incompleti dalla missione Paribeni-Gallina e dallo svedese Sundström.

Malgrado questa sommaria documentazione il più antico tipo di chiesa è abbastanza ben definito. Esso costituisce esternamente un rettangolo, dato che l'abside non è mai sporgente, ma nascosto dietro il muro orientale: il santuario è costituito da un'abside racchiusa fra due camere, secondo il più diffuso tipo siriaco. L'abside è sempre quadrata o rettangolare secondo un tipo assai diffuso in Siria, salvo ad Adulis dove è semicircolare nella basilica orientale e a ferro di cavallo in quella settentrionale: quest'ultima forma ha i suoi paralleli in Siria alla chiesa di Burg Ḫēdar (chiesa orientale), alla chiesa occidentale di Zebed datata dell'a. 512 e a quella orientale della stessa località. Il corpo della chiesa è diviso in tre navate da due file di pilastri generalmente monolitici e quadrati con gli angoli smussati. Al massimo tali pilastri sono sei per parte (rovina 6 di Qōḥaytō, chiesa scavata dallo Sundström ad Adulis), ma si arriva a delle navate brevissime dove i pilastri sono uno solo per parte (rovina 7 di Qōḥaytō, chiesa settentrionale di Adulis). La parte occidentale dell'edificio religioso è costituita alcune volte da un locale rettangolare (nartece) come abbiamo sicuramente alla chiesa nord di Adulis o alla rovina 5 di Qōḥaytō, ma altre volte da tre locali come alla chiesa del Sundström ad Adulis o alla rovina A di Taḥōndaʿ (dove il locale settentrionale sembra contenere una cassa di scala), preceduti da uno o da tre altri locali esterni. La costruzione è sempre in pietra e secondo un modo caratteristicamente aksūmita il paramento esterno dei muri non è mai piano ma costituito a grandissime riseghe. A queste planimetrie si hanno due speciali eccezioni: alla chiesa orientale di Adulis non abbiamo la divisione in tre navate, ma nel centro del corpo della chiesa abbiamo un giro di otto pilastri quadrati che farebbero pensare sostenere una cupola; e alla più antica cattedrale di Aksūm si ha una planimetria assai complessa riprodotta in un disegno dell'Alvarez che sembra confermato da alcuni sondaggi recenti. Bisogna però attendere scavi completi. La presenza di scale fa pensare all'esistenza di matronei, come si troverà più tardi a Debra Damo o a Lalibelā. Nulla ci è conservato delle forme dettagliate e decorative delle costruzioni, che probabilmente dovevano essere simili a quelle delle grandi stele pagane di Aksūm; in quanto riflessi dei metodi, li troviamo ancora nelle costruzioni del pieno medioevo.

Durante questo il centro della civiltà abissina si è spostato a sud della regione propriamente aksūmita, verso il centro dell'altipiano etiopico e più propriamente nel Lastā. Fa eccezione l'antica chiesa dell'Asmara (demolita nel XIX sec.) posta nella regione settentrionale. Questa, come la chiesa di Debra Damo, mostra il perseverare di forme planimetriche aksūmite: la seconda di queste può essere confrontata con la rovina A di Taḥōndaʿ e in alzato essa presenta dei matronei che guardano nella navata centrale la quale non riceve luce dall'esterno, cioè secondo un tipo che si trova anche in Nubia. Si deve notare che le forme decorative di Debra Damo e specialmente i soffitti in legno intagliato appartengono ad una ben più recente epoca. La chiesa di Imraha, nel Lastā, presenta invece una nuova struttura: è una basilica senza il solito nartece né camere anteriori sul lato occidentale, con il corpo della chiesa diviso in tre navate da due file

(fot. Museo dell'Africa Italiana)

ETIOPIA - Un'aula di scuola italiana per indigeni - Amara.

di pilastri costruiti e non più monolitici e reggenti delle arcate, cosa completamente nuova, con il santuario formato da tre camere di cui le due laterali solamente comunicanti a mezzo di arcate con la centrale la quale è coperta con una cupoletta. Altra importante novità è che la nave centrale è sopraelevata sulle laterali e riceve luce diretta. Arcate su pilastri, cupola e illuminazione diretta della navata sono tre caratteristiche che indicano nuove influenze sull'architettura abissina. Una cupoletta sul santuario presenta anche la chiesa di Gammadu Mariam, che sembra della stessa epoca. Ma i monumenti più importanti dell'epoca Zaguē sono le chiese scavate nella roccia in un modo assai particolare, cioè isolando a mezzo di un'ampia trincea un blocco roccioso nel banco di pietra e lavorando questo non solo internamente ma anche esternamente, in modo da dargli il completo aspetto di un edificio costruito. Le chiese scavate nella roccia si trovano in molte parti del mondo cristiano (in Cappadocia principalmente), il procedimento dell'isolamento del blocco roccioso e la sua lavorazione anche esterna non si presenta se non in India, parecchi secoli prima della esecuzione delle chiese zaguē. Non è da escludersi che questo concetto sia venuto da là, ma il concetto solo, in quanto, sia nella planimetria che nelle forme decorative e costruttive riprodotte, le chiese zaguē mostrano chiaramente il perseverare di tradizioni aksūmite. E il popolo che compì il prodigio tecnico di tagliare, decorare, trasportare ed erigere le grandi stele pagane di Aksūm dimostra con queste chiese di aver conservato anche tardi la sua abilità di esecuzione. Dal punto di vista planimetrico queste chiese presentano le forme più diverse. Con la struttura aksūmita si riattaccano le chiese di Emanuel, di Libanos e di Maria a Lalibelā, quella di Bilbolā Chirchos e di Mascale Chirchos; è a cinque navate quella del Salvatore del Mondo pure a Lalibelā; senza la tripartizione della parte occidentale è la chiesa dei Quattro Animali presso Bilbolā Ghiorghis. Altre chiese presentano una forma più semplice, senza la tripla divisione del santuario, come le chiese di S. Michele e di Mercurio a Lalibelā e la chiesa di Bilbolā Ghiorghis. Una forma tutto affatto speciale presenta la chiesa di S. Giorgio a Lalibelā, che è cruciforme, struttura che non si trova assolutamente in Egitto ma che è rappresentata in Nubia da una chiesa di Tamit. Parecchie di queste chiese sono circondate da un porticato esterno su pilastri che ne fa il giro completo o che si trova solo su due o tre lati. Generalmente sono ad arcate su pilastri e presentano dei matronei alla chiesa di Maria, di Emanuel e di Libanos a Lalibelā. Quella di Emanuel ha una cupoletta sul santuario. La chiesa del Golgota a Lalibelā presenta anche delle sculture di santi (a grandezza naturale) sotto arcate e un altare con la rappresentazione dei quattro animali degli Evangelisti in figure umane con le teste del leone, del toro, dell'aquila e dell'angelo: unici esempi di scultura abissina medievale. Chiese dello stesso tipo di quelle del Lastā si trovano anche a Wogoro nel Tigrē e molto più a sud a Yakkā Mīkā'ēl presso Addis Abeba e ad Adadi Mariam a sud-ovest di questa città. Queste chiese dell'epoca Zaguē rappresentano il punto di massimo sviluppo artistico e tecnico raggiunto dagli Abissini.

La decadenza è grandissima con la caduta dei Zaguē e l'avvento dei Salomonidi; grande tanto che non è più il caso di parlare di arte architettonica ma semplicemente di costruzioni adibite a scopi religiosi. Deve essere avvenuta anche in tale momento una profonda trasformazione dal punto di vista rituale e liturgico, in quanto che la chiesa assume delle forme nuove, senza alcun rapporto con quelle delle epoche precedenti. Le origini, le modalità e le ragioni di tali trasformazioni non sono ancora state dilucidate.

Scompare l'abside sia come concetto liturgico che come forma architettonica: il sacrificio religioso viene compiuto entro una cameretta rettangolare munita di porte su tre lati salvo l'orientale, che sono sempre tenute chiuse durante la funzione, in modo che questa viene

(per cortesia del p. G. Vaytino)
ETIOPIA - Le prime 5 suore indigene professe e ancelle della Consolata - Vicariato apostolico del Gimma.

sottratta alla vista del popolo che non è ammesso nella cameretta stessa. Questa sta nel centro di un edificio che può affettare due forme diverse. Nel primo caso esso è rettangolare, in modo che fra le pareti esterne della cameretta (che è il *Sancta Sanctorum*) e quelle interne dell'edificio che la racchiude non vi è se non un ambulacro più o meno largo che si svolge sui quattro lati: forma che geneticamente può essere confrontata con le antiche strutture derivate dal tempio del fuoco mazdaico e tutte le sue derivazioni o con il tempio giudaico di Gerusalemme. Esempi di tale tipo di chiesa si trovano ad Abba Liqānōs di Aksūm, a 'Enda Qaddūs Mīkā'ēl di Čeffa, a 'Enda Georgis di Fremona e alla trasformazione dell'antico tempio pagano di Yeḥā. Nel secondo caso la cameretta del *Sancta Sanctorum* sta invece nel centro di un edificio rotondo, alcune volte costituito da un semplice recinto rotondo, ma che nelle chiese più grandi ne ha anche due concentrici. È questo il tipo il più diffuso, che non deve essere senza rapporto con il *tucul* indigeno. Tanto nell'un caso quanto nell'altro la tecnica costruttiva è assai rozza e in essa prevale l'uso del legname.

Tutte le chiese medievali e moderne hanno generalmente le pareti ricoperte di pitture, eseguite direttamente sull'intonaco nell'epoca zaguē (di più antiche non ne conosciamo) o su tele inchiodate sul muro in epoca recente. Le più antiche pitture a noi note sono quelle della chiesa di Maria a Lalibelā con motivi decorativi, fra i quali l'aquila bicipite di origine hittita, diffusa nella pittura dell'Asia centrale e che da lì si è espansa in tutto il mondo. Nella chiesa zaguē di Imraha abbiamo anche dei pannelli in legno dipinti da un soffitto con tipi ben collegabili con forme dell'India meridionale. Per la scultura a bassorilievo, oltre agli esempi già ricordati della chiesa del Golgota a Lalibelā, dobbiamo far menzione dei pannelli in legno intagliati della chiesa di Debra Damo e quelli già nella demolita chiesa dell'Asmara ed ora nel museo locale. Assai abbondanti sono gli esempi di suppellettili liturgiche in metallo riccamente ornate, fra le

quali specialmente sono da ricordare le grandi croci provenienti dal tesoro di Magdala ed ora al Victoria and Albert Museum di Londra, ornate con figure incise relative alla vita del Cristo. Ma l'arte che ci ha tramandato il maggior numero di monumenti è la miniatura. Non conosciamo monumenti molto antichi per il detestabile vizio abissino di gettare i codici quando sono logorati dall'uso: le prime miniature a noi pervenute sono nel cod. Borgiano etiop. 3 della Vaticana eseguito fra il 1314 e il 1344; il Parigino ethiop. 32 del 1344-72; il Borgiano etiop. 26 della Vaticana del 1378-1408; il Tetraevangelio di proprietà Aharon del 1401. Oltre a questi, abbastanza esattamente databili, appartengono al XIV sec., o al principio del XV, quello di Pistoia, Biblioteca Forteguerriana, fondo Martini 5, il Vindobonense etiop. 21 ed etiop. 5, il Vaticano etiop. 50 e il cod. Parigino ethiop. 10. Tutti presentano dei caratteri molto arcaici: p. es., i Vangeli sono del tipo di codici a frontespizi multipli, avendo cioè tutte le rappresentazioni della vita del Cristo in una serie di miniature a pagina intera raggruppate all'inizio del codice, mancando il tipo di miniature marginali od inserite nel testo; il Parigino ethiop. 32 non ha se non tre miniature, riferentisi al ciclo della morte del Redentore ed alla Risurrezione, e sono le tre scene che sole figurano sulle antichissime ampolle palestinesi del tesoro di Monza e sul piatto di Perm; la rappresentazione del tempietto con la fontana di vita. È da notare anche che nel citato manoscritto parigino, quanto nel cod. Aharon, nella scena della Crocefissione, la Croce del Salvatore è vuota per un concetto derivato dalla setta dei fantasiasti di cui l'influsso deve esser stato notevole sul primitivo cristianesimo abissino. Lo studio delle miniature di tutti questi codici dimostra che esse derivano principalmente da modelli orientali e ben poco da quelli dell'Egitto copto. Più tardi riscontriamo nelle miniature abissine degli influssi occidentali, europei. Così il cod. Parigino ethiop. 81 del XV sec. presenta una miniatura della scuola veneto-cretese, opera probabilmente di un artefice emigrato in Abissinia. Il periodo però del massimo splendore artistico è il sec. XVII: è allora che si crea l'illustrazione del *Libro dei miracoli di Maria* (di cui i manoscritti più antichi a noi pervenuti sono quello del British Museum, Or. 641, datato del regno di Fasīladas [1632-67], quello già di proprietà del fu principe Johann Georg di Sassonia e il cod. della Biblioteca Naz. di Parigi, D'Abbadie 114), quando l'iconografia della Vergine si fissa secondo un tipo che diverrà canonico in Abissinia, derivato dalla famosa Madonna di S. Maria Maggiore a Roma di cui molte copie erano state diffuse dalle missioni dei Gesuiti. È appunto alla fine del regno di Fasīladas che fu eseguito il più bel manoscritto a miniature abissino, cioè il Tetraevangelio ora al British Museum, Or. 510, scritto dal calligrafo Takla Maryam in grandi lettere di oltre un centimetro di altezza, tipo calligrafico che oggi porta il nome di *guelḥ*, iniziatosi, sembra, nella seconda metà del sec. XVII alla corte reale di Gondar. In esso le illustrazioni sono sparse nel testo a successivo commento di questo, con un procedimento che rappresenta una netta rottura con la pretta tradizione indigena, che è quella dei frontispizi multipli, ancora rappresentata poco prima dal ms. del British Museum, Or. 481 della metà del sec. XVII. Anche allo stesso periodo, cioè probabilmente al regno di Yohannes I il Santo (1667-82) sono da attribuirsi le pitture parietali su tela, già alla chiesa di S. Antonio presso Gondar, ed ora al Musée de l'Homme a Parigi. Con il sec. XVIII si introduce nell'arte pittorica abissina un altro principio di origine europea; quello del chiaroscuro. Ma allora comincia anche una decadenza precipitosa che ci conduce ben presto alla rozzezza delle opere moderne. - Vedi tav. XLIV.

BIBL.: Per l'epoca aksūmita l'opera fondamentale è la *Deutsche Aksum Expedition*, II (di Krencker), Berlino 1913; cf. anche U. Monneret de Villard, *L'origine dei più antichi tipi di chiese abissine*, in *Atti del III congresso di studi coloniali*, IV, Firenze 1937, pp. 137-51. Per l'arte dell'epoca zaguē: A. A. Monti della Corte, *Lalibelà*, Roma 1940 (per il solo materiale illustrativo); U. Monneret de Villard, *La chiesa monolitica di Yakkā Mika'ēl*, in *Rassegna di studi etiopici*, 1 (1941), pp. 226-33; D. R. Buxton, *The christian antiquities of Northern Ethiopia*, in *Archaeologia*, XCII, Oxford 1947. Per la trasformazione salomonide U. Monneret de Villard, *Problemi di storia religiosa dell'Abissinia*, in *Rassegna sociale dell'Africa italiana*, ■ (1942, X), pp. 583-91. Per la miniatura abissina, U. Monneret de Villard, *Note sulle più antiche miniature abissine*, in *Orientalia*, nuova serie, 8 (1939), pp. 1-24; id., *Miniatura veneto-cretese in un codice etiopico*, in *La bibliofilia*, 47 (1945), pp. 1-13; id., *La Madonna di S. Maria Maggiore e l'illustrazione dei Miracoli di Maria in Abissinia*, in *Annali Lateranensi*, 11 (1947), pp. 9-90.

Ugo Monneret de Villard

ETIOPICO, COLLEGIO PONTIFICIO: v. COLLEGI ECCLESIASTICI.

ETNARCA (gr. ἐθνάρχης). - Etimologicamente significa « capo di un gruppo etnico » particolare. Il vocabolo, rarissimo nel mondo classico (si ha in Luciano, *Macrobioi*, 17), appare in uso in quello semitico.

Uno sceicco nabateo ha il titolo di e. del re Areta (*II Cor.* 11, 32) in Damasco. Presso gli ebrei il primo e. figura al tempo maccabaico, quando i re Seleucidi insignirono di questo titolo un'autorità, che rappresentasse gli abitanti della Giudea di fronte al governo centrale. In pratica si veniva a sanzionare una relazione di uno Stato vassallo con poteri piuttosto estesi (*I Mach.* 14, 47; 15, 2). I romani ristabilirono la medesima gerarchia, quando nominarono e. dei Giudei l'asmoneo Ircano (v.). Più tardi Archelao (v.) si vide sostituire l'ambito titolo di re in quello di e. da Augusto.

Fuori della Palestina, si trova la comunità ebraica di Alessandria retta da un e. con poteri supremi nelle questioni interne e con grande autorità per trattare con il governo imperiale (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIV, 117).

BIBL.: A. Steinmann, *Aretas IV, König der Nabatäer. Eine historisch-exegetische Studie zu 2 Kor. 11, 32s.* in *Biblische Zeitschrift*, 7 (1909), pp. 312-23; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, 3 voll., 3ª-4ª ed., Lipsia 1901-1909, passim (specialmente I, pp. 424, 432; II, pp. 76-78).

Angelo Penna

ETNICO. - Termine greco (ἐθνικός, Volgata *ethnicus* o *gentilis*) con cui i giudei ellenisti designavano il pagano, appartente alle « genti » che non professavano il monoteismo.

È il senso non esclusivo, ma prevalente nella Bibbia, di ἐθνικός (sost.): *Mt.* 5, 47; 6, 7; 18, 17; sinonimo al plur. di τὰ ἔθνη che nei Settanta traduce l'ebr. *haggôjim* (*Ex.* 34, 24; *Lev.* 18, 24, ecc.; *Is.* 9, 1), cf. *Mt.* 4,15; 6, 32 e passim; in opposizione ai giudei: *Rom.* 3, 39; 9, 24, ecc.; *Lc.* 2, 32; *Act.* 26, 17.23.

Nel Vecchio Testamento c'è la distinzione più netta tra il popolo di Dio (ὁ λαός) e « le genti » (τὰ ἔθνη), con la proibizione di relazioni matrimoniali e trattati d'amicizia (*Ex.* 34, 16; *Esd.* 9-10; *Is.* 7, 17; 30; 31; *Ier.* 2, 18; *Ez.* 16, 28, ecc.) e con l'esclusione dal culto e dal Tempio, per il grave pericolo dell'influsso idolatrico.

Distinzione e separazione, non odio; la legislazione mosaica prescrive giustizia e benevolenza verso gli e. (*Ex.* 22, 21; 23, 9; *Lev.* 19, 33 sg.; *Deut.* 10, 18 sg., ecc.; cf. H. Lesêtre, *Etranger*, in DB, II, col. 2040); essi potevano abbracciare la religione giudaica (v. PROSELITI); ed i profeti annunziano la loro aggregazione al regno messianico: *Is.* 2, 2; 42, 6; 49, 6; 60, 3; *Zach.* 2, 15; 8, 23; *Mal.* 1, 11, ecc. Nelle persecuzioni subite al ritorno dall'esilio (*Neh.* 5, 8; 9, 2; 13, 1-3) e particolarmente dai Seleucidi (*I-II Maccabei*) si sviluppò nei giudei quell'odio contro gli « e. » o « gentili », che i farisei consacrarono nel loro programma.

Nel Nuovo Testamento la distinzione rimane (cf. *Mt.* 15, 24; *Gal.* 2, 15, ecc.) e la Chiesa figura distinta come lo erano i giudei dal mondo dei gentili (*Mt.* 18, 17; M.-J. Lagrange); ma Gesù ha eliminato l'antica barriera (*Eph.* 2, 14) e chiamato tutti gli e. al suo regno (cf. *Mt.* 28, 19; *Mc.* 16, 15; *Lc.* 24, 47;

Rom. 1, 17, ecc.). Gli Apostoli attuarono tale missione universale ricevuta da Gesù (cf. *Act.* 8, 10-11, ecc.).

BIBL.: W. Grimm, *Lexicon Graecum Novi Test.*, 3ª ed., Jena 1888, p. 116; I. Knabenbauer, *Ethnicus*, in *Lexicon biblicum*, II, coll. 231-36; H. Lesêtre, *Gentils*, in DB, III, coll. 189-92; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Test.*, 2ª ed., Parigi 1931, col. 359 sg.; id., *Lexicon Hebraicum*, II, Roma 1940, p. 145 sg.; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, I, 2ª ed., Parigi 1935, pp. 73-110.

Francesco Spadafora

ETNICO-CRISTIANI. - Nome con cui si usa indicare i non giudei convertiti al cristianesimo nel l'evo apostolico (Ἕλληνες: *Act.* 14, 1; 17, 4, ecc.; *Rom.* 1, 16; 2, 9 sg.; *Gal.* 2, 3, ecc.; τὰ ἔθνη: *Act.* 10, 45; 11, 1.18; 13, 46; *Gal.* 2, 12.14).

Il primo fu il centurione Cornelio (v.), battezzato da Pietro, dopo intervento diretto di Dio, per vincere la mentalità giudaica, cui ripugnava ogni contatto, specie a mensa, con i gentili, ritenuti impuri (*Act.* 10-11, 18). L'esempio di Pietro fu il segnale per la predicazione del Vangelo ai gentili, in Palestina e fuori (partenza degli Apostoli per il mondo). La prima Chiesa formata con prevalenza di e.-c. sorse ad Antiochia, dove i fedeli furono denominati « cristiani » (*Act.* 11, 19-26). Quindi seguirono tutte le comunità sorte nei centri dell'Impero ad opera di Paolo, a Roma e dovunque pervenne il Vangelo. La gretta mentalità di alcuni farisei convertiti (i « giudaizzanti ») pretese impedire il Battesimo dei gentili, se prima non fossero stati innestati con la circoncisione al popolo giudaico, sostenendo che la salvezza rimanesse privilegio dei soli discendenti di Abramo. La pretesa, pericolosissima per la conversione delle genti, fu debellata dall'esempio di Pietro, dalla solenne decisione apostolica (*Act.* 15) e dall'energia apostolica di Paolo, paladino della libertà delle genti di fronte alle pretese giudaiche (*Gal.* 2-5).

BIBL.: A. Camerlynck, *Commentarius in Actus Ap.*, Bruges 1923, pp. 53, 230, 264-86, 348 sgg.; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 2ª ed., Parigi 1926, pp. 311-53, 438-73, 631-37; J. Lagrange, *Epître aux Galates*, 3ª ed., ivi 1926, pp. XXIX-XLV, 22-53; M. Van Wanroy, *Eunuchus Aethiops e diacono Philippo conversus*, in *Verbum Domini*, 20 (1940), pp. 288-93; F. Spadafora, *Qua occasione Apostoli profecti sunt in universum mundum*, ibid., 21 (1941), pp. 281-86, 306-10.

Francesco Spadafora

ETNOGRAFICA, TAVOLA. - Nome dato a *Gen.* 10, perché sotto forma di un grandioso albero genealogico, i cui capostipiti sono i tre figli di Noè, vengono ivi indicati i principali popoli o nazioni conosciute dagli Ebrei.

A Iapheth sono attribuiti 7 discendenti, per i quali le identificazioni più probabili sono: Gomer = Cimmeri, Madai = Medi, Iavan = Ioni, Thubal = Tubalu o Tibareni, Mosoch = Mosku o Moschoi, Ascenez = Sciti, Tharsis = Tartessos (Spagna), Cetthim = Ciprioti, Rodiani (corretto da *Dodanim*) = Rodii, Elisa, un'isola o una punta del continente (Peloponneso ? Italia Meridionale ?) nel Mediterraneo. Gli altri nomi rappresentano popoli o tribù dell'Asia Minore attorno al Mar Nero.

Al gruppo camita o discendente da Cham sono ascritti: Chus (= Etiopi), Mesraim (= Egiziani), Phuth (= Punt, lungo la costa africana del Mar Rosso) e Chanaan (= Cananei, antichi abitanti della Palestina). A Chus, poi, sono riallacciate tribù arabe fra il golfo Persico e la costa africana. Dal medesimo Chus, attraverso Nemrod (= Ninurta sumero o Gilgameš accadico ?) deriverebbero i regni e le città dell'antica Babilonia ed Assiria. Propaggini egizie sono considerati i Ludim, i Laabim (= Libici) ed altri gruppi più o meno confinanti, fra i quali anche i Cretesi (*Caphtorim*) ed i Filistei. Chanaan, infine, è ritenuto capostipite dei vari *clan* abitanti fra Sidone, Gaza ed il Mar Morto.

A Sem sono riportati anzitutto gli Ebrei; quindi gli Elamiti, gli Assiri, gli Aramei, e non poche tribù arabe.

Il termine di « t. e. » non deve far supporre nel testo un concetto scientifico moderno. La classificazione non segue motivi somatici o di colore e neppure raffronti linguistici o culturali. L'elemento geografico sembra sia stato il più decisivo per certi raggruppamenti; mentre quello dei rapporti commerciali (Egitto-Creta) o una nota satirica (i Cananei, certamente semiti, sono inclusi fra i Camiti!) spiega altri ravvicinamenti. È da notare l'idea dominante dell'unità del genere umano, considerato tutto discendente da Noè, l'unico scampato dal diluvio.

(da *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th birthday oct. 2, 1907, Oxford 1907*)
ETNOLOGIA - Ritratto di E. B. Tylor (1832-1917), fondatore dell'e. religiosa evoluzionista.

Per molti esegeti il testo, antichissimo, sarebbe la compilazione dei documenti jahwista e sacerdotale. Altri, invece, ne spiegano le strane singolarità (alcune tribù arabe sono dette contemporaneamente oriunde da Iapheth e da Sem) con possibili rimaneggiamenti successivi.

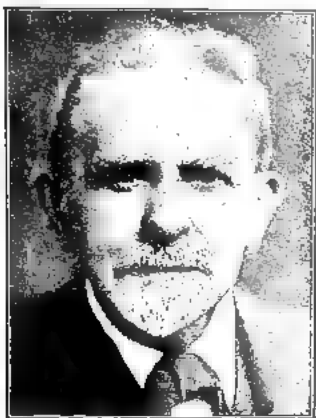
BIBL.: F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients*, I, *Ethnologie des Alten Orients*, Monaco 1904, 2ª ed., ivi 1926; Th. Arldt, *Die Völkertafeln der Genesis und ihre Bedeutung für die Ethnologie Vorderasiens*, in *Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes*, 30 (1917-18), pp. 264-317; J. Plessis, *Babylone et la Bible*, in DBs, I, col. 765-72; A. S. Wagner, *Die Stammtafel des Menschengeschlechtes*, Saarbrücken 1935.

Angelo Penna

ETNOLOGIA. - È la scienza che studia le manifestazioni culturali delle popolazioni primitive.

SOMMARIO: I. L'e. e il suo compito. - II. L'e. unita alla storia, alla geografia e allo studio delle razze. - III. L'e. come scienza indipendente. - IV. L'inizio dell'indirizzo storico (Ratzel, Peschel, Schurtz, Weule). - V. La scuola storico-culturale: il concetto di « emigrazione » e i criteri base di « qualità » e di « quantità » (Frobenius, Foy, Ankermann, Gräbner, Schmidt, Koppers, Pinard de la Boullaye, van Bulck). - VI. Chiarificazione del termine « primitivo ». - VII. Le culture più arcaiche a noi accessibili. - VIII. Confronto tra le culture più arcaiche per stabilire quale sia la più vicina all'originaria. - IX. Conclusione.

I. L'E. E IL SUO COMPITO. - Si è fatto spesso confusione tra i termini antropologia, etnografia ed e. che in alcune nazioni sono usati ancora indifferentemente e causano una confusione dannosa alla disciplina, la quale, come scienza indipendente, è ancora giovane.

L'antropologia studia l'uomo sotto l'aspetto ana-

(da *Man*, vol. XLII, Londra 1942)
ETNOLOGIA - Ritratto di Giacomo Giorgio Frazer (1854-1941), l'ultimo insigne rappresentante dell'evoluzionismo classico.

tomico e fisiologico e tratta i problemi generali della famiglia umana connessi con questo studio: l'origine, la classificazione e la mescolanza delle diverse razze. L'antropologia appartiene alle scienze naturali con cui ha in comune il metodo. L'etnografia si limita a raccogliere informazioni sulle manifestazioni della vita psichica dei popoli: l'economia, la sociologia, la religione, l'arte, la lingua, ecc. La sistemazione e la comparazione di questi dati, lo studio della formazione delle varie culture, del loro sviluppo e della loro fusione, ossia la loro *storia*, costituiscono il compito dell'e., come indica anche l'etimologia: ἔθνος = popolo, e λόγος = discorso, ragionamento. Negli ultimi decenni l'e. ha precisato sempre meglio il suo oggetto di studio – le manifestazioni culturali delle popolazioni primitive viventi –, si è staccata dall'antropologia, alla quale era stata unita per parecchio tempo, e tende a stringere legami sempre più stretti con la preistoria, la quale studia le popolazioni primitive scomparse. L'e. e la preistoria sono discipline storiche, perché studiano le manifestazioni spirituali dell'uomo; ad esse non è applicabile il metodo delle scienze naturali, ma soltanto il metodo storico.

II. L'E. UNITA ALLA STORIA, ALLA GEOGRAFIA E ALLO STUDIO DELLE RAZZE. – L'e. come disciplina indipendente, è piuttosto recente, benché informazioni etnografiche spesso buone ed esatte sugli usi e costumi dei popoli si trovino già negli antichi scrittori cinesi, egiziani, greci e latini.

Il medioevo ignorò la letteratura classica greca e quindi la maggior parte delle conoscenze etnologiche acquisite dagli antichi. Però i missionari che evangelizzarono prima l'Europa e si spinsero poi nelle altre parti del mondo, lasciarono nei manuali per la confessione, nelle prediche, negli atti dei concili preziose notizie etnografiche.

Le grandi scoperte geografiche allargarono molto in estensione il campo dell'e. ma non altrettanto in profondità perchè i viaggiatori, spinti spesso soltanto da interessi materiali, si preoccuparono soprattutto delle terre e dei tesori e considerarono gli indigeni come un inciampo e un peso che eliminarono talvolta in modo brutale.

L'illuminismo e gli enciclopedisti del sec. XVIII, soprattutto il Montesquieu e il Rousseau, cercarono spesso di fondare le loro teorie sull'e. ma il loro dilettantismo, appunto perché vivace e geniale, fu particolarmente dannoso.

La soppressione e la secolarizzazione delle Congregazioni religiose in molte nazioni interruppe per quasi un secolo l'attività missionaria e limitò le informazioni etnografiche alle sole relazioni dei viaggiatori. Poco si cercò in questo periodo (1800-59) di studiare le manifestazioni spirituali dei popoli. L'e. si rivolse prevalentemente allo studio e alla classificazione delle razze ma la documentazione di cui si disponeva era ancora insufficente e fu rielaborata inoltre con poca preparazione. Si giunse così a sintesi affrettate: dalla giusta constatazione che alla comunanza della lingua è spesso unita la comunanza dei costumi, degli usi e delle credenze si identificò erroneamente la comunanza della lingua con quella della razza e si parlò non di una razza indoeuropea, semita, ma persino di una razza germanica, celtica, anglosassone, gallica. In questo periodo J. A. Gobineau pose i fondamenti del razzismo nella sua opera *Essai sur l'inégalité des races humaines* (4 voll., Parigi 1853-55).

III. L'E. COME SCIENZA INDIPENDENTE. – Con il 1859 si inizia un periodo completamente nuovo per l'e.: crolla definitivamente la teoria della degenerazione e s'inizia l'applicazione dell'evoluzionismo biologico alle discipline storiche e morali (v. EVOLUZIONISMO CULTURALE).

IV. L'INIZIO DELL'INDIRIZZO STORICO (RATZEL, PESCHEL, SCHURTZ, WEULE). – Verso il 1880 il materialismo, almeno nelle sue forme più crude, cominciò a declinare e s'incominciò a riconoscere che il metodo dell'anatomia e della fisiologia non è applicabile allo studio delle manifestazioni dello spirito. In Germania si iniziò lo studio delle reazioni dell'uomo all'ambiente esterno (territorio, clima, flora, fauna), reazioni più passive che attive le quali formano l'oggetto della geografia antropica fondata da Fr. Ratzel e O. Peschel e continuata da H. Schurtz.

L'indagine storica ha dimostrato che gli elementi culturali hanno un'origine unica, ma quando emigrano da un popolo all'altro si modificano, si perfezionano e si trasformano; talvolta subiscono mutamenti tali da sembrare irriconoscibili se confrontati con la fase iniziale. H. Schurtz aveva già registrato per il solo coltello da getto africano sessanta forme diverse. Constatazioni analoghe si potrebbero ripetere per tutte le armi, gli attrezzi e gli utensili dei primitivi finora studiati e si rafforzerebbero ancora passando alla sociologia e alle altre molteplici manifestazioni della cultura spirituale. Esploratori ed

(da *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlino, 70 [1938], fasc. 1-3)
ETNOLOGIA - Bernardo Ankermann (n. nel 1859), uno dei fondatori della scuola storico culturale.

etnologi hanno dimostrato che canti, miti, pratiche religiose sorgono in un dato posto, creati da un individuo particolarmente dotato, sono accettati o respinti dai membri della stessa tribù, i quali, a loro volta, li trasformano. Nuovamente rielaborate, queste creazioni passano da una tribù all'altra; talvolta diventano patrimonio culturale di una o anche di parecchie popolazioni, altre volte, dopo poco tempo, cadono in disuso. Non si può prevedere con assoluta certezza che cosa accadrà di un dato elemento culturale: può vivere o scomparire perché l'uomo agisce liberamente.

V. La scuola storico-culturale: il concetto di «emigrazione» e i criteri base di «qualità» e di «quantità» (Frobenius, Foy, Ankermann, Gräbner, Schmidt, Koppers, Pinard de la Boullaye, van Bulck). – Se il metodo evoluzionista si fosse imposto definitivamente l'e. sarebbe fallita perché avrebbe dovuto rinunziare alla sua caratteristica essenziale di disciplina storica. Fortunatamente, prima in Germania e poi nelle altre nazioni, sorsero benefiche reazioni che riportarono la disciplina al giusto posto.

Fr. Ratzel, già ricordato per l'impulso che diede alla geografia antropica, deve essere considerato come il fondatore della teoria dell'emigrazione, concetto eminentemente storico che è la base dell'e. moderna. Dallo studio della cultura materiale giunse alla constatazione che un oggetto (ad es., un'arma), spesso molto diffuso sulla terra, talvolta in modo continuo talvolta no, ha avuto un'origine unica, e che elementi culturali, ora lontani e divisi, sono sorti in un sol punto e di là si sono diffusi in continenti diversi. Lo stesso autore stabilì la prima parentela tra una determinata forma di archi della Melanesia e dell'Africa occidentale, fondata sul criterio di forma, chiamato anche di qualità, ossia sulle somiglianze caratteristiche non determinate dalla natura dell'arma o dal materiale di cui è fatta. Le due forme degli archi sono caratterizzate dal bastone a sezione ovale avvolto verso un'estremità con anelli di sostanza vegetale intrecciata; il tendine è composto con una striscia di canna chiamata *rotang* e fermata all'estremità del bastone da un bulbo rotondo. Le frecce hanno la stessa impennatura. Questa prima scoperta, rimasta celebre, era destinata a capovolgere lo studio dell'e., perché dimostrava la necessità di stabilire anzitutto il luogo d'origine di un determinato oggetto o di un'istituzione e solo in seguito indagare sulla ragione psicologica di questa origine. Al metodo psicologico, proprio dell'evoluzionismo che vedeva dovunque invenzioni, si sostituiva il metodo storico; alla teoria della convergenza quella dell'emigrazione su cui si fonda l'e. moderna.

Allievi del Ratzel applicarono con successo il nuovo metodo: H. Schurtz, già ricordato, studiò la diffusione del coltello da getto in Africa, K. Weule la diffusione delle frecce. Leo Frobenius sviluppò in modo organico e sistematico la teoria delle emigrazioni: dalla constatazione che generalmente una relazione culturale comune non è limitata ad un oggetto o a elementi isolati (quali sarebbero la sola concordanza nella forma degli archi o di qualche altra arma o utensile) ma si estende alla sociologia, alla mitologia, alla religione, ossia a tutto un insieme organico, introdusse il secondo canone base della disciplina: il criterio di quantità che è «l'insieme delle rassomiglianze indipendenti sia a vicenda sia dall'ambiente, presentate dagli elementi che compongono due o più culture». Quanto più numerose sono queste rassomiglianze, altrettanto maggiore è la probabilità che le culture raffrontate abbiano la stessa origine. Lo stesso autore formulò per primo il concetto di ciclo culturale che, rielaborato in seguito da altri autori, può essere definito «il complesso culturale che comprende tutte le manifestazioni essenziali e necessarie alla cultura umana: l'ergologia (cultura materiale: abitazione, utensili, armi, ecc.), l'economia, la società, i costumi, la religione» (W. Schmidt). Il territorio su cui si estende questo ciclo si chiama area culturale. I cicli culturali emigrano generalmente nel loro complesso. W. Foy, B. Ankermann, Fr. Gräbner, W. Schmidt applicarono con grande successo il nuovo indirizzo allo studio delle culture dell'Oceania, dell'Africa e dell'America meridionale. Soprattutto W. Schmidt estese le indagini anche alla linguistica, alla mitologia e più tardi a tutto il complesso della religione delle culture più arcaiche a noi accessibili.

(da *Festschrift, Publication d'hommage offerte au p. W. Schmidt*, Vienna 1928)

Etnologia - Il padre Guglielmo Schmidt (n. a Härde in Vestfalia il 16 febbr. 1868, vivente). È il rappresentante più autorevole della scuola storico culturale, della quale ha sviluppato e perfezionato il metodo, già rielaborato in modo organico dal Gräbner.

Il metodo storico fu sempre più perfezionato. Alla prima sistemazione organica datagli dal Gräbner nella sua classica opera *Die Methode der Ethnologie* seguirono i lavori di H. Pinard de la Boullaye, G. van Bulck, W. Koppers e W. Schmidt. L'indirizzo storico esercitò una benefica influenza negli ambienti etnologici di tutte le nazioni; in Germania è seguito, almeno come metodo di studio, da quasi tutti i cultori della disciplina ed applicato con successo anche alla preistoria soprattutto da O. Menghin. In America si è iniziata da vari decenni una corrente storica a cui appartengono i più noti etnologi. Anche in Inghilterra e in Francia, dove la tradizione dell'evoluzionismo era più forte che altrove, il nuovo indirizzo fu visto con benevolenza pure da etnologi che si erano formati alla vecchia scuola evoluzionista.

VI. Chiarificazione del termine «primitivo». – I cosiddetti primitivi non sono resti di civiltà decadute, ma popoli che hanno avuto una stasi nel loro sviluppo (v. primitivi).

Lo studio delle condizioni che hanno favorito tale arresto nella cultura porterebbe ad entrare in argomenti che sono in gran parte estranei all'e. Notiamo soltanto che sono ostacoli allo sviluppo e alla diffusione della civiltà tutte le condizioni geografiche, ambientali e psicologiche che impediscono la formazione di popolazioni numerose.

Fattori geografici ed ambientali contrari allo sviluppo sono piccole isole come quelle dell'Oceano Pacifico,

divise da grandi estensioni di acqua, vallate strette e chiuse da montagne, un suolo povero come quello dei deserti dell'Africa e dell'Asia, le tundre dell'Asia settentrionale e dell'America settentrionale, i boschi umidi dell'Africa centrale e dell'America meridionale, ossia le regioni che sono abitate ancora e lo furono fino a poco tempo fa da popolazioni primitive o da popolazioni povere di cultura. Fattori geografici favorevoli sono regioni fertili e di facile comunicazione, e soprattutto paesi irrigati da grandi fiumi. Le più antiche civiltà si sono infatti sviluppate lungo il Tigri, l'Eufrate, il Nilo e i grandi fiumi dell'India e della Cina.

Tra gli elementi contrari al progresso sono da ricordare in modo particolare le guerre: esse impoveriscono la popolazione soprattutto di giovani che sono i soggetti più adatti alla fondazione e continuazione della famiglia, e producono uno squilibrio fra il numero degli uomini e quello delle donne. Nelle popolazioni piccole queste perdite si fanno sentire ancora più gravemente che nelle numerose e favoriscono il passaggio dalla monogamia originaria alla poligamia. Anche la grande povertà dovuta al suolo e la carestia contribuiscono a scuotere le basi della famiglia. La poliandria – istituzione che permette a una donna più mariti – è spesso dovuta all'impossibilità in cui si trovano gli uomini di pagare la dote necessaria all'acquisto della sposa. Anche tra i primitivi le grandi spinte verso il progresso sono dovute a individualità geniali, audaci e lungimiranti – uomini e donne – che hanno esercitato la loro influenza nel campo economico, religioso, politico, sociale, medico, linguistico. L'esistenza di queste personalità è ormai un fatto acquisito e viaggiatori, missionari, funzionari coloniali ed etnologi sono stati testimoni della attività di questi uomini eccezionali.

Ma le grandi individualità hanno bisogno di masse che accettino, conversino, trasmettano le innovazioni da esse apportate; senza le masse i progressi avrebbero scarsa risonanza e mancherebbero i piccoli, lenti, ma numerosissimi miglioramenti che perfezionano un'invenzione, anzi mancherebbe la stessa spinta al perfezionamento. Troppo spesso si dimentica che le varie invenzioni e i cambiamenti radicali tra i primitivi, come tra i popoli con grande civiltà, sono pochi; molto spesso elementi culturali si tramandano in modo conservativo e sono soggetti solo a varianti lente e continue che li perfezionano e non a bruschi cambiamenti; la storia degli elementi culturali ce lo insegna. Ed è bene che sia così perché se ogni generazione pretendesse di fare *tabula rasa* dei risultati ai quali è giunta la precedente e ricominciare *ab ovo*, saremmo ancora tutti agli albori della civiltà. Inoltre più è piccolo un popolo, meno possibilità ha di avere forti individualità; può darsi anche che non ne abbia affatto e, se sorgono, non trovano risonanza. Molte popolazioni primitive sono poco numerose, deboli, isolate, e quindi in condizioni adatte ad irrigidirsi. L'indagine etnologica ha inoltre messo in rilievo un altro fatto di capitale importanza: che in seno alla stessa civiltà di un popolo il progresso non è stato uguale in tutti i sensi, ma spesso si è progredito solo in una direzione e regredito in un'altra. Così il matriarcato ha trovato e perfezionato l'agricoltura, ma in molti casi ha distrutto la famiglia; il totemismo ha sviluppato moltissimo la tecnica della caccia e senza dubbio ha contribuito ugualmente al progresso della scienza e dell'arte, ma ha indebolito anch'esso la famiglia e sostituito alla religione la magia; i nomadi pastori sono stati i primi ad addomesticare ed allevare gli animali, ma in alcuni punti della vita religiosa e sociale rappresentano a loro volta un regresso di fronte a popolazioni primitive. Questi sviluppi non armonici – una civiltà dovrebbe progredire in tutti i sensi anche negli elementi che causano doveri e oneri, come sono la famiglia e la religione – spiegano in gran parte la decadenza di grandi civiltà che avevano sviluppato prevalentemente solo gli elementi da cui potevano trarre godimento e soppresso o indebolito quelli che costavano sacrifici. L'egoismo sfrenato è senza dubbio uno dei fattori più contrari al progresso, perché mina la famiglia, diminuisce la massa e ostacola i rapporti tra popoli.

Da quanto si è accennato risultano evidenti alcune conclusioni – che le vecchie scuole evoluzioniste avevano completamente trascurato – sulle quali invece non si insisterà mai troppo: 1) non ci sono popoli assolutamente primitivi, ossia del tutto privi di civiltà e di storia; 2) i cosiddetti primitivi hanno avuto una stasi nel loro sviluppo; 3) non è possibile mettere tutti i primitivi allo stesso livello ma bisogna distinguere tra più e meno primitivi; 4) i fattori etici, sociali e religiosi di un popolo non progrediscono necessariamente con il maggiore sviluppo economico.

Resta da determinare quali popoli costituiscano l'oggetto dell'e. Qualche studioso ha allargato tanto i confini della scienza da includervi praticamente anche la maggior parte delle grandi civiltà antiche. L'insistere su questo punto è un errore che genera una giusta reazione da parte dei sinologi, egittologi, semitologi, ecc. È vero che certi aspetti delle grandi civiltà si possono comprendere e spiegare solo ricorrendo all'e., perché hanno profonde radici in strati culturali più antichi che sfuggono all'indagine dell'archeologo e del linguista: ormai è ammesso che l'arte egiziana ha ricevuto un grande impulso dal totemismo e W. Koppers, in una serie di lavori pubblicati nell'ultimo ventennio sulla rivista *Anthropos*, ha spiegato con l'e. molti aspetti finora ignoti della cultura e della religione degli Indoeuropei. Nel popolo continuano ancora un po' dappertutto credenze, usanze, costumi, che sono sopravvivenze di culture scomparse, nel loro complesso, da secoli. Una più stretta collaborazione tra gli studiosi delle grandi civiltà antiche, dell'etnografia popolare (*folklore*) e dell'e. sarebbe utile a tutte queste scienze. Ciascuna di esse però ha il suo compito e limiti che non può varcare. L'e. studia le culture di quei popoli che si possono chiamare ancora primitivi, non in senso assoluto (che non esistono più), ma relativo.

In parecchie parti del mondo (Sudan, Indonesia, Polinesia, India, Cina, America centrale e meridionale) ci sono ancora o si hanno tracce sicure di popolazioni che avevano raggiunto uno sviluppo culturale elevato. Parecchie hanno avuto contatti con l'islamismo, il lamaismo, il confucianismo, il brahmanesimo, l'induismo che si sono sovrapposti alle religioni originarie che non conosciamo più. Da queste mescolanze sono sorte nuove culture nelle quali, accanto a manifestazioni proprie delle grandi civiltà, vivono ancora spesso rigogliosi molti elementi arcaici.

Non è quindi facile, anzi è impossibile, formulare un criterio assoluto in base al quale si possa includere una popolazione o una cultura nel concetto di «primitivo». Però, forse, nessuna invenzione ha avuto un'influenza così profonda sul pensiero dell'uomo e sullo sviluppo della civiltà come la scrittura. Essa indica il bisogno di fissare le conoscenze tramandate prima oralmente, annulla le distanze del tempo e rende possibile registrare in modo più rapido, più esatto e completo, i progressi della generazione precedente e trasmetterli alla seguente. Fissando i concetti in modo più oggettivo di quanto sia possibile con la sola tradizione, acuisce il senso critico e la riflessione. Solo con la scrittura si può avere uno sviluppo culturale su vasta base che utilizzi il lavoro già fatto da altre generazioni. Il vero progresso è possibile solo quando si costruisce e si completa in profondità e larghezza il patrimonio culturale per cui hanno lavorato con sforzo e tenacia le generazioni precedenti.

La scrittura è stata l'invenzione che ha portato le culture ancora povere al grado di grandi culture, ed è la divisione più comprensiva che si possa fare della civiltà umana. Al primo periodo appartengono i popoli senza la scrittura, che chiameremo primitivi, caratterizzati da un pensiero ancora ingenuo; al secondo i popoli con la scrittura, caratterizzati da un pensiero critico e riflessivo. L'e. studia tutto il complesso culturale dei primitivi e le manifestazioni delle grandi civiltà che si possono spiegare soltanto con la conoscenza delle culture primitive.

VII. Le culture più arcaiche a noi accessibili. – L'e., come disciplina storica, deve studiare anzitutto

il problema dell'età e della successione delle culture e dei cicli culturali. Nella sua indagine non presuppone i postulati dell'evoluzionismo (progresso dal più grossolano al più perfetto, uniformità dell'evoluzione in tutti i luoghi), o di una determinata tesi storica e teologica, ma precede come tutte le discipline storiche: si preoccupa anzitutto di preparare buone monografie dedicate a singoli popoli e a regioni e, dove è possibile, a periodi culturali ben determinati. Da questo lavoro analitico passa in seguito alla sintesi e allo studio delle relazioni che intercorrono tra i vari cicli culturali vicini o lontani.

Basandosi sui dati dell'antropologia e delle scienze affini, alcuni etnologi dell'indirizzo storico ritengono di poter accettare senz'altro come postulato (il solo di cui si valgano) la monogenesi dell'uomo; altri, benché anch'essi persuasi che a favore della monogenesi ci sono argomenti molto più forti e più convincenti che per la poligenesi, ma nello stesso tempo preoccupati di tenersi liberi da qualsiasi tesi, preferiscono non dare a questa premessa il valore di un postulato, ma se ne servono solo come ipotesi provvisoria per orientare la ricerca e utilizzare poi le conclusioni convergenti delle altre scienze come la paleoantropologia, la preistoria, la linguistica ecc. (Queste conclusioni sono state esposte da M. Schulien, *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, 3ª ed., Milano 1947).

Nelle culture primitive tuttora viventi o scomparse da poco si possono già distinguere tre o quattro cicli culturali molto antichi (che lo stato attuale delle conoscenze non ha finora potuto riportare ad un solo ciclo).

1. *La cultura primitiva centrale*, caratterizzata nella sociologia dalla monogamia e dall'esogamia locale (v. ESOGAMIA), alla quale appartengono i Pigmei e i Pigmoidi dell'Africa centrale, dell'Asia sud-orientale e dell'Oceania, ossia popoli che abitano prevalentemente regioni tropicali, tutte a sud dell'equatore e quindi centrali.

2. *La cultura primitiva meridionale*, caratterizzata nella sociologia dall'esogamia e dal totemismo sessuale, alla quale appartengono i Tasmaniani (ora estinti) e gli Australiani della regione sud-orientale. Sembra che i Boscimani (Africa meridionale) e i Fuegini dell'America meridionale (specialmente gli Yamana) costituiscano un passaggio dalla cultura primitiva centrale a quella meridionale.

3. *La cultura primitiva settentrionale o artica*, anch'essa esogamica patriarcale, ma con parità di diritti per il marito e la moglie. A questa cultura appartengono alcuni popoli che abitano la parte più settentrionale dell'Asia e dell'America (i paleoasiatici e gli eschimesi Caribi, a occidente della Baia di Hudson). Sembra che le popolazioni più antiche della California, gli Algonchini (America settentrionale) e i Gé-Tapuya (America meridionale) costituiscano un passaggio dalla cultura primitiva centrale a quella settentrionale.

4. *L'antica cultura australiana* (chiamata anche cultura del *bumerang* dal nome di quest'arma. Il *bumerang* è un'arma da getto che consta di un bastone molto piatto e piegato a gomito, qualità che ne facilitano la rotazione nell'aria. Se è gettato bene e non ha colpito l'oggetto o un altro ostacolo torna al lanciatore. Quest'arma è una caratteristica di questa cultura). Questa cultura ha già subito influenze di altre non più primitive. Diffusa in quasi tutta l'Australia (dove comprende popolazioni che seguono il secondo ciclo culturale), in alcune parti dell'Africa (solo resti lungo il Nilo: tra gli Scilluk e i Denca e nella parte meridionale), dell'America settentrionale (tra gli Algonchini e nella California centrale) e forse anche dell'America meridionale.

(da A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1933, tav. 15)

ETNOLOGIA - Gli Andamanesi conservano e portano al collo il teschio ed altre ossa di parenti defunti. Una ragazza con il cranio della sorella.

Tutte le popolazioni appartenenti a queste culture occupano nei singoli continenti le regioni periferiche più remote e isolate, difficilmente accessibili, senza tracce di abitanti più antichi e senza attrattive per le popolazioni con culture più elevate.

I Pigmei e i Pigmoidi abitano territori montagnosi della parte meridionale o sud-orientale dell'Asia; i Vedda, selve nelle montagne dell'Isola di Ceylon; gli Andamanesi, la parte più isolata dell'Arcipelago indiano; i Senoi, i Semang e i Negriti la parte montagnosa della Penisola di Malacca e delle Filippine. I resti di queste popolazioni che si trovano nell'Oceania, ancora poco note, abitano regioni montagnose della Nuova Guinea e delle Nuove Ebridi. I Negrilli abitano la foresta vergine dell'Africa centrale e meridionale ai limiti della quale si sono fermati i Bantu e i Camiti. I Boscimani sono stati respinti da luoghi migliori fino al deserto del Kalahari e occupano la parte meridionale e sud-occidentale dell'Africa.

Rappresentanti della cultura meridionale in Australia sono alcune popolazioni respinte ai limiti del continente: a nord (Cepara ed altre) e a sud (Kulin, Kurnai, e Yuin); i Tasmaniani abitavano la parte più meridionale. I paleoasiatici (Samoiedi, Coriachi, Ainu, ecc.) sono stati respinti nelle regioni settentrionali e nord-orientali dai grandi popoli agricoltori e pastori che venivano dall'Asia centrale e orientale. Nella regione nord-orientale gli Eschimesi raggiunsero la Groenlandia e fecero da ponte di passaggio in America; essi sono stati influenzati da altre culture. Le popolazioni più primitive dell'America settentrionale sono costituite dallo strato più antico degli Algonchini, respinti all'estremo nord-ovest del continente nelle isole vicine e nelle praterie dalle popolazioni totemiste e matriarcali venute dal sud e dall'occidente.

Anche le tribù più primitive della California (Hoka, Penuti e Yuki) sono state respinte tra la costa e le montagne. I Gé-Tapuya del Brasile sono stati respinti prima verso la costa e di là di nuovo nell'interno dai Guarani-Tupi. E finalmente nella regione più meridionale del mondo, la Terra del Fuoco, abitano ancora due popolazioni molto primitive, gli Alakaluf e gli Yamana. La sola posizione geografica di queste popolazioni sarebbe già un elemento molto forte a favore della loro grande primitività. Il loro isolamento le ha rese difficilmente raggiungibili, ha costituito, specialmente in passato, una grave difficoltà al loro studio ed è stata la causa per

cui hanno mantenuto le loro caratteristiche culturali e sono rimaste pure da influenze esterne. Anche altri elementi confermano la grande primitività di questi popoli. Tutti sono al primo stadio della civiltà; vivono con quanto dà loro la caccia, la pesca e la raccolta, perciò sono chiamati popoli raccoglitori e le loro culture (relativamente) originarie, perché sono le più vicine alla cultura originaria (in senso assoluto) dell'umanità, che l'e. non sarà mai in grado di ricostruire. L'abitazione, le armi, gli utensili, gli ornamenti, la costituzione della famiglia di questi popoli manifestano grande semplicità. Mancano loro gli elementi che caratterizzano le culture più giovani che li circondano (il totemismo, l'agricoltura, la successione matriarcale, l'allevamento del bestiame, la ceramica, la tessitura, la lavorazione dei metalli, ecc.). Non c'è poi il minimo indizio a favore della supposizione che queste popolazioni abbiano avuto in passato una cultura più elevata. Si può quindi concludere che ciascuno dei cicli culturali originari (centrale, meridionale e settentrionale), considerato isolatamente nel continente in cui si trova, si manifesta più arcaico di tutti gli altri cicli culturali, dello stesso continente, chiamati primari (totemismo, matriarcato, nomadi pastori). Da questa prima conclusione ne deriva una seconda: l'insieme delle culture originarie è più antico delle culture primarie.

VIII. Confronto tra le culture più arcaiche per stabilire quale sia la più vicina all'originaria. — Visti gli elementi di carattere geografico e culturale, che dimostrano la primitività delle culture originarie, l'indagine deve ancora cercare di scoprire quale sia la cultura più antica. Ci si serve anche in questa ricerca del metodo comparativo e dei criteri di qualità e quantità. Però nello studio della storia delle culture più si retrocede e più aumentano le difficoltà. Infatti l'applicazione dei criteri di qualità e di quantità, perché sia probativa e permetta conclusioni sicure, deve fondarsi su un numero sufficente di somiglianze veramente caratteristiche. Un elemento della cultura materiale (p. es., una determinata forma di clava) che si trovi uguale in due culture separate può essere un buon indizio per iniziare il raffronto fra queste, ma non potrà mai, da solo, portare alla conclusione che le due culture sono parenti ed erano prima unite. Per giungere a questa conclusione occorre che le somiglianze culturali siano caratteristiche ed abbondanti.

La possibilità di comparazione e la sicurezza delle conclusioni sono sempre maggiori quanto più le culture che si raffrontano risultano ricche di elementi. Questo è appunto il caso dei cicli culturali più giovani, composti di elementi provenienti da diverse culture. Ma nei primi stadi della civiltà gli elementi culturali sono semplici nella forma e limitati nella quantità. Inoltre le popolazioni più primitive, composte di piccoli gruppi isolati, hanno subito nella loro evoluzione perdite di elementi culturali caratteristici più numerose di quelle avute da popolazioni più giovani. Ma l'indagine per stabilire quale sia la più antica cultura vivente (ossia la più vicina alla cultura veramente originaria dell'uomo), non poteva essere abbandonata solo perché irta di difficoltà. Il problema è stato risolto con lo studio comparativo delle culture (relativamente) originarie.

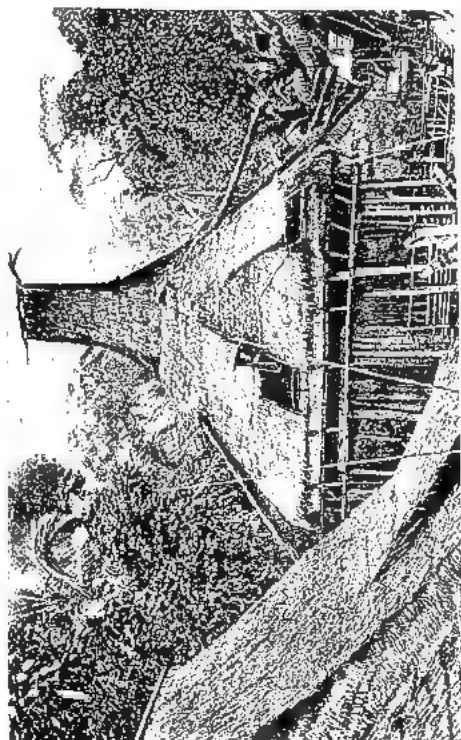
1. *Il ciclo culturale del bumerang.* — In questo ciclo l'economia è ancora fondata sulla caccia e sulla raccolta; la casa ha la forma di un alveare rotondo. Le armi e gli attrezzi caratteristici sono: *a*) il *bumerang*, *b*) lo scudo, di forma molto rozza, chiamato scudo bastone, o bastone parabotte, perché, più che uno scudo vero e proprio, è un semplice bastone che serve a parare i colpi della clava, *c*) in Australia c'è già la scure immanicata.

Cominciano le prime manifestazioni del tatuaggio fatto con cicatrici. Predomina la monogamia ma ci sono già casi di poligamia. Le popolazioni appartenenti a questo ciclo culturale hanno quindi già elementi di culture più giovani e inoltre non occupano i territori più isolati o meno accessibili ma solo quelli confinanti con essi. Perciò non possono essere le rappresentanti delle culture più arcaiche a noi note.

(per cortesia delle Suore Grigie di Montreal)
Etnologia - Eschimese che si ciba di carne cruda. Chesterfield (Canadà).

2. *Il ciclo culturale paleoasiatico* — ossia lo strato più arcaico della cultura settentrionale — è già l'adattamento di una cultura primitiva al clima artico, come dimostrano l'economia e tutto il complesso dell'ergologia delle popolazioni che lo compongono. *a*) L'economia è fondata quasi esclusivamente sulla caccia e sulla pesca (la quale è sostanzialmente una forma di caccia). Nel clima artico generalmente non ci sono piante, non è quindi possibile la raccolta. È praticata ancora largamente la caccia individuale e familiare — che è la forma più arcaica — a cui partecipano poche persone, ma anche la caccia collettiva, forma più recente e più evoluta. In tutte e due le forme è già usato il cane. Con il suo aiuto e con la pratica il cacciatore scopre sotto la neve i fori che la foca fa alla superfice dell'acqua per poter respirare e colpisce l'animale con l'arpione appena compare. La caccia alla renna è molto sviluppata e fatta in gruppo. Gli Eschimesi, con l'aiuto dei cani e con battute bene organizzate, spingono le mandre selvatiche in passaggi obbligati e le colpiscono con le frecce e con le zagaglie. Anche la fionda e la nassa appartengono a questa cultura.

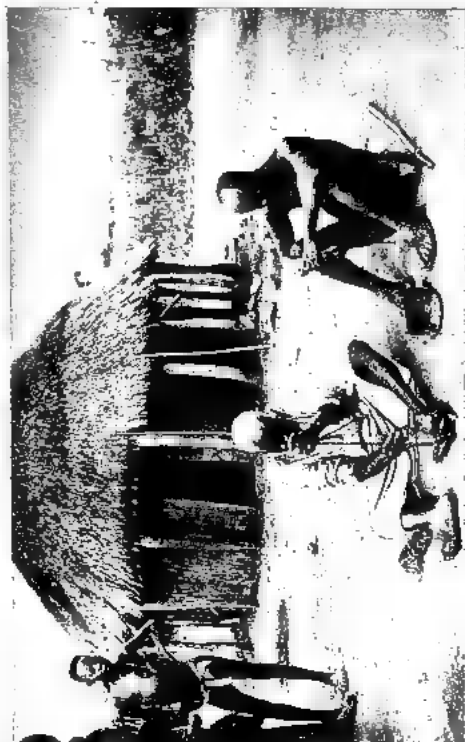
b) In relazione all'ambiente artico, questa cultura ha dovuto ridurre l'uso del legno e si è specializzata sempre più nella lavorazione dell'osso. Solo più tardi ha conosciuto l'uso della pietra, lavorata con una tecnica simile a quella del neolitico.

Nella preparazione del fuoco si trova un caso interessante di quest'evoluzione. Nella fase più arcaica era ottenuto strofinando con le mani un bastoncino in un apposito foro di una bacchetta o tavoletta sottostante

(da Kaj Birket - Smith, Die Eskimos, Zurigo 1948, fig. 46)

(da P. Schebesta, Bambuti, die Zwerge vom Kongo, Lipsia 1932)

(da O. Beccari, Nelle foreste di Borneo, Firenze 1902).

(da P. Schebesta, Der Urwald ruft wieder, Salisburgo - Lipsia 1936, tav. 7)

a) GRUPPO DI CAPANNE DI NEVE, costruite sul terreno gelato. Le abitazioni semisotterranee comunicano tra loro mediante cunicoli - Eschimesi Iglulik, Penisola di Melville, Canada. *b*) LA CASA DELLE TESTE O "PAUGGA" dei Daiacchi di terra Mungo Babi. *c*) SCENA DELLA VITA QUOTIDIANA in un villaggio dei Pigmei Bambuti - Congo Belga. *d*) CAPANNA A FORMA DI ALVEARE DEI PIGMEI DELL'ITURI - Congo Belga.

(fot. Boccassino)

(da M. Gusinde, Die Selk'nam, Mödling presso Vienna 1931, tav. 22, fig. 50)

(fot. Boccassino)

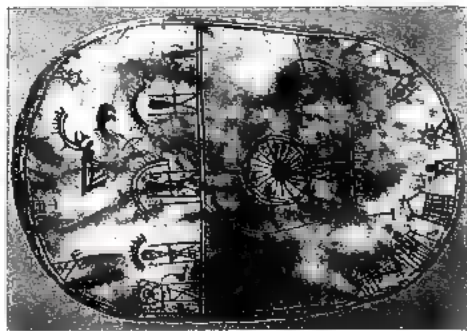
(da M. Gusinde, Die Selk'nam, Mödling presso Vienna 1931, tav. 24, fig. 60)

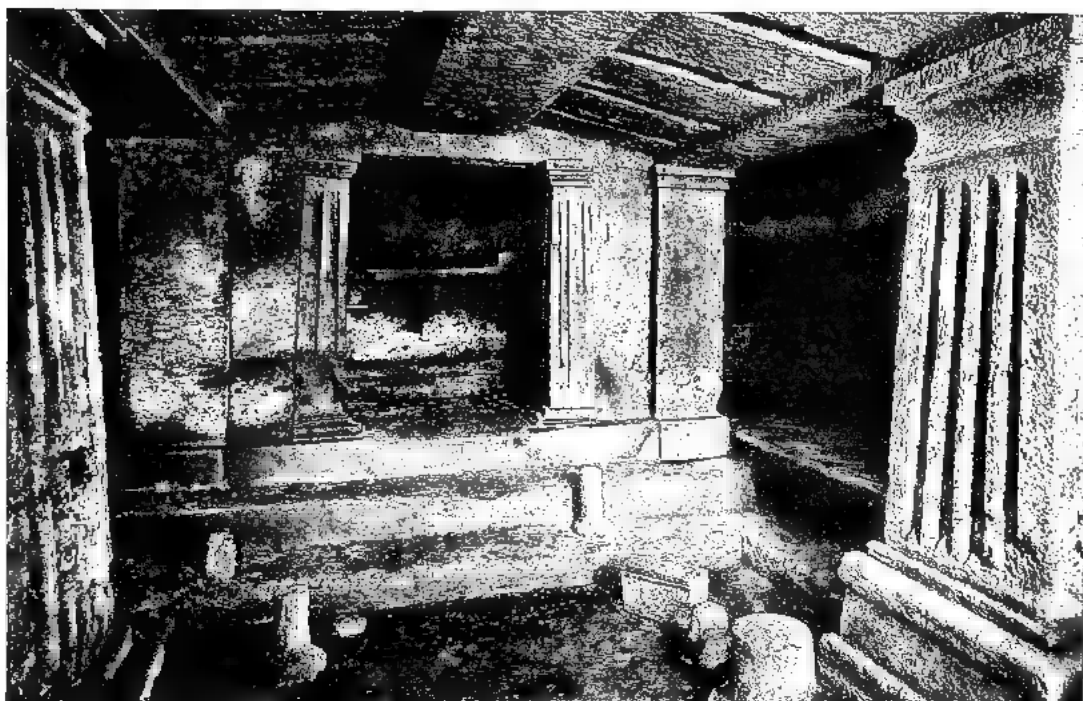
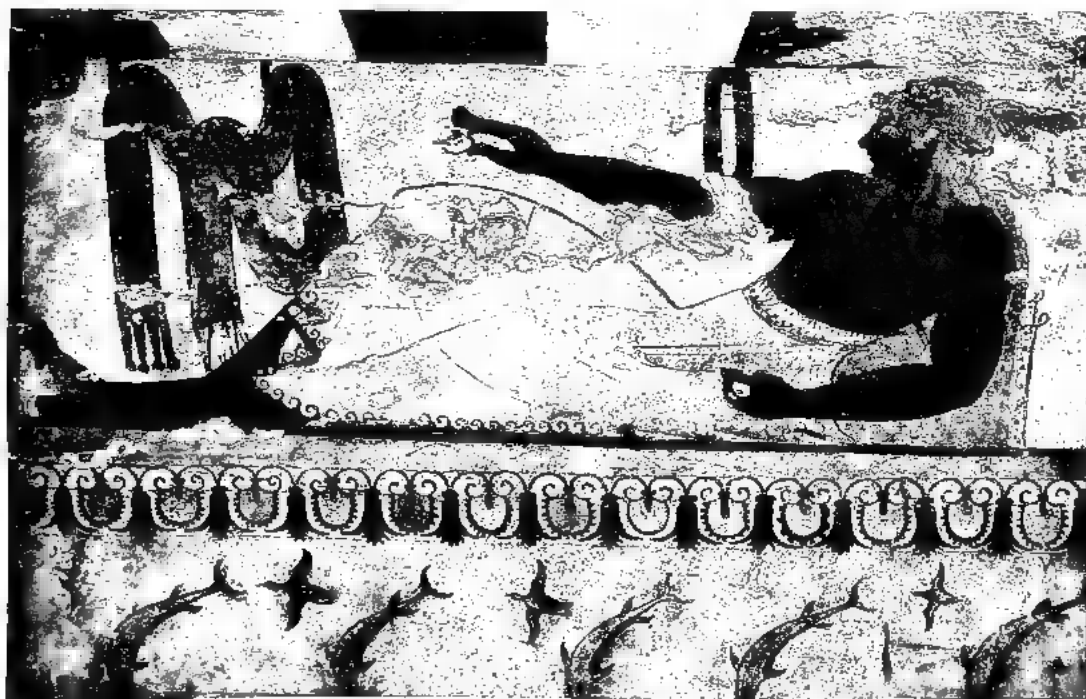
a) ALCUNE MANIFESTAZIONI DELL'ECONOMIA PRIMITIVA. Combattimento con bastoni. Il bastone impugnato con la mano destra serve per colpire; quello con la mano sinistra serve a parare i colpi dell'avversario - Popolazione Acioli dell'Uganda (Africa Orientale Inglese). *b)* ALCUNE MANIFESTAZIONI DELL'ECONOMIA PRIMITIVA. Come gli Acioli dell'Uganda (Africa Orientale Inglese) ottengono il fuoco. Fuoco a frullino. *c)* ALCUNE MANIFESTAZIONI DELL'ECONOMIA PRIMITIVA. Cacciatori Selk'nam - Terra del Fuoco. *d)* ALCUNE MANIFESTAZIONI DELL'ECONOMIA PRIMITIVA. Ragazza Selk'nam che raccoglie vescie.

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

a) PITTOGRAFIA ■ roccia in rosso con macchie bianche, rappresentante un animale. Boscimani (Africa meridionale). *b*) VASSOIO di argillite graffito con figurazioni mitiche (Haida, America settentrionale). *c*) TAMBURO usato durante le cerimonie magiche con vari disegni rappresentanti la caccia alla renna ed all'orso bianco (Lapponia). Proveniente dal Museo Borgiano ■ Velletri. *d*) ARTE DEI PRIMITIVI: 1) Figurine di orsi scolpite in osso dai Ciukci (Asia settentrionale); 2) Cappio, fatto con correggia di pelle infilata in due testine di orsi ■ avorio, con una figurina di foca. Eschimesi dell'Alaska; 3) Raddrizzatoio di frecce in osso, degli Eschimesi, con manico intagliato a forma di animale; 4) Pipa con fornello e cannello in avorio, degli Eschimesi dell'Alaska - Roma, Museo preistorico etnografico L. Pigorini.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

a) INTERNO DELLA TOMBA DETTA DELL'ALCOVA (sec. IV a. C.) - Cerveteri. *b)* AFFRESCO DELLA TOMBA DETTA DELLE LEONESSE (sec. IV a. C.) - Tarquinia.

(fuoco a frullino). In parecchi punti questa forma è stata sostituita dalla percussione di piriti di ferro. Di legno sono l'arco, l'asticella delle frecce e delle lance, il grattaghiaccio, le racchette da neve, parti della slitta, gli occhiali e la visiera che servono a proteggere gli occhi dal sole, qualche recipiente e pochi altri oggetti. L'osso costituisce almeno la parte essenziale delle armi e l'assieme di molti utensili: punte di frecce di lancia, pezzi dell'arpione, fiocine, zagaglie con una o più punte (anche tridenti) ami, parti della slitta, e persino parti dell'arco. Di osso sono pure parecchi altri oggetti (pipe, lavori d'intaglio, ecc.) i quali appartengono però a culture più recenti. Di pietra sono le lampade per l'illuminazione – assolutamente necessaria data la brevità del giorno polare – e le marmitte per la cucina che gli Eschimesi fanno scaldare sulle lampade. Il fuoco è alimentato con stoppini di muschio, imbevuti di grasso di foca. *c*) Nel clima polare il vestito e l'abitazione hanno molta importanza. L'abbigliamento degli Eschimesi è sostanzialmente uguale nei due sessi. Esso consta di un giubbone chiuso, infilato per la testa, con maniche, cappuccio e guanti attaccati, e di stivali imbottiti. Questi indumenti sono fatti quasi tutti con la pelle della renna che è la più calda e la più leggera delle pellicce polari e anche la più facile a tenersi asciutta. D'inverno portano doppia veste e quella di sotto è indossata con il pelo sulla pelle. Con la foca fanno stivali imbottiti di pelliccia e sopravvesti impermeabili. Nelle popolazioni appartenenti allo strato culturale più arcaico le donne conciano le pelli masticandole, grattandole con un coltello caratteristico chiamato *ulo* – che ha la forma di una mezzaluna ed è usato soltanto da esse – e lasciandole a bagno nell'acqua calda o nell'acqua fredda corrente o nell'urina. L'abitazione più arcaica ha la forma rotonda e consta di due parti: una inferiore sotterranea o semisotterranea, a cui si accede mediante un corridoio, e una superiore che si riallaccia culturalmente al tipo della capanna ad alveare rotondo. *d*) Anche la sepoltura ha subito l'influenza dell'ambiente. Poiché è difficile scavare la fossa nel terreno gelato, il morto è deposto semplicemente sulla terra. Questa forma si chiama sepoltura su piattaforma. *e*) Nella sociologia si notano già influenze di istituzioni più recenti quali il totemismo e specialmente il matriarcato. *f*) E finalmente le tribù artiche dell'America hanno, rispetto allo stesso ciclo paleo-asiatico, un aspetto culturale più recente, perché, con i mezzi di navigazione ancora molto semplici di cui disponevano durante le loro migrazioni, sono giunte nella nuova terra soltanto passando attraverso le regioni artiche. Inoltre, secondo l'opinione più corrente degli americanisti, nessun popolo è entrato in America prima dell'inizio del neolitico, il che è confermato dalla tecnica con cui è lavorata la pietra.

Da tutti gli elementi finora esaminati, risulta che il ciclo culturale paleo-asiatico si presenta nel suo complesso come una formazione già secondaria. Perciò non può essere considerato come il rappresentante della cultura più arcaica a noi nota. Ciò non esclude che non possa contenere ancora qualche elemento culturale molto arcaico, che si è perso nelle altre culture originarie.

Restano ora da confrontare soltanto la cultura primitiva centrale e la cultura primitiva meridionale, nei loro singoli elementi.

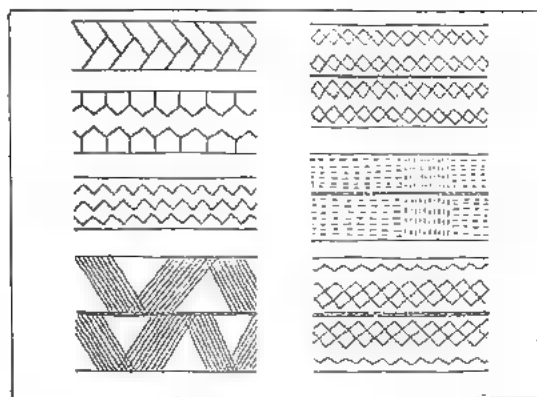
3. *Il ciclo culturale tasmaniano e il ciclo culturale dei pigmei.* – Se questi due cicli culturali si trovassero in qualche punto in contatto, si avrebbe un criterio sicuro per stabilire quale di essi sia il più antico: basterebbe studiare bene in questi punti le mescolanze, le sovrapposizioni e le divisioni. Ma finora nessun punto di contatto è stato trovato perché i due cicli sono separati da grandissime distanze.

Il solo criterio che ci resta è quello di mettere a raffronto le due culture e vedere, dall'esame intrinseco degli elementi che lo compongono, quale sia la più antica.

Una cultura, anche la più semplice che si possa immaginare, deve aver avuto, fin dall'inizio, espressioni – una certa forma di vita economica (ad es., la raccolta) e di organizzazione familiare, un certo linguaggio, ecc. – che distinguono la vita dell'uomo (cultura) da quella dell'animale (che non ha cultura). Se, come sembra ovvio, le prime manifestazioni della cultura materiale furono originate dalla sola necessità, dovettero naturalmente essere semplici, dipendenti dalle possibilità di cui l'uomo disponeva allora, le quali erano molto limitate e ancora prive di ogni aggiunta rispondente a un puro criterio di perfezionamento. Il Foy, ad es., ha dimostrato che dal bastone rotondo, come si trova nella natura, si è sviluppata la clava piatta. Per quanto concerne la cura del corpo, l'uomo non avrà incominciato subito a praticare forme di tatuaggio, mutilazioni e deformazioni. Ai primi elementi se ne aggiungono successivamente dei nuovi – dovuti sia al progresso interno dei singoli popoli, sia al loro contatto con altri – che costituirono l'arricchimento culturale.

Il criterio, di cui si è parlato sopra, è valido solo quando si tratta della cultura materiale, e anche in questo caso deve essere applicato con discernimento, perché può facilmente far ricadere nel preconcetto del positivismo materialistico, secondo il quale lo sviluppo dell'umanità sarebbe stato in ogni campo un'ascesa dalle forme più basse alle più evolute.

Da due armi o utensili o qualsiasi oggetto della cultura materiale, non si può stabilire senz'altro che l'uomo abbia costruito prima quello che richiede minore intelligenza. L'indagine storica ha dimostrato che talvolta è avvenuto il contrario. Tra i vari esempi forniti dall'e. quello dell'arco è uno dei più istruttivi. Quest'arma dimostra un talento di invenzione e riflessione senza dubbio molto superiore a quello manifestato comunemente dalle altre armi primitive. Fondandosi principalmente su questo fatto, qualche etnologo l'ha attribuita a culture più recenti, mentre indagini accurate hanno dimostrato che appartiene, fin dalla sua origine, alla cultura dei Pigmei, dove generalmente si trova ancora nella sua forma più semplice, consistente in un bastone rotondo (come si trova nella natura) levigato e piegato, alle cui estremità è unita una corda di sostanza vegetale, la quale serve ad imprimere il movimento alla freccia. Non possono invece essere sorti subito con l'arco molti suoi perfezionamenti, i quali richiedono strumenti e mezzi che le culture originarie non hanno ancora. E difatti, questi perfezionamenti si trovano solo nell'arco delle culture più recenti. Dopo aver fissato i limiti entro cui può essere usato il criterio dell'esame intrinseco si esamina in particolare l'aspetto che presentano il ciclo culturale tasmaniano e quello dei pigmei per stabilire quale sia il più arcaico. Questi due cicli sono i più primitivi che si conoscano e ci riportano alla fase più arcaica della cultura umana, alla quale possa giungere l'indagine etnologica. Nonostante che gl'inizi di questa cultura siano ancora molto oscuri, si può affermare che il ciclo culturale che nella qualità dei suoi elementi si avvicina di più al punto di partenza della cultura umana (ossia della cultura originaria in senso assoluto) è senza dubbio il più arcaico. In queste indagini sono particolarmente utili due criteri metodologici formolati dal Pinard e dallo Schmidt: « Ogni elemento culturale che ne presuppone un altro è necessariamente più recente di quello che presupone » (criterio della « presupposizione necessaria » enunciato dal Pinard). « Di due elementi culturali dello stesso ordine, quello che presuppone un cambiamento dello stato originario è più recente di quello che non lo presuppone » (Schmidt).

a) *Cura del corpo.* – Nelle culture originarie i giovani e le ragazze giunti alla pubertà devono compiere speciali cerimonie, chiamate iniziazioni, le quali hanno soprattutto lo scopo di istruire gli iniziandi, ormai vicini al matrimonio, sui loro futuri doveri verso la famiglia e lo Stato. I candidati devono astenersi da certi cibi preferiti, ma non sono soggetti a pratiche dolorose. Solo più tardi – sotto l'influenza di culture più recenti, nelle quali le iniziazioni si praticano ormai soltanto per i maschi – i giovani devono lasciarsi togliere con uno scalpello di legno un dente, senza proferire il minimo lamento. In una fase ancora posteriore si introduce la circoncisione (o l'incisione e la subincisione) degli iniziandi. La circoncisione consiste nella escissione totale

(da A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1933, p. 381, fig. 12)
ETNOLOGIA - Esempi di disegni geometrici e ad intreccio che i Pigmei andamanesi incidono o dipingono su oggetti ornamentali e utensili.

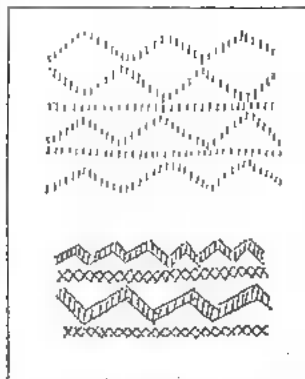
o parziale del prepuzio o anche nella semplice incisione dello stesso. La subincisione – che si compie circa un anno dopo con un coltello di pietra o un coccio molto affilato – consiste nell'incisione della pelle del pene lungo il decorso dell'uretra dal meato urinario all'innesto dello scroto. Questa operazione è dolorosissima; gli etnologi inglesi che per primi ne parlarono la definirono *terrible rite*, espressione ancora usata nelle opere etnologiche.

Sia le popolazioni pigmee sia quelle dell'Australia sud-orientale che appartengono allo strato culturale più arcaico non praticano la circoncisione, la quale invece è molto diffusa tra tutte le altre tribù australiane. L'avulsione del dente, ignota a tutti i Pigmei, è praticata da popolazioni dell'Australia sud-orientale. Tra i Pigmei solo gli Andamanesi praticano il tatuaggio con cicatrici, che è diffuso invece tra le tribù dell'Australia sud-orientale e della Tasmania. Nessun gruppo di Pigmei pratica la perforazione del setto nasale e del labbro superiore per introdurvi ornamenti, come invece fanno tutte le popolazioni dell'Australia (esclusa la Tasmania). E finalmente le varie forme di ornamento, considerate nel loro complesso, sono molto meno diffuse tra i Pigmei che tra gli Australiani e i Tasmaniani.

Risulta perciò che: α) Tutte le forme di ornamento e di tatuaggio, che mancano agli Australiani e ai Tasmaniani, mancano ai Pigmei. β) Parecchi elementi culturali relativi alla cura del corpo, noti alle popolazioni dell'Australia (anche le più arcaiche) e, in minor misura, a quelle della Tasmania, mancano invece ai Pigmei. Considerati sotto questo punto di vista, i Pigmei rappresentano una fase più arcaica di quella degli Australiani e degli stessi Tasmaniani.

b) La lavorazione del materiale: la fase alitica e la paleolitica. – È molto probabile che l'uomo abbia cominciato ad usare gli oggetti di legno, le ossa, le conchiglie che trova nella natura e quasi senza lavorazione poteva far servire come armi, recipienti e utensili. Poteva infatti lavorare il legno con un altro legno più duro o conchiglie taglienti o ossa, o pietre rese appuntite dalla stessa natura. La vera lavorazione della pietra deve essere incominciata solo più tardi, come sostengono con buoni argomenti autorevoli etnologi e cultori di preistoria (Gräbner, Schmidt, Menghin, Breuil, Obermaier e parecchi altri).

Fatte poche eccezioni, le armi e gli utensili dei Pigmei sono tutti di legno, osso, denti di grossi animali, conchiglie. Tutte le popolazioni dell'Australia e della Tasmania lavorano già la pietra specialmente nella forma delle schegge e delle lame. Perciò, sotto l'aspetto della lavorazione del materiale, i Pigmei appartengono ad una fase culturale ancora alitica, più arcaica della paleolitica, che caratterizza invece le popolazioni della cultura meridionale. Non è possibile spiegare, come ha tentato di fare qualche studioso, questa caratteristica culturale con l'affermazione infondata che i Pigmei non abbiano a loro disposizione materiale litico lavorabile, perché è da escludere *a priori* che non si trovino pietre in tutta l'enorme estensione di territorio dell'Asia meridionale e dell'Africa in cui vivono sparpagliati i Pigmei. Ci sono anzi testimonianze che contraddicono decisamente questa affermazione e provano invece che gruppi di Pigmei si servono di quelle pietre che trovano in natura già adatte alla lavorazione o che esigono solo qualche ritocco. Il Brown, p. es., scrive che nel territorio degli Andamanesi c'è quarzo e un'altra qualità di roccia con cui gli indigeni fanno lame e schegge per radere i capelli e praticare il tatuaggio. Per ottenere questi strumenti, tengono nella mano sinistra un ciottolo di quarzo o dell'altra roccia e gli vibrano un colpo con un altro ciottolo di qualsiasi sostanza adatta, duro e arrotondato; si stacca così una scheggia che cade nella palma della mano sinistra. Se serve, è subito usata, altrimenti è gettata via e se ne fa un'altra. Le schegge e lame sono preparate solo quando occorrono e usate finché conservano la punta o il taglio, poi subito buttate via. La donna che rade la testa di una persona può consumare, una dopo l'altra, anche una ventina di lame per ottenere le quali occorre produrre almeno il doppio di schegge. Le schegge di roccia più dura sono ottenute come quelle di quarzo, ma prima di essere usate sono lasciate alcune ore nel fuoco e poi fatte raffreddare. Gli stessi indigeni confermano di non aver mai usato, nemmeno in passato, la pietra per tagliare (fuorché nei casi che si sono ricordati) o per fare la punta delle frecce. Per queste ultime si servivano di conchiglie. Il Brown porta ancora vari argomenti contro antichi autori che affermano di aver trovato qualche industria litica tra gli Andamanesi, e conclude che l'ipotesi più sostenibile è quella secondo cui questo popolo non ha mai lavorato la pietra, ma ha fatto sempre tutti i suoi utensili con il legno, con l'osso e con le conchiglie. Da quanto si è sopra esposto, risulta che la scarsa lavorazione della pietra è una caratteristica della cultura dei Pigmei, la quale attesta la maggiore primitività del ciclo culturale centrale rispetto a quello meridionale.

c) La produzione del fuoco. – I Pigmei andamanesi sono la sola popolazione del mondo che non sa produrre il fuoco; mantengono perciò continuamente accesi pezzi di legno. Tutti gli altri Pigmei e Pigmoidi, gli Australiani e i Tasmaniani, ottengono il fuoco mediante la frizione di due pezzi di legno. Variano però i metodi: α) i Tasmaniani (ora estinti) usavano lo «strofinio in scanalatura» ossia la frizione orizzontale fatta con la punta di un pezzo di legno nella scanalatura longitudinale di un altro pezzo di legno. Poiché i Tasmaniani hanno conservato parecchi elementi culturali arcaici, i quali tra gli australiani sud-orientali sono andati persi o sostituiti da altri più recenti, si può ritenere che lo strofinio in scanalatura sia una forma di ottenere il fuoco più arcaica delle altre usate dagli autraliani sud-orientali. β) Gli Australiani sud-orientali frullano con le mani un bastoncino in un apposito foro di una bacchetta o tavoletta sottostante (fuoco a frullino o a rotazione semplice), oppure segano un pezzo di legno con un altro: «frizione a sega». Ci sono ancora due

(da A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1933, p. 385, fig. 13)
ETNOLOGIA - Esempi di disegni geometrici e ad intreccio che i Pigmei andamanesi incidono o dipingono su oggetti ornamentali e utensili.

popolazioni pigmee – una dell'Asia, i Semang, e l'altra dell'Africa, i Batua del Congo – le quali ottengono il fuoco mediante lo strofinio in scanalatura. La presenza di questa forma in ciascuno dei due gruppi principali dei Pigmei – l'asiatico e l'africano – e, per di più, in punti così lontani l'uno dall'altro, attesta la persistenza presso questi popoli di un elemento culturale più arcaico del corrispondente che si trova tra gli australiani sud-orientali.

d) Le armi: l'arco dei Pigmei. – La clava e la lancia sono le armi caratteristiche della cultura meridionale, l'arco è l'arma dei Pigmei. L'arco è un'arma che consta nelle sue parti essenziali di un bastone o di una canna, lunga, sottile e flessibile, alla cui estremità è unita una corda di sostanza vegetale o una striscia di pelle o di cuoio la quale serve ad imprimere il movimento alla freccia. Questa è una parte integrante dell'arco. Nelle sue forme più arcaiche è fornita di piume o foglie o pezzettini di pelle che contribuiscono a mantenerla nella direzione verso cui è stata scoccata. In culture più evolute l'impennatura scompare ed è sostituita da altri perfezionamenti dell'arco e della freccia. Fra le armi primitive l'arco è forse quella che dimostra maggior talento d'invenzione, riflessione e perfezionamento. Ciò ha indotto qualche autore (Gräbner) a sostenere che i pigmei non abbiano avuto originariamente quest'arma ma la sola freccia, che lanciavano con le mani contro la selvaggina. Quest'ipotesi però non è confermata dai fatti, perché tra i Pigmei l'arco e la freccia sono sempre associati.

α) Come già si è visto, nel fabbricare le armi e gli utensili necessari alla vita quotidiana, l'uomo non può avere incominciato da forme perfezionate e complesse, ma deve essersi servito necessariamente del materiale che trovava già quasi preparato nella natura: per ottenere il bastone di un arco bastava che levigasse e piegasse un ramo o una canna, che crescono sempre in una forma più o meno rotonda. Nella stessa natura trovava pure abbondantemente fibre vegetali e canne con cui fare la corda. Perciò la forma più antica dell'arco è, con ogni probabilità, quella che ha il bastone rotondo O e la corda di sostanza vegetale. Il bastone di quest'arco si spezza difficilmente ma è poco flessibile; la corda di sostanza vegetale è più debole ed esercita meno attrito di quella fatta di pelle o di cuoio, quindi facilmente si strappa e sdrucciola lungo il bastone. Quest'inconveniente poteva essere ovviato in due modi: ingrossando le estremità dell'arco con un appoggio più largo (a forma di cuscinetto, anello, disco, pallina) su cui fissare la corda; oppure praticando sulle stesse un taglio a forma di scalino che rendesse le punte più piccole del resto del bastone ed impedisse così alla corda di sdrucciolare. Al primo ripiego, che sarebbe già un indizio di scultura a rilievo, non potevano ancora giungere i Pigmei, a cui manca questa forma di plastica, anche nelle sue espressioni più semplici. Non potevano fare altro che rendere le punte più piccole del resto del bastone. Ma le punte piccole facilmente si spezzano, perciò in questa forma il bastone è più flessibile, ma anche più debole. La forma base dell'arco, da cui sono derivate le altre, ha come caratteristica il bastone a sezione circolare, con le punte intagliate a scalino. La corda è fatta con una striscia di canna chiamata *rotang* o di bambù. Questo tipo predomina tra i Pigmei africani e si trova pure tra i Negriti delle Filippine. β) La grande maggioranza dei Pigmei asiatici e qualche gruppo di Pigmei africani usa l'arco a sezione semi-circolare con la parte convessa all'esterno e quella piana all'interno ⌓ (l'arco è sempre indicato secondo la sua sezione trasversale. Si chiama interna quella rivolta verso la corda e esterna la parte opposta. Per convenzione la parte esterna è sempre indicata sopra e l'interno sotto. Es.: ⌓ = arco a sezione semicircolare con la parte convessa all'esterno e quella piana all'interno; ◡ = arco a sezione semicircolare convessa all'interno e piana all'esterno). Il modo più semplice per ottenere questa forma è quello di dividere longitudinalmente per metà un bastone comune. Quest'arco è molto più flessibile di quello a sezione circolare e conserva la parte convessa, che è la più comoda per l'impugnatura, verso l'esterno. In questa forma si mantiene il taglio a scalino nelle punte, il quale può anzi essere più largo, dato che la divisione permette di usare bastoni più grossi. La corda è sempre di sostanza vegetale – però non più di canna o di *rotang* o di bambù – ma di fibre. La ragione di questa sostituzione sta forse nel fatto che la corda, essendo più flessibile, può essere fissata più facilmente al bastone di una canna. Ma l'arco a sezione semicircolare, quando è teso, si può spezzare più facilmente ed ha minore forza di lancio dell'arco rotondo. Per ovviare a questo inconveniente, i Pigmei e i Pigmoidi africani situati vicino al lago Kiwu e lungo il fiume Uele applicano nella parte interna e piana dell'arco un'asticella di legno che aumenta la tensione del bastone, indebolito dalla sezione longitudinale. In tutta l'Africa quest'arco – chiamato composto – si trova solo tra i Pigmei. Il tendine di *rotang* è unito all'arco indirettamente con robuste fibre vegetali. A questi due tipi di arco, che sono i più semplici che si conoscano, sono associate anche le forme più semplici di impennatura della freccia. La più rozza consiste nell'introdurre semplicemente una foglia o un pezzettino di pelle o una piuma in un taglio praticato nella sezione longitudinale della freccia. Questa forma – che qualche autore non considera ancora una vera impennatura – è propria dell'arco col bastone rotondo (tipo α) e di quello composto, derivato probabilmente dal primo. Un'altra forma consiste nel fissare all'asticella solo le estremità di una o più piume, in modo che il resto non sia aderente all'asticella stessa. Questa impennatura – chiamata «a tangente» perché la piuma forma una tangente con la circonferenza della freccia – è associata all'arco a sezione semicircolare con la parte convessa all'esterno e quella piana all'interno (tipo β) e a certe forme di arco semiriflesso delle Nuove Ebridi. γ) Gruppi di Pigmei asiatici (Semang e specialmente Negriti) sostituiscono all'arco semicircolare, ⌓, un altro ancora rotondo all'esterno ma triangolare all'interno ▽. Da questa forma resa sempre più appiattita all'esterno e rotonda all'interno, ⬭, ne derivò un'altra nuovamente semicircolare – convessa all'interno e piana all'esterno ◡ cioè rovesciata rispetto alla prima.

Quest'arco acquista una forza di lancio molto maggiore, ma come già l'arco rotondo, è poco flessibile. La corda perciò è nuovamente di *rotang*. In certe regioni (Melanesia, Africa occidentale) è fissata all'arco su appoggi che hanno la forma di cuscinetti, anelli, dischi o palline, intagliati o intrecciati sul bastone. Però nell'India ulteriore e anteriore – dove probabilmente è nata la cultura a cui quest'arco appartiene – si mantenne inizialmente alle estremità del bastone l'appoggio a scalino al quale il *rotang* – che si spezza più facilmente di una corda – è unito con una treccia di sostanza più flessibile. Questo arco si trova anche fuori dell'area dei Pigmei, anzi è caratteristico del matriarcato posteriore (cultura diffusa specialmente nella Melanesia, nell'Indonesia e nell'India ulteriore ma rappresentata anche nell'Africa occidentale e nell'America). δ) Gli Andamanesi hanno un arco molto più perfezionato e simile a quello della Melanesia: grande, molto allargato alle due estremità, con l'ala superiore incurvata verso l'arciere e l'inferiore lievemente in senso opposto. Per costruirlo scelgono un bastone già piegato quando è ancora nel terreno e ne facilitano la curvatura mentre cresce. Poi fabbricano l'arco, che, al centro, dove è afferrato dal pugno, ha la sezione circolare e poi subito s'allarga ai due lati i quali però terminano di nuovo a punta. Quando l'arciere tende l'arco, tira la corda verso di sé, ossia nella direzione contraria all'ala superiore, la quale, appena la corda è lasciata libera, torna indietro con forza raddoppiata. Nella posizione di riposo ha la forma di un S, quando è teso acquista una curvatura uniforme. Perciò è già un arco «semiriflesso» ed ha il vantaggio di non sottoporre il bastone ad una tensione molto diversa nelle sue varie fasi di movimento. Gli Andamanesi settentrionali aumentano ancora la possibilità di quest'arco tenendo il lato piegato continuamente sospeso su un debole fuoco che ne contrae le fibre. L'arco degli Andamanesi conserva le punte intagliate a scalino. La corda, di fibre vegetali, è avvolta come un anello alle estremità del bastone. ε) I Semang hanno un vero arco «riflesso» che costruiscono con un bastone,

(fot. Enc. Catt.)
ETNOLOGIA - Pittografia su corteccia rappresentante scene di caccia. Indiani della America settentrionale. Roma, Museo preistorico etnografico Luigi Pigorini.

già ricurvo allo stato naturale, sul quale fanno un'altra curva opposta alla prima. L'arco è teso nella direzione contraria a quella della curva naturale. ζ) I popoli nomadi pastori dell'Asia settentrionale e centrale hanno un arco con la sezione semicircolare il quale è ancora più perfezionato. Nella posizione di riposo, la parte convessa è all'esterno e la parte piana all'interno ⌓, ma quando l'arco è teso la parte convessa passa all'interno, la piana all'esterno ⌔. La tensione è aumentata ancora da materiale molto elastico, unito intimamente al bastone. Quest'arco è nello stesso tempo « composto e riflesso ». Alle sue estremità sono praticate tacche profonde nelle quali è fissata una robusta cordicella. La confezione di quest'arco esige molto tempo e molto lavoro. Questo tipo manca completamente ai Pigmei e si trova invece nelle grandi civiltà (Cina, India, Persia, mondo classico) che lo hanno avuto dalla cultura dei nomadi pastori. All'arco a sezione semicircolare, convessa all'interno e piana all'esterno ⌔, sono associate forme più perfezionate d'impennatura nelle quali le piume, mediante una cucitura più o meno stretta, aderiscono alla freccia per tutta la loro lunghezza. Talvolta l'impennatura manca completamente ma queste forme evolute dell'arco e della freccia sono caratteristiche del matriarcato posteriore e sostanzialmente estranee alla cultura dei Pigmei.

Da quanto si è esposto, risulta che le forme dell'arco e delle frecce che prevalgono tra i Pigmei (tipo α, β) sono le più primitive che si conoscano, perché le più vicine alle forme che si trovano nella stessa natura. Perciò la presenza di quest'arma tra i Pigmei non può essere invocata contro la loro grande antichità etnologica. I suoi perfezionamenti sono dovuti sia alla natura di questi popoli – che non sono rigidi ma capaci di miglioramento, come attestano gli etnologi che li hanno studiati sul posto – sia a influenze esterne. Le differenze più forti si notano infatti tra il gruppo africano e quello asiatico, separati da distanza maggiore. Non è nemmeno sostenibile l'ipotesi di alcuni etnologi per i quali i Pigmei avrebbero avuto l'arco e la freccia da culture più evolute e in particolare dal matriarcato posteriore, anzi ci sono numerosi indizi a favore della tesi contraria, che cioè l'arco e la freccia siano emigrati dalla cultura dei Pigmei a quella del matriarcato posteriore, il quale avrebbe successivamente perfezionato quest'arma. Che le forme α, β, siano le più primitive è confermato dal fatto che esse, fuori della cultura dei Pigmei, sono usate (sole o con altre più perfezionate) soltanto più da popoli che appartengono ancora alle culture originarie e non hanno avuto contatti né con i nomadi pastori né col matriarcato più recente. L'arco rotondo (tipo α) è usato ancora dagli Ainu, che rappresentano lo strato culturale più arcaico del Giappone settentrionale, dai Gé-Tapuya del Brasile orientale che appartengono, con altre popolazioni confinanti, al ciclo culturale più arcaico di quelle regioni, il quale ha molte somiglianze con quello dei Pigmei. L'arco a sezione semicircolare con la parte convessa all'esterno e quella piana all'interno, è usato ancora dagli Ainu, dai popoli paleoasiatici (Coriachi, Ciukci, Aleuti e parecchi gruppi di Eschimesi), da indiani lungo la costa nord-occidentale dell'America fino alla California compresa e da popolazioni molto arcaiche dell'America meridionale (Ciaco e sud delle Amazzoni).

I paleoasiatici applicano all'interno e all'esterno del bastone legno e sostanze elastiche che ne aumentano la tensione e fabbricano così un arco composto; le altre popolazioni hanno prevalentemente, ed alcune esclusivamente, l'arco semplice. La corda, sempre di fibre vegetali, è fissata generalmente all'arco mediante il solito taglio a scalino, una caratteristica dell'arco delle culture primitive, la quale poi scompare nelle più recenti. Accanto a questa forma se ne trovano altre (limitate però a qualche popolazione isolata o a singoli gruppi) in cui è praticato o un forellino o una tacca o un appoggio. La freccia ha sempre l'impennatura a tangente.

Da quanto esposto risulta che:

le forme dell'arco prevalenti tra i Pigmei sono le più primitive che si conoscano in tutto il mondo perciò non possono essere state prese da altre culture;

l'arco e la freccia, sempre associati, costituiscono l'arma caratteristica e spesso la sola della maggior parte delle tribù dei Pigmei;

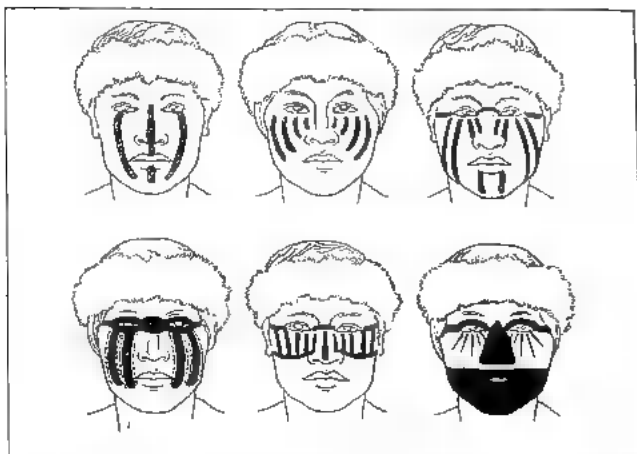
poiché non si conosce nessun ciclo culturale più arcaico o contemporaneo a quello dei Pigmei che usi la freccia da sola, come una lancia da getto, si deve concludere che i Pigmei hanno inventato l'arco nel suo complesso tecnico e fin dall'inizio l'hanno associato alla freccia (N. Schmidt).

c) *L'arte.* – Sarebbe un puro apriorismo il sostenere che l'uomo non aveva fin dagli albori della civiltà un certo senso estetico che poteva esprimere con gesti e movimenti del corpo. Altrettanto infondata sarebbe però l'affermazione che egli abbia saputo costruire subito strumenti musicali, dipingere, scolpire, ecc. α) *La musica.* I pochi strumenti a corda e a fiato che sono usati qua e là da qualche tribù di Pigmei tradiscono il loro carattere d'importazione dalle popolazioni vicine, per cui si può affermare che la cultura dei Pigmei non ha strumenti musicali. Altrettanto si può dire dei Tasmaniani; gli Australiani, invece, sanno già produrre suoni battendo bastoncini. I Pigmei non hanno nessuna forma di tamburo che segni il ritmo mentre in Australia questo strumento compare già, sia pure in una forma molto rozza: le donne stendono sulla coscia una pelle e la battono. Nelle loro cerimonie gli Australiani producono un certo rumore facendo roteare una tavoletta di legno chiamata, per la sua forma, « rombo ». Questo strumento, diffuso fra tutti gli Australiani, manca invece completamente ai Pigmei. Risulta perciò che, per quanto concerne gli strumenti musicali, i Pigmei sono ad uno stadio culturale più arcaico degli australiani. β) *L'arte figurativa.* Nessuna popolazione di Pigmei conosce la plastica e rilievo anche nelle sue espressioni più semplici. Solo gli Andamanesi scalfiscono o dipingono figure geometriche su utensili e su recipienti. Gli Andamanesi e i Semang si dipingono secondo modelli ornamentali. I Semang tracciano sui pettini e sui cucchiai figure geometriche alle quali associano talvolta un significato magico. Ma sia le figure come il loro significato sono state importate dai loro vicini, i Ple, popolazione con elementi culturali di carattere matriarcale. Meno ancora si può dire dell'arte figurativa dei

Pigmei africani. Solo i Boscimani – i quali, sembra, costituiscano un passaggio dalla cultura primitiva centrale a quella meridionale – hanno prodotto una grande arte rupestre a carattere realistico, la quale ha strette relazioni con quella del paleolitico superiore europeo (grotte di Cogul, Alpera, Tortosilla nella Spagna) ed è il risultato della mescolanza di una cultura primitiva con una totemista, quindi più recente. L'arte non è il solo punto in cui i Boscimani differiscono dai Pigmei. Gli Australiani hanno già qualche manifestazione di intaglio e di scultura a rilievo. Perciò anche sotto l'aspetto dell'arte figurativa i Pigmei sono più primitivi degli Australiani.

f) Il totemismo. – La base del totemismo è la credenza in una relazione magica tra un gruppo sociale (*clan*) o un singolo individuo o un sesso ed una determinata specie animale (più raramente vegetale e più raramente ancora un elemento della natura: sole, luna, acqua), relazione fondata generalmente sulla credenza di un antenato comune. Ci sono tre diversi aspetti di totemismo: il sociale, l'individuale e il sessuale. Gli Australiani sud-orientali hanno già elementi di totemismo sociale, preso da popolazioni vicine appartenenti a culture più recenti, e un totemismo individuale e sessuale piuttosto sviluppato (dei Tasmaniani, che sono estinti, non si hanno al riguardo notizie degne di fede). Manifestazioni del totemismo si trovano anche tra i Pigmei ma sono molto meno numerose e meno importanti che tra gli Australiani. Perciò sotto quest'aspetto sociologico i Pigmei appartengono a una fase più arcaica di quella delle popolazioni dell'Australia sud-orientale.

g) Usi funebri. – Gli usi funebri dei paleoaustraliani hanno certi elementi complicati che mancano ai Pigmei, quali: α) la manducazione di qualche parte della carne del defunto e l'unzione del corpo dei parenti con gli umori che secerne il cadavere; β) l'estrazione degli intestini e altre manomissioni del cadavere; γ) le pratiche magiche fatte con l'intento di scoprire chi abbia causato la morte – le quali son proprie di culture più recenti che attribuiscono la morte solo a influenze magiche – per poter esercitare la vendetta. Perciò, anche sotto quest'aspetto culturale, i Pigmei sono più arcaici dei paleoaustraliani.

Dal confronto dei due cicli culturali si è visto che: α) in ambedue i cicli ci sono elementi che appartengono alla stessa età etnologica; β) ci sono poi parecchi altri elementi culturali caratteristici i quali, tra i Pigmei, hanno un carattere più arcaico che tra i paleoaustraliani, mentre non si verifica nessun caso contrario. Dall'insieme di questi fatti si può concludere che il ciclo culturale dei Pigmei è più arcaico di quello dei paleoaustraliani.

(da M. Gusinde, Die Yamana, Mödling presso Vienna 1937, fig. 39, p. 1130)

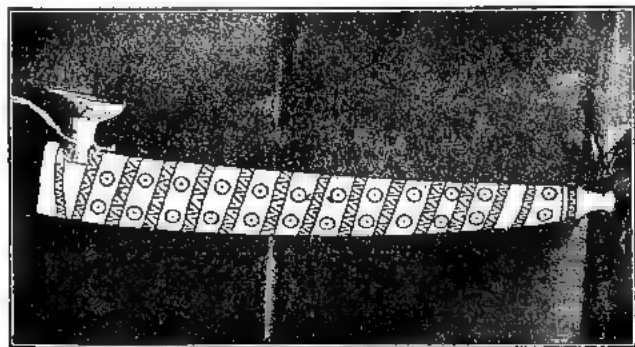
ETNOLOGIA - Sepoltura e riti funebri. Segni di lutto degli Yamana (Terra del Fuoco).

IX. CONCLUSIONE. – L'origine e la formazione delle prime culture può essere riassunta così:

1. Dall'antica cultura veramente originaria, che sembra doversi collocare nell'Asia orientale, si staccarono, prima ancora dell'inizio dell'età della pietra, i popoli che appartengono alla cultura centrale (Pigmei), i quali si suddivisero presto nei due rami principali: l'asiatico e l'africano. Nonostante notevoli differenze, questi due gruppi costituiscono ancora, nel loro insieme, un vero ciclo culturale, il più arcaico che si conosca nell'e. Dal punto di vista antropologico, sembra che i Pigmei appartengano alla razza più antica, non nel senso che si debbano considerare i progenitori di tutte o anche soltanto di molte razze, bensì come un ramo distaccatosi prestissimo dal tronco principale, ramo che non subì le grandi evoluzioni successive delle altre razze e non ne originò nessuna, neppure di negroidi. (W. Schmidt).

2. Successivamente si staccarono i popoli che compongono la cultura settentrionale o artica – il cui strato più arcaico è ancora alitico – e quelli della cultura meridionale che sono già paleolitici.

3. Ancora più tardi si è formata la cultura dei Fuegini (Terra del Fuoco) che occuparono la parte più meridionale dell'America.

Queste culture, rimaste per millenni quasi completamente isolate, si sono lentamente adattate al nuovo ambiente ed hanno quindi subito una diversa specializzazione: arricchendosi specialmente nella cultura materiale (ma non solo in questa) di nuovi elementi ma anche perdendone altri che già possedevano, perché non più adatti. Perciò nessuna di queste culture può chiamarsi originaria in senso assoluto. La ricostruzione della fase originaria dell'umanità è stata forse il compito più arduo affrontato e, fin dove fu possibile, risolto, dagli etnologi della scuola storico-culturale.

(fot. Enc. Catt.)

ETNOLOGIA - Pipa d'avorio con decorazione geometrica a spirale. Eschimesi Selawig'mut, fiume Selawik, Alaska - Roma Museo preistorico etnografico Luigi Pigorini.

È ovvio che questa ricostruzione non può consistere nella sola somma degli elementi che compongono le culture più arcaiche ancora accessibili all'e.; al contrario, procedendo a ritroso, si devono scartare ad uno ad uno, perché più recenti, tutti gli elementi dovuti alla specializzazione e ai contatti esterni. In questo lavoro comparativo è assolutamente necessario considerare tutte le culture più arcaiche ancora accessibili all'e. ed alla preistoria, perché il fatto che una cultura sia più recente di un'altra non significa che tutti gli elementi della prima siano più recenti degli elementi corrispondenti della seconda. L'indagine etnologica ha dimostrato infatti che qualche elemento – senza dubbio molto arcaico e probabilmente già appartenuto alla cultura veramente originaria – attualmente mancante ai Pigmei è stato conservato nell'antica cultura artica o in quella tasmaniana. Ma, anche dopo avere eliminato tutti gli elementi più recenti, l'e. non potrebbe presumere di aver ricomposto la cultura veramente originaria dell'umanità in tutto il suo complesso, perché certe manifestazioni, nel lungo e quasi completo isolamento delle culture centrale, settentrionale e meridionale, si sono fatalmente irrigidite causando impoverimento nella cultura. È sempre accaduto così per tutte le culture isolate e chiuse, grandi o piccole che fossero. E non c'è ragione di ritenere che ci sia stata un'eccezione per le più primitive.

Questa perdita si verificò soprattutto nelle manifestazioni spirituali.

Perciò l'e. è molto scettica di poter ricostruire in tutta la sua pienezza la cultura veramente originaria dell'umanità.

Osservazioni analoghe si potrebbero fare per l'antropologia, la linguistica e la preistoria quando affrontano direttamente il problema delle origini. Questa constatazione, in sé molto amara, non deve diminuire l'interesse per queste scienze, le quali hanno dato prova di poter ricostruire, se non tutta, almeno molta parte della storia dell'umanità che sembrava definitivamente perduta.

L'e. in particolare ha gettato fasci di luce sulle prime manifestazioni della vita economica, sociale e religiosa dell'uomo. - Vedi tavv. XLV-XLVII.

Bibl.: Storia dell'e.: W. Schmidt, *Die moderne Ethnologie (L'ethnologie moderne)*, in *Anthropos*, 1 (1906), pp. 134 sgg., 318 sgg., 592 sgg., 950 sgg.; H. Pinard de la Boullaye, *Le mouvement historique en ethnologie*, in *Settimana internazionale di e. religiosa, IV Sessione (Milano 1925)*, Parigi 1926; id., *L'étude comparée des religions*, I, 3ª ed., ivi 1929 (l'autore tratta diffusamente le correnti del pensiero moderno anche dal punto di vista etnologico); R. Biasutti, *E.*, in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 495-504; id., *Le razze e i popoli della terra*, I, Torino 1941.

Autori evoluzionisti: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stoccarda 1861; J. Lubbock, *Prehistoric times*, Londra 1865; trad. it. Torino 1875; A. Giraud-Teulon, *Les origines de la famille*, Ginevra-Parigi 1874; H. L. Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington 1871; id., *Ancient society*, Londra 1877; J. Ferguson-Mc Lennan, *Studies in ancient history*, Londra 1876; E. B. Tylor, *Primitive culture*, 2 voll., 3ª ed. Torino 1891; id., *Sopra un metodo per investigare lo sviluppo delle istituzioni sociali applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza*, in *Archivio per l'antropologia e la e.*, 19 (1889); H. Spencer, *Principi di sociologia*, trad. di A. Salandra, I, Torino 1881; Ch. Letourneau, *L'évolution de la morale*, Parigi 1887; id., *L'évolution du mariage et de la famille*, ivi 1888; J. H. King, *The supernatural, its origin, nature and evolution*, Londra-Edimburgo-Nuova York 1892; R. R. Marett, *Pre-animistic religion*, in *Folk-lore*, 11 (1900); A. E. Post, *Giurisprudenza etnologica*, trad. Bonfante e Longo, Milano 1906; H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Parigi 1909; J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, 4 voll., Londra 1910; id., *The golden bough*, 12 voll., Londra 1911-15, trad. di L. De Bosis, *Il ramo d'oro*, 3 voll., Roma 1925; R. Pettazzoni, *Dio. formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, ivi 1946; id., *Miti e leggende*, I, Torino 1948; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2ª ed., Parigi 1925; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, trad. E. Anchieri, *Elementi di psicologia dei popoli*, Torino 1920; M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Parigi 1947.

Autori storico-culturali: Fr. Gräbner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911; id., *Ethnologie*, in Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, parte 3ª, sez. 5ª, Lipsia e Berlino 1923; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 3ª ed., 2 voll., Parigi 1929; G. van Bulck, *Beiträge zur Methodik der Völkerkunde*, in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 2 (1931); id., *Phénomènes religieux et cycles culturels en Afrique*, in *Congo*, 1936; id., *Où en est l'application des cycles culturels dans l'ethnologie africaine*, in *Zaïre* (Bruxelles 1949); W. Koppers, *Le principe historique et la science comparée des religions*, in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 4 (1936); W. Schmidt, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster in West. 1937, trad. L. Vannicelli, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949; M. Schulien, *Nuovi orizzonti in campo di e. e di storia delle religioni*, in *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae*, nuova serie, 7 (1941); B. Bernardi, *Religione e religioni*, in N. Turchi, *Le religioni del mondo*, Roma 1946; R. Boccassino, *L'etnolisi di A. C. Blanc ed i risultati moderni dell'e.*, in *Bullettino di paletnologia italiana*, nuova serie, 8 (1946), parte 2ª; id., *La religione dei primitivi* (con un'ampia introduzione bibliografica), in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 35-105.

Monografie, manuali, trattati, enciclopedie: F. Ratzel, *Le razze umane*, 2 voll., Torino 1891-96; id., *Geografia dell'uomo*, ivi 1914; W. Schimdt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stoccarda 1910; E. Westermarck, *The history of human marriage*, 3ª ed., 3 voll., Londra 1911 (trad. it. del De' Rossi, *Storia del matrimonio umano*, Pistoia 1894, su un'ed. precedente ormai antiquata); F. Gräbner, *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*, in *Anthropos*, 4 (1909), pp. 726-780, 999-1032; Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire, l'âge paléolithique*, Parigi 1921; R. H. Lowie, *Primitive society*, Londra 1921; A. A. Goldenweiser, *Early civilization*, Londra 1922; G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, 2ª ed., [illegible] voll., Stoccarda 1922; W. Schmidt e W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924; W. Schmidt, *Familie*, in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, III, 4ª ed., Jena 1926; F. Flor, *Haustiere und Hirtenkulturen*, in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 1 (1930); O Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna 1931; P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Parigi-Münster 1932; A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1933; G. Montandon, *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle*, Parigi 1934; R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft*, 5 voll., Berlino-Lipsia 1931-34; vari autori, *Die Indogermanen und Germanen Frage*, in *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4 (1936); W. Koppers, *Der Totemismus als menscheitsgeschichtliches Problem*, in *Anthropos*, 31 (1936); K. Th. Preuss, *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stoccarda 1937 (v. la diffusa recensione di quest'opera fatta da R. Boccassino, in *Annali Lateranensi*, 2 [1938], pp. 362-68 e in *Il pensiero missionario*, 10 [1938], pp. 250-57); J. Haeckel, *Über Wesen u. Ursprung des Totemismus*, in *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 69 (1939); H. A. Bernatzik, *Die grosse Völkerkunde*, 3 voll., Lipsia 1939; id., *Afrika*, 2 voll., Innsbruck 1947; E. Volhard, *Kannibalismus*, Stoccarda 1939, trad. di G. Cogni, *Il cannibalismo*, Torino 1949; E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz*, Basilea 1940; W. Schmidt, *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit*, 2 voll., Münster in West. 1937-40; H. Baumann, R. Thurnwald, D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940; R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, [illegible] voll., Torino 1941; O. Falsirol, *Il totemismo e l'animalismo dell'anima*, Napoli 1941; F. Cavazza, *Intorno alla origine dell'umana sociabilità*, in *Annali Lateranensi*, 5 (1941), pp. 9-119; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 9 voll., Münster in West. 1926-49; id., *Manuale di storia comparata delle religioni*, 4ª ed., Brescia [1944]. - M. Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, 14 voll. più uno di indici, Berlino 1924-32.

Riviste: *Africa*, Londra; *The American Anthropologist*, Nuova Haven; *Annali Lateranensi*, Città del Vaticano; *Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution*, Washington; *L'Anthropologie*, Parigi; *Anthropos*, Friburgo (Svizzera); *Archiv für Anthropologie*, Braunschweig; *Archivio per l'antropologia e la e.*, Firenze; *Baessler-Archiv*, Berlino; *Bulletin of the bureau of American ethnology, Smithsonian Institution*, Washington; *Ethnos*, Stoccolma; *Folk-lore*, Londra; *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leida; *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londra; *Man*, Londra; *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* (dal 1947 *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für*

Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie), Vienna; *Primitive man*, Washington; *Rivista di antropologia*, Roma; *Smärre Meddelanden* (finora 22 fascicoli quasi tutti in inglese), Stoccolma; *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlino; *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, Münster in West.; *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, Vienna; *Semaines internationales d'ethnologie religieuse*, 5 voll., 1ª sessione, Lovanio 1912; 2ª, ivi 1913; 3ª, Tilbourg 1922; 4ª, Milano 1925; 5ª, Lussemburgo 1929. Renato Boccassino

ETOURNEAU, Thomas. – Predicatore e conferenziere, n. a Nantes il 19 luglio 1853, m. a La Chapelle-Basse-Mer il 30 luglio 1908. Domenicano dal 1875. Famoso oratore, predicò e tenne conferenze in varie città della Francia e del Belgio. Per 4 anni (1898-1902) predicò a Notre-Dame di Parigi, sviluppando i grandi temi della dogmatica e della apologetica cattolica: Dio, la Provvidenza, il male. Pubblicò queste sue conferenze: *Les grandes notions du catholicisme*, Parigi 1898-1902.

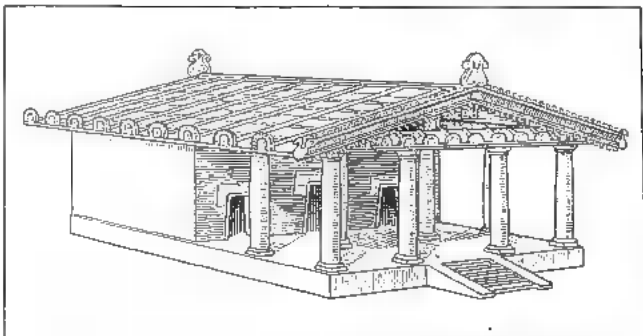
Bibl.: *Nécrologie*, in *L'année dominicaine*, 48 (1908), pp. 385-90. Alfonso d'Amato

(per cortesia del prof. M. Pallottino)

Etruschi, religione degli – Schema ricostruttivo di un tempio etrusco di età arcaica.

ETRURIA: v. toscana (*regione conciliare della*).

ETRUSCHI, religione degli. – La religione, in particolare il pensiero religioso del popolo etrusco – fiorito nell'Italia media durante il I millennio a. C. – si conosce purtroppo in modo estremamente incerto e lacunoso, data la scarsità e la unilateralità delle fonti. I documenti originali in etrusco si limitano a pochi testi rituali, tra cui un solo manoscritto su tela di una certa lunghezza (quello delle fasce della mummia di Zagabria), in gran parte di interpretazione malsicura, e ad un certo numero di formole dedicatorie su statue, vasi ed altri oggetti votivi. Suppliscono, assai imperfettamente, le fonti letterarie greche e latine con notizie per lo più indirette e frammentarie sulle divinità, sui miti, sulle forme del culto, sulle usanze religiose e sugli scritti sacri degli E. Le testimonianze più sicure che si possiedono, quantunque limitate dalla loro stessa natura, sono quelle di carattere archeologico: vale a dire i resti degli impianti sacri (templi, are, ecc.) e della loro suppellettile e le figurazioni di divinità, di leggende e di cerimonie sacre che appaiono nella pittura funeraria, nella scultura, nelle urne, negli specchi incisi.

Nonostante queste difficoltà, è possibile riconoscere o almeno intravedere alcuni aspetti fondamentali del mondo religioso e diversi particolari delle credenze e dei culti di un popolo che la tradizione antica considerò, con generale consenso, religiosissimo, sino al punto di farne derivare il nome, con ingenua spiegazione etimologica, dall'atto stesso del sacrificare (Tusci da θυσιάζειν). La religione etrusca non può essere disgiunta storicamente, nel suo complesso, da quella degli altri popoli pagani del mondo classico con i quali gli E. si trovarono in contatto ed ebbero comuni sviluppi di civiltà: tanto meno dalla religione dei popoli italici e in specie dei Romani che ne riassunsero e tramandarono il retaggio spirituale. Tuttavia non mancano indizi per ritenere che nella religiosità etrusca sopravvivano caratteri primitivi probabilmente legati al mondo della preistoria mediterranea e confluiscano credenze e forme di culto diffuse dal prossimo Oriente. Il prevalere di certe tendenze irrazionali nei rapporti tra la sfera umana e la sfera divina, la oscurità delle forze soprannaturali che continuamente agiscono sulla vita degli uomini, la importanza e varietà delle pratiche divinatorie, la frequente rappresentazione di semidei e dèmoni mostruosi contrappongono in qualche modo l'atteggiamento religioso degli E., nel suo nucleo più intimo ed originale, alle forme razziali e mitologicamente determinate delle credenze dei Greci. Ma la influenza culturale ellenica è stata così forte sul mondo italico, sin dagli albori dei tempi storici, da imporre a sua volta in Etruria anche i culti personali, le immagini divine e i miti greci; cosicché si può affermare che nell'àmbito della religione etrusca coesistano elementi vari, complessi e persino contraddittori. È probabile che un tentativo di sistemazione e di codificazione del pensiero e della prassi religiosa etrusca abbia luogo soltanto in età ellenistica, quando l'Etruria era già sotto la sovranità di Roma, per opera delle oligarchie sacerdotali alle quali era affidata la interpretazione della materia teologica e rituale e alle quali si debbono i libri sacri («aruspicini», «fulgurali» e «rituali») di cui parla la letteratura classica e che sono purtroppo perduti.

Nel pantheon etrusco si riflette la varietà delle tradizioni e delle influenze alle quali si è già fatto cenno. Sappiamo che entità divine erano venerate in rapporto con i fenomeni, con i luoghi, con i cicli del tempo, con le forze della generazione, con i gruppi familiari e specialmente con le oscure e superiori potenze del fato: queste ultime, gli «dèi involuti» od «opertanei», di nome, numero e sesso incerto, si concepivano come veri e propri collegi di divinità ed erano considerate come le più alte e temibili. Ma il culto pubblico e privato si rivolgeva soprattutto a divinità personali, simili, nella concezione, negli attributi e sovente anche nel nome, agli dèi della religione greca e romana. Si citano, tra queste ultime, Tin o Tinia (Zeus, Giove), Uni (Era, Giunone), Menerva (Atena, Minerva), Turan (Afrodite, Venere), Sethlans (Efesto, Vulcano), Fufluns (Dioniso, Libero), Turms (Ermete, Mercurio), Selvans o Selans (Silvano), Maris (Marte), Nethuns (Nettuno), Aplu (Apollo), Aritimi o Artumes (Artemide), Hercle (Ercole), Aita o Mantus (Ade), Phersipnai o Mania (Persefone), ecc. In altri casi la corrispondenza è meno evidente: come nel caso di numi astrali o celesti (Usil e Cautha o Catha, il sole; Tiv, la luna; Thesan, l'aurora), di divinità locali accolte nel pantheon nazionale (Veltha o Veltina, in latino Voltumna, il cui santuario divenne il centro federale dell'Etruria; Nortia, dea del fato di Volsini, comparata alla Fortuna, ecc.) e infine di divinità della guerra e della morte (Letha, Laran o Larun, Calu, Suri, Vanth, Culsan, ecc.). È notevole la credenza nei defunti divinizzati, chiamati «dèi animali» o «anime divine», simili ai Mani del mondo latino. Tra i semidei vanno considerati i genii femminili, le cosiddette «lase», in figura di bellissime fanciulle che appaiono al seguito di Turan e in molte scene mitologiche; i geniietti bambini; le furie e i dèmoni dell'oltretomba, tra i quali sono raffigurati in aspetto mostruoso Charu (Caronte) e Tuchulcha.

Uno speciale complesso di dottrine, chiamate dagli scrittori latini «disciplina etrusca», regolava i rapporti tra gli dèi e gli uomini. Esso consisteva in un insegnamento che le tradizioni indigene rappresentavano nella forma

(fot. Alinari)

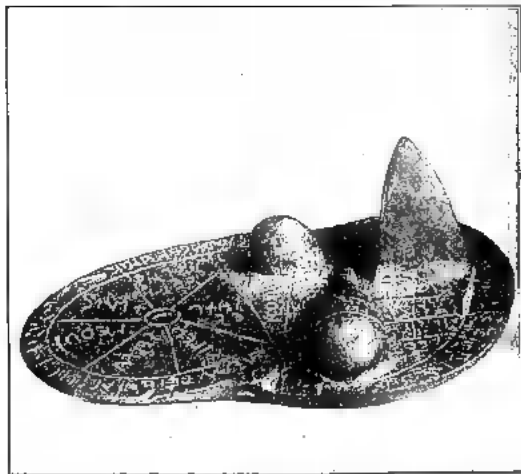
Etruschi, religione degli - Figura del Demone Tuchulcha. Dalla tomba detta « dell'Orco » a Tarquinia (sec. iv a. C.). Firenze, Museo archeologico.

di una vera e propria rivelazione e che compendiava le norme della vita civile, del culto e delle pratiche divinatorie. Alcune di queste nozioni erano state fornite agli uomini, secondo la leggenda, in tempi remotissimi dal fanciullo divino Tagete, nato dal solco di un campo arato con la chioma canuta, e dalla ninfa Begoe (in etrusco Lasa Vecuvia). La parte più notevole delle dottrine raccolte nei libri sacri dei quali già si è fatto cenno, consisteva nell'arte di interpretare la volontà degli dèi e gli avvenimenti futuri attraverso l'esame e lo studio delle viscere degli animali e specialmente del fegato (aruspicina o epatoscopia), con procedimenti in parte simili a quelli in uso presso i popoli dell'Asia Anteriore; e nella spiegazione dei fulmini, considerati come la massima e più terribile manifestazione della potenza degli dèi (arte fulguratoria). Speciali sacerdoti e collegi sacerdotali erano addetti a queste pratiche ; e cioè gli aruspici (in etrusco *netsvis*) e i fulguratori (in etrusco *trutnvt frontac*). Presso i Romani l'aruspicina e la interpretazione dei fulmini erano considerate come tecniche divinatorie specificamente etrusche; mentre la previsione del futuro in base all'esame del volo degli uccelli (auspicio, esercitato dagli àuguri) e in genere la interpretazione dei prodigi (*ostenta*) si consideravano come patrimonio comune della prassi religiosa italica.

Le norme del culto vero e proprio, cioè dei sacrifici e delle offerte, rientravano anch'esse nella « disciplina » e dovevano esser comprese nei « libri rituali ». I pochi testi rituali etruschi superstiti consentono di riconoscere le somiglianze delle cerimonie sacrificali etrusche con quelle italiche e latine. Il culto si esercitava nei luoghi sacri (*templa*, in etrusco probabilmente *sacni*), consistenti in recinti con are nei quali sorgevano anche veri e propri edifici templari. Grande importanza aveva la orientazione, in rapporto agli auspici e alle minuziose norme dei riti : la regione orientale (sinistra) era considerata benigna e propizia; la occidentale (destra) ostile e nefasta. Le offerte erano rappresentate da animali, cibi, liquidi, incenso; né mancano le testimonianze di doni più o meno preziosi (opere d'arte, vasi, oggetti vari) dedicati da privati nei santuari. Officiavano sacerdoti, talvolta riuniti in collegi, dei quali si conoscono, dalle iscrizioni sacrali e funerarie etrusche, alcuni titoli particolari (*cepen* o *cipen*, forse da ricollegare al sabino *cupencus*; *eisnevc*; *celu*; *santi*, ecc.).

Resta da fare cenno delle dottrine etrusche sul tempo e sulla morte. Le prime erano esposte nei « libri fatali », le seconde nei « libri acherontici », che facevano parte, gli uni e gli altri, dei « libri rituali ». La concezione del termine fatale della vita si applicava agli uomini, alle città e alle nazioni e consisteva nella credenza in una crisi periodica al termine di determinate fasi della esistenza, le cui minacce potevano essere allontanate attraverso speciali cerimonie, e in un limite improrogabile che segnava la fine dell'intero ciclo vitale. La dottrina dei « secoli » è strettamente connessa con queste concezioni. Più complesso è il problema delle credenze sulla morte e sull'oltretomba, alle quali apporta una luce, seppure indiretta e talvolta incerta, la documentazione archeologica. Sin dalle origini s'incontra in Etruria il rito funebre della cremazione accanto a quello della inumazione; ma l'uso di proteggere le spoglie mortali del defunto, di costruire la tomba ad imitazione della casa e deporvi oggetti d'ornamento personale, armi, suppellettili, cibo ed altre offerte funebri, di adornare le pareti con immagini di vita e cerimonie, e infine di rappresentare fedelmente le fattezze del morto (donde nasce il ritratto) è segno evidente che in origine sopravviveva l'antica credenza mediterranea nella parziale vitalità dello spirito del defunto, insieme con i suoi resti, nell'interno della tomba. Dalle pitture sepolcrali risulta, più tardi, l'affermarsi della concezione di un Averno concepito secondo l'immagine greca, ma con una intonazione letteraria sulla fede nell'apoteosi che poteva esser raggiunta mediante speciali sacrifici : un testo rituale etrusco, quello della tegola di Capua, contiene probabilmente la descrizione di tali sacrifici. - Vedi tav. XLVIII.

Bibl.: C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin*, Göteborg 1906; C. Clemen, *Die Religion der Etrusker*, Bonn 1936; M. Pallottino, *Etruscologia*, 2ª ed., Milano 1947, pp. 187-206; A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine* (*Mana*, 2), Parigi 1948, pp. 1-79; G. Q. Giglioli, *La religione degli E.*, in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949, pp. 635-722.

Massimo Pallottino

(per cortesia del prof. M. Pallottino)

Etruschi, religione degli - Modello bronzeo di fegato trovato a Piacenza. Doveva servire per l'insegnamento della disciplina fulgurale divinatoria. È suddiviso in 16 caselle con i nomi di altrettante divinità le quali possono dal cielo scagliare il fulmine; nelle tre sporgenze si vuol vedere il simbolo della Terra (globo) del Sole (cono) del Cielo (piramide) - Piacenza, Museo civico.

(per cortesia del p. Ortiz)
ÉTUDES - Ritratto del p. J. Martinov.

ETT, Kaspar. - Musicista, n. ad Eresing in Baviera il 5 genn. 1788, m. a Monaco il 16 maggio 1877. Studiò al Seminario dell'elettorato di Monaco e, dal 1816 sino alla morte, fu primo organista della chiesa di S. Michele.

Pubblicò *Cantica sacra in usum studiosae iuventutis* e *Gesanglehre für Schulen*. Restano manoscritti, alla Biblioteca di Stato di Monaco, un trattato di composizione, due *Requiem*, due *Miserere*, uno *Stabat*, un *Te Deum*, litanie, vespri, graduali, offertori. Compì studi sull'antica musica da chiesa e tentativi di ridurre alcune melodie gregoriane a una sola sillaba per nota, come già nella cinquecentesca *Editio Medicea*.

Bibl.: R. Schlecht, *Geschichte der Kirchenmusik*, Lipsia 1871, pp. 627 sgg., 193 sgg.; F. X. Haberl, *Erinnerungen an K. E. und K. v. Schafhäutl*, in *Kirchenmusikalischen Jahrbuch*, 4 (1891). Anna Maria Gentili

ÉTUDES. - È la principale rivista pubblicata in Francia dai Padri della Compagnia di Gesù. Venne fondata nel 1856 dai pp. Ivan Gagarin, Giovanni Martinov, Carlo Daniel e Giuseppe Tailhan. Portò da prima il titolo di *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire* e fu solo una raccolta di scritti senza periodicità fissa; diventò mensile nel 1864. I decreti contro le Congregazioni religiose e le espulsioni dispersero i redattori nel 1880; ma la rivista riprese le pubblicazioni nel 1887 e continuò senza ulteriori interruzioni fino all'occupazione tedesca del 1940. Tornò a pubblicarsi a partire del 1945, incontrando un sempre maggiore successo in Francia e all'estero.

Fin dal 1910, però, l'istituzione della nuova rivista specializzata *Recherches de science religieuse* permise di riservare a questa gli articoli di indole più tecnica, e di orientare gli *E.* verso un pubblico più numeroso, accogliendo articoli di arte, di letteratura, e di attualità, con speciale riguardo ai problemi sociali, economici, pedagogici, ecc. La collaborazione di sacerdoti non gesuiti è sempre stata ammessa; ora si ricerca anche quella di laici specializzati per articoli di scienza, di arte e di letteratura. Furono molto apprezzati, fra le due guerre, i «bollettini mensili» del p. Yves de la Brière «sulla storia religiosa dei tempi presenti», l'inchiesta del p. Pierre Lhande sulle condizioni sociali e religiose dei dintorni di Parigi, i saggi del p. Paul Doncoeur sulla liturgia. Ogni qual volta sorge ad attirare l'attenzione un problema sociale od economico, un'esperienza medica o pedagogica, un avvenimento artistico o letterario, un'iniziativa apostolica, la rivista ricorre ad uno specialista competente che ne informi l'opinione pubblica e permetta di formulare un giudizio sulla questione. Quasi tutti i redattori esercitano anche un apostolato diretto nell'insegnamento teologico superiore, nella direzione spirituale. In questa maniera gli *E.* allargano il loro benefico influsso ai vari ambienti intellettuali (clero, seminari, professori universitari, industriali). La sede del periodico è: 15, rue Monsieur, Parigi, VII.

Bibl.: J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814-1914*, IV, Parigi 1922, pp. 146-67. Roberto Bosc

(per cortesia del p. Ortiz)
ÉTUDES - Ritratto del p. L. Gagarin.

ÉTUDES CARMÉLITAINES. - Periodico dei p. Carmelitani Scalzi di Francia. Fondato trimestrale nel febbr. 1911 dal p. Marie-Joseph du Sacré-Coeur, e da lui diretto fino a tutto il 1930. Lo scopo della rivista in questo periodo è definito dal sottotitolo: *E. C. historiques et critiques sur les traditions, les privilèges et la mystique de l'Ordre.*

Sospeso dal 1915 al 1919, causa la guerra. Nel 1931 (annata 16ª) la direzione fu affidata al p. Bruno de Jésus-Marie della provincia di Parigi. Il sottotitolo fu modificato in *E. C. mystiques et missionnaires*; la periodicità divenne semestrale. Dal 1935 ogni fascicolo è dedicato allo studio di un tema o problema particolare di indole psicologico-religiosa. Sospeso nuovamente nel 1940, la pubblicazione fu ripresa nel 1946 (annata 25ª) con uno o due fascicoli annuali e senza sottotitolo alcuno. Dal 1947 la rivista è affiancata da una collana monografica del medesimo titolo e senza periodicità fissa. Dal 1936 *E. C.* dedica ordinariamente ogni anno un fascicolo alla pubblicazione degli studi delle «Giornate internazionali di psicologia religiosa», da esso organizzate ad Avon. Enrico Ravera

ÉTUDES FRANCISCAINES. - Rivista fondata nel 1899 e diretta dai Minori Cappuccini della provincia di Parigi, con la collaborazione d'altri scrittori.

Pubblica articoli riguardanti la storia e la dottrina francescana ed anche le varie discipline ecclesiastiche, con bollettini bibliografici, cronache, recensioni. Mensile dal 1899 al 1914 (32 voll.); sospesa a causa della guerra mondiale (1915-20); trimestrale dal 1921 al 1922 (voll. 33-34); bimestrale dal 1923 al 1939 (voll. 35-51); sospesa per le difficoltà tipografiche in seguito all'ultima guerra, non ha ancora ripreso le pubblicazioni. Indici generali 1899-1908, Parigi 1909; 1909-28, ivi 1932. Ilarino da Milano

EUBEL, Konrad. - Minore conventuale, storico dell'Ordine francescano, n. il 19 genn. 1842 a Sinning (Baviera), m. il 5 febbr. 1923 a Würzburg. Fattosi frate nel 1864, divenne definitore generale nel 1898; si dedicò dal 1882 in poi alla scienza storica.

Tra le sue opere va ricordata la *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoritenprovinz* (Würzburg 1886) e la *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz* (Colonia 1906). Stese anche la preziosissima *Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198* (2 voll., Ratisbona 1897-1910, 2ª ed. Münster 1913-14); il vol. III è dovuto a G. van Gulik ed allo stesso E., (2ª ed. Münster 1923) e comprende tutto il sec. XVI; il vol. IV, (Münster 1935), è opera di P. Gauchat, pure conventuale, e giunge sino al 1667. Quest'opera importantissima supplisce, per il periodo che comprende, l'opera di P. Gams.

Bibl.: F. Doelle, *Die literarische Tätigkeit des P. Konrad E.*, in *Franziskanische Studien*, 5 (1918), pp. 307-13; anon.,

(per cortesia del p. Gaetano Stano O.F.M. Conv)

EUBEL, KONRAD - Ritratto dipinto da O. Pippel - Würzburg. Convento F. M. Conv.

Necrologio, in *Commentarium Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Conventualium*, 11 (1923), nn. 1-11, pp. 22-26. Silvio Furlani

EUBULO. - Membro in vista nella comunità di Roma, ricordato in *II Tim.* 4, 21.

È il primo del gruppo che saluta Timoteo: seguono Pudente, Lino e Claudia; ma l'ordine potrebbe essere puramente casuale. D'altra parte, si ignora l'importanza e la posizione degli altri nominati (è molto probabile, però, che Lino sia il futuro successore di Pietro); onde non si può dedurre nulla sul conto di E. Né dal suo nome, che era molto diffuso, si può arguire qualcosa sull'origine di lui. I Greci lo ricordano con Ninfa il 28 febbr., dando all'uno e all'altro il titolo di apostoli.

BIBL.: anon., s. v. in DB, II, col. 2042; W. Lock, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 793; F. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Ratisbona 1911, p. 433 sg.

Teodorico da Castel San Pietro

EUCARISTIA. - È il prolungamento dell'Incarnazione (Leone XIII, encicl. *Mirae caritatis*, 18 maggio 1902). Come il Verbo di Dio si fece presente sotto le spoglie umane per procurare la salvezza, rendendo a Dio l'omaggio dovuto con la condegna soddisfazione del peccato e meritando tutti i beni spirituali (redenzione oggettiva), così Gesù Cristo si rende presente sotto le specie eucaristiche per applicare l'opera della salvezza, nella sua fase ascendente, rinnovando il sacrificio della Croce, e nel suo moto discendente, infondendo la Grazia attraverso il rito sacramentale della Comunione (redenzione soggettiva). L'E. implica pertanto la verità della reale presenza del Corpo, Sangue, Anima e Divinità di Gesù Cristo sotto le apparenze del pane e del vino, il sacrificio della Messa (v.) e il sacramento della Comunione (v.). Per la molteplicità dei misteri, che racchiude, l'E. è il compendio della fede, il centro di gravitazione della pietà cristiana, la stella polare, che orienta tutta l'attività della Chiesa cattolica. I suoi numerosi nomi riflettono la varietà dei suoi aspetti: Corpo di Cristo, Corpo del Signore, il Venerabile, Sacrificio dell'altare, Messa, Sinassi, Viatico, Comunione, Mensa divina, S.mo Sacramento.

Il nome classico εὐχαριστία deriva dal racconto dell'istituzione, dove si narra che Gesù rese grazie (*Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; εὐλογήσας; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 23: εὐχαριστήσας) e si trova già usato dalla *Didaché* (9, 1-5; 10, 1-6), da s. Ignazio di Antiochia (*Smirn.*, 7, 1; *Phil.*, 4), da s. Giustino (*Apol.*, I, 66: PG 6, 427) e da s. Ireneo (*Adv. Haeres.*, 2, 18: PG 7, 1027-29) e conviene al mistero, che è un perfetto rendimento di grazie (cf. F. Cabrol, *Eucharistie*, in DACL, V, coll. 686-92).

A. L'E. NELLA TEOLOGIA DOGMATICA.

SOMMARIO: I. Origini dell'E. - II. Verità della presenza eucaristica. - III. Transustanziazione. - IV. Modo della presenza eucaristica. - V. Conclusione: l'E. nel piano divino.

I. ORIGINI DELL'E.

1. LE POSIZIONI DELLA CRITICA INDIPENDENTE. - Alla fine del sec. XIX, maturatasi, attraverso i sistemi razionalisti, la negazione della Divinità di Gesù Cristo, era logico che si affacciasse il problema delle origini dell'E. e che fosse risolto in sintonia con l'orientamento generale della critica. Difatti A. Harnack (*Brod und Wasser: die eucharistische Elemente bei Justin*, Lipsia 1891), dopo aver cercato di dimostrare che gli elementi eucaristici nella Chiesa nascente erano il pane e l'acqua, costruì su questa presunta variazione rituale (in antico: pane e acqua, poi: pane e vino) una teoria sul significato originario dell'Ultima Cena: Gesù non si curò degli elementi, che possono variare, ma del pasto stesso, che benedisse, insegnando ai suoi discepoli di santificare l'atto più importante della vita corporale e promettendo di essere con loro, nel suo potere di rimettere i peccati, in ogni banchetto, che avrebbero celebrato in suo ricordo (*teoria dinamica*).

L'anno seguente A. Jülicher (*Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, in *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigen Geburtstage 11 Dec. 1892*, Friburgo in Br. 1892, pp. 215-250), rigettando l'ipotesi del Harnack, propose una nuova interpretazione dell'Ultima Cena: Gesù compì dei gesti parabolici con preciso riferimento alla sua imminente fine; offrendo ai discepoli il pane spezzato e la coppa ricolma di vino, come in un simbolo trasparente (non enigmatico, come fin dal 1886 riteneva il Weizsäcker) avrebbe loro indicato la sorte che lo attendeva: il mio Corpo sarà spezzato come questo pane, il mio Sangue sarà versato come questo vino (*teoria simbolica*). Il sistema raccolse subito larghi consensi. Alcuni critici, come O. Holtzmann, C. Clemen, K. Volker, H. Weinel, lo hanno accettato senza sostanziali variazioni, altri invece, come E. Haupt, R. A. Hoffmann, H. Wendt, M. Goguel, hanno visto nei gesti dell'Ultima Cena il simbolo della dedizione amorosa di Gesù. R. Eisler vi scorge simboleggiata la rivelazione della dignità messianica del Rabbi Nazareno.

Per F. Spitta (*Die urchristliche Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, in *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Gottinga 1893, pp. 282-287) l'Ultima Cena non è in rapporto con la morte del Signore, ma con la sua attesa messianica. Gesù dominato da un lucido prospetto profetico dell'imminente instaurazione del Regno di Dio, anticipa quasi il festino messianico e, derogando alle leggi comuni dei banchetti, distribuisce il pane e fa passare il calice tra i commensali con le enfatiche parole « questo è il mio Corpo », « questo è il Sangue della mia alleanza », quasi invitando i suoi discepoli a impossessarsi dei doni, che egli solo può dare, ad appropriarsi tutto il suo essere. Le parole dell'Ultima Cena segnano il punto culminante della coscienza messianica del Cristo e la certezza del suo trionfo finale (*teoria escatologica*).

Con la concezione dello Spitta sono affini quelle di J. Hoffmann (banchetto fraterno in attesa del Regno), di A. Schweitzer (convito prototipo di quello messianico), di A. Andersen e A. Loisy (cena d'addio nella prospettiva dell'imminente realizzazione del Regno di Dio).

Spiegata così, in modo naturale o razionale, l'Ultima Cena, i critici furono costretti ad affrontare un altro problema. Quasi tutti, infatti, ammettono che 20 anni dopo la morte di Gesù, s. Paolo in *I Cor.* (ca. 57) parla dell'E. come di un mistero, che implica la presenza reale del Corpo e del Sangue del Signore, offerti in sacrificio e causa di una spirituale unione tra i fedeli. In così breve giro di anni un rito puramente simbolico avrebbe subito una tale trasformazione, da arricchirsi di un contenuto

(fot. Enc. Catt.)

EUCARISTIA - *Pesci eucaristici*. Nell'originale si scorge nel centro del cestello il bicchiere con vino rosso (sec. II). Roma, cimitero di S. Callisto, cripte cosiddette di Lucina.

trascendente. I molti tentativi di spiegare il singolare fenomeno si riducono a tre. La trasformazione si considera avvenuta o per un apporto della coscienza cristiana, o per un'infiltrazione pagana, o per un influsso giudaico; in ogni caso s. Paolo deve venire riconosciuto come il fattore principale della evoluzione.

Nelle agapi fraterne che, all'indomani della morte di Gesù, i fedeli celebravano (*Act.* 2, 42 e 46) era vivo il ricordo del Maestro, che si era assiso a mensa con i suoi discepoli alla vigilia della Passione; si ripetevano volentieri le sue parole e i suoi gesti. Così, in modo impercettibile, quasi per le vie del cuore, penetrava la persuasione che il Signore avesse istituito il banchetto fraterno, che anzi fosse presente nelle singole celebrazioni: alcuni arrivarono a credere di aver visto Gesù in una delle agapi (cf. *Lc.* 24, 13-43; *Io.* 21, 1-23). Questa spiegazione psicologica dello Jülicher viene confortata da un accostamento dello Spitta: la catastrofe del Golgota, avvenuta il 14 di *nîsān*, giorno della Pasqua giudaica, suggerì ai primi seguaci del Nazareno l'idea che Gesù, vero Agnello, dovesse essere immolato e mangiato nel festino della nuova alleanza, della nuova Pasqua cristiana. Così l'agape fraterna s'arricchì di un prezioso apporto: il concetto di sacrificio. Tali e simili motivi sono stati largamente utilizzati da W. Heitmüller, J. Réville, M. Goguel, A. Loisy.

La spiegazione sembrò superficiale ai suoi stessi autori e, se proposta in modo esclusivo, radicalmente incapace di fornire una spiegazione adeguata del problema. Si cercò pertanto, con grande pazienza, presso le religioni pagane il prototipo dell'E., che s. Paolo avrebbe introdotto nel Cristianesimo. Il primo ad avanzare l'ipotesi comparatista fu P. Fardner (*The origin of the Lord's Supper*, Londra 1893), il quale affermò con sicurezza, che s. Paolo, stando ad Atene, venne a conoscenza dei misteri eleusini e che in una visione si sentì invitato dal Signore a introdurre nelle comunità cristiane il banchetto sacro, in cui il commensale prende contatto immediato (κοινωνία) con il suo dio. Così nacque il racconto paolino dell'Ultima Cena, che influì sui Sinottici e su tutte le Chiese. L'autore però, accortosi di quanto arrischiata fosse l'ipotesi, onestamente la rigettò (*Exploratio evangelica*, Londra 1899, p. 454 sgg.). W. Heitmüller (*Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religiöse Beleuchtung*, Gottinga 1903, pp. 37-52) ha voluto dimostrare,con una specie di metodo psicologico, che l'umanità ha sempre desiderato di unirsi a Dio, specialmente attraverso un convito sacro. A sostegno della sua tesi ha recato l'esempio del cannibalismo di alcune tribù messicane, che mangiavano i prigionieri di guerra ritenendoli identificati con il dio Tetzcatlipoca, della cena teofagica in uso presso i medesimi popoli in occasione del solstizio d'inverno, dell'omofagia dionisiaca, della manducazione del cammello presso gli antichi beduini della penisola del Sinai, ecc. Alla domanda quali riti abbiano storicamente influito su s. Paolo, l'Heitmüller rispose con molta circospezione, accennando ai banchetti esseni e alla cena di Mithra. Ma, soggiunse, l'aria che respirava la Chiesa nascente era pregna di bacilli misterici, si può pertanto pensare a una specie di inoculazione bacillare, attraverso la quale in s. Paolo e nei suoi discepoli penetrò insensibilmente la concezione misterica dell'E.

M. Goguel (*L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*, Parigi 1910, pp. 187-88) insistette sullo stesso concetto di un influsso spontaneo dei misteri pagani, verificatosi in un certo momento dell'evoluzione religiosa di Paolo di Tarso, le cui circostanze però sfuggono all'indagine storica più accurata. A. Loisy (*Les mystères païens et le mystère chrétien*, ivi 1919) invece ritenne di poter indicare nei misteri eleusini, nell'omofagia dionisica, nel convito di Attis e Cibele, nella cena di Mithra le più profonde analogie con il banchetto cristiano. Queste somiglianze, secondo l'autore, non rimasero puramente astratte, perché ad esse s'ispirarono Paolo e le primitive comunità per inaugurare la Cena eucaristica; il cristianesimo però non ha copiato servilmente, si è piuttosto conformato nel fondo ai misteri, superandoli.

Un altro saggio è offerto da P. Smith (*A short history of Christian theophagy*, Chicago e Londra 1922), che dopo aver largamente studiati i casi di assorbimento di una bevanda sacra e di un pasto religioso, ha concluso all'idea, molto diffusa in antico, di una vera e propria teofagia. Questo concetto non era spento presso gli iniziati di Eleusi: s. Paolo trasse di là l'ispirazione eucaristica. È un ritorno alla posizione dello Heitmüller, senza la sua moderazione. Secondo M. Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2ª ed., Tubinga 1933), uno dei sostenitori più cospicui della « Formgeschichtliche Methode », l'E. è sorta da un bisogno cultuale dei primitivi fedeli; allo scopo di legittimare la nuova istituzione, la comunità cristiana creò la narrazione dell'Ultima Cena, la cui « protoforma » è data dal *logion* « τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου », che avrebbe pronunziato Gesù per indicare il complesso dei suoi discepoli in intima comunione con lui: era dunque la formola del pane un'espressiva figura dell'unione spirituale dei fedeli (Corpo mistico). In seguito, sotto l'influsso dei misteri ellenici, assunse il significato sacramentale che la tradizione le attribuisce. A questa corrente d'idee si collega l'ultimo atteggiamento di A. Loisy (*Les origines de la Cène eucharistique*, in *Congrès d'histoire du christianisme*, I, Parigi 1928, pp. 82-86, e soprattutto in *La naissance du christianisme*, ivi 1933, pp. 188-214).

(fot. Alinari)
EUCARISTIA - *Sacrificio di Melchisedech.* Musaico della navata centrale della basilica di S. Maria Maggiore (sec. V) - Roma.

Alcuni critici, impressionati dal fallimento dei molteplici tentativi « misterici », si persuasero che il « fenomeno eucaristico » si spieghi meglio se collocato nel quadro, più connaturale, dei riti e delle credenze giudaiche. L'ebreo R. Eisler (*Das letzte Abendmahl*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 24 [1925], pp. 161-92; 25 [1926], pp. 5-37) è un caldo fautore di questo metodo, che è stato, in parte, applicato da H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926) e in pieno da J. Pain (*Jésus, Dieu de la Pâque* [*Christianisme*, 37], Parigi 1930), il quale vede nella Pasqua giudaica il banchetto-tipo, su cui è stata modellata l'agape eucaristica.

Intorno a queste teorie ben note e qualificate, altre se ne sviluppano agganciate con la tendenza generale della critica miscredente. Nell'ambiente anglicano, dove, fino al noto vescovo G. Gore, si accettava il fatto storico dell'istituzione dell'E. da parte di Gesù, con C. Quick (*The Christian Sacraments*, citato da A. E. Morris, *Jesus and Eucharist*, in *Theology*, 26 [1933], p. 242) il dubbio è penetrato. Per R. Harris (*Eucharistic origins*, Londra 1927) le parole di Gesù « questo è il mio Corpo » si riferivano al *soma* o all'*haoma* dei popoli indo-irani, mentre i cristiani, poco intelligentemente, le hanno intese del σῶμα (corpo) di Cristo. Non occorre accennare alle spiegazioni divulgate dalla collezione « Christianisme » edita a Parigi, sotto gli auspici del Couchoud. Vi si trovano affermazioni come queste : « È verso l'anno 250 (sic !), che Ippolito di Roma istituisce il memoriale, in virtù del quale il pane e il corpo devono essere offerti in ricordo della morte di Cristo ». Un teologo svedese, più equanime, trova nella genesi della fede eucaristica tre strati fondamentali : il mistero sinottico della presenza personale di Gesù nella mensa come sacerdote; il mistero paolino della presenza del Cristo nel Corpo mistico; il mistero giovanneo della presenza di Gesù negli elementi sacramentali del banchetto divino (Y. Brilioth - A. G. Hebert, *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic*, Londra 1930).

O. Culmann (*La signification de la Ste-Cène dans le christianisme primitif*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 10 [1936], pp. 1-22; *Le culte dans l'Eglise primitive*, Parigi-Neuchâtel 1944; trad. it., Roma 1948), seguendo il Lietzmann, distingue due fonti dell'E. attuale : l'Ultima Cena di cui s. Paolo ci ha conservato l'eco e il banchetto celebrato da Gesù risorto con i suoi discepoli. L'E. primitiva si collega con questo secondo convito, dominato dalla fede del ritorno di Gesù in mezzo ai suoi, nell'anniversario della Risurrezione, nell'attesa del suo ritorno alla fine dei tempi. A questa concezione s'ispira il volume di G. Deluz, J.-Ph. Ramseyer, E. Gaugler, *La Ste-Cène* ([*Cahiers téologiques de l'actualité protestante*, 1, fuori serie], Parigi-Neuchâtel 1945). Di recente A. G. Hebert, *Le trône de David*, trad. franc. di P. Fruchon, Parigi 1950, pp. 173-96, ha dato dell'Ultima Cena un'interpretazione esclusivamente sacrificale.

II. LA VERITÀ STORICA SULLE ORIGINI DELL'E. – Si desume dalle testimonianze dei Vangeli e di s. Paolo, che, pur considerate nel loro valore puramente umano e naturale, documentano irrefutabilmente il fatto dell'istituzione del rito eucaristico da parte di Gesù, alla vigilia della sua morte. Si riportano le quattro narrazioni del Nuovo Testamento :

Mt. 26, 26-28

26 Mentre mangiavano, Gesù, prendendo del pane e benedicendolo lo spezzò e, dandolo ai suoi discepoli, disse : prendete e mangiate, *questo è il mio Corpo.*
27 E prendendo il calice e rendendo grazie, lo diede loro dicendo : bevetene tutti
28 perché *questo è il mio Sangue, dell'alleanza, versato per molti in remissione dei peccati.*

Mc. 14, 22-24

22 Mentre mangiavano, prendendo del pane e benedicendolo, lo spezzò e lo diede loro dicendo : prendete, *questo è il mio Corpo.*
23 E prendendo il calice, rendendo grazie, lo diede loro e tutti ne bevvero.
24 e disse loro : *questo è il mio Sangue dell'alleanza versato per molti.*

Lc. 22, 19-20

19 Prendendo del pane, rendendo grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo : *questo è il mio Corpo dato per voi. Fate questo in memoria di me.*

20 Similmente prese il calice, dopo la cena, dicendo : *questo calice è la nuova alleanza nel mio Sangue, il quale è versato per voi.*

I Cor. 11, 23-25

23 Io infatti ho appreso dal Signore, quello che ho anche insegnato a voi, che il Signore Gesù, in quella notte in cui era tradito, prese il pane
24 e rendendo le grazie, lo spezzò e disse : *questo è il mio Corpo, per voi. Fate questo in memoria di me.*
25 Similmente prese il calice, dopo la cena, dicendo : *questo calice è la nuova alleanza nel mio Sangue. Fate questo in memoria di me.*

Dalla semplice lettura si rileva subito la sostanziale concordia dei venerandi documenti, che non è incrinata delle accidentali divergenze. Questa *concordia discors* lascia intravvedere una speciale affinità tra Matteo e Marco da una parte e tra Luca e Paolo dall'altra. Si suole pertanto distinguere due fonti, la petrina (Marco fu discepolo di Pietro), e la paolina (Luca era discepolo di Paolo), che differiscono nei seguenti punti :

a) quanto al momento dell'istituzione: la fonte petrina la dice avvenuta durante la cena, la paolina alla fine del banchetto;

b) quanto alle parole sul pane, la fonte petrina riferisce soltanto « questo è il mio Corpo », la paolina vi aggiunge « dato per voi » o semplicemente « per voi »;

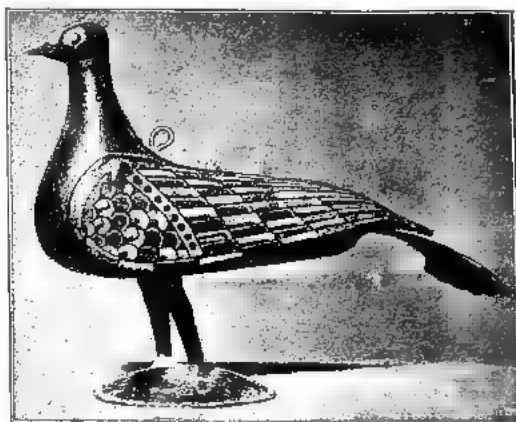
c) quanto alle parole sul vino, la fonte petrina enunzia prima il sangue poi l'alleanza « questo è il mio Sangue dell'alleanza », la paolina inverte, ricordando prima l'alleanza e poi il sangue « questo calice è la nuova alleanza nel mio Sangue »;

d) quanto al comando di rinnovare il rito eucaristico, la prima fonte non lo riferisce, la seconda invece lo riporta: una volta presso Luca, due volte presso Paolo.

La testimonianza del *Vangelo* di Giovanni (6, 1-72) riguarda la promessa dell'E.; gli altri testi sparsi nel Nuovo Testamento toccano altri punti della dottrina e della prassi eucaristica (cf. J. Coppens, *Eucharistie*, in DBs, II, coll. 1168-72).

I critici indipendenti credono di demolire il valore delle testimonianze ora riferite, muovendo dal concetto di istituzione, che implica la durata nel tempo di quanto si istituisce. Perché un rito si dica regolarmente istituito, si richiede che l'istitutore dia l'ordine e ponga le condizioni per la sua durata attraverso i secoli. L'E. manca appunto della base essenziale alla sua permanente istituzione, il comando di Gesù. Infatti la testimonianza di Paolo non è attendibile, perché invocando una speciale rivelazione del Cristo glorioso (*I Cor.* 11, 23), mostra chiaramente di voler legittimare agli occhi dei fedeli, con un intervento divino, la novità da lui introdotta, attribuendola ad espresso comando venuto dal cielo. Matteo, che era stato presente all'Ultima Cena, e Marco, discepolo di Pietro teste auricolare delle ultime parole del Maestro, tacciono sull'ordine di ripetere il convito eucaristico. Luca poi nei vv. 19-20 non è autentico, cade quindi la sua testimonianza, che sarebbe d'altronde destituita di valore, perché dipendente da Paolo. Giovanni finalmente, il discepolo che reclinò il capo sul petto del Maestro nel cenacolo pasquale, non ha nulla da dire sulla presunta istituzione, avvenuta in quella circostanza.

Non è difficile spezzare i singoli anelli di questa catena di negazioni. Proprio l'inciso paolino: « Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν » (*I Cor.* 11, 23), che ha prestato il fianco alle più inattese e inverosimili interpretazioni soggettiviste, ci trasporta nel piano oggettivo della realtà. Infatti l'espressione παραλαμβάνειν ἀπό non indica, nel caso, ricevere da Gesù per via di rivelazione immediata, ma per via di tradizione, di rivelazione mediata, ossia attraverso gli altri Apostoli, che furono diretti testimoni dell'insegnamento di Gesù. Vari sono gli argomenti a favore di tale esegesi:

1. nei capp. 11-14 della *I Cor.*, s. Paolo si propone di ristabilire, nella loro integrità, le consuetudini comuni a tutte le Chiese. Questa intenzione traspare da diversi passi: al cap. 11, 16, dove si tratta del velo delle donne, l'Apostolo scrive: « Noi non abbiamo tale consuetudine e neppure le Chiese (al plurale, secondo il testo greco) di Dio »; qui s. Paolo distingue le comunità da lui fondate (*nos*) da quelle stabilite dagli altri Apostoli (*Ecclesiae Dei*) e tuttavia tutte convengono nella stessa tradizione. Al cap. 14, 33 ammonisce: « Come in tutte le Chiese dei santi, le donne tacciono nell'assemblea » (testo greco) e subito al v. 36 si domanda « forse che la parola di Dio venne da voi, oppure è giunta soltanto a voi? » chiara allusione allo stesso insegnamento vigente presso tutte le comunità cristiane, secondo cui le donne devono tacere nelle sacre adunanze. Proprio in questo contesto viene a cadere il passo concernente l'E.; dunque anche per questo rito s. Paolo richiama i Corinti alla tradizione comune di tutte le Chiese derivate dagli Apostoli; ciò che del resto insinua con sufficente chiarezza quando al cap. 11, 2 scrive: « Sicut tradidi vobis, traditiones tenetis ».

(fot. Gab. fot. naz.)
EUCARISTIA - Colomba eucaristica. Bronzo d'arte limosina con smalti (ca. sec. XII) - Barletta, chiesa del Sepolcro.

2. Il termine παραλαμβάνειν occorre molte volte nell'epistolario paolino (*I Cor.* 11, 23; 15, 1-3; *Gal.* 1, 2. 9. 12; *Philip.* 4, 9; *Col.* 2, 6; 4, 17; *I Thess.* 2, 13; 4, 1; *II Thess.* 3, 6) e se si eccettua *Col.* 4, 17 è sempre usato per significare una cognizione religiosa, che viene ricevuta. Ora il soggetto, fatta eccezione di *Gal.* 1, 12, mai riceve tale cognizione direttamente da Cristo, ma attraverso l'insegnamento umano. È per un'esigenza dello stile paolino, che il testo della *I Cor.* 11, 23 viene interpretato di una rivelazione mediata.

3. L'inciso della *I Cor.* 11, 23 ha un'evidente somiglianza con la frase del cap. 15, 3: « παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ γὰρ παρέλαβον: *tradidi enim vobis in primis, quod et accepi, quoniam Christus mortuus est* etc. ». Ora nel cap. 15 s. Paolo non parla certamente di una rivelazione, ma di una tradizione ricevuta dagli Apostoli. Alla stessa stregua deve essere inteso il cap. 11, 23. Né si può obiettare che nel cap. 15, 3 manca l'ἀπὸ τοῦ Κυρίου, perché trattandosi della morte di Gesù non si poteva dire d'averne appresa la notizia dallo stesso morente, mentre si poteva bene asserire d'aver ricevuto da Cristo un insegnamento, attraverso il racconto dei testimoni diretti (cf. E. B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez st Paul*, in *Revue biblique*, 30 [1921], pp. 321-343, ove l'autore scioglie le ulteriori difficoltà che sono state mosse: a favore di questa esegesi si sono schierati il Batiffol, Ruch, Goossens, Allevi, Coppens, nelle opere citate nella bibl.).

L'anteriorità dell'E. a s. Paolo si desume anche da s. Marco. L'indipendenza di questo Evangelista dalla *I Cor.* 11, 23-25 appare sempre più fondata, perché se Marco dipendesse da Paolo non avrebbe omesso il comando di ripetere il rito; inoltre soltanto Marco conserva il colorito escatologico (14, 25) del banchetto eucaristico e il tenore tutto proprio della formola del calice. Queste particolarità sono apparse agli stessi critici come note individuanti, che conferiscono una fisionomia inconfondibile alla narrazione marciana. Se Marco non dipende da Paolo, tutte e due rimontano a una fonte più antica e comune: si giunge così all'inizio della predicazione di Pietro e di Matteo e degli altri Apostoli. Proprio alle origini, da Matteo si ripeteva la frase del Signore: « Questo è il mio Sangue dell'alleanza » raccolta poi da s. Marco. Quest'inciso ha un valore particolare perché allude alla alleanza, che Gesù sostituiva a quella mosaica nel momento stesso che celebrava l'E. che quale elemento costitutivo del nuovo patto, acquista gli stessi caratteri di stabilità e perpetuità, inerenti al concetto di alleanza. Implicitamente Matteo e Marco enunziano il fatto della istituzione divina dell'E.

Il racconto di s. Luca (22, 15-20) esordisce con la narrazione della cena legale: « 15: E disse loro: ardentemente ho desiderato di mangiare questa Pasqua con voi prima di patire; 16: perciò vi dico che non ne mangerò più, fino a tanto che si adempia nel Regno di Dio. 17: E preso il calice e rese le grazie, disse: prendete e distribuitelo tra voi. 18: poiché vi dico che non berrò del frutto della vite fino a tanto che venga il Regno di Dio » e continua con la narrazione della Cena eucaristica (vv. 19-20) sopra riferita. La critica indipendente rigetta come non autentici i vv. 19-20 perché mancano nel *Codex Bezae* e nei codici latini *Vercellensis, Corbeiensis, Vindobonensis* ecc., che dànno il cosiddetto testo occidentale. Tale atteggiamento è criticamente insostenibile perché i due versetti si trovano in tutti i codici greci maiuscoli (eccetto il D, di Beza), in tutte le versioni (eccetto la siriaca curetoniana) e presso molti Padri (cf. G. Sacco, *La Koinè del Nuovo Testamento e la trasmissione del sacro testo*, Roma 1928, p. 197). D'altra parte, ammessa la redazione più lunga, detta orientale, si spiega bene come sia sorto il testo più breve, occidentale. L'amanuense infatti leggendo al v. 17 « rese le grazie » si persuase che trattasse del calice eucaristico, tanto più che il v. seguente riporta la frase escatologica, che Matteo e Marco riferiscono immediatamente dopo il calice dell'E. Fattosi questa convinzione passò senza scrupolo alla soppressione del v. 20 sembrandogli superfluo. Il racconto lucano, nella sua redazione orientale, da ritenere come autentico, è indipendente da quello di Paolo, perché ha una andatura tutta propria nel descrivere le due cene, legale ed eucaristica, nel porre il discorso escatologico prima dell'istituzione dell'E., nell'omettere nel medesimo discorso l'aggettivo « καινός »; si è dunque in presenza di una nuova testimonianza a favore dell'istituzione dell'E. da parte di Gesù, che, secondo Luca, dopo la consacrazione del pane, disse: *Fate questo in memoria di me* (v. 19, cf. J. Coppens, *Les origines de l'Eucharistie, d'après les livres du Nouveau Testament*, in M. Brillant, *Eucharistia*, Parigi 1934, pp. 31-32).

S. Giovanni non racconta, è vero, l'istituzione ma il discorso di Gesù sulla necessità assoluta dell'E., come pane di vita, per tutti gli uomini (cap. 6, 51-55), non sarebbe stato riferito se nel pensiero dell'Evangelista non fosse stato presente il fatto a tutti ormai noto della Ultima Cena (cf. P. Doncoeur, *Des silences de l'Evangile de st-Jean*, in *Recherches de science religieuse*, 21 [1934], p. 600).

Con ragione il Concilio di Trento nella sess. XIII, cap. 1, ha definito che « il nostro Redentore istituì questo così mirabile Sacramento nell'Ultima Cena, quando benedetto il pane e il vino dichiarò con parole manifeste e perspicue (*disertis et perspicuis*) di donar loro il suo Corpo e il suo Sangue e che quelle parole sono riferite dagli Evangelisti e ripetute da s. Paolo » (Denz-U, 874, cf. 844 e 875). Pio X ha condannato la seguente proposizione modernista: « Non tutto ciò che s. Paolo narra dell'istituzione dell'E. è da prendersi in senso storico » (Denz-U, 2045, cf. 2039).

III. Breve risposta ai critici indipendenti. – Il verdetto della storia è ormai loro sfavorevole. Per lo stesso rapido succedersi e contraddirsi delle loro teorie, che hanno un precedente soltanto nelle interminabili combinazioni immaginate dallo gnosticismo, sono caduti nella generale disistima. La bancarotta del sistema non poteva essere più clamorosa. Partendo da una pregiudiziale volutamente agnostica, così formulata da J. Réville (*Les origines de l'Eucharistie*, Parigi 1908, p. 641): « Ciò che Gesù disse ai suoi Apostoli in quell'ora solenne non lo sapremo mai », i critici, subito dopo, spiegano per filo e per segno ciò che Gesù disse e fece in quell'occasione. Tale metodo mostra con quanto poca obiettività attribuiscano a Gesù le loro idee, più o meno religiose, di uomini senza fede. I cattolici invece, accettando con onestà scientifica i documenti neotestamentari, storicamente e criticamente vagliati, si pongono nella condizione di cogliere il significato obiettivo dell'Ultima Cena. Le parole e i gesti di Gesù, nella loro portata naturale e ovvia (come meglio si vedrà più avanti), indicano il dono sovrano del Maestro, che offre il suo Corpo e il suo Sangue, misteriosamente immolati, in cibo e bevanda ai suoi discepoli.

Questa dottrina, che spontaneamente risulta dal breve racconto evangelico, non poteva essere introdotta da s. Paolo, quasi convogliando nello stretto alveo del cristianesimo le abbondanti acque della religiosità pagana. Infatti uno studio diligente e circostanziato di tutti i frammenti storici concernenti le religioni antiche, specialmente quelle misteriche, ha condotto alla conclusione, che « questa fetta di paganesimo » (*ein Stück Heidentum*), per usare la espressione di O. Holztmann, s. Paolo non l'avrebbe potuta tagliare da nessuna parte dei culti allora vigenti. Non si è mai provato che gli dèi salvatori del sincretismo greco-romano siano stati dèi letteralmente morti e resuscitati, ed è discutibile che i misteri abbiano veramente voluto commemorare la loro passione, che gli iniziati abbiano attribuito a questa passione e a questa commemorazione un'efficacia salutare, che l'efficacia derivi dall'unione dei fedeli alla passione degli dèi, che quest'unione sia stata effettuata per mezzo di un pasto sacrificale, il cui rito essenziale consistesse nella distribuzione agli iniziati di pane benedetto e di una coppa di vino consacrato, e finalmente che la salvezza così ottenuta sia stata salvezza personale e spirituale, assicurata per tutta l'eternità (cf. J. Coppens, *Eucharistie*, in DBs, II, col. 1206). Malgrado queste sostanziali differenze, vi sono delle lontane analogie tra l'E. e i misteri pagani; su queste si è fantasticato troppo e « quando si giunse al nodo della questione, si presero anche lucciole per lanterne e si affermò che una zanzara è uguale in tutto a un'aquila, dal momento che ambedue hanno le ali e volano e si nutrono di sangue » (G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, 4ª ed., Milano 1940, p. 670). D'altronde anche se la religiosità pagana avesse offerto un prototipo qualunque di E., la psicologia del convertito di Tarso ne avrebbe impedito l'adattamento al cristianesimo. Indomabile avversario, per la sua origine giudaica e per la sua educazione cristiana, del paganesimo, esce in quel grido: « Quae autem conventio Christi et Belial » (*II Cor.* 6, 15) e in quel monito: « Nolo vos socios fieri daemoniorum » (*I Cor.* 10, 20), che rivelano in pieno il suo animo. Del resto la sua posizione di ultimo venuto, di antico persecutore, non gli permetteva di alterare in modo qualunque la tradizione in faccia a coloro, che erano stati testimoni oculari dell'opera di Gesù, senza che un coro di proteste si elevasse da ogni parte (cf. E. Pinard de la Boullaye, *Gesù Cristo e la storia*, trad. it. di G. Actis, Torino 1931, pp. 117-47).

Recenti indagini sulle analogie giudaiche hanno dimostrato che l'E. è un rito unico, che sfida qualunque paragone con i dati del Vecchio Testamento e con le istituzioni del giudaismo palestinese ed ellenico (cf. Coppens, *Eucharistie*, *loc. cit.*, col. 1193).

Bibl.: La scienza cattolica, molto sensibile per tutto ciò che riguarda l'E., ha fortemente reagito contro le crude negazioni della critica indipendente. Le opere principali, che riassumono e confutano a fondo le teorie radicali sono: W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des Neuen Testament kritisch untersucht*, Münster 1901; K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in*

(fot. Anderson)

EUCARISTIA - *Ultima Cena*. Affresco di scuola cassinese (sec. XI) - S. Angelo in Formis, Duomo.

ihrer geschichtlichen Entwickelung, 2ª ed., Lipsia 1907 (l'autore è protest.; ma difende la tesi cattolica); J. Lebreton, *Eucharistie*, in DFC, I, coll. 1549-67; C. Ruch, *Eucharistie d'après la Ste Ecriture*, in DThC, V, coll. 989-1120; B. Frischkopf, *Die neusten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, Münster in West. 1921; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie Sacrement et Sacrifice*, Gembloux-Parigi 1931 (cospicuo per vastità, erudizione, sicurezza); J. Coppens, *Eucharistie*, in DBs, II, coll. 1146-1215 (limpido e concettoso; ricca bibliografia degli autori acattolici); id., *Les origines de l'Eucharistie d'après les livres du Nouveau Testament*, in M. Brillant, *Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*, Parigi 1934, pp. 3-36; A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neusten liturgiegeschichtlichen Forschung*, Friburgo in Br. 1937 (si occupa soprattutto di Lietzmann, Wetter e del p. Casel O.S.B.: presenza misterica).

In particolare: F. Carpino, *Evoluzione di sistemi sulle origini dell'E.*, in *La scuola cattolica*, 63 (1935), pp. 296-312; E. Florit, *Il metodo della «Storia delle forme»*, Roma 1935, pp. 141-59; J. de Montcheuil, *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*, in *Mélanges théologiques*, Parigi 1946, pp. 23-48 (critica di O. Culmann). Sulle presunte relazioni dell'E. con i misteri pagani: E. Jaquier, *Mystères païens et st Paul*, in DFC, II, coll. 964-1014; M. J. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, Parigi 1915, pp. 69-130; id., *Les mystères d'Eleusis et le Christianisme; Attis et le Christianisme*, in *Revue biblique*, 28 (1919), pp. 157-217; 419-80; id., *Les mystères païens et le mystère chrétien*, *ibid.*, 29 (1920), pp. 420-46 (critica del Loisy); A. D'Alès, *Lumen vitae*, 2ª ed., Parigi 1910, pp. 38-73; L. Venard, *Le Christianisme et les religions des mystères*, in *Revue du clergé français*, 103 (1920), pp. 182-200, 283-88; U. Fracassini, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922; N. Turchi, *Fontes historiae mysteriorum*, Roma 1923; id., *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, ivi 1923; M. J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, Juvisy 1932, pp. 200-17; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932; id., *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, 2 voll., ivi 1935; C. Ruch, *Les rites eucharistiques et l'histoire comparée des religions*, in M. Brillant, *Eucharistia*, ivi 1934, pp. 719-34; L. Allevi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milano 1934, pp. 128-41; G. M. Polestra, *I misteri pagani e il cristianesimo*, Firenze 1944 (con bibl. abbondante a pp. 391-401); H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurigo 1945; N. Turchi, *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milano 1948 (a pp. 125-28 confronto con il cristianesimo).

Sui rapporti con il giudaismo: J. Coppens, *Les soidisant analogies juives de l'Eucharistie*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 8 (1931), pp. 132-248; id., *Eucharistie*, in DBs, II, coll. 1102-03.

II. VERITÀ DELLA PRESENZA EUCARISTICA.

I. ERRORI. – Il dualismo gnostico-manicheo, attribuendo le creature materiali al principio del male, doveva rigettare l'E. Quest'errore, unico nel fondo, proteiforme nelle manifestazioni, ha alimentato, per un millennio, la negazione della reale presenza. I doceti, i primi della serie, attribuendo a Cristo un corpo apparente (δοκέω) non credevano che la sua carne fosse nell'E. (Ignazio M., *Smyrn.*, 7, 1). Gli arcontici, diffusi al sec. IV e V nella Palestina e nell'Armenia, ammettevano sette cieli dominati da sette principi, l'ultimo dei quali, detto Sabaoth, era considerato causa del male, padre dei giudei e istitutore dell'E. (Epifanio, *Haer.*, 40: PG 41, 680-84). Gli euchiti, chiamati anche messaliani o entusiasti, originari della Mesopotamia e propagatisi poi nella Panfilia e Licaonia, riponevano l'essenza della religione nella preghiera (εὐχή) ritenendo l'E. un cibo qualunque (Teodoreto, *Hist. eccl.*, 4, 10: PG 82, 1144). I pauliciani, dei quali rimane oscura l'origine e il nome, dalla Siria mossero verso l'Asia Minore e nel sec. XI, tramite l'Impero bizantino, si stabilirono in Bulgaria, ove, per opera di un certo Bogomil (donde il nuovo nome di Bogomili) presero largo piede (cf. V. N. Scharenkoff, *A study of Manicheism in Bulgaria*, Nuova York 1927). In seguito, diffondendosi per tutti i paesi balcanici, attraverso la Dalmazia (Traù) penetrarono in Italia (patarini), in Francia (bulgari, albigesi), in Inghilterra (populiciani), in Germania (Winckeler). Sono i celebri catari, nemici dichiarati dell'E. (cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, trad. franc. di S. Pétrement e di I. Marty, Parigi 1949, passim).

L'errore orientale ha una base cosmologica, quello occidentale piuttosto gnoseologica. In Occidente, infatti, Berengario di Tours (m. nel 1088) inizia la sua lotta contro l'E. prendendo le mosse da motivi dialettici. In quel secolo tutta la cristianità, guidata da Gregorio VII, era in fermento. Intellettualmente si profilano tre tendenze: antidialettica (s. Pier Damiani), moderata (s. Anselmo), ultradialettica. Il più grande esponente di quest'ultima è Berengario (v.), che, trascurando gli ar-

gomenti d'autorità, si sforza di dimostrare, con la sola ragione, l'impossibilità della conversione eucaristica: se ovunque sono gli accidenti, ivi è la sostanza, notando i dopo la Consacrazione gli stessi accidenti di prima, si conchiude che niente è stato trasformato. Del resto, aggiunge, niente si può mutare in una cosa preesistente. Da queste premesse slittò nella negazione della reale presenza: se nell'E. ci fosse il Corpo di Cristo, dovrebbe essere presente tante volte, quante sono le Ostie consacrate; si avrebbe una moltiplicazione dello stesso Corpo: ciò è assurdo (cf. *Berengarii T. de Sacra Coena adv. Lanfrancum*, ed. W. H. Beekenkamp, L'Aia 1941, passim). Con tali ragionamenti Berengario, se mostrò scarso senso teologico, rivelò però un intelletto scaltrito e uno spirito non timoroso di toccare le difficoltà reali, inerenti al mistero. Il mondo cattolico ne fu turbato, una valanga di proteste, di trattati, di condanne si riversò sull'audace scolastico di Tours, che nel Sinodo Lateranense del 1079 abiurò l'errore nelle mani di Gregorio VII.

Al sec. XII Ugo Speroni, riecheggiando il pensiero di Berengario, ritenne che il pane benedetto da Gesù non era il suo Corpo, ma il segno del suo Corpo (cf. Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Città del Vaticano 1945, pp. 268-289). Queste idee circolarono presso tutte le sètte medievali (petrobrusiani, valdesi, flagellanti, tanchelmiti, wicleffiti) finché sfociarono nel protestantesimo.

Lutero non osò negare la reale presenza, soprattutto perché (come egli stesso confessò ai «riformatori» di Strasburgo) il testo evangelico è troppo chiaro e poi perché nel suo animo rimase sempre quel fondo di misticismo, che esigeva la vicinanza e l'unione con Cristo. Errò tuttavia, e gravemente, su altri punti della dottrina eucaristica. Carlostadio, il rozzo e fanatico arcidiacono di Wittenberg, fu il primo che, ribellandosi a Lutero, osò nel 1524 interpretare le parole «questo è il mio Corpo» nel senso che con il pronome τοῦτο il Signore, non potendo significare il pane che è di genere maschile (ἄρτος), avrebbe indicato, puntando il dito su di sé, il proprio corpo nello stato naturale. Lutero inveì contro Carlostadio, che, trovato rifugio a Strasburgo, vi diffuse l'errore. Proprio in quel tempo giunsero in Germania i messi di Cornelio Hoen, avvocato dell'Aia, che recavano una lettera eucaristica, in cui le parole «Hoc est Corpus meum» erano spiegate: «Hoc *significat* Corpus meum». Lutero li cacciò con sdegno; allora si diressero a Basilea, dove furono accolti bene da Ecolampadio, il quale comunicò la lettera a Ulrico Zuinglio, prete senza vocazione, che da tempo meditava di sbarazzarsi dell'E. Fu questa l'occasione di manifestarsi e nacque la penosa e lunga controversia sacramentaria, che divise la «riforma» nel suo nascere. Carlostadio, Zuinglio ed Ecolampadio furono bollati da Lutero con il nomignolo di «flagellatori del Sacramento» o di «sacramentari», che loro giustamente rimase, perché nell'E. non ammisero che un segno sacro (*sacramentum*) rappresentante il Corpo di Gesù. Vedendo quanto danno questa lotta avesse recato a Lutero, Calvino pensò di trovare una specie di compromesso, che riuscisse se non a cancellare almeno a coprire le profonde divisioni della «riforma». Insinuandosi con frasi ambigue e periodi tortuosi, lo scaltro teologo di Ginevra insegnò che nell'E. è presente il Corpo di Cristo (che è solamente in cielo) nel senso che il pane, ricevendo dall'alto un'irradiazione della virtù del Corpo del Signore, acquista una particolare forza santificatrice, che si trasmette ai comunicanti (presenza dinamica o virtuale). Gli anglicani scivolarono, malgrado un fraseggio apparentemente ortodosso, verso l'ideologia calvinistica, finché nel sec. XIX, con il movimento di Oxford, tentarono di ritornare alla concezione cattolica, a cui giunse il Newman nel 1845, mentre rimaneva a mezza strada il Pusey, che fu, dopo il 1845, il capo venerato dei trattariani e puseisti. In Germania e negli altri paesi protestanti la fede eucaristica sempre più si affievolì, tanto che è difficile trovare un «evangelico», anche ortodosso, che ammetta la reale presenza. I liberali poi, avendo rigettato in blocco il soprannaturale, sono scesi alle radicali negazioni, di cui si è trattato all'inizio.

I modernisti, ultimi epigoni del liberalismo dogmatico, pur negando la reale presenza, giudicano opportuno diportarsi, davanti al tabernacolo cattolico, come se Cristo fosse presente, perché ciò giova a nutrire il sentimento religioso (pragmatismo eucaristico: cf. E. Le Roy, *Dogme et critique*, Parigi 1907, pp. 18-20; 258-59). J. Turmel (*Histoire des dogmes*, V, ivi 1936, pp. 205-25) sostiene che il dogma della reale presenza è sorto soltanto al sec. IX. Cenno all'E. (simbolo permanente della realizzazione del Cristo mistico) in E. Buonaiuti, *Storia del Cristianesimo* (I, 2ª ed., Milano 1944, pp. 59, 63).

II. Insegnamento della Chiesa. – La Chiesa ha rigettato gli errori eucaristici man mano che si manifestarono. I suoi interventi più solenni furono determinati da Berengario e dai protestanti.

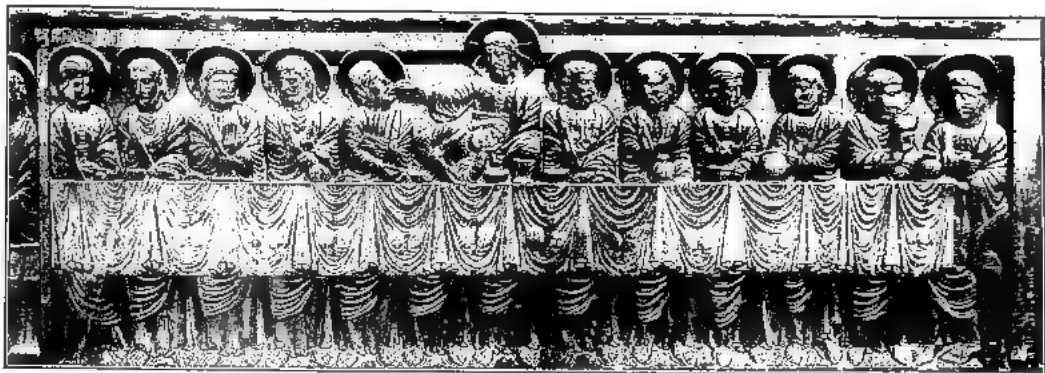
Contro Berengario si adunarono 13 sinodi (dal 1050 al 1095), di cui i più importanti furono: il Lateranense del 1059 (sotto Niccolò II), dove si fece leggere all'eretico una formola, non del tutto felice, redatta dal card. Umberto di Selva Candida (cf. L. Ramirez, *La controversia eucaristica del siglo XI: Berengario di Tours a la luz de sus contemporaneos*, Bogotá 1940, pp. 69-78) e il Lateranense del 1079, ove, davanti a s. Gregorio VII, Berengario pronunziò questa chiara formola: «Credo che il pane e il vino... in virtù delle parole del Redentore si convertano sostanzialmente (*substantialiter converti*) nella vera e propria... Carne e Sangue di Gesù Cristo e che dopo la consacrazione c'è il vero Corpo, che nacque dalla Vergine, che patì sulla Croce, che siede alla destra del Padre, e il vero Sangue, che sgorgò dal suo costato, non solamente in segno e figura, ma in proprietà di natura e verità di sostanza (*in proprietate naturae et veritate substantiae*)» (Denz-U, 355).

Il Concilio di Trento (sess. XIII, cap. 1 e can. 1) colpì gli errori protestanti nelle loro varie sfumature: «Prima di tutto il S. Concilio insegna che in questo almo sacramento della S.ma E., dopo la Consacrazione del pane e del vino, sotto le specie di queste cose sensibili, si contiene veramente e sostanzialmente N. S. Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo... Se qualcuno negherà che nel S.mo Sacramento dell'E. si contenga *vere, realiter, substantialiter*, il Corpo e il Sangue insieme con l'anima e la divinità di N. S. Gesù Cristo e perciò tutto Gesù Cristo, ma dirà che in questo Sacramento vi è soltanto in segno, o in figura o in potenza, sia scomunicato» (Denz-U, 874, 883). Altri documenti della Chiesa presso A. D'Alès, *De Eucharistia* (Parigi 1929, pp. 72-73).

III. Prove positive della verità cattolica. – Essendo la reale presenza un mistero che supera le forze dell'intelletto e sfugge all'esperienza dei sensi, non può essere conosciuto che per rivelazione.

1. La Scrittura narra tre fatti (la promessa, l'istituzione, la celebrazione dell'E. nella Chiesa nascente) da cui risulta la verità cattolica. La promessa è raccontata da s. Giovanni nel cap. 6 del suo *Vangelo*. Prendendo le mosse dal prodigio della moltiplicazione dei pani, Gesù solleva il pensiero degli uditori all'idea di un pane spirituale, che si identifica con la sua carne sottratta alle leggi naturali. A queste idee Gesù assurge con progressiva chiarezza fino a sfociare in quelle nitide espressioni, che sfuggono a tutti i sotterfugi di una contorta esegesi: «In verità, in verità vi dico che se voi non mangerete la Carne del Figliol dell'uomo e non ne berrete il Sangue, non avrete la vita in voi. Chi mangia la mia Carne e beve il mio Sangue, ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. La mia Carne infatti è un vero cibo e il mio Sangue è una vera bevanda. Chi mangia

Fot. Gall. Musei Vaticani

GLORIFICAZIONE DEL SANTISSIMO SACRAMENTO.
Dall'affresco di Raffaello (1509-11) - Vaticano, Stanze.

(fot. Orlandini)

EUCARISTIA - *Ultima Cena*, eseguita dai Fratelli Campionesi (1170-1220), particolare delle sculture del « Pontile » - Modena, Duomo.

la mia Carne e beve il mio Sangue rimarrà in me ed io rimarrò in lui. Come il Padre, che ha la vita in sé, mi ha mandato e io vivo per mezzo del Padre, così chi mangerà di me, vivrà per mezzo di me » (vv. 53-57).

Il realismo di queste espressioni prende maggior risalto dall'atteggiamento di Gesù di fronte ai suoi uditori. L'udienza era composta di tre ordini di persone : i giudei, i discepoli, gli Apostoli.

I giudei, ossia gli avversari che facevano al Signore una lotta senza quartiere, intesero le parole di Gesù nel senso letterale e gridarono all'assurdo : « Come può costui darci da mangiare la sua Carne? » La linea di condotta di Gesù, come si rileva da tutto il Vangelo, è la seguente : quando gli uditori hanno capito male le sue parole, pone ogni cura per dissipare l'equivoco (cf. *Io.* 3, 3-8; *Mt.* 16, 6-12), ma quando le hanno interpretate rettamente, ricusando però di aderirvi per la difficoltà intrinseca del loro contenuto, non modifica il suo discorso, anzi ribadisce in molte maniere la stessa idea. Nel caso presente Gesù non attenuò la minima sfumatura delle sue affermazioni, anzi per tre volte insistette sullo stesso concetto, che la sua Carne e il suo Sangue sono veramente cibo e bevanda. L'interpretazione realistica degli avversari rispondeva esattamente al pensiero del Maestro, che con divina fermezza sostenne l'urto dell'incredulità.

I discepoli, meno ostili dei giudei, non negarono in forma assoluta la possibilità dell'affermazione, ma ne rilevarono la difficoltà : « durus est hic sermo ». Gesù anche davanti al disagio intellettuale dei discepoli non revocò la minima particella del suo discorso, ma con la benignità che usava con gli uomini di buon volere, dissipò la grossolana interpretazione con la quale intendevano le parole della promessa : pensavano infatti che si dovesse mangiare la Carne di Cristo come ci si ciba di quella macellata (interpretazione cafarnaitica). Gesù, con frase di colore squisitamente semitico, disse : « Lo Spirito è ciò che vivifica, la Carne non giova a nulla, le parole che vi ho detto sono spirito e vita » (v. 64); ossia la vita procede sempre dallo Spirito, perciò anche la mia Carne separata dallo Spirito, cioè dalla Divinità, non può dare la vita, ma unita ad essa può vivificare in modo conveniente alla natura umana e possibile all'onnipotenza divina. Se con questa nuova espressione porgeva ai discepoli la chiave di una esegesi superiore, non recedeva dalla posizione presa, come prova il fatto che da quel momento molti dei discepoli, nonostante gli schiarimenti ricevuti, si allontanarono da lui.

Allora Gesù si rivolse alla parte eletta dei suoi uditori e provocò il collegio apostolico a prendere posizione : « Forse che volete andarvene anche voi? » S. Pietro, a nome dei Dodici e quasi recando in germe la fede di tutta la Chiesa gridò : « Signore, da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna. Noi crediamo e sappiamo che tu sei Cristo figlio di Dio ».

Scolpite nell'animo degli Apostoli, le parole della promessa costituiscono lo sfondo naturale nel quale s'inserisce la scena dell'Ultima Cena. Quando Gesù, alla distanza di appena un anno dal discorso di Cafarnao, prese il pane e disse : « questo è il mio Corpo » e tenendo nelle mani la coppa del vino soggiunse : « questo è il mio Sangue » (*Mt.* 26, 26-28; *Mc.* 14, 22-23; *Lc.* 22, 19-20; *I Cor.* 11, 24-25), gli Apostoli nel gesto del Maestro scorsero subito il compimento della promessa fatta sulle sponde del lago. E non poteva essere che così, perché i termini sono di una particolare chiarezza. La frase « questo è il mio Corpo » costituisce una proposizione dimostrativa in cui il soggetto (questo) dice in confuso quanto sarà chiarito dal predicato; nel predicato Gesù enunzia il suo Corpo, pertanto alla fine della proposizione il Signore teneva nelle sue mani, sotto le apparenze del pane, il suo Corpo. Le parole non hanno altro significato, tanto più che Cristo, con una certa enfasi, dice : questo (τοῦτο) è il mio Corpo, questo (τοῦτο) stesso che è dato e immolato (διδόμενον) per voi. Tale insistenza indica in modo evidente l'identità del suo Corpo naturale con quello eucaristico. Nella frase « questo è il Sangue dell'alleanza » (τῆς διαθήκης) è riecheggiata l'espressione mosaica : « hic est Sanguis foederis » (*Ex.* 28, 8) : si pongono di fronte le due alleanze, tutt'e due stabilite nel Sangue. Vero era il Sangue di cui si servì Mosè, vero è il Sangue di cui fa uso il novello legislatore.

Del resto, nelle ore supreme della vita nessun uomo usa espressioni enigmatiche; Gesù, vero uomo, non derogò a questa legge psicologica : lo notarono i discepoli, quando, durante il discorso sacerdotale, esclamarono : « nunc palam loqueris et nullum proverbium dicis » (*Io.* 16, 29). Non poteva, in quel momento in cui fondava la nuova economia e istituiva il massimo Sacramento, usare delle espressioni enigmatiche, causa di litigi interminabili tra i suoi discepoli. Gesù inoltre aveva davanti a sé, nello specchio della visione beatifica, tutte le generazioni cristiane : prevedeva quale sarebbe stata l'interpretazione delle sue parole. Nell'ipotesi protestantica Gesù, malgrado ciò, avrebbe usato dei termini ambigui, così da ingannare i fedeli di tutti i secoli. Con cristiano realismo Erasmo scriveva a Bero (nel 1529), in piena lotta sacramentaria tra i « riformatori » : « Non mi sono mai potuto persuadere che Gesù, la Verità e la Bontà stessa, abbia permesso che per tanti secoli la sua sposa, la Chiesa, abbia adorato un pezzo di pane (*frustulum farinae*) in sua vece ». Argomento semplice e profondo, che avrebbe dovuto stornare i novatori dal cercare affannosamente nelle Scritture degli appigli per il loro errore. Hanno accumulati molti testi, che sarebbero paralleli alla frase eucaristica « Hoc est Corpus meum » nei quali la parola *est* equivarrebbe a *significat*. La filologia da quattro secoli ha mostrato l'illegittimità di un tale procedimento (cf.

H. Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, III, 10ª ed., Innsbruck 1900, pp. 300-303; J. Lebreton, *Eucharistie*, in DFC, I, coll. 1557-58; L. Lercher - F. Dander, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, 1, 2ª ed., Innsbruck 1948, pp. 218-19).

Ubbidienti al comando di Gesù: «fate questo in memoria di me», subito dopo la Pentecoste gli Apostoli iniziarono la celebrazione del mistero eucaristico in tutte le città delle loro conquiste evangeliche e così la «fractio panis» si celebrò a Gerusalemme (*Act.* 2, 42), a Troade (*Act.* 20, 7-11), a Corinto (*I Cor.* 11, 17-34). E fu appunto in quest'ultima città che si verificarono quei disordini intorno al κυριακὸν δεῖπνον che provocarono la lettera di s. Paolo, in cui la fede della Chiesa nascente è colta nell'atto del suo esercizio normale. L'Apostolo infatti, rigettando nel cap. 10 come illecita la manducazione degli idolotiti (le carni immolate agli dèi), usa espressioni da cui limpida traspare l'idea della reale presenza: «Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio (κοινωνία) Corporis Christi est, et panis quem frangimus nonne participatio (κοινωνία) Corporis Christi est» (*I Cor.*, 10, 16). Secondo la forza del termine greco κοινωνία s. Paolo viene a dire che la Comunione eucaristica è la partecipazione reale, fisica del Corpo di Gesù integro e indiviso.

Al vers. 10 seguente parla degli effetti sociali dell'E. in modo da lasciare supporre come indubitata la vera presenza del Corpo del Signore: «Noi sebbene molti formiamo un sol Corpo (mistico), perché partecipiamo di un solo pane (eucaristico; vers. 17): se l'E. fosse un pezzo di pane qualunque non potrebbe unificare i fedeli.

Nel cap. 11, volendo correggere l'abuso introdottosi di non aspettarsi a vicenda nell'agape fraterna, che precedeva la cena sacramentale, s. Paolo richiama l'episodio dell'istituzione. L'Apostolo ama far notare il contrasto tra l'amore di Gesù condotto fino all'estremo e l'ingratitudine degli uomini che proprio allora macchinavano il tradimento. L'inciso «in qua nocte tradebatur» è certamente scelto allo scopo di distogliere i fedeli di Corinto da quegli abusi, che li avrebbero posti nella stessa linea di coloro, che all'amore di Gesù opposero l'ingratitudine del tradimento e aggiunge quel monito, destinato a scuotere le coscienze cristiane di tutti i tempi: «Ogni volta che voi mangiate questo pane e bevete questo Calice, annunziate la morte del Signore, fino alla sua seconda venuta. Chiunque pertanto mangerà il pane o berrà il Calice del Signore indegnamente, si renderà colpevole del Corpo e del Sangue del Signore. Ora provi ciascuno se stesso e così mangi di questo pane e beva di questo Calice, poiché chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna, poiché non discerne il Corpo del Signore. Ecco perché tra voi ci sono molti deboli e malati e ne muoiono parecchi» (vv. 25-29). Se il Corpo di Gesù non fosse presente sotto le apparenze eucaristiche, s. Paolo non potrebbe dire che mangia la sua condanna chi non vi distingue dal cibo comune il Corpo del Signore.

2. La tradizione mostra la continuità e lo sviluppo omogeneo dei concetti e della prassi già fissata nei documenti biblici. S. Giustino Martire, indirizzando, verso la metà del sec. II, la sua *Apologia* all'imperatore, al Senato e al popolo romano, dice testualmente: «Noi abbiamo imparato (ἐδιδάχθημεν) che il cibo eucaristizzato... è la Carne e il Sangue di Gesù Incarnato» (*Apologia*, I, 66: PG 6, 427). I primi cristiani imparavano da maestri (διδάσκαλοι), il cui insegnamento rivestiva un carattere pubblico, che il pane e il vino consacrato erano il Corpo e il Sangue di Gesù. Quel che veramente impressiona è questo carattere sociale e collettivo delle testimonianze antiche intorno all'E.: documenti liturgici (*Didaché*, 9 e 10; *Traditio Apostolica* di s. Ippolito, ed. Quasten, pp. 29-30; *Anafora di Serapione*, 4, 15; *Costituzioni Apostoliche*, 8, 11-15); lettere a intere comunità (Ignazio M., *Smirn.*, 7, 1; *Eph.* 20; *Phil.* 4); catechesi dirette a tutti gli aspiranti al Battesimo (s. Cirillo di Gerusalemme, *Catecheses mystagogicae*, III, IV, V: PG 33, 1098-1115; s. Ambrogio, *De mysteriis*, 9, n. 54: PL 16, 407; *De Sacramentis*, 4, 23: PL 16, 441; Teodoro di Mopsuestia, *Catecheses*, ed. Rücker, Münster 1933, pp. 19-42); omelie tenute in presenza di tutti i fedeli (s. Giovanni Crisostomo, *Hom. 24 in I Cor. 1-4*: PG 61, 199-204; s. Agostino, *Serm.*, 207: PL 38, 1099); iscrizioni funerarie (epigrafe di Abercio e di Pettorio di Autun) e pitture delle catacombe (cf. R. S. Bour, *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, in DThC, V, coll. 1183-1209), libri di pubbliche controversie (s. Ireneo, *Adv. haeres.*, 4, 18: PG 7, 1027-29; Tertulliano, *De resurrectione carnis*, 8: PL 2, 806).

Questo complesso imponente di documenti pubblici ci fa conoscere non il pensiero di questo o di quel dottore, ma la fede vissuta di tutta la Chiesa. Questa *fides simplex* (ψιλὴ πίστις) ammette universalmente che dopo la Consacrazione il pane e il vino sono il Corpo e il Sangue del Signore. In virtù di questa *fides*, l'E. è comunemente chiamata la cosa santa per eccellenza: τὸ ἅγιον (*Didaché*, 9, 15; Dionigi Alessandrino, in Eusebio, *Hist. eccl.*, 7, 9), «Sanctum» (Tertulliano, *De spectaculis*, 25: PL 1, 732), e viene pertanto trattata con religiosa attenzione: «Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur» (Tertulliano, *De corona*, 3: PL 2, 99); «Nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis Corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat» (Origene, *In Ex. hom.*, 13, 3: PG 13, 391); le viene tributato un culto di adorazione: «Nemo illam Carnem manducat nisi prius adoraverit» (s. Agostino, *Enarr. in Ps.*, 98, 9: PL 37, 1264; cf. s. Ambrogio, *De Spiritu Sancto*, 3, 79: PL 16, 795; s. Giovanni Grisostomo, *In Mt. hom.*, 6: PG 67, 78).

S. Agostino, alludendo all'uso liturgico di rispondere *Amen* al momento in cui il sacerdote presentava l'E. con la formola: *Corpus Christi, Sanguis Christi*, fornisce una splendida testimonianza della fede universale nella reale presenza: «Habet magnam vocem Christi Sanguis, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur: Amen» (*Contra Faustum*, 12, 10: PL 42, 259).

La fede cristiana ha sempre cercato una illustrazione razionale: *fides quaerens intellectum*. Vicino alla *simplex fides* della massa, anche nei primi secoli si è sviluppato un *intellectus fidei* di pochi, una scienza della fede (γνῶσις), anche nei riguardi dell'E.: così è nata la *theologia eucharistica*. Ed è nata spontaneamente, per una necessità didattica (insegnamento catechetico), per un bisogno polemico (confutazione degli errori), per un'esigenza di vita (spiritualità cristiana).

Le classiche catechesi di s. Cirillo di Gerusalemme, di s. Ambrogio e di Teodoro di Mopsuestia svolgono la dottrina eucaristica sotto un triplice aspetto: biblico, teologico, liturgico. Esordendo dai testi del Nuovo Testamento, ove è chiaramente affermata la reale presenza, risalgono al Vecchio per individuarne le figure (τύποι: manna, Melchisedec, agnello pasquale) e le allusioni (*Ps.* 5, 22; 33, 49; 52, 103 e *Cant.*, vari passi). Scendono poi ad illustrare l'intimo significato (δύναμις) dell'E.: il pane

(fot. Alinari)

EUCARISTIA - *Sacrificio offerto da Abele*, gradito da Dio, figura del Sacrificio eucaristico. Mosaico nella navata maggiore della Cattedrale (sec. XII) - Monreale.

e il vino, pur conservando le loro apparenze, sono veramente il Corpo e il Sangue del Signore, che rinnova la sua immolazione per applicarne i frutti ai fedeli. Così s'introducono nelle illustrazioni dei vari riti, che hanno un valore simbolico (*sacramenta*) in rapporto alle grandi realtà annunziate dalla Scrittura, e rese presenti nella celebrazione (cf. J. Daniélou, *La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Eglise*, in *La Messe et sa catéchèse*, Parigi 1947, pp. 33-72).

L'errore rende accorti. Lo rilevava s. Agostino, abituato a combattere contro diverse eresie: « Molte cose appartenenti alla fede cattolica, quando vengono agitate dall'astuta inquietudine degli eretici, sono scrutate con più diligenza (et considerantur diligentius) sono comprese con maggior chiarezza (et intelliguntur clarius), sono insegnate con più insistenza (et instantius praedicantur) »: *De Civitate Dei*, 16, 2: PL 41, 477.

Per i primi difensori del dogma, i rapidi cenni e i sottili addentellati dell'E. con gli altri misteri divennero dei contrafforti della verità combattuta. Così s. Ireneo dall'E. dimostra la possibilità e la convenienza della risurrezione della carne contro i gnostici (*Adv. haeres.*, 4, 18, 33; 5, 2: PG 7, 1027-29, 1124-27), Tertulliano, la realtà del Corpo di Gesù contro i marcioniti (*Adv. Marcionem*, 1, 14. 5, 50; 5, 8: PL 2, 262, 460, 489), s. Ilario di Poitiers l'unità di natura tra il Padre e il Figlio, contro gli ariani (*De Trinitate*, 8, 13-17: PL 10, 245-49), s. Ottato di Milevi l'unità del corpo mistico contro i donatisti (*De schismate Donat.*, 6, 1: PL 11, 1063), s. Cirillo di Alessandria l'unione ipostatica contro Nestorio (*Adv. Nestor.*, 4: PG 76, 192-93), s. Leone Magno l'integrità della natura umana di Cristo, contro i monofisiti (*Serm.*, 9, 3: PL 54, 452). La reale presenza era una dottrina così penetrata negli animi dei cattolici come degli eretici, da costituire il punto comunemente ammesso nelle aspre controversie di quei tempi (cf. J. B. Franzelin, *De Eucharistia*, 5ª ed., Roma 1932, pp. 137-43).

Se l'errore rende attenti, l'amore rende intelligenti, perché « amor ipse notitia est ». I primi cristiani concentrarono su questa cellula fondamentale del dogma le loro indagini: *amor multiplicat inquisitionem*. Da questo risalirono agli altri misteri, di cui misero in luce la più vera e la più profonda connessione. Movendo da *Io.* 6, 52-57, considerato come il vertice della rivelazione cristiana, i Padri della Chiesa considerano nel loro mutuo rapporto i misteri della Trinità, dell'Incarnazione e dell'E. Quest'ultimo viene da loro presentato come un prolungamento del secondo e come un anello di congiunzione con il primo, perché la vita divina, circolante nel seno di Dio Uno e Trino, comunicandosi a noi nel Verbo Incarnato, fatto nostro cibo, ci fa risalire alla prima fonte. S. Ignazio martire, discepolo di s. Giovanni, inaugura la preziosa serie di queste testimonianze: « L'E. è la carne del S. N. Gesù Cristo, quella stessa che fu immolata sulla Croce per noi e che il Padre ha fatto risorgere (*Smirn.*, 7, 1); s. Giustino svolge questo parallelismo tra l'Incarnazione e l'E.: « Come per la virtù del Verbo Dio, Cristo Salvatore nostro ebbe carne e sangue per la nostra redenzione, così il cibo eucaristizzato con una parola (*verbum*) di preghiera derivata da Lui, divenuto E. (della quale si nutrono la nostra carne e il nostro sangue in vista di una trasformazione spirituale) è la carne e il Sangue di Gesù Incarnato. Così abbiamo imparato (*Apologia*, 1, 66: PG 6, 428). Al IV sec. l'idea ottiene il più ampio svolgimento in s. Ilario di Poitiers: « Se Cristo ha preso veramente la carne del nostro corpo ed essendo nato dalla Vergine è vero uomo e noi nell'E. riceviamo veramente la carne del suo Corpo, e perciò siamo una cosa sola (*unum*) perché il Padre è in Lui ed Egli è in noi, come si può affermare la sola unità di volontà, se Egli ci comunica la sua stessa natura nel Sacramento della perfetta unità? Egli (Cristo) vive per il Padre, perché nella sua eterna generazione non ha ricevuto una natura estranea e diversa... Perciò con il Figlio e per il Figlio noi siamo uniti con il Padre, non solamente per volontà e ossequio di religione, ma realmente e inseparabilmente per la dignità di figlio (adottivo) che ci è stata comunicata e per lo stesso Figlio, che abita in noi con la sua carne. Questo è il mistero dell'unità vera e reale, che difendiamo contro gli eretici » (*De Trinitate*, 8, 13: PL 10, 246). S. Cirillo raggiunge un maggior grado di chiarezza: « Il Figlio unico, che è generato dall'essenza di Dio Padre ed ha nella sua natura il Padre che lo ha generato, si è fatto carne, si è unito con una unione ineffabile alla nostra natura e con questo corpo di argilla ha voluto riunire quello che era per natura infinitamente separato, Dio e l'uomo, e fare gli uomini partecipi della divinità... Affinché dunque noi giungessimo all'unità con Dio, il Figlio unico ha trovato nella sua sapienza e nei consigli del Padre una via ammirabile. Egli santifica i fedeli con la comunione del suo Corpo e fa di tutti un solo e medesimo Corpo con il suo (συσσώμους). Noi dunque siamo tutti uno (*unum*) nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, per l'unità di relazione e per la conformità della pietà e soprattutto per la comunicazione del sacro Corpo di Gesù Cristo e del medesimo Spirito » (*In Io.* 11, 11: PG 74, 559). Questa sintesi dottrinale, frutto della più matura teologia dei Padri, mette in luce due punti capitali del dogma eucaristico: la realtà del Corpo di Cristo nel Sacramento e la sua identità con il Corpo nato dalla Vergine. La realtà del corpo è evidente, perché su di essa poggia il parallelismo tra Incarnazione ed E., ed è la medesima realtà che fa comprendere che l'opera di unione, iniziata nell'Incarnazione, si prolunga e si perfeziona nell'E. L'identità del Corpo eucaristico con quello storico non è meno chiara: il principio infatti, donde partono i Padri, è che soltanto il corpo unito ipostaticamente al Verbo può essere fonte di vita (*panis vitae*) e tutti i loro sforzi sono concentrati a spiegare come questo Corpo unico « τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα » (s. Gregorio Nisseno, *Oratio catechetica*, 37, 4: PG 45, 94) possa raggiungere tutti i fedeli e unificarli.

Questa *theologia eucharistica* si sviluppò in climi spirituali profondamente diversi. Le scuole di Antiochia e di Alessandria, pur aderendo con sincera fede al dogma

della reale presenza, nell'illustrarne il contenuto procedevano per vie proprie. Gli alessandrini (Clemente, Origene, Serapione, Cirillo) e i neoalessandrini (Cirillo di Gerusalemme, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno), portati dal loro platonismo a considerare il mondo sensibile (κόσμος αἰσθητός) come un'immagine del mondo intelligibile (κόσμος νοητός) preferivano considerare nell'E. l'aspetto simbolico e non raramente affermano che il pane consacrato (εὐλογία) è ὁμοίωμα, σύμβολον, σημεῖον, τύπος del Corpo di Cristo. Questa terminologia preoccupò molti cattolici fino a tempi recenti; ora però un approfondito studio delle concezioni teologiche del *didascaleion* alessandrino, ha dissipato ogni ombra, perchè *figura, imago, symbolum, repraesentatio* implicano la presenza della cosa significata (cf. H. von Balthasar, *Le mysterion d'Origène*, in *Recherches de science religieuse*, 26 [1936], pp. 513-62; 27 [1937], pp. 38-64; J. Daniélou, *Origène*, Parigi 1948, pp. 74-79; L. Villette, *Recherches sur la théologie sacramentaire d'Origène*, Parigi 1950). Gli antiocheni (Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto), ispirandosi alla concretezza aristotelica e al senso letterale della Scrittura, nell'E. consideravano piuttosto la realtà del Corpo e del Sangue, facendo talora astrazione dal velo di cui è circondata. Il Crisostomo, il più grande dottore eucaristico dell'Oriente, usa delle frasi, che un simbolista luterano come il Loofs qualifica, con poco rispetto invero, di grossolane: « Quanti oggi dicono: vorrei vedere il volto di Gesù, conoscerne i lineamenti, toccarne le vesti e i calzari. Ecco, nell'E., tu lo vedi, lo tocchi, lo mangi » (*Hom. 82 in Mt. 5*: PG 58, 743).

Le due tendenze s'incontrarono e si fusero in s. Agostino, che invano protestanti e modernisti acclamarono patrono di un simbolismo vuoto. Il santo Dottore, infatti, al realismo della più pura tradizione romana e africana (Ippolito, Tertulliano, Cipriano) unisce un simbolismo di sapore alessandrino, sviluppato però in funzione ecclesiologica, contro lo scisma donatista. Con limpido processo s. Agostino nell'E. distingue: *a) id quod videtur*, le specie sensibili; *b) id quod creditur*, il Corpo e il Sangue del Signore; *c) id quod intelligitur*, il complesso del mistero come simbolo del Corpo mistico: « Ciò che vedete, è il pane e il calice; cose che cadono sotto i vostri occhi. Ciò che la vostra fede esige eccolo: il pane è il Corpo di Cristo, il calice è il Sangue di Cristo. Tutto questo è stato esposto brevemente, perchè basta alla fede. La fede però desidera una illustrazione (*fides instructionem desiderat*); dice infatti il Profeta: *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Is.* 7, 9). Mi potrete dire: hai comandato di credere, ora spiega affinché possiamo capire (*intelligere*). Se vuoi capire (*intelligere*) che cosa sia il Corpo di Cristo, ascolta l'Apostolo: *Vos autem estis Corpus Christi et Membra* (*Rom.* 12, 4-5) » (*Sermo* 272: PL 38, 1246). I due rivoli della tradizione antiochena ed alessandrina, che così bene confluirono nel limpido alveo della teologia agostiniana, si intorbidirono nell'aspra polemica del sec. IX. Pascasio Radberto premeva, forse troppo, sul realismo, mentre Ratramno insisteva sul simbolismo, in modo da far nascere dei sospetti sulla sua fede. A favore di Ratramno si schierarono Rabano Mauro, Gottescalco di Orbais, Drutmaro di Stavelot, Aelfrico, Remigio di Auxerre. Più numerosi e più autorevoli i seguaci di Pascasio: Aimone di Halberstadt, Adrevaldo di Fleury, Incmaro di Reims, Gezone di Tortona, Raterio di Verona, Odone di Cluny. Attraverso i monasteri cluniacensi la tendenza pascasiana prevalse. Alla fine del sec. X, Erigero di Lobbes tentò una conciliazione delle due correnti, inclinando però verso Pascasio, nel nome del quale fu debellato il simbolismo veramente erroneo di Berengario di Tours. Molti i polemisti antiberengariani: Durando di Troarn, Guitmondo di Aversa, Lanfranco di Canterbury, Algero di Liegi, Gregorio di Bergamo, che prepararono la mirabile fioritura del sec. XII. Le opere eucaristiche di Odone di Cambrai, Guiberto di Nogent, Goffredo di Vendôme, Onorio di Autun, Ugo di S. Vittore, Guglielmo di St-Thierry, Pietro Lombardo, Roberto di Melun, Baldovino di Canterbury, Innocenzo III, sono il naturale fondamento su cui s. Tommaso d'Aquino, « Eucharistiae praeco et vates maximus » (Pio XI, encicl. *Studiorum ducem*, 29 giugno 1923) costruì il suo compatto edificio. Vicino all'Aquinate lavorarono con intelligenza Alessandro di Hales, s. Bonaventura, s. Alberto Magno, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla. La Scolastica, nella sua maturità, ha elaborato una formola ove realismo e simbolismo si armonizzano in un compiuto sistema: *Sacramentum tantum*: gli accidenti eucaristici, simbolo e causa della realtà latente; *Res et Sacramentum*: il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo, che sono l'effetto (*res*) del *Sacramentum tantum* costituito di materia (pane e vino) e di forma (le parole della Consacrazione) e il segno efficace (*Sacramentum*) della Grazia, che unisce tutti i comunicanti (v. COMUNIONE) con Cristo e tra di loro in un mistico organismo destinato a salire, con il Capo, alla visione di Dio (*res tantum*).

Questo saldo sistema resistette agli attacchi del protestantesimo, che suscitò nella Chiesa nuovi assertori del dogma, i quali, valendosi del metodo umanistico, arricchirono di preziosi dati la prova positiva. Da s. Giovanni Fisher al card. Mendoza, da Giovanni Gropper a s. Roberto Bellarmino e al card. Du Perron, finché interminabili di testimonianze patristiche, liturgiche, teologiche si diffusero per l'Europa. Dopo secoli di lotte, d'ingorghi e di sorprese, la nuova teologia, in cui cultura positiva e speculazione filosofica si fondono, con lo Scheeben, il Billot e il De la Taille ha cominciato a costruire sintesi degne del grande mistero.

BIBL.: Sugli errori: G. Bareille, *Docètes-docétisme*, in DThC, IV, coll. 1480-1501; id., *Archontiques*, *ibid.*, I, coll. 1769-70; id., *Euchites*, *ibid.*, V, coll. 1454-65; R. Janin, *Pauliciens*, *ibid.*, XII, coll. 56-62; G. Bardy, *Bogomiles*, in DHG, IX, coll. 408-410; M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Lovanio-Parigi 1933, pp. 86-91; I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, in *Orientalia Christiana periodica*, 1 (1935), p. 328 sgg.; G. Bareilles, *Flagellants*, in DThC, VI, coll. 12-19; F. Vernet, *Praticelles*, *ibid.*, VI, coll. 770-84; id., *Frères du libre esprit*, *ibid.*, VI, coll. 800-809; G. Gaudel, *Stercoranisme*, *ibid.*, XIV, coll. 2590-2612. Sull'eresia di Berengario di Tours: M. Cappuyns, *Bérenger de Tours*, in DHG, VIII, coll. 385-407 (completo); R. P. Redmond, *Berengar and the development of Eucharistic doctrine*, Newcastle 1934; M. Matronola, *Un testo inedito di Berengario di Tours e il Concilio Romano del 1079*, Milano 1936. Sul protestantesimo: J. Bossuet, *Histoire des variations de l'Eglise réformée*, I, pp. 272-97; H. Grisar, *Lutero*, trad. it., Torino 1934, pp. 323-27; J. Dedieu, *La dogmatique eucharistique chez les Réformés*, in M. Brillant, *Eucharistia*, Parigi 1934, pp. 207-220; C. Algermissen, *La Chiesa e le chiese*, trad. it., Brescia 1942, pp. 703-708; L. Cristiani, *Réforme*, in DThC, XIII, coll. 2077-81; id., *Sacramentaire (controverse)*, *ibid.*, XIV, coll. 441-65 (importante); C. L'Ebraly, *La doctrine sacramentaire de Ulrich Zwingli*, Clermont-Ferrand 1939, pp. 71-99. Sull'anglicanesimo: D. Stone, *A history of doctrine of the Holy Eucharist*, II, Londra 1909, pp. 107-355, 443-67 (autore anglicano obiettivo); G. Constant, *La doctrine anglicane sur l'Eucharistie*, in M. Brillant, *Eucharistia*, Parigi 1934, pp. 220-30 (con ricca bibliografia); W. C. Mackean, *The Eucharistic doctrine of the Oxford movement*, Londra 1933. Sul modernismo: E. Mangenot, *Eucharistie*, in DThC, V, col. 1364.

Sulle prove della S. Scrittura: in generale: N. Wiseman, *Horae Syriacae*, Roma 1828, pp. 18-53; id., *Lectures on the real presence of the Body and Blood of our Lord Jesus Christ in the Blessed Eucharist*, Londra 1836; Lebreton, Ruch, Goossens, Coppens, Arnold, nelle opere già indicate; L. Parcot, *La S. Eucharistie dans son pays d'origine*, Parigi 1938.

Su s. Giovanni: F. Cavallera, *L'interprétation du chapitre VIe de Saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10 (1909), pp. 687-709; A. Durand, *L'Evangile de st Jean*, 13a ed., Parigi 1928, pp. 544-47 (storia dell'esegesi); J. Vosté, *Studia Johannes*, 2a ed., Roma 1930, pp. 195-99; F. S. Müller, *Promissio Eucharistiae*, in *Gregorianum*, 11 (1930), pp. 161-70; M.-J. Lagrange, *Evangile selon Jean*, 5a ed., Parigi 1936, pp. 160-96; U. Holzmeister, *Steigernde Wiederholungen in den Schriften des Neuen Testaments*, in *Theol. prakt. Quartalschrift*, 90 (1937), pp. 86-87; F. Prat, *La promesse de l'Eucharistie dans st Jean*, in J. Calès, *Le p. F. Prat*, Parigi 1942, pp. 192-207; L. Tondelli, *Gesù secondo s. Giovanni*, Torino 1943, pp. 110-39; I. Tapia Garrido, *El sentido eucarístico del capítulo sexto en los teólogos postridentinos*, Granada 1943; E. B. Allo, *L'Evangile spirituel de st Jean*, Parigi 1944, pp. 70-71; I. Gillet, *Vita in Evangelio s. Ioannis*, in *Collectanea Mechlinensia*, 34 (1949), pp. 292-98.

Sui Sinottici: J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, II, 3a ed., Parigi 1931, pp. 220-31; L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, 3a ed., ivi 1931, pp. 69-73; F. Prat, *Jésus-Christ*,

II, 6ª ed., ivi 1933, pp. 269-88, 507-26; L. C. Fillion, *Vita di Gesù Cristo*, III, trad. it. di G. Fiori, Torino 1940, pp. 315-46; I.-M. Lagrange, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, trad. it. di L. Grammatica, Brescia 1941, pp. 485-521; G. Ricciotti, *La vita di Gesù Cristo*, 4ª ed., Milano-Roma 1942, pp. 550-78; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus-Christ*, Parigi 1946, pp. 270-76.

Su s. Paolo: E. Mangenot, *L'Eucharistie dans st Paul*, in *Revue pratique d'apologétique*, 13 (1911), pp. 33-48, 203-16, 253-70, P. Van Imschoot, *L'Eucharistie d'après st Paul*, in *Collationes Gandavenses*, 9 (1922), pp. 113-20; L. Tondelli, *Il pensiero di s. Paolo*, Milano 1926, pp. 183-208; E. B. Allo, *Première Épître aux Corinthiens*, Parigi 1934, pp. 236-45, 269-316; F. Prat, *La teologia di s. Paolo*, II, trad. it. di G. Albera, Torino 1937, pp. 257-60; H. Rongy, *L'Eucharistie chez st Paul*, in *Revue ecclésiastique de Liège*, 29 (1938), pp. 161-74; F. Amiot, *L'enseignement de st Paul*, II, Parigi 1938, pp. 39-40.

Sui documenti della tradizione. I testi dei Padri concernenti l'E. sono raccolti da F. Beguinot, *La très Sainte Eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles de l'Eglise*, 2 voll., Parigi 1902 (senza critica); J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 7 fascicoli del *Florilegium Patristicum*, Bonn 1935-37 (ottima); M. J. Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Friburgo in Br. 1947 (v. *Index theol.*, pp. 779-80). In generale: G. Bareille, *Eucharistie d'après les Pères*, in DThC, V, coll. 1121-83; V. Ermoni, *L'E. nella Chiesa nascente*, Roma 1906; G. Rauschen, *L'E. e la Penitenza nei primi secoli della Chiesa*, Firenze 1909 (da leggere con cautela); P. Batiffol, *Etudes d'histoire positive: L'Eucharistie*, 9ª ed., Parigi 1930 (opera preziosa). In particolare: sull'archeologia cf. R. Bour, *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, in DThC, V, coll. 1183-1209 (con ampia bibliografia); F. J. Dölger, *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Münster 1922; G. Wilpert, *La fede della Chiesa nascente*, Città del Vaticano 1938, pp. 288-94 (v. DOGMATICHE, ISCRIZIONI). S. Giustino: M.-J. Lagrange, *St Justin*, Parigi 1914, passim; O. Perle, *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. 66*, in *Divus Thomas*, 18 (Friburgo in Br. 1940), pp. 296-316. – S. Ireneo: A. D'Alès, *La doctrine eucharistique de st Irénée*, in *Recherches de science religieuse*, 13 (1923), pp. 24-46; A. D. Simonin, *A propos d'un texte eucharistique de st Irénée*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 23 (1934), pp. 281-92; D. Van den Eynde, *Eucharistia ex duabus rebus constans*, in *Antonianum*, 15 (1940), pp. 13-28. Tertulliano e s. Cipriano: A. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, Parigi 1905, pp. 355-70; id., *La théologie de Cyprien*, ivi 1922, pp. 249-71. S. Ambrogio e s. Girolamo: S. Lisiecki, *Quid s. Ambrosius de S.ma Eucharistia senserit*, Breslavia 1910; M. S. Aeglewicz, *Doctrina s. Hieronymi de S.ma Eucharistia*, Roma 1931. S. Cirillo di Gerusalemme e Cappadoci: J. Marquardt, *S. Cyrillus H. Baptismi, Chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpres*, Lipsia 1882; J. Majer, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*, Friburgo in Svizzera 1915. S. Giovanni Grisostomo: A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Joannes Chrysostomus*, Friburgo in Br. 1900; A. D'Alès, *Un texte eucharistique de st Jean Chrysostome*, in *Recherches de science religieuse*, 23 (1933), pp. 451-62. S. Cirillo Alessandrino: I. Mahé, *L'Eucharistie d'après st Cyrille d'Al.*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 8 (1907), pp. 677-96; A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von A.*, Paderborn 1910; H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez st Cyrille d'A.*, Parigi 1944, pp. 185-203. Padri e scrittori siriaci: T. Lamy, *De Syrorum fide et disciplina in Re eucharistica*, Lovanio 1859. S. Agostino: C. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustinus*, Paderborn 1908; G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez st Augustin*, Parigi 1930 (contro Turmel); G. Bracci, *Victima Sancta*, Torino 1930 (contro Rauschen); P. Bertocchi, *Il simbolismo ecclesiologico dell'E. in s. Agostino*, Bergamo 1937; B. Busch, *De initiatione Christiana secundum doctrinam s. Augustini*, Roma 1939; G. Masquera, *De praesentia reali et transubstantiatione eucharistica in traditione Africana post Augustinum*, Quito dell'Equatore 1943; Th. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de st Augustin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), pp. 394-419. Per tutto il medioevo: J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926; id., *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlschriften*, ivi 1926; W. Auer, *Das Sakrament der Liebe in Mittelalter. Die Entwicklung der Lehre des hl. Altarsakramentes in der Zeit von 800-1200*, Mergentheim 1928; J. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre and der Wende der christlichen Spätantike zum Frümittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Monaco 1933; W. Goossens, *La doctrine eucharistique à la fin de l'antiquité chrétienne et à l'aube du haut moyen âge*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 11 (1934), pp. 610-16 (riassunto dell'ultima opera del Geiselmann); B. Cappelle, *Le rôle théologique de Bède le Vénérable*, in *Studia Anselmiana*, VI, Roma 1936, pp. 29-32; H. De Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, 2ª ed., Parigi 1929. Sui secc. IX-X: F. Vernet, *Eucharistie du IXe à la fin du XIe siècle*, in DThC, V, coll. 1213-16; I. Ernst, *Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie*, Friburgo in Br. 1896; A. Naegle, *Ratramnus und die hl. Eucharistie*, Vienna 1903; St. Simonis, *Doctrina eucharistica Amalarii Metensis*, in *Antonianum*, 8 (1933), pp. 3-48 (v. ERIGERO di LOBBES); H. Peltier, *Pascase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens 1938; E. Amann, *L'epoca carolingia*, in Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 325-31. Sul sec. XI: R. Hurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Parigi 1912; P. Shaughnessy, *The eucharistic doctrine of Guitmund of Aversa*, Roma 1939 (v. BERENGARIO di TOURS). Sul sec. XII: J. de Ghellinck, *Eucharistie au XIIe siècle en Occident*, in DThC, V, coll. 1233-1302 (magistrale); L. Brigué, *Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du douzième siècle*, Parigi 1936; H. Weisweiler, *Die vollstandige Kampschrift Bernolds von St. Blasien gegen Berengar: De veritate Corporis et Sanguinis Domini*, in *Scholastik*, 8 (1937), pp. 58-93. Sui secc. XIII-XV: G. Barbero, *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Roma 1948 (tesi dell'Ateneo Anselmiano); E. Mangenot, *Eucharistie du XIIIe au XVe siècle*, in DThC, V, coll. 1302-1326; J. A. Chollet, *La doctrine eucharistique chez les scolastiques*, Parigi 1905; P. X. Kattum, *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, Monaco-Frisinga 1920; K. Boeckl, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Friburgo in Br. 1924; P. Anatriello, *La dottrina di Gabriele Biel sull'E.*, Milano 1937; M. Kaczmarek, *Thomae Waldensis doctrina de reali praesentia Christi eucharistica*, Poznan 1938; A. Piolanti, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'E. in s. Alberto Magno*, Roma 1939; E. Dumoutet, *La théologie de l'Euchar. à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la «Summa de Sacramentis»*, in *Arch. d'hist. doctr. et litter. du moyen âge*, 14 (1945), pp. 181-262. Sui secc. XV-XX: L. Godfroy, *Eucharistie d'après le Concile de Trente*, in DThC, V, coll. 1326-56; E. Mangenot, *Eucharistie du XVe au XXe siècle*, in DThC, V, coll. 1356-68; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, pp. 114-35, 441-464; A. Kerkvoorde, *Le mystère de l'Eucharistie d'après Scheeben*, in *Nouvelle revue théologique*, 76 (1946), pp. 257-64; F. card. Mendoza (m. nel 1566), *De naturali cum Christo unitate libri quinque, quos primum edidit, prolegomenis criticisque animadversionibus locupletavit A. Piolanti*, Roma 1948 (solida confutazione di Ecolampadio da parte di un autore del sec. XVI, che sa evocare il pensiero eucaristico degli antichi e dei contemporanei).

III. Transustanziazione.

È la via per la quale si fa presente il Corpo di Gesù Cristo sotto le specie eucaristiche. Questo vocabolo, comparso nella letteratura eucaristica durante la controversia berengariana, presto accolto nei documenti ufficiali della Chiesa, diventò la tessera dell'ortodossia. Il suo contenuto reale è precisato dal Concilio di Trento, che la definisce «conversione singolare e mirabile di tutta la sostanza del pane nel Corpo e di tutta la sostanza del vino nel Sangue di Cristo, rimanendo immutate solamente le apparenze esterne» (Denz-U, 884).

La conversione è il passaggio di una cosa in una altra e implica nel suo concetto formale: *a*) due termini positivi, un *terminus a quo* e un *terminus ad quem*; *b*) il cessare dell'uno per far posto all'altro; *c*) un nesso intrinseco, ontologico, tra il termine *a quo* e il termine *ad quem*; *d*) la permanenza di un elemento comune, che serva da vincolo reale tra i due termini che si succedono.

La transustanziazione è una conversione singolare, cioè unica in tutto l'ordine della natura; infatti tutte le conversioni che si verificano nel mondo sensibile o giungono a mutare la quantità e la qualità delle cose, al massimo cambiano la forma sostanziale, come accade, p. es., nel passaggio del vino nell'aceto; però nella natura non risulta che ci sia alcuna conversione che arrivi a mutare la materia, sostrato comune di tutti gli esseri corporei, sul quale viene ricamata l'infinita varietà delle cose sensibili. Quello appunto che naturalmente non può avvenire, accade, per l'onnipotenza divina, nell'E.: il passaggio totale della materia e della forma del pane nel Corpo e Sangue di Gesù Cristo.

Nel passaggio totale di una sostanza nell'altra si trova la nota caratteristica della transustanziazione e la fonte prima donde promanano tutte le differenze che intercedono tra le conversioni naturali

e quella eucaristica. Infatti: 1) mentre nelle conversioni naturali rimane invariata la materia prima, come ponte fisso sul quale si succedono le diverse forme sostanziali, nella conversione eucaristica viene mutata anche la materia, che passa tutta, insieme con la sua forma, nella sostanza del Corpo di Cristo; 2) per conseguenza, mentre nelle conversioni naturali si verifica piuttosto una successione di forme che s'immergono ed emergono dalla potenzialità della materia, nella conversione eucaristica si ha non una successione, ma una vera mutazione di una forma in un'altra forma, di una materia in un'altra materia; 3) da tutto questo deriva che mentre nelle conversioni naturali, per il succedersi delle forme, tanto il termine *a quo* quanto il termine *ad quem* subiscono delle alterazioni (corruzione-generazione), nella conversione eucaristica non rimanendo la materia non è possibile successione alcuna di forme, e pertanto, mentre l'azione conversiva tocca tutta la sostanza del pane che in un istante trasmuta nella sostanza del Corpo di Cristo, non raggiunge in maniera alcuna il Corpo del Signore, che rimane intatto e impassibile. Per questi motivi la transustanziazione è una conversione singolare, ossia fuori dell'àmbito dell'esperienza.

Per la stessa ragione è mirabile, cioè misteriosa, poiché sottratta all'esperienza (da cui l'intelletto assurge naturalmente all'idea), l'uomo non può farsene un concetto adeguato, ma deve accontentarsi di pallide analogie.

Secondo il Concilio di Trento la transustanziazione implica tre articoli di fede: 1) la presenza reale del Corpo e Sangue di Gesù Cristo sotto le specie del pane e del vino; 2) l'assenza della sostanza del pane e del vino sotto le specie sacramentali; 3) la presenza del Corpo e del Sangue di Cristo e l'assenza del pane e del vino si spiega per la conversione totale della sostanza del pane e del vino nella sostanza del Corpo e del Sangue di Gesù. Quest'ultimo articolo non può essere in alcun modo trascurato, perché in esso si dichiara la ragione ultima della presenza reale. Così dichiarò Pio VI nella bolla dogmatica *Auctorem Fidei* emanata nel 1794 contro il Sinodo di Pistoia (Denz-U, 1529).

Questi tre articoli di fede scendono logicamente dall'analisi delle parole dell'istituzione: « Questo è il mio Corpo », « questo è il mio Sangue ». Infatti queste parole costituiscono una proposizione dimostrativa, nella quale il pronome « questo » indica in confuso una sostanza giacente sotto le apparenze esterne, la cui natura viene determinata dal predicato. Nel caso attuale Gesù nel predicato enunzia il suo Corpo; è da ritenere perciò che sotto le specie del pane è presente il Corpo del Signore (art. 1°).

Inoltre in ogni proposizione dimostrativa, perché sia vera, la sostanza indicata confusamente dal pronome deve essere identica a quella specificata nel predicato. Ora nel predicato essendo enunziato il Corpo di Cristo, si deduce che sotto le apparenze del pane non c'è più la sostanza del pane, ma quella del Corpo del Signore (art. 2°).

Infine ogni proposizione dimostrativa o enunzia l'identità già preesistente tra la sostanza nascosta sotto le specie esterne e quella indicata nel predicato, come quando si dice: questo è un libro (proposizione dimostrativa speculativa), oppure l'identità non esistente la produce, come si verifica nel caso presente, perché all'inizio della proposizione, quando Gesù pronunziava il pronome « questo », realmente sotto le apparenze esterne soggiaceva la sostanza del pane, alla fine, invece, la sostanza del suo Corpo. Dunque questa identità non esistente la dovette produrre con un atto della sua onnipotenza, in caso contrario sarebbe stata falsa la sua affermazione (proposizione dimostrativa pratica). Tale identità non poté essere effettuata che per la conversione totale della sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Gesù, rimanendo immutate soltanto le specie esterne (art. 3°).

La tradizione si muove decisa nella traiettoria di queste idee; infatti tutti i Padri ripetono che nell'E. *a*) è presente il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo; *b*) è assente il pane, malgrado che i sensi ne percepiscano le esterne apparenze; *c*) e che ciò avviene per il misterioso passaggio del pane nel Corpo di Gesù. Riguardo a quest'ultimo punto si nota un processo di chiarificazione. I Padri preniceni si accontentano di enunziare con s. Ireneo (*Adv. haeres.*, 5, 2, 3: PG 7, 1126) che il pane diventa (γίνεται) il Corpo di Cristo.

I grandi Dottori dell'Oriente cristiano, consapevoli della particolare difficoltà d'esprimersi, dànno quasi l'assalto all'idea, che supera ogni analogia, moltiplicando i vocaboli. Vien pertanto da essi chiamata conversione (μεταβολή: Cirillo di Gerusalemme, *Catech. Myst.*, 5, 7: PG 33, 1116), *transelementazione* (μεταστοιχείωσις: Gregorio Nisseno, *Orat. Catech.*, 37: PG 45, 96-97), *traslazione* (μεταρρύθμεσις: Giovanni Grisostomo, *Hom. 1 in proditione Iudae*, n. 6: PG 49, 380), *trasposizione* (μεθίστησις: Cirillo di Alessandria, *In Lc.* 22, 19: PG 72, 911), *trasformazione* (μεταποίησις: Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 13: PG 94, 1146).

Verso la fine del sec. IV s. Ambrogio dava alla dottrina tradizionale questa limpida formolazione: « Come può il pane diventare il Corpo di Cristo? Per mezzo della Consacrazione. La Consacrazione con quali parole viene effettuata? Con le parole del Signore Gesù... Venuto il momento di compiere il santo mistero, il prete cessa di parlare a nome proprio, parla nel nome di Cristo. Qual'è la parola di Cristo? Quella stessa che ha creato tutte le cose. Il Signore parlò e fu fatto il cielo; il Signore parlò e fu fatta la terra; il Signore parlò e apparvero i mari; il Signore parlò e balzarono dal nulla tutte le creature. Se dunque è tanta la potenza delle parole di Gesù Cristo, che le cose che non esistevano incominciarono ad essere, quanto più efficaci saranno per far sì che le cose che già esistevano si convertano in altre (*in aliud commutentur*) » (*De Sacramentis*, l. 4, cap. 4, nn. 14-15: PL 16, 439-41).

Su questa pista camminarono i primi scolastici e il nome « transubstantiatio » che si cominciò ad usare verso la metà del sec. XII, non fece che inalveare nella stessa corrente i rivoli della più antica tradizione greca e latina; accolto dai grandi maestri del sec. XIII, entrò ben presto nei documenti del magistero ecclesiastico (Denz-U, 355, 430, 465, 581, 698) fino ad essere dichiarato dal Concilio di Trento espressione « aptissima » del dogma cattolico (Denz-U, 884).

A norma di questi principi sono condannate dalla Chiesa come eretiche o rigettate come erronee tutte quelle opinioni che spiegano il fatto della reale presenza per altra via, che per la conversione totale della sostanza del pane in quella del Corpo di Cristo. Tali sono l'*ubiquismo* di Flacio Illirico (m. nel 1577), che faceva partecipe dell'immensità divina il Corpo creato e finito di Gesù; la *companazione* di

Lutero, che stabiliva la coesistenza del pane con il Corpo del Signore; l'*impanazione* di Ruperto di Deutz, di Giovanni di Parigi e di Giuseppe Bayma (v.), che ammisero una specie di unione ipostatica del pane con il Corpo di Gesù; l'*assimilazione* di Durando e di Cartesio, che non supera il fenomeno fisiologico.

Invece sono dalla Chiesa ammesse quelle sentenze teologiche, che, fedeli al concetto della conversione totale, da molti secoli si disputano il primato della retta intelligenza del dogma. La differenza che divide gli scolastici del sec. XIII da quelli del sec. XVI-XVII sta nell'interpretare la conversione totale nel senso proprio e formale o nel senso improprio ed equivalente.

S. Tommaso, con Algero di Liegi, Alessandro di Hales, s. Alberto Magno e s. Bonaventura, intende la conversione nel senso proprio e formale. L'itinerario sul quale, con la logica serrata, procede il Dottore Angelico, parte dal fatto rivelato della reale presenza: « Una cosa non può essere dove prima non era se non per moto locale o per conversione di un'altra in quella, come in una casa comincia ad esserci il fuoco o perché vi viene portato o perché vi è prodotto per conversione della legna che ivi si trova. È chiaro che il Corpo di Cristo non comincia ad esistere nell'E. per moto locale, primo perché dovrebbe lasciare il cielo, secondo perché dovrebbe attraversare tutti gli spazi intermedi, terzo perché dovrebbe con un sol movimento giungere contemporaneamente in tanti luoghi, quante sono le particole consacrate, ciò che è impossibile. Non rimane altro che il Corpo di Cristo cominci ad essere presente nell'E. per la conversione della sostanza del pane in esso » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 75, a. 2). Pertanto il termine *a quo*, la sostanza del pane, cessa, perché è proprio della conversione che il termine di partenza non rimanga più; cessando non cade nel nulla, perché è una esigenza della conversione che il termine *a quo* si muti in un altro termine positivo e non cada nel nulla, che è termine negativo. D'altra parte se la sostanza del pane venisse distrutta rimarrebbe intercettata la via alla reale presenza; passa pertanto nel termine *ad quem*, ossia nel Corpo di Gesù, e vi passa totalmente, perché la formola usata da Cristo, come sopra si vide, esclude la compresenza della sostanza del pane. E appunto perché totale, questa conversione è assolutamente soprannaturale e misteriosa, ossia eccedente la capacità dell'intelletto creato ma ad esso non ripugnante, poiché se l'intelligenza umana non ne può scorgere l'intima natura, può tuttavia dimostrarne la non impossibilità da parte di Dio; infatti l'onnipotenza divina estendendosi a tutto l'essere, materia e forma, può toccarlo nelle sue radici e trasmutarlo totalmente in un altro. Non è impossibile da parte dei due estremi: siccome è proprio della conversione che i due termini siano legati tra di loro da un nesso ontologico, a prima vista questo legame reale sembra mancare nella presente conversione, perché per il fatto della sua totalità non lascia sussistere nulla del termine di partenza, ma, risponde acutamente s. Tommaso, « rimane comune ai due estremi la ragione di ente » (*loc. cit.*, q. 75, a. 4, ad 3).

(fot. Anderson)

EUCARISTIA - *Ultima Cena*. Scultura del sec. XIV, particolare del portale della Cattedrale - Altamura.

Dalla totalità della conversione della sostanza del pane segue, come naturale corollario, che il termine *ad quem*, ossia il Corpo di Cristo, non subisca alcuna alterazione. Infatti nella conversione totale non è possibile la corruzione del termine *a quo*, cui corrisponda la generazione o mutazione del termine incipiente.

La sentenza di s. Tommaso comprende tre affermazioni: 1) la sostanza del pane non viene distrutta, ma tramutata nella sostanza del Corpo di Cristo; 2) il Corpo di Gesù rimane impassibile, non viene cioè in alcun modo toccato dall'azione conversiva, che opera unicamente sulla sostanza del pane; 3) tra i due estremi vige un nesso intrinseco, ontologico.

A questi tre capisaldi della dottrina dell'Aquinate si oppongono diametralmente le concezioni dei teologi dei secc. XVI e XVII, secondo i quali 1) il pane viene annichilato, per dar luogo al Corpo del Signore; 2) il Corpo di Cristo è reso presente da un'azione *adduttiva* (Bellarmino, *De Eucharistia*, l. III, cap. 18, Lugo, *De Eucharistia*, disp. 7, sez. 6ª), o *riproduttiva* (Suárez, *De Eucharistia*, disp. 50, sez. 4ª; Lessio, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XII, cap. 16) che lo tocca direttamente; 3) tra l'annichilazione della sostanza del pane e l'adduzione o la riproduzione vige un nesso logico, estrinseco, in quanto Dio distrugge il pane allo scopo di addurre o di riprodurre sotto le sue specie il Corpo di Gesù. Ritengono poi che tale concezione verifichi, se non in senso proprio, almeno in termini equivalenti, la conversione totale richiesta dal dogma cattolico.

Queste sentenze rimangono certo entro l'ambito dell'ortodossia, ma messe a confronto con i principi stabiliti dal magistero ecclesiastico sembra che non li esauriscano perfettamente. La Chiesa parla *a*) di una conversione della sostanza del pane; *b*) di un'impassibilità del Corpo glorioso di Gesù; *c*) di un nesso intrinseco vigente tra i due estremi.

Mentre la spiegazione tomistica è in perfetta armonia con questi dati, le teorie dei secc. XVI e XVII sembrano in qualche maniera urtare contro ciascuno di essi e rimanere impigliate in un groviglio di difficoltà che spontaneamente si affacciano al pensiero. Infatti, posta l'annichilazione del pane e l'adduzione, oppure la riproduzione del Corpo di Gesù non è possibile parlare di una vera conversione, che importa nel suo concetto formale il passaggio di una cosa in un'altra e non la distruzione totale di una perché dia posto a un'altra addotta o riprodotta. Inoltre il vincolo tra la distruzione del pane e l'adduzione o la riproduzione del Corpo del Signore non può essere che logico, cioè estrinseco e non balzante dal nesso reale della successione ontologica di due sostanze. Neppure si comprende come il Corpo glorioso e impassibile di Gesù possa essere addotto sotto le specie eucaristiche senza lasciare la sede primitiva e senza attraversare gli spazi intermedi. Né si vede come possa essere riprodotto lo stesso Corpo di Gesù tante volte quante sono le consacrazioni e rimanere lo stesso, unico, identico Corpo, che nacque dalla Vergine.

BIBL.: C. van Crombrugghe, *La présence réelle et la transsubstantiation*, Gand 1906; J. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la théologie antiochenne du Vᵉ siècle*, in *Etudes*, 117 (1908, IV), pp. 477-87; J. Piccirelli, *Disquisitio de catholico intellectu dogmatis transubstantiationis*, Napoli 1912 (in senso suareziano); A. Bassani, *De transubstantiatione ad mentem s. Thomae*, Firenze 1913; J. M. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse*, Pa-

rigi 1915, pp. 204-205; A. von Splawa-Neyman, *Das Problem der wesenslosen Gestalten im hl. Altarsakrament nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Breslavia 1920; J. Bittremieux, *De transubstantiatione quid senserit s. Bonaventura*, in *Collectanea Franciscana*, 3 (1923), pp. 26-39; A. Zychlinski, *Sincera doctrina de conceptu transubstantiationis iuxta principia s. Thomae*, in *La ciencia tomista*, 16 (1924), pp. 28-65, 222-44; J. Puig de la Bellacasa, *De transubstantiatione secundum s. Thomam*, Barcellona 1926; V. M. Cachia, *De natura transubstantiationis iuxta s. Thomam et Scotum*, Roma 1929; A. M. Vellico, *De transubstantiatione iuxta Duns Scotum*, in *Antonianum*, 6 (1930), pp. 301-32, cui risponde V. M. Cachia, *Animadversiones in transubstantiationis doctrinam*, in *Angelicum*, 9 (1931), pp. 246-62; H. Weisweiler, *Die Impanationslehre des Joannes Quidort*, in *Scholastik*, 3 (1931), pp. 161-95; M. T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Parigi 1931, pp. 427-41; ■. Baur, *Non potest aliter Corpus Christi incipere esse de novo in hoc Sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum*, in *Divus Thomas*, 38 (Piacenza 1934), pp. 120-28; A. Verhamme, *Exponitur notio transubstantiationis*, in *Collationes Brugenses*, 20 (1935), pp. 92-99; id., *Genesis canonis transubstantiationis in Concilio Tridentino*, *ibid.*, pp. 140-49; id., *Refutantur sententiae reproductionis et adductionis*, *ibid*, pp. 180-89; H. I. Storff, *De natura transubstantiationis iuxta I. Duns Scotum*, Quaracchi 1936; P. Glorieux, *Fieri est factum esse*, in *Divus Thomas*, 42 (Piacenza 1938), pp. 254-278; T. Horan, *Doctrina transubstantiationis secundum F. Suárez*, Roma 1938 (tesi dell'Univ. Gregoriana); A. Michel, *Les décrets du Concile de Trente*, Parigi 1938, pp. 239-87; H.-H. Maltha, *Cosmologia circa transubstantiationum*, in *Angelicum*, 16 (1939), pp. 305-34; F. Simons, *Indagatio critica in opinionem s. Thomae de natura intima transubstantiationis*, Indore 1939; R. Maglione, *Il concetto di conversione eucaristica in Egidio Romano*, Benevento 1941; L. Deambrogio, *La S.ma E. in A. Rosmini*, Roma 1941 (tesi dell'Univ. Gregoriana); C. Gliozzo, *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno*, Palermo 1945; A. Michel, *Transubstantiation*, in DThC, XV, coll. 1396-1406, Parigi 1946.

IV. Modo della presenza eucaristica.

Il modo della presenza reale del Corpo ■ del Sangue di Cristo considerato in se stesso (assoluto) ■ nel suo rapporto con le specie sensibili (relativo) è legato alla conversione eucaristica, perché effettuandosi questa tra due sostanze, con assoluta esclusione degli accidenti, ha necessariamente per termine la sostanza del Corpo e del Sangue del Signore.

Perciò direttamente e per sé, ossia per le parole della Consacrazione (*vi verborum*), sotto le specie del pane è presente soltanto la sostanza del Corpo e sotto le apparenze del vino è presente soltanto il Sangue del Signore. Ma siccome dopo la Risurrezione in Cristo sono realmente e inseparabilmente uniti il Corpo, il Sangue, l'Anima e la Divinità, per naturale conseguenza e quasi indirettamente (*vi naturalis concomitantiae*) sotto le specie del pane è presente anche il Sangue, l'Anima e la Divinità e sotto le specie del vino è presente anche il Corpo, l'Anima e la Divinità, ossia sotto tutte ■ due le specie è presente « totus et integer Christus » come definisce il Concilio di Trento, seguendo i dati della Rivelazione (Denz-U, 885); con tale espressione s'intende che il Corpo di Gesù vi è con tutta la sua quantità organizzata, come quella di un corpo perfetto, che gode la pienezza della vita sensitiva.

Essendo però direttamente e per sé presente la sostanza del Corpo e del Sangue del Signore, la quantità, che vi è per conseguenza e *per accidens*, viene tratta ad esistere al modo della sostanza *per modum substantiae*, acquistando cioè il modo di essere proprio della sostanza. Infatti se la quantità fosse presente nel modo connaturale dovrebbe pesare, estendersi oltre i limiti dell'Ostia, riempire il luogo occupato da un'altra quantità (quella degli accidenti del pane e del vino), ciò che è impossibile, anzi contraddetto dalla esperienza e dai dati della Rivelazione, che ci assicura dello stato glorioso e impassibile del Corpo di Gesù.

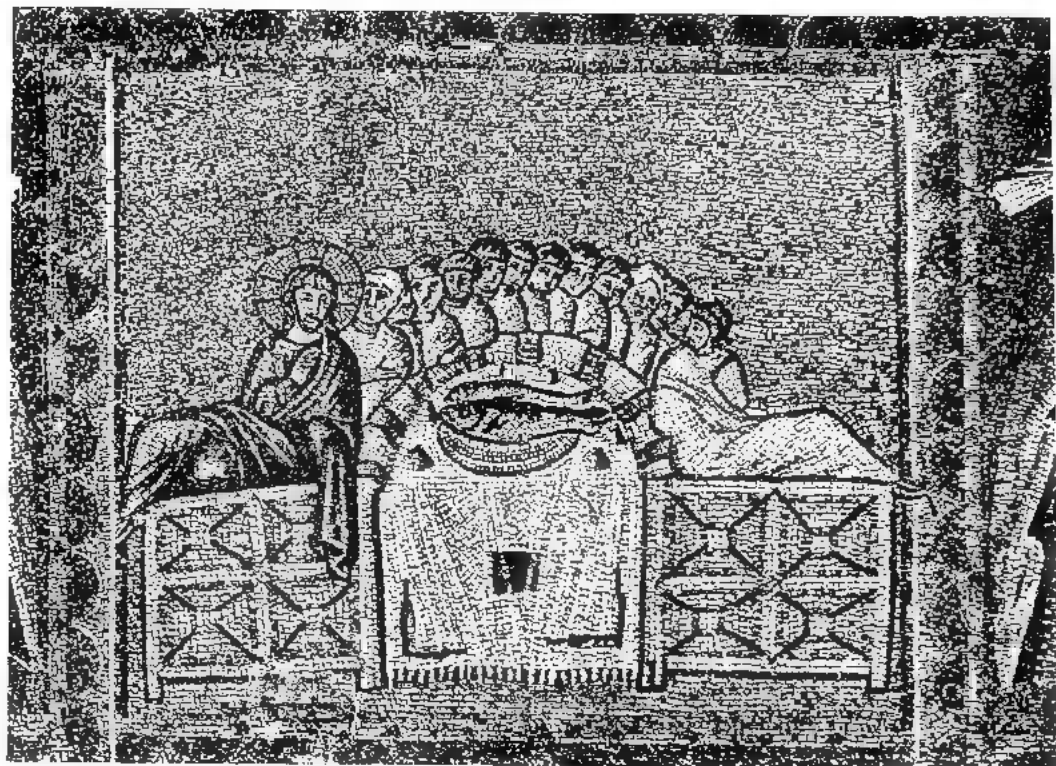
Sebbene questo modo di presenza sia misterioso (corollario della transustanziazione) tuttavia l'intelligenza umana non ne può dimostrare la ripugnanza, perché ignora l'intima natura dei due estremi da cui dipende: l'onnipotenza divina, che è inesauribile, e la natura della sostanza corporea che sfugge tanto all'acume del filosofo quanto all'occhio dello scienziato, come risulta dalle molteplici congetture formulate intorno ai corpi sia nel campo della filosofia sia in quello dell'esperienza (v. l'aggiornato studio di F. Selvaggi, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, in *Gregorianum*, 30 [1949], pp. 7-45). « Ignoranza dal lato della sostanza materiale, ignoranza dal lato dell'onnipotenza di Dio, ecco come siamo armati per giudicare i miracoli eucaristici » (G. M. Monsabré, *Esposizione del dogma*, vers. it. di G. Bonomelli, Torino 1940, conf. 68).

La Rivelazione presenta delle analogie che aiutano la mente umana a intravvedere la possibilità di questo mistero. Il Vangelo racconta che il Corpo glorioso di Gesù apparve avulso dalla gravità e dalla impenetrabilità quando camminò sulle onde ed entrò nel cenacolo a porte chiuse. Basati su questi fatti, illustri teologi, come il Franzelin, pensarono ad una « meccanica soprannaturale » con leggi superiori che sfuggono a qualunque esperienza.

Essendo presente il Corpo di Gesù con la sua quantità alla maniera della sostanza, la quale, come l'anima, è tutta in tutto il corpo e tutta nelle singole parti, ne segue che lo stesso Corpo di Cristo sia presente tutto in tutta l'Ostia ■ tutto nei singoli frammenti tanto dopo (come definisce il Concilio di Trento [Denz-U, 885]) quanto prima della frazione dell'Ostia. Da questo non segue però che prima della frazione il Corpo di Gesù sia presente infinite volte nell'Ostia, perché, come osserva s. Tommaso, « il numero segue la divisione. Perciò fintanto che la quantità rimane indivisa, la sostanza di una cosa è presente una volta sola sotto le sue dimensioni » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 76, a. 3 ad 1).

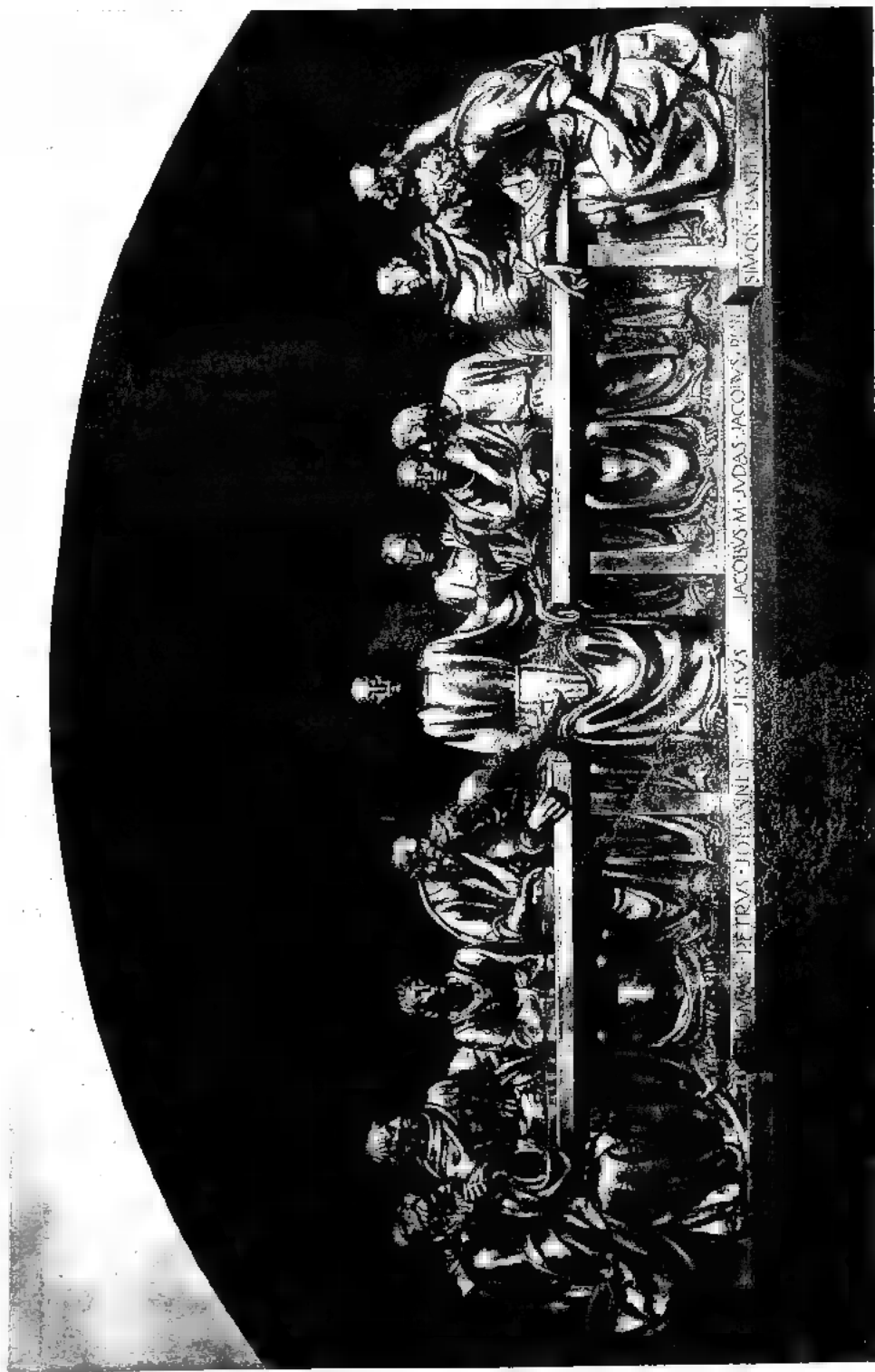
La sostanza del Corpo di Cristo, a sua volta, è presente in maniera singolare, perché esclude tutti i modi di presenza, che si riscontrano nella natura. Infatti non è presente per contatto quantitativo, perché, sebbene abbia tutte le sue dimensioni, non per esse dice ordine alle specie del pane, non per contatto informativo o virtuale, come sono presenti in un corpo l'anima e l'angelo, perché il Corpo di Gesù non influisce sulle specie né come causa formale né come causa efficente; non per ubiquità, che compete a Dio, perché la virtù intrinseca del Corpo di Cristo è limitata e quindi non può abbracciare tutti gli esseri contenendoli nella sua potenza ■ non esserne contenuto, ma è presente per il semplice e misterioso rapporto di contenenza che, per la transustanziazione, le specie acquistano riguardo al Corpo del Signore, onde moltiplicandosi questi rapporti si moltiplica la presenza dello stesso corpo (v. ACCIDENTI EUCARISTICI).

Questo modo di presenza misterioso e glorioso insieme, riservato al Corpo di Gesù, è detto con termine tecnico, sancito dal Tridentino (Denz-U, 874), « sacramentale ».

Bibl.: F. X. Wild, *Explanatio mirabilium quae divina potentia in augustissimo Eucharistiae sacramento operatur*, Bonn 1868; A. Lépicier, *Le meraviglie eucaristiche alla luce della filosofia cristiana*, Roma 1913; J. Vásquez de Mella, *Filosofia de la Eucharistia*, 2ª ed., Barcellona 1928; F. de Lanversin, *La présence eucharistique*, in *Recherches de science religieuse*, 23 (1933), pp. 176-196; A. Verhamme, *De modo praesentiae Christi in Sacramento*, in *Collationes Brugenses*, 20 (1935), pp. 384-56; id., *De desitione praesentiae Christi in Eucharistia*, *ibid.*, pp. 435-39; L. Baudiment, *Notre Seigneur n'est-il présent qu'une fois dans l'Hostie?*, in *Revue apologétique*, 65 (1937), pp. 546-61; B. Ayala, *De actuali extensione Christi in Eucharistia in sententia Doctoris Eximii*, Roma 1939 (tesi dell'Univ. Gregoriana); J. Van der Meersch, *De praesentia Christi in Eucharistia*, in *Collationes Brugenses*, 24 (1939), pp. 465-66; R. Masi, *La teoria suaresiana della teoria eucaristica*, Roma 1942; A. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, Lione 1942 (sul modo sacramentale della presenza); F. Orozco, *La explicación de santo Tomas sobre la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucharistia « per modum substantiae »*, Roma 1943 (tesi dell'Univ. Gregoriana); Y. de Montcheuil, *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après st Bonaventure et st Thomas*, in *Mélanges théologiques*, Parigi 1946, pp. 71-82; G. Loreti, *La dottrina della presenza eucaristica in Durando di*

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

a) ULTIMA CENA. Musaico in S. Apollinare Nuovo (ca. 540) - Ravenna. *b*) CADUTA DELLA MANNA. Dipinto di Jacopo Tintoretto (ca. 1570) - Venezia, chiesa di S. Giorgio Maggiore.

(per cortesia dello scultore A. Minerbi)

ULTIMA CENA: gruppo a tutto tondo in argento di Arrigo Minerbi (1930) - Oslo, Museo Nazionale.

S. Porziano, Roma 1949; ■. C. Nuñez Goenaga, *El valor y funciones de la presencia real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucaristiológica de s. Tomas*, Tolosa 1949.

V. Conclusione : l'E. nel piano divino.

Al momento della transustanziazione una serie di portenti si compie : la conversione della sostanza del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, l'attrazione della quantità ad esistere *per modum substantiae*, la multipresenza sacramentale dello stesso Corpo di Gesù, la permanenza degli accidenti senza soggetto d'inesione : la vita dell'universo è sospesa a quell'istante. Da quattro secoli il protestantesimo sembra dire : « ad quid perditio haec ? » Perché incomodare la Divinità e pretendere tante meraviglie quando la sola fede ci unisce a Cristo ? L'E. è inutile.

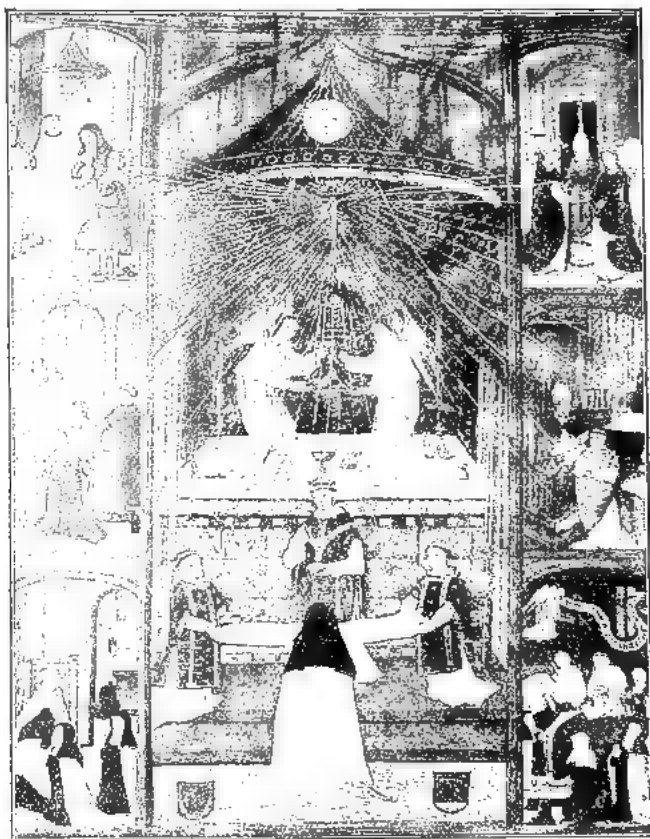
Ritorniamo al Vangelo : Gesù nel discorso di Cafarnao ha indicato lo stretto legame che unisce l'E. all'Incarnazione. Chi ritiene superflua l'E. deve rigettare qualunque mediazione del Verbo Incarnato. Per questa fatale china è slittato il protestantesimo liberale.

La divinità di Gesù, umilmente accettata, illumina le ombre del mistero, dissipa le difficoltà. La fede nella presenza reale, prolungamento dell'Incarnazione, ci unisce a Cristo, come l'Incarnazione ci accosta a Dio. Se l'Incarnazione è Dio che si fa uomo, l'E. è Dio che si fa ogni uomo : « Per hoc sacramentum omnes nos sibi univit Deus, cum in Incarnatione non univerit sibi nisi unius solius naturam » (Alberto Magno, *In Mt.* 26, 27 ; ed. Borgnet, XXI, col. 165). Così Dio entra non solo nei limiti della nostra natura, ma anche in quelli della nostra persona. La transustanziazione del pane nel Corpo di Gesù è l'emblema della trasformazione soprannaturale del nostro essere, che i Padri greci chiamano divinizzazione (θεοποίεσις). Nel banchetto eucaristico si attua l'unione più intima tra Dio e l'uomo : tutta l'umanità è il « sodalizio eletto alla gran cena ». Come a Cana la Madre di Gesù intervenne nel compimento del prodigio, figura dell'E., che consolò il cuore degli sposi ■ provocò la fede dei discepoli, così in questo perenne festino ove tutti i fedeli « sicut novellae olivarum » circondano la mensa della Chiesa, Maria è presente, larga dispensiera di favori ai commensali, mediatrice tra Cristo ■ la Chiesa, Madre del Capo e delle membra : *Mater unitatis*. Gesù, che entrò nel mondo la prima volta per la Madre, vi ritorna con Maria e attraverso l'E., s'inserisce nella trama della vita individuale, permeandola delle sue effusioni divine, s'innesta nel corso della vita sociale, cementandone la compagine nella forza coesiva dell'amore, s'aderge fastigio del creato in una ripercussione cosmica toccante le misteriose radici della sostanza e stringente cielo e terra in un amplesso eterno.

(*fot. E. Thill, Bruxelles*)

Eucaristia – L'E. centro degli altri Sacramenti. Miniatura di un Messale della fine del 1400. - Bruges, chiesa di Notre-Dame de la Poterie.

Bibl.: L. Thomassin, *Dogmata theologica de Incarnatione Verbi Dei*, Venezia 1730, pp. 608-727; V. Contenson, *Theologia mentis et cordis*, IV, Torino 1770, pp. 136-44; F. Hettinger, *Apologia del cristianesimo*, trad. it., II, Pistoia 1896, pp. 61-69; Ph. Gerbert, *Considérations sur le dogme de l'Eucharistie*, 19ª ed., Parigi 1801; L. Lessio, *De perfectionibus moribusque divinis*, 2ª ed., Parigi 1912, pp. 268-79; F. G. Faber, *Il Santo Sacramento*, trad. it., Torino 1931, pp. 357-469; H. Benson, *L'amicizia di Cristo*, trad. it., Brescia 1936, pp. 67-78; A. Schütz, *Christus mit uns*, Monaco 1939; A. Piolanti, *L'E. e la Vergine*, in *Tabor*, 2 (1948, 1), pp. 517-21; M. I. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, a cura di I. Gorlani, Brescia 1949, pp. 344-94; J. Knox, *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam*, Roma 1949; Ch. De Keyser, *La Vierge Marie et l'Eucharistie. Essai théologique et ascétique*, Montréal 1949; A. Piolanti, *L'E. e il Papa*, in *Tabor*, 3 (1949, 1), pp. 528-35. Soprattutto l'enciclica di Leone XIII, *Mirae caritatis*, del 18 maggio 1902.

In generale : S. Tommaso, *Sum. Theol.*, 3ª, qq. 73-83 con i classici commenti del Gaetano, Giovanni di S. Tommaso, Gonet, Billuart, Gotti; J. B. Franzelin, *De SS. Eucharistia*, Roma 1868 (5ª ed. curata da G. Filograssi, ivi 1932); I. C. Hedley, *The holy Eucharist*, Londra 1907; L. Labauche, *Lettres d'un étudiant sur la Sainte Eucharistie*, Parigi 1912; D. Coghlan, *De Eucharistia*, Dublino 1913; C. Gutberlet, *Das hl. Sakrament des Altars*, Ratisbona 1919; G. Ballerini, *Gesù eucaristico e i suoi oppositori*, Pavia 1923; G. Mattiussi, *De SS. Eucharistia*, Roma 1925; A. D'Alès, *De SS. Eucharistia*, Parigi 1929; id., *Eucharistie*, ivi 1929; A. Janssens, *Die heilige Eucharistie*, Lovanio 1929; M. De la Taille, *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 3ª ed., Parigi 1931 (opera monumentale); L. Billot, *De Sacramentis*, I, 7ª ed., Roma 1931, pp. 313-661 (vigorosa sintesi speculativa); A. E. Lépicier, *De SS. Eucharistia*, 2ª ed., 2 voll., ivi 1931; M. Brillant, *Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie*, Parigi 1935 (con la collaborazione di numerosi autori); L. Parcot, *La foi en la Ste Eucharistie*, ivi 1939; A. Van Hove, *De SS. Eucharistia*, 2ª ed., Malines 1941; R. Garrigou-

Lagrange, *De SS. Eucharistia*, Torino 1943; F. Carpino, *De SS. Eucharistia*, Roma 1945 (ad uso privato); E. Hugon, *La S. Eucaristia*, trad. it., Torino 1947; I. Filograssi, *De SS. Eucharistia*, 4ª ed., Roma 1947; A. Piolanti, *De Sacramentis*, 2ª ed., ivi 1947, pp. 161-303; E. Doronzo, *De Eucharistia*, 2 voll., Milwaukee 1947-48; L. Lercher-F. Dander, *Institutiones theologiae dogmaticae*, IV, parte 1ª, 2, Innsbruck 1948, pp. 205-383; J. Pohle, s. v. in *Cath. Enc.*, V, coll. 572-90; Th. Spačil, s. v. in LThK, III, coll. 820-30. I riflessi dell'E. sull'arte sono brillantemente illustrati da A. D. Sertillanges, *L'Eucharistie*, Parigi 1931; M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, 2 voll., ivi 1941; C. Costantini, *Dio nascosto, Splendori di fede e di arte nella S. E.*, Roma 1944. Antonio Piolanti

B. L'E. nella morale e nel diritto.

Sommario: I. Materia dell'E. - II. Forma dell'E. - III. Ministro della Consacrazione. - IV. Ministro della Comunione. - V. Obbligo di ricevere l'E.

I. Materia dell'E. — Il Sacrificio della Messa deve essere celebrato con pane di frumento e vino naturale di vite, cui s'infonde modicissima quantità d'acqua (can. 814): i latini devono usare pane azimo; quasi tutti gli orientali pane fermentato (can. 816). Alcune qualità del pane e del vino sono richieste per la validità della Consacrazione; altre invece soltanto per la liceità.

1. *Materia valida.* — Per la validità della Consacrazione è necessario: *a*) che il *pane*: α) sia confezionato con farina di frumento (can. 815 § 1). Qualsiasi varietà di frumento che nella comune stima ritiene tal nome, è materia valida. Il pane di farro e di spelta è ritenuto comunemente materia valida, nonostante il parere contrario di s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 74, a. 3, ad 2). È materia invalida il pane di fave, piselli, castagne, orzo, avena, riso, granoturco, miglio, ecc.; materia dubbia il pane di segala, di amido, di glutine, come pure le ostie colorate.

Per la validità della Consacrazione non importa che il frumento sia macinato o anche soltanto tritato (S. Uffizio, 23 giugno 1853). Non nuoce alla validità della Consacrazione se alla farina di frumento viene mescolata così piccola quantità di altra sostanza, da doverla ancora ritenere vera farina di frumento. β) Sia impastato con acqua naturale. È certamente materia valida il pane impastato con qualsiasi acqua naturale, benché mescolata con minima quantità d'altra sostanza (latte, olio, ecc.). È materia certamente invalida il pane impastato con altro liquido (vino, latte, olio) o con altra sostanza (uova, burro). È materia almeno dubbia il pane impastato con acqua artificiale (rosacea o distillata da piante, erbe, o frutta) o impastato con acqua naturale, cui fu aggiunta notevole quantità di olio, o burro, o uova, o latte. γ) Sia cotto al fuoco (di calore naturale o elettrico). È materia invalida la pasta cruda, bollita o fritta o seccata al sole. δ) Non sia corrotto (can. 815 § 1 e *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, tit. III, n. 4, 5). Se la corruzione è incipiente, la Consacrazione è valida, ma illecita (cf. *De defect.*, ecc., tit. III, n. 3; cf. *Rituale Rom.*, tit. IV, cap. 1, n. 7; S. Congr. dei Riti, 16 dic. 1826; n. 2650).

b) Che il *vino*: α) Sia di vite (can. 815 § 2) Quindi materia invalida è il vino di frutta, il vino artificiale, ancorché ottenuto con tutti gli elementi del vino vero, il vinello (picchetta) ricavato da vinacce e infusione d'acqua. Il vino di uve selvatiche è materia dubbia (cf. S. Congregazione di Prop. Fide, 1819). β) Sia di uve più o meno mature. Quindi è materia invalida l'agresto, ancorché corretto con notevole quantità di zucchero. γ) Abbia fermentato o almeno cominciato a fermentare: altrimenti manca di alcool, senza del quale non si ha vino. δ) Sia potabile. Quindi materia invalida sono gli acini d'uva, il vino di cui è inzuppato il pane, la mostarda. Il vino congelato è invece materia valida. ε) Incorrotto. Tale non è il vino cui fu aggiunta così notevole quantità di acqua o di zucchero, da non potersi più dire vino; così pure il vino divenuto aceto o putrido. Se invece incomincia a inacidire o imputridire, è materia valida, ma illecita (cf. *De Defect.*, ecc., tit. IV, n. 1, 2). Il vino fatto con uva passita è materia valida, purché dal colore e dal gusto si conosca essere vino (S. Uffizio, 22 luglio 1706; 7 maggio 1879; 10 apr. 1889; cf. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 12ª ed., II, Friburgo in Br. 1914, n. 162, nota 1).

2. *Materia lecita.* — Per la liceità della Consacrazione è necessario: *a*) che il pane: α) sia azimo per i latini; fermentato per i greci e altri riti orientali (can. 816). Però se dopo la Consacrazione del preziosissimo Sangue si avverte che il pane è corrotto, il sacerdote latino può consacrare pane fermentato, se non può averne azimo; perché l'obbligo di completare il Sacrificio è di precetto divino, adoperare azimo è invece soltanto di precetto ecclesiastico. Per la stessa ragione al sacerdote latino, probabilmente, è lecito consacrare in fermentato per amministrare il Viatico quando non può averne azimo. β) Sia recente (cf. can. 815 § 1; col. 1272). Dicesi recente il pane confezionato da non più di venti giorni. In pratica devesi stare alle prescrizioni diocesane o alle sane consuetudini locali (cf. S. Congregazione dei Riti, 16 dic. 1826, n. 2650; S. Congregazione dei Sacramenti, 7 dic. 1918; AAS, 11 [1919], p. 8). γ) Sia puro; cioè di farina di frumento senza minima mistura di altra sostanza. δ) Sia mondo e integro. Che sia peccato grave usare ostia enormemente rotta, lo afferma s. Alfonso (*Theologia moralis*, l. VI, n. 204, ed. L. Gaudé, III, Roma 1909, pp. 181-82), quando non scusa alcuna necessità o il difetto è avvertito prima dell'oblazione. Altri (A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, 3ª ed., IV, Prato 1898-1901, tract. X, sect. IV, n. 29) non ci vedono colpa grave se è escluso lo scandalo. ε) Sia affatto incorrotto. Usare pane muffito è peccato grave (cf. *De defect.*, tit. III, n. 3). ζ) Sia (presso i latini) in forma di ostia grande e tonda: il che non è prescritto sotto pena di peccato grave. In mancanza di ostia grande è lecito consacrarne una piccola.

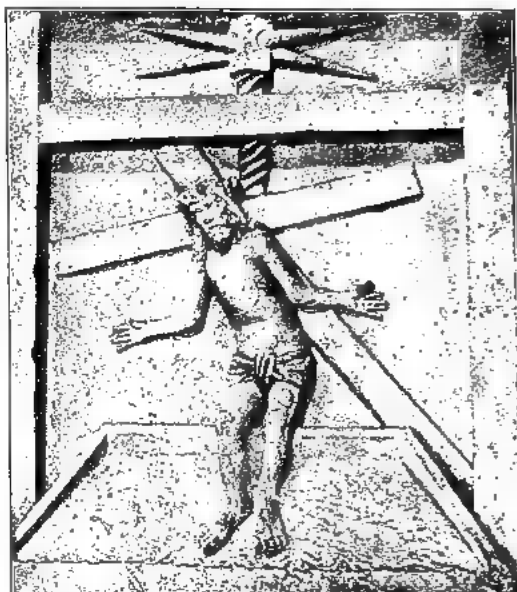
b) Che il *vino*: α) Sia perfetto, cioè di fermentazione completa. Usare mosto non ancora del tutto fermentato è illecito, se è disponibile vino perfetto. È lecito usare vino ottenuto da mosto condensato prima della fermentazione vinosa per mezzo di evaporazione ignea, quando non è disponibile altro vino, purché la cottura non escluda la fermentazione alcoolica e la stessa fermentazione naturale sia di fatto possibile (S. Uffizio, 5 ag. 1906). β) Sia puro; cioè senza mistura anche minima di altra sostanza. Tuttavia è lecito aggiungere a vino troppo generoso o troppo dolce acqua in quantità non superiore al 4% prima che cominci la fermentazione o a fermentazione non ancora finita; oppure aggiungere alcool o zucchero a vino debole o aspro in quantità non superiore al 3% (S. Uffizio, 7 ag. 1896); oppure adoperare vino ottenuto con mosto solforato (S. Uffizio, 2 ag. 1922). γ) Sia affatto incorrotto. Quindi è peccato grave usare, senza grave necessità, vino inacidito, sebbene non divenuto ancora materia invalida (cf. *De defect.*, ecc., tit. IV, n. 2). Come si è detto il S. Sacrificio della Messa deve essere offerto con pane e vino, cui sia mescolata modicissima quantità di acqua (can. 814; *Sum. Theol.*, 3, q. 74, a. 6-8). Ciò è obbligatorio sotto pena di peccato mortale (cf. *De defect.*, ecc., tit. IV, n. 2). Devesi mescolare acqua naturale che va infusa nel calice immediatamente dopo l'infusione del vino, ad opera del celebrante stesso nella Messa privata, dal suddiacono nella Messa solenne. È sufficente versare anche una sola gocciolina; ma non nuoce alla validità del Sacrificio se la miscela consta di 2/3 di vino e di 1/3 di acqua.

II. Forma dell'E. — 1. La forma della Consacrazione è: per il pane: *Hoc est enim Corpus meum*; per il vino: *Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Le parole: *Hoc est Corpus meum: Hic est Calix Sanguinis mei*, sono di essenza. Tutte le altre non sono richieste per la validità della Consacrazione. Ma poiché esiste una sentenza che ritiene il contrario e questa non è del tutto improbabile, debbonsi pronunciare, e sotto pena di peccato grave. Le parole: *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis*, non sono di essenza; ma non si possono omettere senza peccato.

Le parole: *Qui pridie*, ecc.; *Simili modo*, ecc. che precedono rispettivamente la Consacrazione del pane e del vino, si devono pronunciare *sub gravi*; ma non appartengono alla forma, meno ancora all'essenza della Consacrazione: questa dottrina è quasi certa. Nessuna variazione pienamente volontaria (omissione, aggiunta, trasposizione, sostituzione di parole) della forma è esente da peccato grave. Talune poi rendono nulla o almeno dubbia la Consacrazione.

2. Per la validità della Consacrazione è necessario che la forma sia pronunciata su materia presente e determinata. Presente (presenza fisica), cioè posta dinanzi e vicina al celebrante. Quindi è nulla la Consacrazione di materia collocata dietro le spalle del celebrante o dietro l'altare: per lo meno dubbia è la Consacrazione di materia distante dal celebrante più di cinquanta passi o chiusa nel tabernacolo o posta sotto il corporale e tra i fogli del messale. Determinata (presenza morale): cioè è necessario che il celebrante intenda consacrare della materia determinata. Quindi consacra invalidamente chi, volendo consacrare una sola delle due ostie che tiene fra le mani, non determina quale; chi, avendo l'intenzione di consacrare soltanto ciò di cui avverte la presenza o non avendo mai fatto il proposito di consacrare materia ignorata, non avverte la presenza della materia (*De defect.*, tit. VII, n. 1). Invece consacra validamente due ostie chi credendo d'averne una sola, ha l'intenzione di consacrare ciò che tiene in mano; chi ha posto, o ha ordinato di porre, o avverti o fu avvisato che veniva posta la pisside sul corporale, e poi, distratto, né all'Offertorio né alla Consacrazione scoprì la pisside stessa. La materia involontariamente posta fuori del corporale non è consacrata, se il sacerdote intese consacrare soltanto ciò che trovavasi sul corporale; è consacrata se egli intese di consacrare anche ciò che involontariamente trovavasi fuori del corporale; probabilmente è consacrata, ancorché sia incerto quale intenzione abbia avuto; perché devesi presumere che egli abbia voluto consacrare anche questa materia. In pratica è meglio riconsacrarla sotto condizione in altra Messa.

III. Ministro della Consacrazione. – Ministro della Consacrazione è soltanto il sacerdote che nella persona di Cristo consacra e sacrifica (cf. *Trid.*, sess. XXII, *De Sacrificio Missae*, c. 2, 3; *Sum. Theol.*, 3ª, q. 82, a. 1, 7, ad 3; can. 802). 1. Per consacrare *validamente*, oltre quanto fu già detto sulla materia, si richiede nel ministro almeno l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa. È sufficiente l'intenzione (v.) virtuale implicita; ma, come fu già detto, deve essere determinata circa la materia da consacrarsi. 2. Per consacrare *lecitamente*: *a*) La materia: α) deve avere le qualità già sopra accennate; β) deve essere posta sul corporale; quindi pecca gravemente chi consacra materia collocata o lasciata volontariamente fuori; γ) almeno nel tempo della Consacrazione, deve essere posta sulla pietra sacra, se la mensa non è totalmente consacrata; ciò però non sembra obbligatorio nemmeno *sub levi*.

b) Il sacerdote deve: α) essere in stato di grazia, che, regolarmente, deve essere acquistata con la Confessione sacramentale da chi sa di essere in peccato mortale (can. 807); l'obbligo di premettere la Confessione probabilmente è solo di precetto ecclesiastico (cf. *Trid.*, sess. XIII, *De Euch.*, c. 7). Quando però urge la necessità di celebrare (per obbligo di ufficio o di patto, o perché il popolo possa soddisfare al precetto, o per dare il Viatico a un moribondo, o per evitare grave pericolo di scandalo, di infamia o di grave danno, ecc.), e nello stesso tempo manca la possibilità fisica o morale di confessarsi (se non vi è nessun confessore che possa ascoltare la Confessione, o se non è possibile confessarsi senza danno del confessore, o del penitente, o di terzi, o senza incomodo grave causato dalla mancanza di tempo, o dalla troppa distanza o da timore prudente di grave inconveniente, o

(da M. Vloberg, L'Eucharistie dans l'art, Parigi 1946, p. 153)
Eucaristia - Il torchio mistico. Rilievo del XVI sec. Haguenau, chiesa di S. Nicola.

da verecondia affatto estrinseca o straordinaria, ecc.), il sacerdote può egualmente celebrare, purché vi premetta l'atto di contrizione perfetta e, dopo la celebrazione, quanto prima si confessi; cioè entro tre giorni; anzi prima, se vorrà celebrare di nuovo. β) Essere immune da irregolarità o censura o altra pena vietante la celebrazione della Messa. γ) Premettere la recita del Mattutino con le lodi e delle preghiere preparatorie (cf. can. 810). Tale prescrizione, probabilmente, non obbliga nemmeno *sub levi*. δ) Essere digiuno dalla mezzanotte (can. 808); computata secondo il tempo locale (vero o medio), o legale (regionale o straordinario). Si tratta di precetto ecclesiastico obbligatorio sotto pena di peccato grave, che non ammette parvità di materia (v. comunione eucaristica). Dall'osservanza di questa legge scusa: α) la necessità di compiere (dopo già fatta la Consacrazione) il Sacrificio (cf. *De defect.*, tit. III, n. 5; tit. IV, n. 4, 5; tit. X, n. 3), e, probabilmente, anche la necessità di amministrare il Viatico; β) l'eccezionale grave danno o incomodo proveniente dall'omessa celebrazione; γ) la dispensa dal S. Uffizio (can. 247 § 5) o dall'Ordinario del luogo, il quale, ottenutane la facoltà dalla S. Sede, può dispensare i sacerdoti dal digiuno eucaristico, purché ciò sia richiesto dal bene spirituale dei fedeli, si prendano soltanto cibi liquidi non inebrianti (latte, caffè, brodo anche con pastina, ecc. (S. Uffizio, 4 giugno 1893; 7 sett. 1897), e si eviti il pericolo di scandalo (S. Uffizio, 22 marzo 1923; AAS, 15 [1923], p. 151). Recentemente il S. Padre, in data 28 genn. 1947, annuendo ad una petizione dei vescovi belgi, concedeva alcune facoltà relative al digiuno eucaristico ed alla celebrazione della S. Messa nelle ore pomeridiane. Queste concessioni erano ancor più benignamente ampliate nella lettera del S. Uffizio del 28 ott. 1947 al card. E. C. Suhard, arcivescovo di Parigi. Le concessioni si riducono sostanzialmente a ciò: alla licenza, in determinate circostanze, a cominciare il digiuno eucaristico non dalla mezzanotte, ma da tre ore prima della S. Messa o Comunione, per i cibi e le bevande alcoliche, e da un'ora prima, per le bevande non alcoliche, anche se nutrienti. Le concessioni sono locali e date anno per anno; ma vi si può vedere un indizio di nuovo indirizzo circa la disciplina del digiuno eucaristico (cf. *Monitore ecclesiastico*, 72 [1947], p. 111; 73 [1948], pp. 76-80). δ) Essere immune da irregolarità. Talvolta il difetto corporale non impedisce di

celebrare privatamente. Deve pure essere vestito decorosamente con abito talare ed essere calzato.

IV. Ministro della Comunione : v. comunione eucaristica.

V. Obbligo di ricevere l'E. – 1. Sebbene la recezione sacramentale *in re* della Comunione non sia necessaria di necessità di mezzo, per usare un'espressione tipica, per nessuno (e ciò riguardo ai bambini non ancora giunti all'uso della ragione è di fede – (*Trid.*, sess. XXI, *De communione*, can. 4), è indispensabile però il desiderio almeno di riceverla (recezione « in voto »). – 2. È di fede che la Comunione sotto le due specie non è prescritta a tutti e singoli i fedeli (*Trid.*, sess. XXI, *De communione*, can. 1). È prescritta ai soli sacerdoti quando celebrano la S. Messa. 3. La Comunione è prescritta per legge divina ed ecclesiastica a tutti quelli che hanno raggiunto l'uso della ragione, quando cioè sanno distinguere il pane celeste dal pane terreno. 4. La legge divina : obbliga : *a*) spesso in vita; *b*) in pericolo di morte (v. viatico). La legge ecclesiastica obbliga una volta l'anno a Pasqua (can. 859). Indirettamente v'ha obbligo di ricevere la Comunione quando è necessaria per superare una tentazione.

Bibl.: P. Laymann, *Theologia moralis*, l. V, tract. IV, *De SS. Eucharistia*, cap. 7, Venezia 1714, pp. 226-43; *Conc. Trid.*, sess. XIII; XXII, *De Sacrificio Missae*; *Sum. Theol.*, 3a, q. 73-83; F. Suárez, *De Sacrificio Missae*, in *Opera omnia*, Parigi 1856-66, disp. XLII-XLV; LVIII-LX; LXVI-LXXII; J. Lugo, *De Sacramento Eucharistiae*, disp. III-XI; XII-XVIII, ed. di J. B. Fournials, Parigi 1868; P. Gasparri, *De SS. Eucharistia*, Parigi 1897, nn. 788-839, 1066-1174; A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theologicum morale*, IV, Prato 1898-1901, nn. 818-96; S. Many, *De SS. Eucharistiae Sacramento*, ivi 1904; I. D'Annibale, *Summula theologiae moralis*, III, 5a ed., Roma 1908, nn. 382-413, pp. 325-47; s. Alfonso, *Theologia moralis*, l. VI, n. 189-224; 255-303, ed. L. Gaudé, ivi 1909, pp. 171-98, 222-82; O. Descant, *Jeiunium eucharisticum*, in *Pastor bonus*, 31 (1918-19) pp. 446-57; A. Villien, *La dispense du jeûne eucharistique pour les prêtres*, in *Le canoniste*, 46 (1924), pp. 1-17; V. Coucke, *De ieiunio eucharistico*, in *Collationes Brugenses*, 27 (1927), pp. 15-75; A. Piscetta-A. Gennaro, *Theologiae moralis elementa*, V, v. Torino 1928, nn. 257-357, 516-66; E. ab Hoszufalu, *De obligatione confitendi et comunicandi apud theologos et canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Conc. Later. IV*, in *Estudios franciscanos*, 29 (1935), pp. 394-456; A. Van Hove, *De Eucharistia*, Roma 1940; M. Jugie, *De forma Eucharistiae-De epiclesibus eucharisticis*, ivi 1943; E. Vittoria, *El pan y el vino eucarísticos*, Bilbao 1944; A. Verhamme, *De materia remota SS. Eucharistiae*, in *Collat. Brugenses*, 41 (1945), pp. 415-18; id., *De pane ad consecrationem requisito, ibid.*, pp. 418-22; id., *De vino ad consecrationem requisito, ibid.*, 42 (1946), pp. 18-22; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, Torino-Roma 1947, nn. 263-337, 459-523.

Andrea Gennaro

C. L'E. nella liturgia.

Storia liturgica della custodia. — L'evoluzione storica della custodia è sotto l'influsso di avvenimenti esterni ed interni della Chiesa. All'esterno le persecuzioni e poi la pace costantiniana, con la conversione dei barbari. All'interno l'attenzione dei cristiani per le grandi eresie trinitarie e cristologiche, ha fatto considerare l'E. più come « res » che come « persona » di Cristo. L'eresia di Berengario di Tours nel sec. xi, causò un indirizzo più preciso della pietà cristiana verso Cristo racchiuso nell'ostia. Le lotte scatenate dai protestanti e dai giansenisti hanno accentuato questo orientamento, che, in un meraviglioso progresso, ha fatto dell'E. il centro assoluto della pietà cristiana. La ragione fondamentale per la custodia è la necessità di dare il viatico ai morenti; poi la Comunione ai fedeli, intesa come partecipazione al sacrificio, benché il can. 1272 del CIC, senza escludere gli altri fini, ricordi solo la Comunione e l'esposizione.

1. *Primo periodo : dal sec. I al sec. X.* – La prima regola per il viatico, e indirettamente per la custodia, è nel Concilio di Nicea (325) : « Si osservi, per quelli che sono in pericolo di morte, la regola antica ; cioè, non si privino del viatico necessario » (Denz-U, 57). Abbiamo difatti testimonianze anteriori di s. Giustino (*Apol. I*, n. 65 : PG 6, 428) e s. Ignazio (*Epist. ad Rom.*, cap. 7 : PG, 5. 693) del ii sec., e il fatto dell'eremita Serapione del iii sec. (Eusebio di Cesarea, *Hist. Eccl.*, l. VI, cap. 44). La prima legge però la troviamo alla metà del sec. ix negli *Statuta Sancti Bonifatii* (opera di ignoto, Mansi, XII, 383). Alcune cerimonie ci attestano la custodia per riti particolari. Caratteristico è quello detto del *Fermentum* del sec. iv; il Papa, in segno di unità, mandava ai vescovi parte delle ostie consacrate, che questi conservavano e consumavano durante il loro sacrificio. Rito simile è quello della Messa dei presantificati del sec. v, e dell'ordinazione dei vescovi e sacerdoti del sec. vi. L'uso di porre l'Ostia, con o senza le reliquie, nella consacrazione degli altari, appare nel sec. ix e scompare del tutto con la Riforma. Il desiderio dei cristiani di spirare subito dopo ricevuta la S.ma E. ha dato occasione a qualche abuso, come quello condannato dal Concilio di Ippona nel 319, di porre cioè l'Ostia sul petto o in bocca dei morti, e del quale si ha qualche notizia ancora nel sec. x.

A partire dal sec. iv troviamo l'E. nel *sacrarium*, o *pastophorium*, che equivale più o meno alla nostra sacrestia. L'E. era conservata in pissidi di varia forma e materia, oppure avvolta in semplice panno o pergamena. Sono della metà del sec. ix le prescrizioni sulla solidità e sicurezza dei vasi sacri. In Francia nel sec. vi l'E. viene portata « in turri » sull'altare all'Offertorio; era cioè una specie di tabernacolo a forma di torre. Solo nel sec. viii si parla di custodia « in » o « supra altare ». Indica, di solito, il tabernacolo sospeso sopra l'altare.

Molte sono le norme date per una diligente custodia della E., per evitare danni o irriverenze da parte dei profani o corruzione. Le Ostie dovevano essere rinnovate spesso : però manca anche per questo una consuetudine comune. I primi cristiani usarono le norme del Vecchio Testamento (*Lev.* 7, 15; 22, 30; *Ex.* 12, 20...). Le Ostie non destinate per il viatico venivano consumate durante o dopo la Messa; quelle del viatico erano rinnovate prima ogni giorno, poi ogni tre giorni o più. In Oriente le Ostie avanzate si usava bruciarle, almeno fino al sec. x. I Copti le seppellivano. In Francia erano date ai bambini, mentre altrove erano consumate dal solo sacerdote o anche dai chierici in sacrestia.

Questo periodo quindi, senza leggi fisse, è costellato dalla più grande varietà di usi apparenti e scomparenti sotto il peso degli avvenimenti, che orientano variamente la pietà eucaristica.

2. *Secondo periodo : dal sec. XI al Concilio di Trento.* – L'affermazione della « presenza reale » contro Berengario di Tours inizia una nuova fase per la pietà eucaristica. Le leggi sinodali infittiscono, con speciale riguardo a una maggiore sicurezza nella custodia, e un più degno onore da rendersi all'E. La ragione principale resta sempre la Comunione agli infermi (*Decretum Gratiani* c. 93 d. 2, *de cons.*). La frequenza invece dei fedeli alla Comunione non doveva essere eccessiva, se il Concilio Lateranense IV (1215) prescrive la Comunione annuale. La custodia è resa più semplice dal fatto che, proprio in questo secolo, inizia l'uso della Comunione sotto la sola specie del pane. La prima devozione ufficiale all'E., fuori della S. Messa, è la processione del *Corpus Domini*, estesa da Urbano IV a tutta la Chiesa nel 1264.

Unico esempio della custodia presso privati è quello di s. Luigi IX re di Francia. Nei viaggi sono solo i Papi che portano seco l'E. per rendere più solenne il loro corteo. La custodia permanente è obbligatoria in tutte le chiese che hanno cura di anime : quindi specialmente le cattedrali e le parrocchiali (Concilio Lateranense IV). Era persuasione troppo comune perché quest'obbligo avesse bisogno di legge. Nelle chiese dei regolari, all'inizio di questo periodo, la custodia si può dire quasi comune, e ciò non per concessione speciale della S. Sede, ma come consuetudine, data la grande libertà concessa ai monasteri.

Dal sec. XI la sede dell'E. si trasferisce nello stesso luogo di devozione; perciò «sacrario» vuole dire sia la sacrestia, sia l'armadio murale, sia lo stesso tabernacolo.

Ecco i principali sistemi di custodia dopo il 1000. *a) La sacrestia.* Molto in uso specie a Milano. Un Sinodo di Ravenna del 1311 lascia libera la scelta tra la sacrestia e la chiesa. *b) La colomba eucaristica.* Di modeste proporzioni, portava la pisside nella cavità del dorso; veniva fissata ad un piatto e sospesa al cielo del ciborio. Molto diffusa in Francia e in Inghilterra, specialmente quando fiorì l'industria del vetro di Limoges. *c) L'armadio murale.* È stato il sistema più diffuso in Italia e Germania, perché il più pratico e più sicuro. Di solito è scavato nel muro presso l'altare maggiore, *in cornu Evangelii*, o nel coro, munito di porticina e serratura: dentro vi veniva posta la pisside con l'E. Degni di nota sono il *propitiatorium* e le *edicole del Sacramento.* Il primo è un cofanetto mobile e di esigue proporzioni, dentro il quale sta la pisside. La sua diffusione è ristretta ad alcune città d'Italia e di Francia. Le edicole del Sacramento furono una specialità quasi esclusiva delle chiese del Nord-Europa, dalla fine del sec. XIV alla metà del XVIII. Sono a forma di torre e spesso molto grandi. *d) Tabernacolo* (v.). In questo periodo si hanno i primi tentativi di associare il tabernacolo all'altare, ma senza alcun seguito, anche perché l'altare ha conservato finora la forma apostolica di mensa. Un primo esemplare in Italia lo abbiamo nel sec. XIV a Venezia, nel dossale di S. Tarasio in S. Zaccaria. L'ultima fase storica del tabernacolo ha inizio a metà del sec. XVI, quando, per opera soprattutto di Giovan Matteo Giberti, vescovo di Verona (1524-43), cominciò a collocarsi sulla mensa dell'altare.

(fot. Anderson)

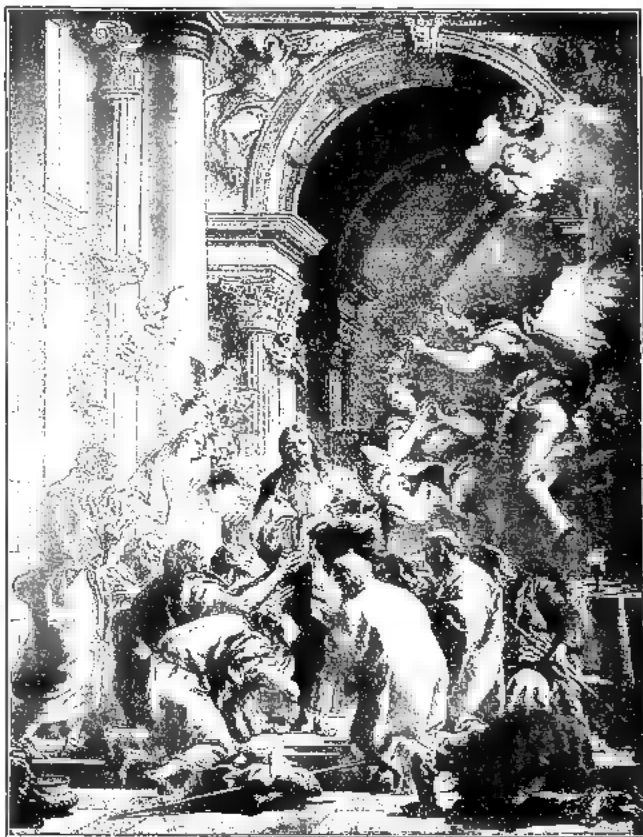
EUCARISTIA - *Istituzione e distribuzione dell'E.* Dipinto di G. D. Tiepolo (ca. 1770) - Venezia, Galleria dell'Accademia.

La pisside era obbligatoria; però si trova anche l'uso di una borsa di seta, ad es., a Salisburgo nel 1220. La rinnovazione delle ostie era fatta ogni sette giorni, oppure ogni quindici; presso i Greci ogni anno. Le ostie avanzate sono consumate dai sacerdoti; in Francia si continua a darle ai fanciulli, in Inghilterra agli adulti. Per comodità, insieme all'E., erano custoditi gli Olii Santi, le reliquie, l'incenso e tutto ciò che serviva per gli infermi. La custodia era affidata al prete. Nel sec. XI si usano lampade e candele tra il Giovedì e il Venerdì della Settimana Santa. Nel secolo seguente c'è qualche accenno più esplicito alla lampada; nel sec. XIII gli esempi aumentano. Si noti che la prima idea della lampada la si trova nel Sinodo nestoriano di Seleucia del 904, però non sappiamo quale sia l'influsso esercitato nella Chiesa romana.

Nei primi secoli del medioevo non si parla di lampada, come non si parla di visite al S.mo o altre devozioni eucaristiche, perché tutto è centralizzato nella Messa come sacrificio, di cui Cristo è Sacerdote. Solo nel sec. XII, affievolendosi questo senso oggettivo del sacrificio sottentra quello soggettivo della devozione a Cristo eucaristico e crocifisso, indipendentemente dalla Messa.

3. *Terzo periodo: dal Concilio di Trento al CIC.* – Sotto l'impulso delle negazioni dei protestanti la pietà eucaristica assume nuove manifestazioni. Le definizioni e le leggi del Concilio di Trento e l'edizione posteriore dei libri liturgici codificano e fissano parecchi usi eucaristici. Il viatico resta sempre la ragione fondamentale per la custodia, mentre la Comunione dei fedeli è ritenuta dai canonisti come ragione subordinata. La prima testimonianza chiara della Comunione ai fedeli, anche *extra Missam*, l'abbiamo nel Concilio milanese del 1579. Essa viene fissata nel Rituale Romano del 1614. Il lungo lavorio dei secoli intorno all'E. ritenuta prima come «cosa», e come tale trattata, sfocia nel Tridentino che, definendo il «culto di latria», accentra l'attenzione sulla «persona» di Cristo. Non che prima questa idea non ci fosse, ma essa viene maggiormente rafforzata. Si diffonde l'uso delle esposizioni, processioni, visite, le Quarant'ore, l'adorazione perpetua.

Una novità di questo periodo è che le chiese parrocchiali devono custodire sempre l'E. (Sinodo di Treviri, 1678). La custodia presso case private è frequente tra i Greci specialmente monaci. In Occidente invece quest'uso incontra una forte reazione. Le chiese parrocchiali hanno sempre l'obbligo della custodia, ma le cattedrali, che non sempre sono parrocchiali, dipendono dal vescovo. Nelle loro chiese i religiosi seguono la norma delle parrocchie, riguardo i religiosi interni. Alle monache invece il Concilio di Trento (sess. XXV, cap. 10) proibisce la custodia dentro la clausura. Per i conventi maschili non c'era una proibizione così espressa. Le congregazioni religiose moderne hanno dalla S. Sede diverse facoltà in proposito, tanto che alla fine del secolo scorso la custodia presso di loro si poteva dire consuetudine generale.

Per trovare una legge che ordini la custodia sull'altare si deve, come s'è detto, risalire a Giovan Matteo Giberti, vescovo di Verona (1524-43); però ancora nel 1573 Gregorio XIII dichiara (*Bull. Rom.*, VIII) che è difficile fissare un luogo unico. La prima prescrizione di custodia *in altari* è del Rituale Romano dei Sacramenti, edito nel

1584. L'altare preferito per la custodia, fino al sec. XVI, è quello detto maggiore. Pensando poi a qualche irriverenza durante le sante funzioni, si incominciò a trasportare altrove l'E. Anzi nelle cattedrali il tabernacolo si pose in altro altare (*Caerimoniale Episcoporum*, I. II, cap. 29). Qualche sinodo ammette una duplice custodia nella stessa chiesa, specialmente nel caso che il tabernacolo principale sia scomodo. Il tabernacolo è ormai generale. È s. Carlo Borromeo che inizia l'uso del conopeo. Il Rituale Romano del 1614 abolì l'uso di mettere nel tabernacolo reliquie, Oli santi, e tutto il resto. La diligenza massima è richiesta nella custodia dell'E., che è quasi esclusivamente affidata ai sacerdoti. La rinnovazione è frequente. L'obbligo della lampada si estende sempre più: dalla metà del sec. XVI diventa di uso comune, almeno di giorno.

4. *Quarto periodo*: *Diritto vigente* - *CIC* 1265-73. — È la prima legislazione sistematica, anche se non completa, della Chiesa, per quanto spetta alla custodia dell'E. Non è più solo per il viatico che essa esiste, ma per la Comunione dei fedeli e per l'esposizione. Questo specialmente dopo il decreto di Pio X sulla Comunione frequente. Recentemente tutta la materia è stata riordinata nell'*Instructio* della S. Congr. dei Sacramenti del 26 maggio 1938 (AAS, 30 [1938] pp. 198-207) completata dall'altra del 15 sett. 1943 (AAS, 35 [1943] pp. 282-85).

Resta proibita qualsiasi custodia fuori della chiesa, sia in casa di laici, come di religiosi. Solo l'Ordinario, per gravi ragioni, può permettere che di notte l'E. sia trasportata in un altro luogo, che deve essere decente e più sicuro del consueto. Questo vale specialmente per le terre di missione tra gli eretici ed infedeli. Nessuno può portare con sé l'E. durante il viaggio. Tutte le chiese, che hanno cura d'anime sono obbligate alla custodia dell'E. Anche le cattedrali hanno tale obbligo, come le chiese annesse a case religiose sia maschili che femminili. Se non sono esenti dalla giurisdizione del vescovo è necessario il suo permesso.

L'E. deve essere conservata in chiesa, e abitualmente in un altare soltanto, posto « in loco praecellentissimo ac nobilissimo » (can. 1268, 2). Di solito sarà quindi l'altare maggiore, fatta eccezione per le chiese cattedrali, collegiate e conventuali. Questo altare deve essere bello e ornato in modo da risvegliare la pietà dei fedeli. Le prescrizioni per il tabernacolo sono così fissate: « La S.ma E. deve essere custodita nel tabernacolo, inamovibile, posto nel mezzo dell'altare. Deve essere ben costruito, solido, ben chiuso, ornato secondo le leggi liturgiche, e libero da ogni altra cosa » (can. 1269). È richiesta grande diligenza nella custodia, per evitare profanazioni. La chiave del tabernacolo dev'essere custodita da chi ha la responsabilità della chiesa. Le ostie consacrate devono essere conservate sempre dentro una pisside, di materia solida e conveniente, linda, ben chiusa, coperta con un velo di seta possibilmente ornato. Le ostie devono essere recenti e rinnovate frequentemente, evitando ogni pericolo di corruzione. « Presso il tabernacolo, nel quale si conserva il S.mo, arda giorno e notte almeno una lampada, alimentata con olio di oliva o cera di api » (can. 1271). La lampada è segno della fede nella presenza di Gesù Cristo; arde in suo onore, e dice ai fedeli che Egli solo è la luce che illumina.

BIBL.: R. S. Bour, *Eucharestie*, in DThC, V, 1203 sgg.; F. X. Raible, *Der Tabernakel einst und jetzt*, Friburgo in Br. 1908; J. Braun, *Der christliche Altar*, II, Monaco 1924, p. 574 sgg.; L. Eisenhofer, *Compendio di liturgia*, trad. it., Torino-Roma 1940, pp. 61-62; L. Köster, *De custodia SS. Eucharistiae*, Roma 1940, con ricchissima bibliografia di fonti ed autori. Sergio Contran

D. – L'E. NELL'ARCHEOLOGIA E NELL'ARTE

I. NEI MONUMENTI CRISTIANI ANTICHI. – Sull'impiego dell'E. come soggetto di rappresentazioni figurate nell'arte paleocristiana sussistono tuttora dissensi tra gli interpreti, dovuti soprattutto ad una comprensione incompleta della natura intima dello stesso linguaggio figurato in esse adoperato. Può dirsi che l'E. sia stata realmente « rappresentata », sia come Sacramento, sia come sacrificio, nelle pitture cimiteriali, nella scultura dei sarcofagi o nelle arti minori; ovvero, il senso eucaristico attribuito a certe rappresentazioni è da escludersi recisamente come dovuto ad interpretazioni troppo soggettive? La risposta sembra essere che l'arte primitiva, piuttosto che rappresentarla nella sua realtà o « ritrarla », richiama invece l'E. di continuo in mente, come φάρμακος τῆς ἀθανασίας, procedendo per semplici allusioni di natura tipologica o semplicemente simbolica che per i cristiani erano immediatamente intelligibili e piene di senso mistico. Cioè, per esprimere il concetto eucaristico, l'arte cristiana fa una scelta di elementi reali desunti dal Vangelo o dai riti della Chiesa, ma nel redigere le sue frasi figurative, li combina tra loro in un insieme non più realistico, ma semplicemente evocativo. Proprio la varietà di tali combinazioni, unitamente al senso preciso di certi elementi di composizione, permette di ritrovare sotto la forma apparentemente descrittiva o narrativa la trama delle speculazioni eucaristiche.

Punto di partenza per queste creazioni dell'arte cristiana antica sono stati: la storica parola di Gesù: « Io sono il pane della vita » (*Io.* 6, 48); il miracolo della moltiplicazione dei pani nel deserto; le due specie eucaristiche. Inoltre con il rito del Battesimo « in aqua et in Spiritu Sancto » l'E. faceva parte dell'iniziazione cristiana, e per la straordinaria importanza di quest'ultima nella vita di ogni cristiano i due Sacramenti furono così spesso evocati, anche sulle tombe.

In linea di massima, l'arte ricorse a tre tipi di rappresentazioni eucaristiche. Il primo gruppo è costituito da scene raccorciate, tra cui primeggiano i pesci cosiddetti eucaristici della regione detta di Lucina, nel cimitero di S. Callisto, riuniti con cesti contenenti pane e vino; vi si aggiungono: il tripode con pane e pesce tra sette panieri; i cesti della moluplicazione dei pani e le anfore del miracolo di Cana riuniti in due gruppi; pani e pesci riuniti, ecc. Il secondo tipo ritrae Cristo mentre opera i miracoli della moltiplicazione dei pani e del cambiamento dell'acqua in vino nelle nozze di Cana; spesso i due miracoli fanno da riscontro tra loro ai due lati di un orante, come per sottolineare gli effetti della E. nell'altra vita. Infine, il banchetto (v.) dei sette adagiati intorno allo *stibadium*, che nella cosiddetta *fractio panis* del cimitero di Priscilla trova il suo più bel rappresentante, per la continua presenza dei cesti di pane desunti dal miracolo nel deserto e per i contesti figurati in cui figurava preso come evocazione dell'agape eucaristica. Un posto speciale occupano due composizioni: quella di S. Callisto in cui un personaggio in abito di filosofo benedice il pane posato su un tripode, con l'aggiunta di un'orante, e quello del cimitero di Domitilla (ora nel Museo di Catania) in cui il Cristo che parla dell'acqua viva con la Samaritana, regge cinque pani nel grembo del pallio.

L'Ultima Cena, ricordante l'istituzione dell'E., appare per la prima volta nel musaico di S. Apollinare Nuovo a Ravenna e nella miniatura del codice purpureo di Rossano, che vi aggiunge pure la Comunione degli Apostoli. Questa nuova forma storica sostituirà la precedente nell'avvenire dell'arte cristiana.

BIBL.: G. Wilpert, *Fractio Panis*, Friburgo in Br. 1895; F. J. Dölger, ΙΧΘΥC, 5 voll., Münster in West. 1928-40; L. De Bruyne, *L'imposition des mains dans l'art paléochrétien*, in *Rivista di archeol. crist.*, 20 (1943), pp. 182-212. Luciano De Bruyne

II. NELL'ARTE. – Anche nell'arte medievale e moderna è necessario distinguere le figure della E. quali si deducono dal Vecchio Testamento da quelle riferentisi alla promessa della E. (*Io.* 6, 26-52) ed alla sua istituzione.

Per quanto si riferisce alle figure del Vecchio Testamento è da osservare che i temi svolti dall'arte paleocristiana continuano ad apparire nei secc. V e VI nello splendore dei musaici delle chiese. La manna, il sacri-

ficio di Abele, l'offerta di Melchisedech, l'agnello pasquale ecc., sono frequentemente rappresentati. Così in S. Maria Maggiore a Roma ove è un chiaro parallelismo tra i sacrifici del Vecchio Testamento e la istituzione della E., così in quelli di S. Vitale e di S. Apollinare Nuovo a Ravenna. L'arte cristiana successiva non modificò né arricchì di molto quei temi iconografici, così nelle miniature dell'epoca carolingia, come, ad es., nel *Sacramentario* di Drogone (Bibl. Naz. di Parigi, ms. lat. 9428), ad es., dove la grande *T* iniziale del Canone della Messa (*Te igitur*) è adorna alle estremità e al centro della barra superiore di tre piccole scene con Abele, Melchisedech e Abramo. Schemi analoghi appaiono anche in opere di oreficeria, negli smalti che adornano paliotti e cofanetti liturgici simili a quelli del sec. XIII che si conservano al Louvre.

Anche nelle chiese dell'Oriente nei secc. XI e XII sono frequenti le rappresentazioni dei due grandi sacrificatori del Vecchio Testamento in pitture o musaici composti sulle pareti in prossimità dell'altare. Rappresentazioni simili sono anche in Occidente nei musaici di Monreale (sec. XII), nei fregi e nelle decorazioni plastiche di chiese romaniche e gotiche, come, ad es., nella cattedrale di Reims, o in pitture quali quelle della vòlta della chiesa abbaziale di St-Savin (sec. XII).

Per le numerose rappresentazioni sia plastiche che pittoriche dei due miracoli evangelici che vengono considerati come prefigurazioni della E., cioè la moltiplicazione dei pani e dei pesci, e il miracolo delle nozze di Cana, c'è da osservare come la tradizione iconografica primitiva venga trasmessa durante tutto il medioevo soprattutto nella cultura artistica bizantina e che rifiorisca in Occidente durante l'età romanica, per acquistare nuova importanza quando, sul finire del medioevo ed all'inizio del Rinascimento, pittori, scultori ed orefici svilupparono quei temi in una serie infinita di opere.

Se questo è possibile affermare per le figurazioni che contengono sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento una chiara allusione alla E. è ora necessario dire di quei fatti narrati nel Nuovo Testamento che con la istituzione della E. hanno una diretta relazione. Essi sono la promessa della E., la sua istituzione e la Comunione degli Apostoli.

Per la promessa, cioè la illustrazione del passo del Vangelo di s. Giovanni (*Io.* 6, 26-52) allora che Gesù disse alla turba nella sinagoga di Capharnaum « Ego sum panis vitae ecc. ecc. » non si può dire sia mai stato definito un tipo iconografico preciso. Si tratta di un discorso rivolto ad una folla di persone senza che particolari gesti o atteggiamenti lo caratterizzino. Ben diverso quanto è possibile notare a proposito della scena della istituzione della E., allorché il Cristo è seduto a mensa con gli Apostoli con innanzi pane e vino. Le più antiche e frequenti rappresentazioni di quel fatto s'incontrano in documenti di origine orientale e rimontano al sec. VI, quali una patena argentea oggi nel Fogg Art Museum di Cambridge nel Massachusetts, nonché in miniature dell'*Evangeliario* del monaco Rabula e nel codice purpureo di Rossano. A S. Apollinare Nuovo a Ravenna il primo dei musaici con il quale si inizia la rappresentazione della Passione di Nostro Signore rappresenta il Cristo ed undici persone sedute presso una tavola sulla quale sono alcuni pezzi di pane ed in un piatto due pesci. Il Cristo è nell'atto di benedire. Il tema si ripete con poche varianti, quella soprattutto del numero degli Apostoli, fino alle soglie dell'arte romanica, quando assumerà grande sviluppo. Così nel sec. XI a S. Angelo in Formis presso Capua ed a S. Urbano alla Caffarella presso Roma, e poi nei secc. XII e XIII nei musaici di Monreale, in quelli del Battistero di Firenze, nelle valve bronzee della porta della cattedrale di Benevento, in una formella del paliotto eburneo di Salerno ecc.

La composizione fino dal sec. XIV rimane chiaramente definita, poi prevale quasi ovunque l'uso di raffigurare il Cristo con s. Giovanni chinato sul suo petto. Così in un gruppo notevole di composizioni trecentesche quali quella di Giotto nella cappella dell'Arena a Padova, quella di Taddeo Gaddi nel refettorio di S. Croce a Firenze e quindi, nel sec. XV, quella di Andrea del Castagno nel refettorio di S. Apollonia pure a Firenze (1457) e le altre del Ghirlandaio nel refettorio di Ognissanti e in quello piccolo di S. Marco, e la serie culmina con la famosa composizione di Leonardo nel refettorio del convento di S. Maria delle Grazie a Milano.

In quanto all'altra narrazione del Vangelo in diretta connessione con la E., cioè la Comunione degli Apostoli, anche qui è da notare come la prima definizione iconografica del tema si debba verosimilmente assegnare all'Oriente ove esso appare già chiaramente in una patena argentea del Museo di Istambul scoperta a Stûma presso Aleppo, nell'*Evangeliario* di Rabula, nel codice di Rossano ove gli Apostoli si approssimano con atto di deferenza al Cristo su di una sola fila, cinque in una scena sei in un'altra. Il tema ebbe largo sviluppo dal sec. IX al XIV nell'arte bizantina, e nei musaici di S. Sofia a Kiev, che risalgono al sec. XI, il Cristo è presso la tavola in piedi: accanto a lui sono due angeli mentre gli Apostoli, sei per parte, s'avvicinano con passo scandito, quasi di danza; così in una pittura, pure del sec. XI, nella cattedrale di Serres in Macedonia, in miniature e smalti e infine nella dalmatica detta di Carlomagno nel Tesoro di S. Pietro a Roma (sec. XIII).

Frattanto in Occidente nelle composizioni di arte carolingia s'incontra anche la immagine del Cristo assiso in trono che tiene l'Ostia nella mano destra. Tale figurazione nei Sacramentari è talvolta accompagnata da quella della Crocifissione a rammentare come la Messa rinnovi il Sacrificio del Calvario.

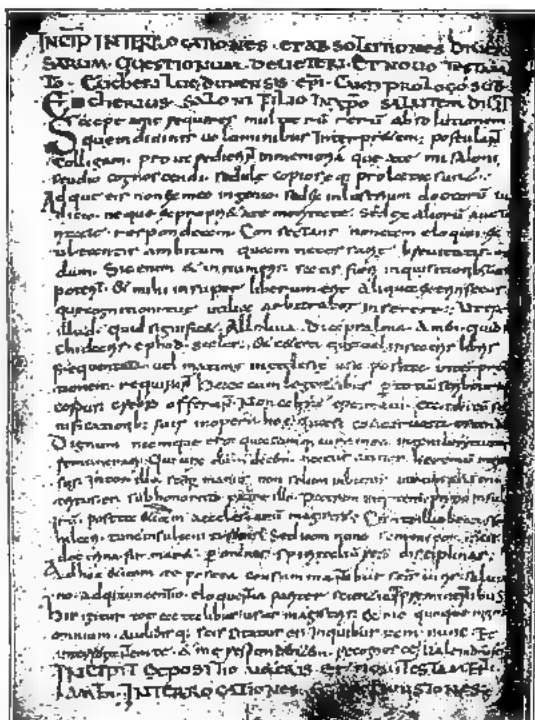
Tornando ora alla Comunione degli Apostoli si rammenterà come nel sec. XV il tema abbia avuto nell'arte italiana una delle sue più alte manifestazioni in un affresco dell'Angelico nel Convento di S. Marco a Firenze, ove il Cristo, in piedi, s'accosta agli Apostoli presso la tavola e li comunica uno per uno. Il tema, ripreso da Luca Signorelli nel 1512 in una pittura del duomo di Cortona, ebbe largo sviluppo sulla fine del sec. XVI. Si citano a questo proposito la composizione del Baroccio nella chiesa della Minerva a Roma, quella del Ribera nella certosa di S. Martino a Napoli, e quella del Rubens nella Pinacoteca di Brera a Milano nella quale la tavola dell'ultima cena è trasportata in una chiesa. – Vedi tavv. XLIX-L.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928, pp. 413-25; M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, 2 voll., Grenoble-Parigi 1946; Csh. de Boom, *Le culte de l'Eucharistie d'après la miniature du moyen âge*, in *Studia Eucharistica DCC anni a condito festo Sanctissimi Corporis Christi* di S. Axters, Anversa 1946, pp. 326-32; J. Helbig, *L'iconographie eucharistique dans le vitrail belge*, ivi 1947, pp. 369-78.

Emilio Lavagnino

EUCH, JOHANNES von. – Vescovo, n. da famiglia nobile a Meppen (Hannover) nel 1834 e m. a Copenhagen il 17 ag. 1922. Subito dopo la sua ordinazione sacerdotale nel 1860, andò in Danimarca e fu nominato prima viceparroco di S. Ansgaro, chiesa principale di Copenhagen, e poi dal 1864 fino al 1883 parroco a Fredericia, l'altra chiesa cattolica di Danimarca. Nel 1884 fu nominato canonico della cattedrale di Osnabrück e subito dopo eletto prefetto apostolico di Danimarca, Islanda e Färöer; nel 1892 vescovo titolare di Anastasiopoli e vicario apostolico di Danimarca; nel 1917 assistente al Soglio Pontificio. Era anche insignito della commenda dell'Ordine equestre di Dannebrog.

Quando giunse in Danimarca vi trovò soltanto due chiese cattoliche con appena 1000 fedeli. Alla sua morte i cattolici avevano raggiunto il numero di ca. 6000 e in tutte le principali città si trovavano stazioni cattoliche con chiesa o cappella e scuola, con sacerdote residenziale e suore, che per la maggior parte provenivano dalla Germania. Fondò e appoggiò opere missionarie di ogni specie e diede vita a riviste, scuole superiori, unioni fra studenti e giovani, e parecchie associazioni religiose. Organizzò il primo pellegrinaggio nazionale dopo la cosiddetta riforma. La sua alta cultura gli procurò grande rispetto e simpatia e le esequie tributategli furono un

(fot. Biblioteca Vaticana)

EUCHERIO DI LIONE – *Incipit* delle *Instructiones ad Salonium* Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 553, f. 16v (sec. IX).

passaggio trionfale per le vie di Copenhagen e nello stesso tempo costituirono la prima grande manifestazione pubblica dei cattolici. Giovanni Smit

EUCHERIO di LIONE. – N. da cospicua famiglia, ricoprì importanti cariche pubbliche, ma verso il 410 rinunziò alla vita secolare e, seguito dalla moglie Galla e dai figli Salonio e Verano, cercò rifugio nel monastero fondato da Onorato nell'isola di Lerino (oggi St-Honorat) nella Francia meridionale, trasferendosi in seguito con la moglie nella vicina isola di Lero (oggi Ste-Marguerite). Nel 434 ca. fu eletto vescovo di Lione, e come tale partecipò al primo Concilio di Orange. Morì tra il 450 e il 455 (cf. Gennadio, *De viris ill.*, 63).

Grande fu l'autorità di cui egli dovette godere, come ci attestano il fatto che Cassiano dedicò a lui e ad Onorato la seconda parte delle sue *Collationes*, e la corrispondenza scambiata da E. con Sidonio Apollinare, Ilario, Rustico, Paolino di Nola e Salviano. Per Claudiano Mamerto (*De statu animae*, II, 9), E. fu «magnorum saeculi sui pontificum longe maximus».

La produzione letteraria di E. comprende, oltre a due scritti ascetici (*De laude heremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum epistula*; *Epistula paraenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae*), anche due scritti esegetici, abbastanza noti nel medioevo: 1) *Formulae spiritalis intellegentiae* dedicate al figlio Verano, in cui egli dà numerosi esempi di interpretazione allegorica della Scrittura; 2) *Instructiones*, in due libri, dedicati al figlio Salonio e contenenti rispettivamente chiarimenti a passi difficili della Scrittura e spiegazione di nomi greci ed ebraici.

Di un suo estratto dalle *Collationes* di Cassiano ci restano solo dei frammenti in una versione greca (cf. Gennadio, *loc. cit.*; Fozio, *Biblioth.*, 197). Ad E. probabilmente si deve una *Passio Agaunensium martyrum*. Contestata è invece l'attribuzione a lui di altri scritti (alcune *homiliae*; *Commentarii in Genesim* e *In libros Regum*; *De situ Hierosolymitanae urbis atque ipsius Iudeae epistola ad Faustum presbyterum*).

BIBL.: Edizioni: PL 50, 687-1214 e a cura di C. Wotke in CSEL 31, 1. Studi: A. Mellier, *De vita et scriptis s. Eucherii, Lugdunensis episcopi*, Lione 1878; A. Goulloud, *St Eucher. Lérins et l'église de Lyon au Ve siècle*, ivi 1881; M. Schuster, *Zu Hieronymus und Eucherius*, in *Philologische Wochenschrift*, 47 (1929), pp. 190-92; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 216 sg. Carmelo Rapisarda

EUCHITI: v. MESSALIANI.

EUCKEN, RUDOLF. – Filosofo, n. ad Aurich il 5 genn. 1846, m. a Jena il 6 sett. 1926. Fu nel 1871-74 professore di filosofia a Basilea, poi a Jena.

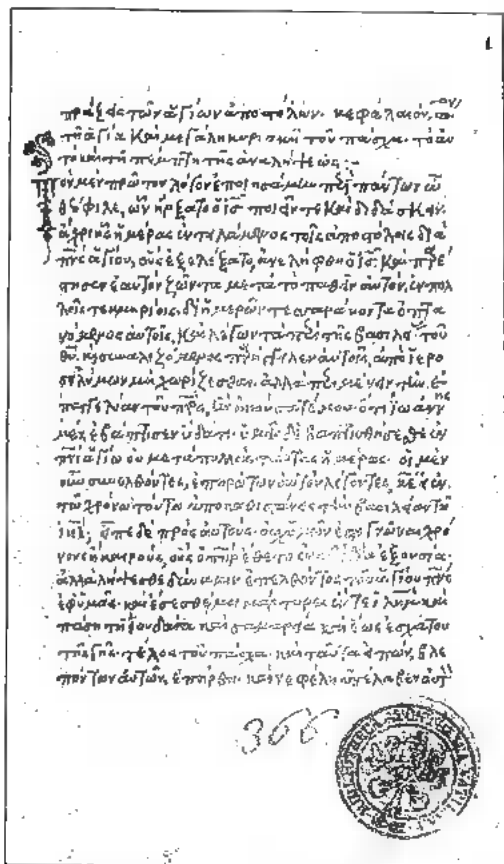
L'E. è stato uno dei primi che si levarono contro il naturalismo e positivismo del suo tempo. La sua filosofia parte dalla considerazione della vita umana analizzata ed interpretata non con i mezzi della ricerca psicologica, ma secondo uno speciale metodo «noologico», inteso alla comprensione della vita spirituale come origine e mezzo di sviluppo di idee e valori oggettivi ed universali. Nella filosofia della religione l'E. dà a questa concezione fondamenti metafisici meglio definiti.

Dio preso in sè è potenza spirituale e personale, assolutamente superiore al mondo. Le sue produzioni ed emanazioni sono di natura antitetica: da una parte egli è l'origine del mondo materiale, in cui lo spirito è presente solamente come razionalità formale, dall'altra egli irradia in questo mondo le forze che possono elevarsi sopra la natura. Il primo grado in questa ascesa è rappresentato dalla vita organica, il secondo dalla coscienza soggettiva. Una comunicazione nuova della vita divina rende la soggettività psichica capace di oggettivare la sua attività in produzioni di validità oggettiva ed ideale. Però per rendere possibile il raggiungimento del più alto grado della ascesa verso la spiritualità, il Divino ha dovuto comunicarsi in un'ultima irradiazione che dà allo spirito umano la interiorità vera ed una relazione diretta e personale con Dio. Il cristianesimo è la religione di questa unione perfetta con lo spirito divino; esso rappresenta la religione «caratteristica», superiore alle altre religioni che rimangono nella sfera della vita morale e culturale. Con questo apprezzamento però l'E. congiunge un giudizio assai negativo sulle Chiese cristiane.

E. ha avuto, per alcuni decenni, un influsso considerevole ed internazionale. Lo *E.-Bund*, fondato nel 1920, cerca di continuare la sua opera di esortatore e di riformatore della vita culturale.

Opere principali: *Gesch. der philosophischen Terminologie* (Lipsia 1879); *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* (ivi 1888); *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (ivi 1890, 18a ed. Berlino 1922); *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (Lipsia 1901, 3a ed. 1912); *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Berlino 1907, 5a ed. 1912); *Können wir noch Christen sein?* (Lipsia 1911); *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens* (ivi 1918, 2a ed. 1920).

BIBL.: G. Wunderle, *Die Religionsphilosophie R. E.s*, Paderborn 1912; E. Hermann, *E. and Bergson. Their significance for christian thought*, Londra 1912; W. S. Macgowan, *The religious philosophy of R. E.*, ivi 1914; W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 302-303. Beda Thum

EUCOLOGIO (Εὐχολόγιον). – Come accenna il nome, è una raccolta di preghiere ecclesiastiche. Questo libro liturgico contiene le orazioni recitate dal sacerdote e dal diacono durante gli uffici del Vespro e dell'Ortro (Mattutino e Laudi), il testo delle tre liturgie eucaristiche, i riti dei Sacramenti, dei funerali per le diverse categorie di persone e delle professioni monastiche, le benedizioni e consacrazioni delle persone e delle cose di culto, le formole di benedizioni e di orazioni per i bisogni spirituali e temporali dei fedeli, ecc. G. Goar lo chiama *Rituale, Manuale, Sacerdotale Ecclesiae Graecae*. È un libro venerando fra tutti per la sua antichità e per la sua importanza.

(fot. Biblioteca Vaticana)
EUCOLOGIO - E. barberiniano - Biblioteca Vaticana, Vat. grec. 366, f. 1r (sec. VIII-IX).

I più antichi E. manoscritti sono i seguenti: *Codex Graecus Barberinus S. Marci N. III, 55* (77), ora Vat. grec. 366, dell' VIII-IX sec.; *Codice del vescovo Porfirio*, una volta N. CCXXVI della Biblioteca Imperiale di Pietroburgo del sec. IX-X, che taluni fanno risalire alla fine del sec. VIII; *Cod. Sin.* N. 957 del IX-X sec.; *Cod Sin.* N. 958 e *Cod. Cryptof.* Γβ'X del sec. X; *Cod. Sebastjanov* una volta N. 15 (1474) del Museo Rumijantsev (Mosca) del sec. X-XI. A partire dal sec. XI, i manoscritti dell'E. sono più numerosi. Cf. Al. Dmitrievskij, *Opisanie liturghiceskich rukopisei chranijachcichcija v' bibliotekach Pravoslavnago Bostoka*, t. II, Εὐχολόγια, Kiev 1901; Ant. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae in Tusculano*, Roma 1884; Pl. de Meester, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930, pp. IX-XVII; M. I. Orlov, *Liturghija sv. Vasilija Velikago*, Pietroburgo 1909, pp. X-XXIII. Le versioni slave sono posteriori (Orlov, *op. cit.*, pp. XXX-XLVII), mentre elementi eucologici s'incontrano in manoscritti georgiani, siriaci e arabi del sec. X-XI. Le prime edizioni del testo greco dell'E. sono uscite a Venezia (1526, 1544, 1550, 1553, 1560 presso Cristoforo Zanetti; 1566 presso Andrea Giuliani ecc.). Lo ieromonaco Teofilatto corresse le edizioni posteriori e aggiunse alcune orazioni ed in seguito l'E. fu sottoposto a varie revisioni ed emendazioni. La prima edizione dei cattolici fu stampata a Roma nell'a. 1754 per ordine di Benedetto XIV che prima fece riassumere le 82 sessioni della Commissione istituita da Innocenzo X e continuata sotto Urbano VIII e i suoi successori. L'edizione romana del 1873 è una ristampa della precedente. In queste due edizioni romane manca il rito della consacrazione di una chiesa. Del resto nessuna edizione contiene gli abbondanti elementi dell'eucologia bizantina sparsi nei manoscritti. Una grande parte di questo materiale si trova nelle opere di G. Goar e di A. Dimitrievskij nonché in separate monografie liturgiche stampate in Grecia e in Russia. Nic. Pan. Papadopulo ha arricchito la sua edizione dell'E., uscita in Atene nel 1927, di riti e di orazioni attinenti a queste fonti.

Dall'E. completo (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα) descritto sopra bisogna distinguere il piccolo E. (Εὐχολόγιον τὸ Μικρόν) che contiene la sola liturgia di s. Giovanni Crisostomo, i riti sacramentali, alcune Epistole e Vangeli e poche orazioni. La raccolta delle benedizioni più usate ha formato il rituale chiamato *Aghiasmatario* o *Benedizionale*, mentre gli elementi rituali più adoperati dal vescovo s'incontrano nell'*Archieratico* e le preci recitate dal diacono hanno dato origine al Diaconico (Διακονικόν). Il commentario più autorizzato dell'E. e una traduzione latina dei testi si trovano nell'opera magistrale di G. Goar: Εὐχολόγιον, *sive Rituale Graecorum*. Ad eccezione dei Sacramenti, i riti dell'E. greco e del Trebnik slavo, che è il suo equivalente, sono commentati con l'aiuto dei manoscritti nell'op. cit. del de Meester.

Placido de Meester

EUDEMONISMO. - Dal gr. εὐ-δαιμονία (εὐδαίμων, buon genio, e quindi «felice»), è, in senso generico, ogni sistema morale che ripone nella felicità, individuale o sociale, il fine e l'essenza stessa della moralità. Se la felicità è intesa come il puro piacere empirico individuale, l'e. si confonde con l'edonismo (v.); se invece la felicità viene identificata con l'interesse, privato o pubblico, l'e. coincide con l'utilitarismo (v.); ch'è a sua volta molteplice, secondo le varie concezioni dell'utile stesso. L'e. propriamente detto si ha quando la felicità viene intesa in senso razionale.

Accanto al puro edonismo, professato dalla scuola cirenaica, può dirsi che l'e. costituisce il sistema fondamentale dell'etica greca. A sfondo utilitaristico nei sofisti, esso si eleva a una concezione più pura in Socrate che ripone la vera felicità non nei beni materiali che rendono agiata la vita, bensì nella virtù. Anche se poi Socrate non perviene a una rigorosa fondazione oggettiva del bene morale e della virtù stessa, ricondotta alla conoscenza del bene. A questa indeterminatezza socratica del concetto di virtù, in cui è risolta senza residuo la felicità, tentarono rimediare, ma giungendo a gravi deviazioni, Aristippo, che fece consistere la virtù nella sapiente ricerca del piacere, e i cinici (v.) che la riposero nella massima indipendenza dalla necessità e dai bisogni esteriori. Aristotele, mantenendo il principio fondamentale eudemonistico (cf. *Eth. Nicom.*, I, 4 sgg.) avviava tuttavia il problema etico verso la sua vera soluzione, facendo essenzialmente consistere la felicità nello sviluppo perfetto dell'attività specifica dell'uomo, ossia della sua attività razionale. La virtù veniva quindi concepita da Aristotele come l'inclinazione e la disposizione abituale per cui l'uomo agisce razionalmente, secondo la sua natura, cioè determinatamente in quanto uomo (*Eth. Nic.*, X, 8,9). Nella filosofia moderna l'e. è sostanzialmente seguito, in forme diverse, da Cartesio, Locke, Wolff, Cumberland, e, in séguito, dai vari indirizzi utilitaristici (Spencer, Pufendorf, Stuart Mill). Una forma di e. negativo può ritenersi il pessimismo di Schopenhauer che ricerca la vera felicità nella radicale rinunzia alla vita e ai suoi sviluppi. Avversario irriducibile di ogni forma di e. è Kant che vede in ogni fine estrinseco al dovere e alla legge la negazione stessa della moralità (cf. *Critica della ragion pratica*, l. I, cap. 1, trad. it. di F. Capra, Bari 1942, pp. 21-68).

L'e., in quanto ripone nel godimento o felicità, comunque concepita, la ragione ultima e l'elemento formale dell'eticità dell'azione umana, ricade nello stesso errore fondamentale dell'edonismo, confon-

dendo ciò che della moralità è soltanto un elemento concomitante e conseguente, con il suo costitutivo essenziale. Psicologicamente è vero che l'uomo in ogni sua azione ricerca la felicità, ma il fine etico oggettivo cui è legato l'agire umano è anzitutto la realizzazione del bene morale, secondo le determinazioni essenzialmente connesse con la natura ragionevole, in rapporto al conseguimento del suo ultimo fine. Che questo fine ultimo coincida con la perfetta felicità dell'uomo, da raggiungersi in una vita ulteriore, la cui negazione, o almeno ignoranza, costituisce un altro sostanziale difetto dei sistemi etici sopra considerati, è anche un fatto che potrebbe autorizzare una forma di corretto e.; ma resta sempre vero che il fondamento oggettivo del valore morale non è la ragione formale di felicità, bensì l'esigenza incondizionata che comportano le categorie etico-metafisiche di « ordine », « necessità », « legge », « obbligazione ». Il che d'altra parte non riconduce alla posizione kantiana: è infatti possibile agire avendo di mira il conseguimento della felicità, sia assoluta che relativa, e nondimeno conservare alla propria azione il carattere fondamentale di moralità, quando essa venga posta anzitutto per conformarsi all'ordine oggettivo del dovere e del bene, cui il fine di felicità resta subordinato e condizionato.

BIBL.: R. Caverni, *La teoria morale di Aristotele*, Roma 1881; F. M. Zanotti, *La filos. morale di Aristotele*, 2ª ed., Torino 1883; M. Heinze, *Der Eud. in der griech. Philos.*, Lipsia 1883; M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Ratisbona 1920; W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. di A. Spinelli, Bari 1946, pp. 283-87. v. anche ETICA; UTILITARISMO. Ugo Viglino

EUDES, GIOVANNI, santo: v. GIOVANNI EUDES, santo.

EUDISTI: v. CONGREGAZIONE di GESÙ e MARIA.

EUDO di STELLA: v. EONE DELLA STELLA.

EUDOSSIA, imperatrice di BISANZIO. - Figlia del generale franco Bautone, andò sposa ad Arcadio il 27 apr. 395. Donna intrigante ed autoritaria, esercitò un grande influsso sul debole marito specialmente dopo la caduta del potente eunuco Eutropio, alla quale E. non fu estranea. Si mostrò dapprincipio molto favorevole verso i cattolici appoggiandoli nella lotta contro gli ariani, onorando i vescovi e facendo larghe donazioni alle chiese.

Ma le sue ingiustizie e specialmente la sua rilassatezza di costumi trovarono un fiero oppositore in s. Giovanni Crisostomo. Il dissidio scoppiò nel 401 ed ebbe un primo epilogo nel 403 quando, nel Sinodo detto della Quercia, il Crisostomo fu deposto e cacciato in esilio. Ma il popolo si sollevò contro l'ingiusta condanna e la superstiziosa E. fece richiamare l'esiliato. La pace durò due mesi appena. Nell'autunno del 403 fu dedicata ad E. una statua con grandi giuochi e feste che disturbavano le funzioni religiose; il Crisostomo si adoperò energicamente a far cessare quello sconcio. L'ira di E. scoppiò tremenda; fu convocato un nuovo sinodo ed il vescovo dovette riprendere la via dell'esilio dove morì. E. lo seguiva poco dopo nella tomba, il 6 ott. 404.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 11, 15, 16, 18; A. Thierry, *St Jean Chrysostome et l'impératrice E.*, Parigi 1872; O. Seeck, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, coll. 917-25; A. Puech, *S. Giovanni Crisostomo*, vers. it., Roma 1905, pp. 157-75. Agostino Amore

EUDOSSIA (EUDOCIA), imperatrice di BISANZIO. - Moglie di Teodosio II, n. ad Atene verso la fine del sec. IV, m. a Gerusalemme nel 460. Fu chiamata Atenaide dal nome della città nativa e, figlia del filosofo sofista Leonzio, ebbe un'ottima educazione letteraria e scientifica. Essendo stata diseredata a causa di vertenze familiari, si recò a Costantinopoli per chiedere protezione e aiuto a Pulcheria, sorella di Teodosio II, reggente dell'Impero durante la minore età del fratello. Fu molto apprezzata alla corte bizantina sia per la sua cultura che per la sua bellezza e, dopo essere stata battezzata da Attico, patriarca di Costantinopoli che le impose il nuovo nome di Elia E., sposò Teodosio II il 7 giugno 421 e nel 423 ebbe il titolo di Augusta. Ebbe una figlia, Licinia Eudossia, che fu poi la moglie di Valentiniano III.

Si interessò molto alle varie lotte religiose e prese le parti di Nestorio contro Cirillo Alessandrino, persistendo nell'errore fino alla più tarda età. Compì un pellegrinaggio a Gerusalemme nel 438, ma, qualche anno dopo, accusata di infedeltà, fu costretta ad allontanarsi da Costantinopoli e ad andare a Gerusalemme in esilio. Fu poetessa e scrisse molto; i suoi versi, benché molto apprezzati da Fozio, non hanno un grande valore letterario. Sono ricordati particolarmente un poemetto in onore di Teodosio II, una parafrasi dei libri di Daniele e Zaccaria, un'esposizione poetica dei primi otto libri del Vecchio Testamento e i tre libri sui martiri Cipriano e Giustina, di cui rimangono frammenti pubblicati in PG 85, 827-64.

BIBL.: W. Wiegand, *Eudoxia, Gemählin des oströmischen Kaisers Theodosius II*, Worms 1871; F. Gregorovius, *Athenais, Gesch. einer byzant. Kaiserin*, Lipsia 1882; A. Ludwich, *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graecorum reliquiae*, ivi 1897; G. L. Arvanitakis, Ἡ δύο Εὐδοκία, Cairo 1907; L. Cohn, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, coll. 906-12. Emma Santovito

EUDOSSIO. - Uno dei principali capi dell'arianesimo nel sec. IV, vescovo di Costantinopoli dal 360 al 370. N. ad Arabissos, nella Piccola Armenia, ascoltò in Antiochia le lezioni del s. martire Luciano (m. nel 311), e in seguito passò all'arianesimo. Vescovo di Germanicia, prese parte al Sinodo Antiocheno del 341, detto della Dedicazione. Fu inoltre presente alla maggior parte dei numerosi sinodi riuniti da Costanzo: a Sardica nel 343, tra gli Orientali; probabilmente a Sirmio nel 351; sicuramente a Milano nel 355 ed a Sirmio nel 357. Da questa città, all'annunzio della morte di Leonzio, vescovo ariano di Antiochia, partì precipitosamente per ottenerne la successione. Vi riuscì calpestando i canoni e malgrado le proteste dei vescovi elettori. Da questo momento egli si dichiarò apertamente per l'arianesimo rigido, o anomeismo, rappresentato da Aezio e da Eunomio. Ma si ritrovò subito male, essendosi l'imperatore Costanzo pronunciato per il semi-arianesimo e omoiusianesimo di Basilio di Ancira, dopo il Concilio di Ancira del 358. Avendo corso il rischio di essere esiliato e deposto, momentaneamente si allontanò da Antiochia. Ma ebbe subito la rivincita a fianco di Acacio di Cesarea, con il quale contribuì al trionfo della formola di Rimini-Costantinopoli, ossia dell'omeismo, che divenne l'arianesimo ufficiale. Costanzo lo ricompensò per tanta condiscendenza dogmatica trasferendolo al seggio di Costantinopoli (360), che occupò fino alla morte (370). Se riuscì a serbare tale posto, lo dovette alla protezione dell'imperatore ariano Valente, che egli stesso battezzò prima della spedizione contro i Goti (366-67).

E. fu un ambizioso senza carattere e senza convinzioni salde. L'ariano Filostorgio lo descrive come uomo amabile, di condotta irreprensibile, ma timido fino alla viltà. Dei suoi scritti che, come sembra, furono numerosi, non restano che frammenti di dubbia autenticità ed una breve professione di fede, ricavata da un trattato sull'Incarnazione: Λόγος περὶ σαρκώσεως (cf. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Cristiania 1879, pp. 170-85)

BIBL.: Le informazioni concernenti E. sono sparse nelle fonti storiche dell'arianesimo (v.), le quali ultime sono state ben utilizzate da Tillemont, VI, ed. Parigi 1704, pp. 422-24, 434-36, 494-99, 504-506, 508, 533-35, 551-53, 774-75, e da L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Parigi 1907, pp. 287-312, 371-74; F. A. Loofs, *Eudoxius von Germanica*, in *Realencycl. für protest. Theologie und Kirche*, V, pp. 577-80. Martino Jugie

EUFEMIA di Calcedonia, santa, martire. - Gli atti giunti a noi non sono autentici (BHG, 619 sgg.; BHL, 2708-14). E. era una vergine consacrata a Dio; durante la persecuzione di Diocleziano gli furono spezzati i denti con un martello e quindi fu gettata nel rogo. I *Fasti Vindobonenses priores* assegnano il suo martirio al 16 sett. dell'a. 303 (MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, p. 290). La venerazione della martire si estese ben presto sia in Oriente che in Occidente, come è attestato più volte dai Sinassari greci, dal *Martirologio geronimiano*, dai calendari di Cartagine e di Napoli, dai Sacramentari, ecc. In Oriente ebbe una basilica in Antiochia (Moschus, *Pratum*, 88: PG 87, 2945).

A Costantinopoli più chiese furono dedicate a s. E. (R. Janin, *Les églises de ste Euphémie à Constantinople*, in *Echos d'Orient*, 37 [1934], pp. 270-75). In Egitto è ricordata nel calendario di Oxyrhyncos (B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, parte 9ª, n. 1357, pp. 19-43). In Africa nella chiesa di Kherbet-el-Ma-el Abiod, tra Costantina e Setif, vennero deposte *memoriae* di s. E. l'a. 474 (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XII, 1 [1907], p. 112). Ad Aquileia si commemorava al 3 sett. la dedicazione della Basilica e l'*ingressio reliquiarum* di un gruppo di santi, tra cui s. E.; sotto la stessa data veniva ricordata in Grado la dedicazione della basilica di S. E. costruita dal patriarca Elia. A Milano, forse fin dal tempo di s. Ambrogio, vennero portate reliquie di s. E. e se ne faceva la commemorazione al 27 nov. A Rouen il vescovo Vittricio mise in venerazione reliquie di s. E. (*De laude Sanctorum*: PL 20, 448). A Ravenna si contano ben cinque chiese dedicate a s. E. Una in città edificata al di sopra di una chiesa più antica; una seconda a Classe detta *ad mare*, cioè il battistero della basilica Probi, trasformato dal vescovo Massimiano in chiesa di s. E., ma già demolito al tempo di Agnello; una terza che Agnello chiama « in Callinico »; una quarta fuori porta Aurea; una quinta fuori porta S. Lorenzo. Sempre a Ravenna nel 550 il vescovo Massimiano depose reliquie di s. E. nella chiesa S. Stefano. A Roma il suo culto fu localizzato in una basilica situata nella IV regione urbana, cioè nella Suburra; essa è ricordata da Gregorio di Tours (ca. 537-94) come un punto di riunione delle vedove nella processione della grande litania settiforme. L'edificio era senza tetto al tempo di Sergio I (687-701), il quale lo restaurò (*Lib. pont.*, I, p. 375). Non si sa quando la basilica sia stata eretta, ma certo essa doveva essere anteriore a quella che il papa Gelasio aveva dedicato a s. E. in Tivoli tra gli aa. 492-96 (*Lib. pont.*, I, p. 255). Presso Albano una basilica in onore di s. E. fu eretta da papa Dono (676-678). In Calcedonia, nella basilica eretta sul suo sepolcro, si ammiravano preziose stoffe, sulle quali, a testimonianza di Asterio di Amasea, erano rappresentati gli episodi del suo martirio (BHG 2, 623; Evagrio, *Hist. eccl.*, II, 3; J. Pargoire, *L'église Ste Euphémie et Rufinianes*, in *Echos d'Orient*, 14 [1911], pp. 107-11).

La martire fu rappresentata in Ravenna in uno dei medaglioni a musaico nella cappella di S. Pier Crisologo (CIL, XI, 261) e chiude il corteo delle martiri in S. Martino in « Caelo Aureo »; oggi S. Apollinare nuovo (CIL, XI, 281); in Parenzo in uno dei medaglioni in musaico nell'interno dell'arco trionfale della basilica del vescovo Eufrasio (O. Marucchi, *Le recenti scoperte nel duomo di Parenzo*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 2 [1896], p. 16). Fu pure effigiata in un affresco di una nicchia absidata nell'antica basilica di S. Clemente, ne resta la parte superiore, di aspetto giovanile, con ricco diadema di perle sul capo e la scritta SČĀ EUF [emia] (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 213, 4, p. 1035); si ha pure la figura di s. E. in un affresco in S. Lorenzo fuori le mura del sec. XII.

Bibl.: *Marty. Hieronymianum*, p. 187, 351, 370, 447, 511; J. Croquisson, *Une fête liturgique mystérieuse. La mémoire de ste Euphémie de Chalcédoine à la date du 13 avril*, in *Echos d'Orient*, 35 (1936), pp. 168-82; E. Donckel, *Ausserrömische Heilige in Rom von Anfängen unter Liberius bis Leo IV (847)*, Lussemburgo 1938, pp. 38-38.

Enrico Josi

(fot. Gab. Fot. della Soprin. alle Gall. di Napoli)

Eufemia di Calcedonia, santa, martire - Dipinto di Andrea Mantegna (1454; dopo il restauro). - Napoli, Pinacoteca.

EUFRATA. - Vescovo di Colonia. Nel 344 fu inviato dall'imperatore Costante, insieme con Vincenzo vescovo di Capua, ad Antiochia per ottenere da Costanzo il ritorno di s. Atanasio. Durante il soggiorno nella città E. fu vittima di un ignobile attentato tesogli dal vescovo Stefano che perciò fu deposto. Gli atti spurii di un Concilio tenuto a Colonia nel 346 riferiscono che E. avrebbe abbracciato l'errore di Fotino asserendo che Gesù Cristo è un semplice uomo; accusato dai suoi fedeli sarebbe stato condannato e deposto da un sinodo di tutti i vescovi delle Gallie. Questa notizia non è attendibile.

Bibl.: S. Atanasio, *Hist. Arianorum*, 20 sg.; Teodoreto, *Hist. eccl.*, 11, 7; Tillemont, VI, Venezia 1732, pp. 761-64; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Parigi 1907, p. 361; III, ivi 1915, p. 178. Agostino Amore

EUFRATE (sumerico *Buranunu*; accadico *Puranunu* o *Purattu*, il cui significato più probabile è « Gran fiume », ebraico *Pĕrāth*; il termine greco Εὐφράτης deriva dal persiano *Ufrātuo* ppure *Frat*, cf. armeno *Efrat*.). - Uno dei più grandi fiumi dell'Asia.

Nasce nelle montagne dell'Armenia dall'unione del Kara Su, che ha origine dal Dumlu Dağ a nord di Erzerum, e del Murat Su (= *Arsanias* dei Greci, detto anche E. orientale), che origina dall'Ala Dağ un poco a nord del lago Van. La congiunzione avviene sotto Harput. A ca. 160 km dalla foce del Golfo Persico, l'E. si unisce con l'altro grande fiume, il Tigri (v.), formando lo Šaṭṭ el-'Arab. L'E. è lungo 2780 km. ed ha un corso molto irregolare, specialmente fra le catene montuose del Tauro, ove procede con ampie insenature e con fosse profonde, che occasionano alte e belle cascate. Nella pianura mesopotamica il suo letto si allarga, raggiungendo anche i 400 m. e la profondità di 5-6 m. La portata d'acqua varia con le stagioni; ma le sue piene (marzo-giugno) di solito sono molto regolari, dipendendo dallo scioglimento delle nevi. Ad esse è subordinata la navigabilità del fiume, che ora è sfruttata poco, dato il sorgere delle ferrovie lungo il Golfo Persico. È da notare che nel periodo preistorico, ed anche in quello storico sebbene manchino testimonianze perspicue, l'E. si gettava direttamente nel mare con foce separata da quella del Tigri. I suoi affluenti principali sono: Nahr Belīḫ e Nahr Ḫābūr. Fra le città bagnate anticamente erano famose Charcamis (cf. *Ier.* 46, 2) e Babilonia (cf. *Apoc.* 9, 14; 16, 12). Al tempo dell'Impero babilonese l'E. forniva gran parte dell'acqua che, attraverso un'ottima rete di canali, irrigava la vasta pianura.

Nella Bibbia si parla spesso dell'E., che compare fin dal principio (cf. *Gen.* 2, 14) come uno dei fiumi del Paradiso terrestre. Talvolta esso simboleggia la potenza babilonese (cf. *Ier.* 2, 18; 13, 4 sgg.; *Is.* 8, 7; 27, 12). Sovente l'E. è ricordato nelle delimitazioni di confine. Secondo la promessa fatta ad Abramo (*Gen.* 15, 18; cf. *Ex.* 23, 31; *Deut.* 1, 7; 11, 24; *Ios.* 1, 4 ecc.) il limite settentrionale del dominio ebraico sarebbe segnato da detto fiume. All'inizio del regno israelitico, almeno nominalmente ed in occasioni particolari, sembra sia stato raggiunto tale confine (cf. *II Sam.* 8, 3; *I Reg.* 4, 24). Nel periodo persiano l'E. segnava il limite della satrapia Abar Nahara (ebraico *'ēbher han-nāhār* « al di là del fiume »; cf. *Esd.* 8, 36; *Neh.* 2, 7. 9), che comprendeva la zona estendentesi fra esso ed il Mediterraneo.

Bibl.: F. R. Chesney, *Expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris*, Londra 1850; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris*, Lipsia 1900; E. Beurlier, *Euphrate*, in DB, II, coll. 2046-50; Weissbach, *Euphrates*, in Pauly Wissowa, VI, coll. 1195-215; G. Caraci, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 555-56. Angelo Penna

EUFRONIO, patriarca di Antiochia. - Quando nel Sinodo ariano di Antiochia del 330 fu deposto il vescovo Eustazio, resse quella chiesa per alcuni mesi Paolino di Tiro. Alla sua morte fu eletto un certo Eulalio, ma morì poco dopo. Gli ariani pensarono allora di affidare quella chiesa ad Eusebio di Cesarea, ma questi declinò l'invito adducendo la proibizione del Concilio di Nicea, che vietava le traslazioni dei vescovi. Per suggerimento dell'imperatore Costantino fu eletto allora nel 332 E., già sacerdote di Cesarea di Cappadocia e seguace delle idee ariane. Governò appena un anno e pochi mesi.

Bibl.: Socrate, *Hist. eccl.*, I, 24; Sozomeno, *Hist. eccl.*, XII, 19. Agostino Amore

EUFROSINA, santa. - Figlia di Pafnuzio, personaggio illustre di Alessandria, n. verso il 413. Poiché il padre voleva costringerla al matrimonio, a diciotto anni abbandonò la casa paterna, e travestita da uomo entrò in un monastero presso Alessandria, che accoglieva ca. 350 religiosi. L'abate la consigliò di chiudersi sola in una celletta, dove ella visse santamente per trent'anni, sotto il nome di Smaragdo. Il padre andava sovente a visitarla, senza riconoscerla, per ricevere consigli e ammonimenti spirituali. Prima di morire si manifestò al padre e morì fra le sue braccia, l'a. 470. Dal *Martirologio romano* è ricordata il 1° genn.; i Greci celebrano la sua festa il 25 sett. Questo racconto conservato nelle *Vitae Patrum* fa parte di un gruppo di leggende di analogo tema.

Bibl.: *Martyr. Romanum*, p. 3; anon., *Vita s. E., sec. textum primigenium*, in *Analecta Bollandiana*, 2 (1883), pp. 195-205; J. P. Kirsch, *Euphrosyne*, in *Cath. Enc.*, V, p. 606. Giuliano Gennaro

EUFROSINA giuniore, santa. - Vergine asceta, n. nel Peloponneso ca. l'854, m. di anni 69, pare nel 923. Educata in Calabria, andò giovanissima in Costantinopoli da Agelasto, suo parente, che la volle sposare a un nobile. Fuggì perciò (870) in abiti virili e, cambiato il nome in quello di Giovanni, visse per anni in un monastero, finché ne fu nominata egumeno. Costretta a fuggire di nuovo, menò vita solitaria nel deserto al servizio di un santo vegliardo. Scoperta però da un suo familiare, fa ritorno a Costantinopoli (ca. 903) non più travestita, ma continua la vita solitaria nel monastero femminile della Madonna del Fonte (τῆς Πηγῆς), sempre apprezzata e visitata dalla famiglia imperiale.

Ne scrisse la vita Niceforo Callisto, probabilmente da una più antica, le cui fonti sono sconosciute. Poiché dipende in parte dai luoghi comuni dell'agiografia orientale, è difficile distinguervi i fatti autentici dalle leggende.

Bibl.: *Acta SS. Novembris*, III, Bruxelles 1910, pp. 858-61; *ibid.*, *Vita* (dall'unico ms. Laurent. Conv. sopp. B 1, Camaldoli 1214) e *appendice* sul Monastero τῆς Πηγῆς, pp. 861-89; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 3ᵉ ed., Bruxelles 1927. Emmanuele Candal

EUGENIA, santa: v. Aproniano, cimitero di.

EUGENIA di Montijo, imperatrice dei Francesi. - N. a Granata (Spagna) il 5 maggio 1826, da Cipriano Guzman, conte di Teba e di Montijo e dall'americana Maria Manuela Kirkpatrick, m. a Madrid l'11 luglio 1920. Passò con la madre, rimasta vedova, in Francia, dove sposò il 30 genn. 1853 l'imperatore Napoleone III. Profondamente religiosa, ebbe dapprima simpatia per il movimento unitario italiano, ma quando fu sollevata la questione romana, influì sul marito perché mantenesse le truppe francesi a Roma per impedire che la città diventasse la capitale del Regno d'Italia.

Partito l'ultimo contingente francese verso la fine del 1866 a termini della Convenzione di Settembre (1864), E. nell'autunno del 1867, di fronte ai ripetuti attacchi garibaldini, ed all'inerzia connivente del governo italiano, convinse l'Imperatore all'invio di una nuova spedizione che, dando man forte alle milizie del Pontefice, concorse all'esito della battaglia di Mentana. Così anche nel 1869 si oppose ad un'alleanza franco-austro-italiana, che significava la fine del potere temporale. Dopo il crollo dell'Impero nel 1870, visse in esilio a Farnborough, in Inghilterra.

Bibl.: C. Pagani, *L'imperatrice E. e la Questione di Roma*, in *Nuova Antologia*, 294 (1921), pp. 120-33; O. Aubry, *L'impératrice Eugénie*, 2 voll., Parigi 1933; G. Gallavresi, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 559-60. Silvio Furlani

EUGENICA. - Nome usato per la prima volta nel 1833 (*Eugenics*) da Francis Galton, insigne statista inglese (1822-1911), per indicare (secondo la sua più recente [1904] definizione) « lo studio de-

gli agenti che, sotto controllo speciale, possono migliorare o peggiorare le qualità razziali delle future generazioni, sia fisicamente che psichicamente ».

Così concepita l'e. ha una vasta impostazione programmatica e trae il suo contenuto ed i suoi principi in parte dalla genetica, in parte dalle scienze sociali, dimostrando il senso di responsabilità che le generazioni viventi dovrebbero avere verso le generazioni future.

I. Nozioni. – L'e. ha per base l'eugenetica o « la scienza che propugna il miglioramento dell'uomo per mezzo di un'opportuna selezione degli accoppiamenti » (Gianferrari e Cantoni) in modo da diminuire la riproduzione degli individui considerati disgenici o antisociali e da favorire, invece, quella degli individui ritenuti portatori di qualità desiderabili. Allo sviluppo di tali qualità deve però concorrere il miglioramento delle condizioni ambientali (eutenica, igiene).

Il termine e. per alcuni studiosi può essere interpretato come sinonimo di igiene della razza secondo l'espressione proposta dal Ploetz.

Il Galton, precedentemente aveva definito l'e. « la scienza che si occupa di tutte le influenze che migliorano le proprietà innate di una razza e di portarle a svilupparsi per il maggiore beneficio della collettività ». Ciò, forse, potrebbe spiegare perché alcuni considerino l'e. sinonimo di eugenetica ed altri, invece, assegnino ai due termini diversi significati ed estensioni; perché, secondo alcuni, l'e. sia una scienza pura e, secondo altri, una scienza applicata; perché alcuni la facciano etimologicamente derivare dall'aggettivo greco εὐγενής = di buona discendenza e altri dal sostantivo: εὐγένεια = buona razza; perché alcuni per i fini eugenici ritengano prevalente l'azione dei fattori ereditari e altri l'azione dei fattori ambientali.

Lo stesso Galton, avendo studiato 977 biografie (1865-69), giungeva alla conclusione che il successo degli individui dipende in massima parte dai loro caratteri ereditari; e confermava in seguito (1874) tale sua opinione dopo lo studio genealogico di 180 personalità. A riprova della prevalente azione dei fattori ereditari su quelli ambientali si suole portare l'esempio dei negri e bianchi d'America che, pur vivendo in condizioni ambientali eguali, tuttavia sono ben diversi tra loro.

Al contrario, lo studio di alcune coppie di gemelli uniovulari – che come è noto hanno un patrimonio genico identico, derivando dalla fecondazione di una stessa cellula uovo – ha messo in evidenza differenze manifestatesi nel corso della loro vita che non si spiegherebbero se si escludesse l'azione dei fattori ambientali. Analoghe deduzioni si possono trarre da uno studio di E. Jokl e E. H. Cluver (1941), medici sud-africani, su 32 giovani conosciuti come « poveri bianchi » (*poor whites*): essi non presentavano serie malattie ma soffrivano di raffreddori, reumatismi, emicranie, erano torpidi e tardi, non potevano trovare occupazioni essendo considerati dai datori di lavoro, come « poveri rifiuti bianchi » (*poor white trash*). Ricoverati in un istituto e sottoposti ad alimentazione conveniente, ad esercizi ginnastici e ricreativi, si constatò un grande miglioramento delle loro condizioni generali e nella loro agilità mentale. Si può perciò ritenere che le differenze individuali sono determinate da fattori ereditari i quali possono però essere migliorati o peggiorati da favorevoli o sfavorevoli condizioni d'ambiente che attenuerebbero il significato assoluto del verso oraziano: « naturam expellas furca, tamen usque recurret » (*Epist.*, I, 10, 24).

II. Scopi e mezzi dell'e. – Nel II Congresso di e., tenutosi a Nuova York nel sett. del 1921, furono distinte 4 sezioni con i seguenti gruppi di argomenti: *a*) l'ereditarietà umana; *b*) i fattori che influenzano la famiglia umana, la relativa fecondità e le selezioni matrimoniali; *c*) le differenze razziali con particolare riguardo alle innaturali associazioni create da confini politici e nazionali, il problema degli ibridi (vantaggi e svantaggi), la morbosità e la psicologia; *d*) le applicazioni eugeniche in relazione allo Stato, alla società, all'educazione; i risultati dell'e. nella sociologia, economia e nel destino delle nazioni.

Secondo lo Jennings (1930) « le sciagure del mondo ed il relativo rimedio risiedono fondamentalmente nelle diverse costituzioni ereditarie degli esseri umani. Alcuni uomini sono forti, sani, saggi, virtuosi. Altri sono deboli, deficenti, malati, immorali, criminali e sono questi che causano le sciagure del mondo. Leggi, costumi, educazione, condizioni materiali sono creazione degli uomini e riflettono la loro fondamentale natura. Cercare di correggere questi è semplicemente curare i sintomi superficiali. Per andare alla radice delle sciagure bisogna produrre una migliore razza umana: che non abbia a contenere tipi inferiori. Quando una migliore razza avrà in mano le redini e gli affari del mondo, leggi, costumi, educazione, condizioni materiali avranno cura degli stessi uomini. Buoni e saggi uomini faranno un mondo buono ».

I mezzi adoperati per le finalità eugeniche possono raggrupparsi in due grandi gruppi che potrebbero essere considerati come due diversi indirizzi: quello dei mezzi coercitivi e non coercitivi miranti a ridurre l'apporto procreativo (e. negativa) e quello dei mezzi miranti ad incoraggiare ed incrementare l'apporto procreativo degli individui desiderabili (e. positiva), ai quali mezzi vanno aggiunti tutti quelli rivolti al miglioramento dell'ambiente i quali costituiscono il campo d'azione della e.

Finalità eugeniche ed euteniche hanno anche le norme profilattiche e le disposizioni protettive della maternità e infanzia, del lavoro, della salute individuale, ecc.

Nell'e. negativa i mezzi coercitivi da esercitarsi con la promulgazione delle leggi comprendono:

a) le restrizioni matrimoniali: divieto delle nozze tra consanguinei e affini sino ad un certo grado (v. consanguineità), divieto delle nozze agli infermi di mente (deficenti, pazzi), epilettici, luetici, criminali abituali. Alcune di tali restrizioni vigono in quasi tutte le nazioni civili. In Cina sono proibiti i matrimoni tra individui con lo stesso cognome ed analogamente avviene presso alcune tribù indiane dell'America del Nord e di aborigeni dell'Australia;

b) la segregazione mediante ricovero in adatti istituti: mezzo preferibile ma molto dispendioso;

c) l'obbligatorietà del certificato prematrimoniale di idoneità eugenica al matrimonio. Tale disposizione vige in Argentina, Cile, Danimarca, Equatore, Germania, Jugoslavia, alcuni degli Stati Uniti d'America, Svezia, Turchia. In Norvegia ed in alcuni Stati nord-americani il certificato è sostituito da una dichiarazione giurata dei fidanzati e dei parenti;

d) la sterilizzazione raggiunta con mezzi chirurgici consistenti nell'asportazione dei condotti (deferente per l'uomo e salpingi per la donna) che devono essere attraversati dalle cellule sessuali per giungere all'atto procreativo. L'intervento (che nei maschi può essere eseguito con l'anestesia locale ed è meno serio che nelle femmine) non interessando le ghiandole sessuali, non comporta modificazioni dei caratteri sessuali secondari né dell'istinto sessuale.

Tale mezzo, usato per la prima volta (1907) nello Stato d'Indiana (S. U.) per i tarati, fu adottato per i frenastenici, i psicopatici, i criminali in altri Stati nord-americani, in pochi dei quali è legale addirittura la castrazione (asportazione delle ghiandole sessuali).

In Europa è stata adottata la sterilizzazione in Svizzera (Cantone di Vaud, 1928), Danimarca (1929), Svezia (1934), Germania (1934). Qui fu compiuto il più vasto esperimento di sterilizzazione essendo stati sterilizzati nel 1934 – secondo le statistiche del Wolf – (citato dal De Toni) – dai 180.000 ai 200.000 individui per le seguenti infermità: debolezza mentale congenita, schizofrenia,

follia circolare, epilessia ereditaria, corea di Huntington, cecità ereditaria, gravi deformità fisiche ereditarie e, in certi casi, l'alcoolismo cronico.

Tutti i mezzi coercitivi che ledono l'integrità fisica dell'individuo – scientificamente molto discussi perché non sempre l'eredità patologica ha carattere di fatalità – sono contrari ai principi giuridici, morali e religiosi (Encicl. *Casti Connubii* di papa Pio XI, 1930).

I mezzi non coercitivi comprendono: il controllo delle nascite (*Birth-control*), forma di neo-malthusianesimo, basato su pratiche anti-concezionali, molto diffuso nei paesi anglossassoni; il cosiddetto « matrimonio in prova », legale ma limitato nel tempo; il « matrimonio cameratesco » legale ma con limitazione delle nascite ed, in caso di infecondità, con possibilità di divorzio (mezzi questi anch'essi tutti immorali e condannati dalla Chiesa) ed infine l'educazione eugenica che, divulgando le nozioni sulle malattie trasmissibili ereditariamente, mette l'uomo di fronte alle sue responsabilità senza menomare la dignità della sua persona.

Per l'e. positiva sono stati suggeriti mezzi che non sono tutti rispondenti ai principi giuridici e morali. Tra questi, ad es., la poligamia, il permesso al coniuge fecondo di procreare con una terza persona, ecc.

Consigliabili sono ritenuti, invece, i mezzi atti a creare una coscienza eugenica nelle masse diffondendo l'educazione religiosa, morale, sessuale ed igienica, associati eventualmente, a provvedimenti di carattere sociale ed economico, quali premi di incoraggiamento alla nuzialità giovanile, agevolazioni per le famiglie numerose, prestiti di nuzialità, disposizioni adeguate per il celibato, ecc.

III. Brevi cenni storici sui provvedimenti eugenici. – Provvedimenti a scopo eugenico, sotto forma di precetti religiosi o di disposizioni legislative, esistevano anche nell'antichità.

La castità pre-nuziale e l'obbligatorietà del matrimonio – vietato però tra consanguinei – erano prescritte presso gli Indiani, gli Ebrei ed i Greci; i Romani consideravano il matrimonio un obbligo morale; i celibi non avevano diritto ad ereditare e pagavano tasse. Particolare durezza ebbero le leggi spartane di Licurgo: il celibato era considerato colpa infamante al punto da fare pubblicamente schernire dalle donne i celibi denudati; le donne, specie se mogli giovani di mariti vecchi, potevano procreare con maschi forti e belli; i neonati, giudicati sani e belli, raggiunti i 6 anni passavano a carico dello Stato per ricevere un'educazione rigida per fini militari, mentre quelli affetti da deformità o ritenuti deboli venivano precipitati dal monte Taigeto, vittime di malintesi principi estetici e sociali.

Anche in Atene gli infanti deboli venivano abbandonati. Infanticidi a scopo propiziatorio praticavano i Fenici, i Filistei, i Moabiti, i Cartaginesi (De Toni). Presso i Romani, fino all'epoca augustea, il padre era libero di riconoscere o no i figli: specie se deboli o deformi, potevano essere uccisi, abbandonati o venduti. Per contro leggi protettive dell'infanzia (punizione dell'infanticidio ed obbligatorietà di allevare i figli, comunque generati, a carico dei genitori o dello Stato) esistevano presso i Babilonesi, gli Egiziani e gli Ebrei.

Cesare e Augusto promulgarono leggi per le quali venivano elargiti premi in denaro e benefici ai padri fecondi.

Tali disposizioni ebbero impulso e vigore maggiore sotto Costantino, dopo l'avvento del cristianesimo che, insieme al diritto romano, influì poi nel far promulgare leggi protettive dell'infanzia presso i popoli che invasero i territori amministrati da Roma.

Anche la religione maomettana incoraggia il matrimonio e la prolificità ammettendo però il matrimonio tra cugini, la poligamia ed il concubinato.

Nel medioevo, inoltre, sorsero nei vari paesi, specie ad opera di religiosi, alcuni brefotrofi (primo in Europa quello fondato nel 787 dall'arciprete milanese Dateo [De Toni]), benefiche istituzioni, encomiabili per la affermazione del principio di tutelare la vita dei piccoli, ma difettosi dal lato pratico-organizzativo perché – per la ignoranza delle più elementari norme d'igiene – la mortalità tra i ricoverati era altissima.

Lentamente e sporadicamente si fecero poi sempre più strada i principi igienici dal punto di vista dottrinario e, successivamente, i concetti dell'ereditarietà. Possono essere ricordati qui il medico Aldobrandino da Siena (sec. XIII), Vittorino da Feltre (sec. XV), Tommaso Moro (sec. XVI), Tommaso Campanella (sec. XVII) e nei secc. XVIII e XIX Paré, Morel, Carlo Darwin, Lamarck, Mendel ed infine Francis Galton con il quale si iniziò la divulgazione delle nuove idee.

IV. Il movimento eugenico nei vari paesi. – Come si è visto, Francis Galton, cugino di Carlo Darwin, deve essere considerato il padre dell'e. intesa nel senso moderno. A lui si deve la fondazione (1905) presso l'Università di Londra, del primo laboratorio di e. denominato alla sua morte « Galton eugenics laboratory », la cui direzione venne affidata al Pearson. Nel 1908, sempre in Inghilterra, veniva fondata la prima società: « Eugenics Education Society » e nel 1912 vi si tenne il primo congresso internazionale.

Dall'Inghilterra il movimento si estese in Svezia (specie per opera del Lundborg), dove furono fondati due istituti presso le Università di Uppsala e Lund, in America – dove esiste il maggior numero di istituti ed associazioni, tra i quali l'« Eugenics Record Office », l'« Eugenics Section of the American Breeders' Association » alla quale è stato dato il massimo impulso durante il segretariato di D. B. Davenport, che può essere considerato oggi come uno dei più autorevoli assertori dell'importanza dell'e., ecc. – in Norvegia, in Germania, in Finlandia, in Danimarca, in Olanda, in Francia, in Russia, in Ungheria, in Portogallo, in Svizzera.

In Italia nel 1912, per iniziativa di Giuseppe Sergi, in seno alla Società romana di antropologia, si costituiva un comitato per gli studi di e., del quale facevano parte: G. Sergi, S. De Sanctis, C. Artom, C. Gini, L. Mangiagalli, A. Niceforo, M. Saffiotti.

Nel 1919, per iniziativa di E. Pestalozza, C. Gini e C. Artom, si fondava la « Società italiana per gli studi di genetica ed e. » ed a Milano, presso la cui Università veniva stabilito uno speciale corso d'insegnamento, si svolsero i due primi Congressi italiani di e. nel 1924 e nel 1929.

Bibl.: F. Galton, *Eugenics, its Definition, Scope and Aims, Sociological Papers*, Londra 1904-1905; H. S. Jennings, *The Biological Basis of Human Nature*; Baur, Fisher, Lenz, *Menschliche Erblehre*, 4ª ed., Monaco 1936; G. De Toni, *Puericoltura*, in *Minerva medica*, Torino 1939; H. Newman Hackett, *Evolution, Genetics and Eugenics*, 3ª ed., Chicago 1944, 7ª rist. 1947; L. Gianferrari e G. Cantoni, *Manuale di genetica*, 2ª ed., Milano 1945; E. C. Colin, *Elements of Genetics*, 2 ed., Philadelphia 1946.

Venerando Correnti

V. Medicina pastorale. – È doveroso riconoscere all'e. una buona intenzione e un fine moralmente buono, allorché cerca di scoprire le leggi che regolano la riproduzione dell'individuo e lo svolgimento della specie; di ridurre, annullare o, per lo meno, controbilanciare le cause di decadenza fisica e mentale e di morte prematura; di arrestare le malattie a diffusione sociale e il dilagare delle abitudini malsane che minano la specie umana; di lavorare al risanamento e all'elevazione della parte fisica e sociale del matrimonio. Vanno, però, denunciati e condannati quegli aspetti e quelle manifestazioni di e. negativa che, disconoscendo la natura mista dell'uomo o in essa il preponderante valore e i più assoluti diritti dello spirito, propongono o attuano sistemi che violano la libertà e la dignità umana.

La regolamentazione coercitiva del matrimonio, la sterilizzazione, il controllo delle nascite (*birth-control*), la fecondazione artificiale a tipo zootecnico, l'aborto eugenico, l'uccisione dei minorati cronici e degli infermi presunti inguaribili (v. eutanasia), pur nella buona intenzione di voler liberare l'indi-

viduo e la società dal gravame del bisogno, della malattia, della sofferenza, sono mezzi in contrasto non solo con la morale cattolica, ma spesso addirittura con la stessa legge naturale. Per tale ragione, la Chiesa cattolica (più volte in cruento contrasto con leggi civili promulgate dal nazionalismo laico di alcuni Stati o con morali particolaristiche sostenute da alcune confessioni religiose dissidenti) sempre e tutt'ora condanna alcune forme d'e. negativa, lesive di diritti naturali dell'uomo (diritto alla vita e alla procreazione), contrarie al rispetto e all'integrità della persona umana (sterilizzazione, castrazione), ai fini primari e alle caratteristiche giuridiche, naturali e canoniche, del matrimonio (*birth-control*, fecondazione artificiale nella forma più ampia). Le illiceità di tutti questi mezzi viene spiegata alle singole voci.

Passando a una critica più particolare, in primo luogo si pone ogni riserva sull'asserto dell'e., che il migliorare le condizioni di salute fisica dell'umanità corrisponda senz'altro a renderla moralmente migliore, laddove l'esperienza assai spesso mostra non procedere d'accordo il meglio fisico con il meglio morale.

Infatti, pur ammettendo che per un normale svolgimento della nostra vita etica è necessaria una base minima di integrità, di potenzialità, di tranquillità fisiologica delle strutture fisiche del nostro organismo, particolarmente di quelle bioregolatrici (sistema nervoso, apparato endocrino), fattore essenziale del progresso, dell'ascesa, della perfezione morale, e la libera determinazione della volontà verso il bene. Non solo, ma la stessa intelligenza spesso è svincolata dalla necessità del valore fisico dell'individuo e non raramente si vedono intelletti vasti e virili spaziare dalle angustie d'un organismo assai deficente; la società sarebbe stata privata della loro luce se, applicati ad oltranza i principi dell'e., il loro valore fosse stato misurato alla stregua dello sviluppo, delle buone proporzioni, dell'equilibrio fisiologico della loro massa corporea.

In secondo luogo, in tema di contributo medicomorale, bisogna vagliare la legittimità scientifica delle applicazioni pratiche dell'e., vedendo se alcuni postulati e metodi dei suoi sviluppi negativi non siano, oltreché immorali, anche antiscientifici. Ci si domanda, cioè, se in realtà da uno studio obiettivo di fatti e teorie non debba concludersi che le cosiddette leggi dell'ereditarietà, feticcio di molti adoratori dell'e. ad oltranza, più che vere e proprie leggi secondo il senso assoluto e scientifico della parola, non siano piuttosto ipotetici, provvisori, modificabili inquadramenti di fenomeni di cui non si conosce l'essenza, passibili di molte eccezioni e quindi privi di quel valore normativo assoluto che si vorrebbe dar loro nella pratica.

E in realtà, una critica obiettiva, mentre da un lato mostra la limitatezza e la relatività delle odierne conoscenze sui fenomeni dell'ereditarietà, demolisce dall'altro il concetto corrente che ereditario significhi fatale e inevitabile e un qualcosa in nessuna maniera modificabile dall'ambiente. In tal guisa, non solo in nome della morale, ma anche al lume della scienza si possono condannare le aberrazioni del naturalismo eugenico materialistico, e alimentare le più ampie speranze di migliorare la specie umana in virtù delle tendenze autoselettive e automigliorative proprie alla riproduzione degli individui piuttosto che con la soppressione eugenica delle stirpi tarate.

La teoria cromosomica di Morgan attribuisce (v. GENETICA) il trasporto e la determinazione dei caratteri ereditari ai « genidi » o « geni », i quali non si comportano singolarmente come fattori unici di un determinato carattere, ma ne regolano il ricomparire collaborando in complesse e numerose combinazioni; probabilmente oltre cinquanta genidi, sistematizzati in differenti cromosomi, concorrono al ricomparire nel discendente di una nota ereditaria che, a volte, richiede anche il concorso di genidi citoplasmatici, cioè ubicati, invece che nei cromosomi, nel plasma cellulare. Si può così intravedere l'enorme complessità del meccanismo che regola la ricomparsa di un carattere ereditario. D'altra parte, accanto al fatto della necessità di sì gran numero di fattori concorrenti, sta quello del vasto sviamento e delle inutilizzazione di larghe masse di genidi nel fenomeno della « meiosi » o mitosi di maturazione degli elementi sessuali, per cui l'ovulo o lo spermatozoo, pronti per la fecondazione, si trovano ad aver perduto metà dei loro cromosomi e quindi del loro bagaglio ereditario. Si ritiene che nella specie umana, nel fondersi dei due gameti, si abbia soltanto una probabilità contro 4096 che nell'ovocellula fecondata, da cui si svilupperà il nuovo organismo, possa ritrovarsi tutto riunito insieme il patrimonio ereditario di uno dei genitori! Va ricordato inoltre come la catena dei genidi nei cromosomi sia doppia, per cui un genidio difettoso può essere compensato da uno sano posto parallelamente. E inoltre vanno ricordate le pochissime unità di figli proprie delle famiglie umane, contro lo stragrande numero di spermatozoi (varie centinaia di milioni per ogni emissione) e la molteplicità di ovuli (ca. 450 dalla pubertà alla menopausa) che non prendono parte alla riproduzione. Su tali fenomeni, di una vastità e di una portata non facilmente concepibile, trova la sua base il cosiddetto « automiglioramento dell'ereditarietà » (Kleist), per cui può assistersi, nel giro di poche generazioni, alla scomparsa di tare patologiche che si trasmettono con le caratteristiche della recessività, se il soggetto tarato si unisce con uno sano.

Si ponga mente, inoltre, alla progressione geometrica decrescente (1/2, 1/4, 1/8, 1/16, ecc.) con cui va diminuendo nei figli il patrimonio degli avi in rapporto alla mitosi di maturazione, compensata, nell'atto della fecondazione, dal riacquisto di cromosomi di natura differente portati dall'altro genitore. È questa la « legge della gerarchia ancestrale » del Galton, per cui ciascun genitore dona al figlio metà dei propri caratteri ereditari, pari ad un quarto di quelli ricevuti dai propri genitori, a un ottavo di quelli dei nonni e così via. Se pure, in pratica, una tal legge non corrisponde con il rigore matematico con cui è formulata, nelle grandi linee si dimostra però vera e in realtà avviene che tanto minori sono le probabilità che un carattere morboso riappaia in un discendente, quanto più esso è lontano nelle serie degli ascendenti.

A tal proposito, si rifletta qui al gran numero di ascendenti di ciascuno di noi (53.324 già solo alla 16ª generazione!); da ciò, mentre da un lato vien dimostrato quanti provvidi incroci e rinnovamenti concorrano nella formazione del nostro patrimonio ereditario, dall'altro appare l'inutilità pratica del programma di purificare ad oltranza la specie dalle malattie ereditarie, se si considerano le centinaia e le migliaia di volte che gli individui necessariamente devono essersi intrecciati consanguineamente tra loro. Chi volesse seguire le inflessibili regole dell'e. negativa dovrebbe bandire ogni matrimonio o imporre all'umanità una sterilizzazione in massa! Ciò, in particolare, dato che molte malattie trasmissibili alla discendenza, ad es., le mentali, si comportano come caratteri recessivi, per cui i genidi difettosi sono portati da individui apparentemente sani e il provvedimento coercitivo non è capace che di colpire i malati patenti, non i portatori nascosti del carattere. È stato calcolato che, per tal via, nel caso dei deficenti di mente, per ridurre la percentuale riguardo i normali dal 1:1000 a quella dell'1:10.000 sterilizzando gli infermi manifesti, sono necessarie 68 generazioni, come dire ca. 2-3000 anni!

Un altro elemento che fortemente incide sulla assolutezza delle cosiddette leggi dell'ereditarietà è il fenomeno della « mutazione » (v.), variazione subitanea del plasma germinale, per cui appare nell'individuo un nuovo carattere o sostanzialmente si modifica uno già esistente. Il fenomeno della mutazione infirma la asserita immutabilità delle leggi ereditarie e mostra come l'ambiente possa influire sull'ultima costituzione del « gene » e modificare un carattere ereditario.

Ma, accanto alla preoccupazione del ripetersi ere-

ditario delle tare morbose, non si deve dimenticare il grave danno che può infiltrarsi nella discendenza attraverso quelle malattie che, non avendo a che vedere nulla (ad es., l'alcoolismo, la sifilide) o solo parzialmente (la tubercolosi, per l'elemento predisposizione organica) con l'ereditarietà, sono capaci di infliggere i più gravi guasti al germe (« blastoftoria » di Forel), all'embrione o al feto nel periodo di vita intrauterina, dando origine a tarati, a dispetto di ogni migliore condizione di connubio eugenetico.

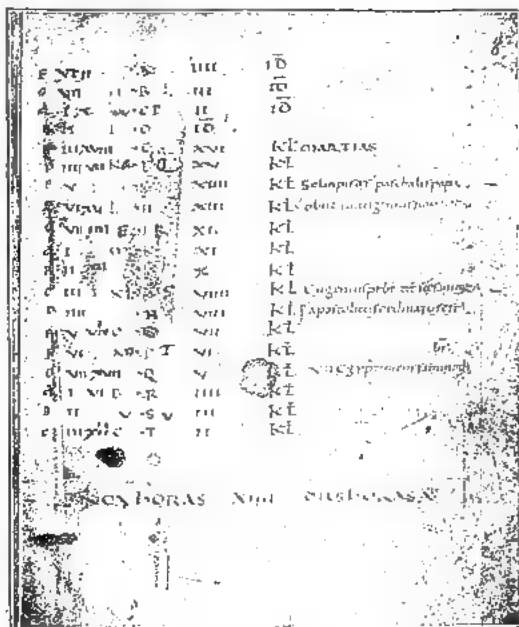
Nei riguardi dell'e. ha grande importanza pratica lo studio del modo di comportarsi di alcune malattie mentali nei riguardi della trasmissibilità alla discendenza; infatti nelle norme di applicazione delle forme coercitive di e. negativa dettate in alcune legislazioni (in particolare va ricordata la lista delle malattie soggette a sterilizzazione secondo la legge tedesca del luglio 1933) sono prese di mira particolarmente la oligofrenia o frenastenia (v.), la schizofrenia (v.), le psicosi affettive (v.), l'epilessia (v.) ereditaria. Anche per esse, in gran parte, valgono le critiche generali mosse in questa voce all'accettazione esagerata, esclusivistica delle leggi dell'ereditarietà. L'appartenere della maggior parte di queste forme al tipo recessivo, la possibilità del ripetersi non similare della forma e la tendenza all'attenuazione nei discendenti, la grande importanza che in esse giuocano spesso le cause ambientali e i fattori blastoftorici, i risultati ottenibili attraverso un'oculata igiene neuropsichica, attenuano la loro presunta « perniciosità ereditaria progressiva » (Morel) e apportano nuovi elementi sfavorevoli alla irragionevolezza antiscientifica dei dettami dell'e. negativa.

Il pensiero cattolico sulla e. è riaffermato con chiarezza e precisione nella encicl. di Pio XI, *Casti connubii* del 31 dic. 1930 (AAS, 22 [1930], pp. 539-592]; e nei due decreti del S. Uffizio del 21 marzo 1931 (*ibid.*, 23 [1931], pp. 118-19) e del 24 febbr. 1940 (*ibid.*, 32 [1940], p. 73). Cf. anche: Association mariage chrétien, *L'Église et l'eugénisme*, Parigi 1930.

BIBL.: H. S. Jennings, *Eredità biologica e natura umana*, trad. P. Enriques, Milano 1934 (in particolare, cap. 9, *Errori biologici correnti*, pp. 204-15); T. H. Morgan, *Embriologia e genetica*, trad. O. M. Olivo, Torino 1938; L. Scremin, *Dizionario di morale professionale per i medici*, 4ª ed., Roma 1949, pp. 141-152, 337-41; A. Boschi, *Nuove questioni matrimoniali*, 2ª ed., Torino 1938, pp. 239-68; G. de Ninno, *Questioni medico-morali* (lezioni raccolte a uso manoscritto), pp. 282, 385 e segg., Università Gregoriana, Roma 1950. Giuseppe de Ninno

EUGENICO, MARCO: v. MARCO EUGENICO EFESINO.

EUGENIO. - Vescovo di Cartagine, eletto nel 481, dopo 24 anni di sede vacante, per la sua virtù e la sua carità divenne presto l'idolo del popolo « così che non c'era a Cartagine uno che non fosse pronto a dare la sua vita per lui » (Vittore di Vita). Anche i Vandali ariani accorrevano ad udirlo, nonostante le opposizioni dei loro vescovi. Unerico (477-484) sperava di indurre i vescovi cattolici ad accettare l'arianesimo, indisse un'assemblea dei vescovi delle due confessioni a Cartagine per il febbr. del 484, però escludendo la presenza dei vescovi d'oltremare, specialmente quello di Roma.

E. allora presentò una professione di fede, sottoscritta da tutti i vescovi cattolici dell'Africa (CSEL, 7, 46-71). Il fatto fece scoppiare la persecuzione crudelissima contro i cattolici: E. con altri 302 vescovi fu internato nella Mauritania, a Turris Tamalleni. Il custode lo sottopose a crudeli sevizie, così che fu colto da paralisi; ma si salvò. Gutamondo (484-96) lo richiamò e lo lasciò ufficiare nella

(fot. Biblioteca Vaticana)

EUGENIO II, PAPA - Calendario, mese di febbr., con l'annotazione dell'ordinazione di E. II - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 625, f. 6ᵛ (sec. IX).

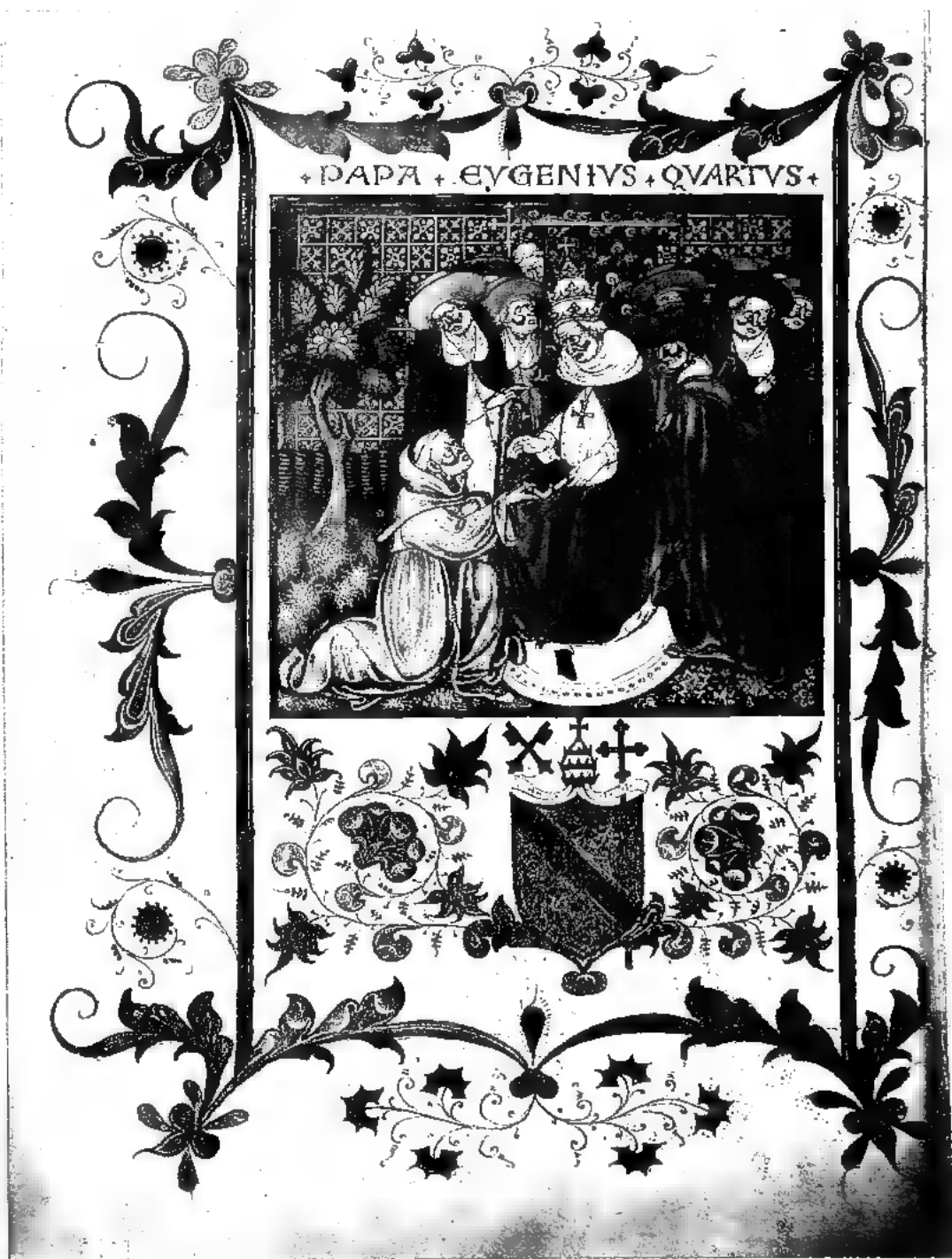
sede suburbicana di S. Agileo (487). Sette anni dopo ottenne il richiamo di tutti i vescovi e l'apertura delle chiese cattoliche. Invece Trasamondo (496-523) nel 498 lo relegò ad Albi nell'Aquitania. Secondo il Tillemont fu in questa occasione che E. lasciò ai suoi fedeli come testamento l'*Epistola ad cives suos pro custodienda fide catholica* (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 1, pp. 62-63). Morì in esilio nel 505.

BIBL.: Gennadio di Marsiglia, *De viris illustribus*, cap. 97: PL 58, 116-17; Vittore di Vita, *De persecutione Vandalica*, II, II-III; *ibid.*, 201 sgg. e CSEL, 7, 13-38; Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, II, 3-4: PL 71, 191-96; *Acta SS. Iulii*, III, Anversa 1723, pp. 487-509; Tillemont, XVI, pp. 492-601 e 789-802; L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, III, Roma 1911, pp. 348-53; Moricca, III, 1, pp. 750-54. Ireneo Daniele

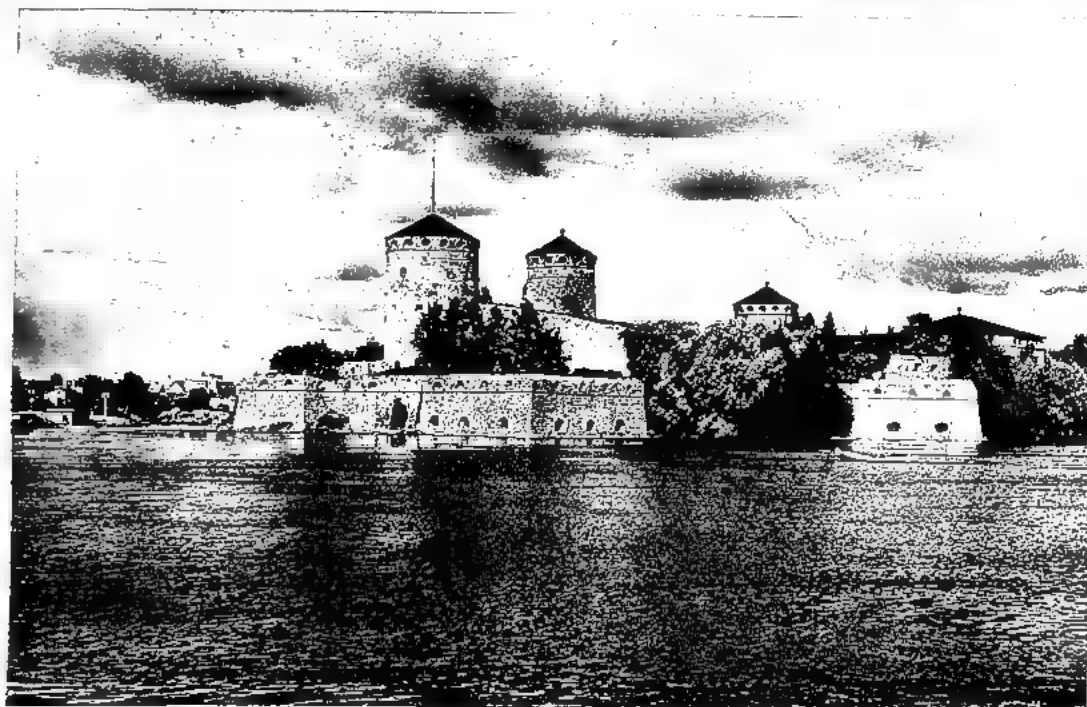
EUGENIO I, PAPA, santo. - Figlio del romano Ruffiniano, fu eletto dal clero e dal popolo di Roma a seguito del violento allontanamento dalla sede di Martino I e consacrato il 10 ag. 654, senza che l'esule pontefice si lagnasse da Costantinopoli, dove era stato tratto, della intrusione comunque avvenuta; ciò che mostra come Martino lo considerasse degno continuatore dell'opera sua. Difatti, E. mantenne l'intransigenza del suo predecessore verso la dottrina monotelitica e le pretese imperiali: e quando, avendo inviato una legazione a comunicare la sua nomina a Costante II, i suoi legati si mostrarono troppo concilianti; egli li sconfessò e li condannò. M. nel 657.

Fu sepolto nella Basilica Vaticana. La sua festa ricorre il 2 giugno.

BIBL.: *Lib. Pont.*, ed. L. Duchesne, I, Parigi 1886, pp. 341-342; A. Clerval, s. v. in DThC, V, col. 1488; L. Bréhier-R. Aigrain, *S. Gregorio Magno*, ecc., in Fliche-Martin-Frutaz, V, p. 410 se. e passim (v. indice); D. Mallardo, *Papa sant'E. I, 654-57*, Napoli 1943 (cf. *Analecta Bollandiana*, 65 [1947], p. 320); *Martyr. Romanum*, p. 220. V. anche ANTIPAPA. Pier Fausto Palumbo

EUGENIO II, PAPA. - Era prete romano del titolo di S. Sabina, quando alla morte di Pasquale I fu eletto pontefice (11 maggio 824) in mezzo ai

(fot. Biblioteca Vaticana)

IL PAPA EUGENIO IN TRONO CIRCONDATO DA CARDINALI, riceve l'offerta da parte di Antonio da Rho dei *Tre Dialoghi sugli errori di Lattanzio Firmiano.* Miniatura di scuola lombarda (1431-47). Biblioteca Vaticana, Cod. Vat. Lat. 227, f. 4v.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(fot. Scandinavian Airlines System)

a) ITALIA. Gressoney St-Jean (m. 1385), panorama e Monte Rosa (m. 4633) - Aosta. *b)* FINLANDIA. Fortificazioni sulla costa finlandese.

contrasti provocati dalle competizioni dei partiti, grazie all'intervento pacificatore di Wala, monaco di Corbie e consigliere dell'imperatore Lotario. Per chiudere la porta a nuove possibili discordie, Lotario promulgò una costituzione che regolava la natura della protezione imperiale, il diritto personale dei cittadini romani, la scelta dei funzionari sotto la sorveglianza sovrana; l'istituzione di due *missi*: uno per l'imperatore, l'altro per il papa, specie di arbitri negli affari controversi; l'elezione del papa da farsi con la partecipazione dei laici e con l'obbligo per l'eletto di prestare giuramento davanti al *missus* imperiale ed al popolo.

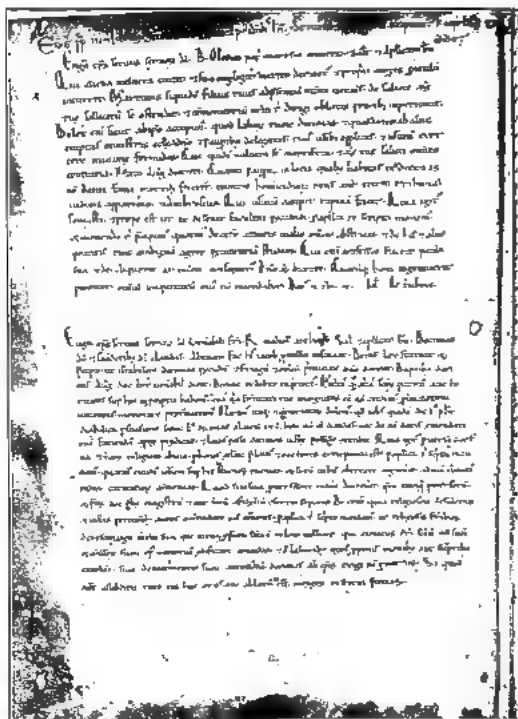
E. accettò questa costituzione ed a sua volta nel nov. 826 radunò un concilio di 62 vescovi e promulgò una quarantina di regole disciplinari in rapporto con le difficoltà presenti. M. nell'ag. 827.

BIBL.: *Lib. Pont.*, II, p. 69 sgg.; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, 3ª ed., Parigi 1911, pp. 195-202; E. Amann, *L'Epoca carolingia*, in Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 212 sgg., 240 sgg., ecc. Pier Fausto Palumbo

EUGENIO III, PAPA. - Al secolo Pietro Bernardo, n. nei dintorni di Pisa, m. a Tivoli l'8 luglio 1153. Fu canonico della cattedrale della sua città e poi, a Chiaravalle, monaco e discepolo di s. Bernardo, donde passò come abate al monastero dei SS. Vincenzo ed Anastasio a Roma. Alla morte di Lucio II fu eletto all'unanimità papa il 15 febbr. 1145, ma per l'opposizione del Senato dovette fuggire a Farfa, dove fu consacrato il 18 successivo. D'indole mite, dovette affrontare i moti popolari suscitati da Arnaldo da Brescia, che infiammava i Romani per la restaurazione della Repubblica. Il suo primo pensiero fu quello di rientrare a Roma.

Da Viterbo, dove s'era rifugiato dopo la consacrazione, con l'aiuto dei nobili, del contado e della città di Tivoli riuscì ad accordarsi con il popolo mantenendo nella città il Senato ed il prefetto, e nel Natale del 1145 entrò a Roma accolto in trionfo. Le discordie cittadine però ricominciarono, ed E. nel marzo del 1146 fu di nuovo costretto a partire; passando per Sutri, Viterbo e la Lombardia si recò in Francia. Durante la sua assenza Arnaldo, che aveva già una volta ottenuto il perdono, ricominciò a sollevare il popolo contro l'autorità pontificia; fu proclamata la Repubblica, mentre venivano saccheggiate le case dei nobili, dei cardinali e le chiese. In Francia E. presiedette parecchi sinodi occupandosi della riforma ecclesiastica; condannò gli errori di Gilberto de la Porrée ed Eudo di Stella e promosse la seconda Crociata, la cui predicazione fu affidata a s. Bernardo. Verso la fine del 1149, con l'appoggio di Ruggero II re di Sicilia, poté rientrare a Roma, ma dovette ripartirne nel maggio del 1150, vagando per le città del Lazio. Stanco della gravosa protezione di Ruggero, cercava di accostarsi a Corrado III di Germania, che preparava una spedizione in Italia, ma la morte di questi impedì ogni accordo. Nel dic. del 1152 E. poté ritornare a Roma, travagliata sempre dalle mene di Arnaldo, e nel marzo del 1153 stipulò un trattato con Federico Barbarossa, mediante il quale l'Imperatore si impegnava a ristabilire l'autorità pontificia a Roma, mentre E. gli prometteva la corona imperiale. E. però moriva poco dopo. Fu sepolto in S. Pietro. Pur vivendo in tempi difficili, coltivò sempre le virtù religiose, traendo forza ammirabile di resistenza dagli insegnamenti del suo maestro s. Bernardo, che gli aveva dedicato l'opera *De consideratione*, proponendogli i metodi da tenere nel governo della Chiesa. Nel 1872 Pio IX ne approvò il culto di beato.

BIBL.: Jaffé-Wattenbach, 8714-9735; Hefele-Leclercq, V, pp. 795-847; M. Jacham, *Geschichte des Lebens und der Verehrung des sel. Papstes Eugenius III*, Augusta 1873; G. Saiuati, *Vita del b. E. III*, Monza 1874; H. Gleber, *Papst Eugen III*, Jena 1936. Agostino Amore

(fot. Biblioteca Vaticana)

EUGENIO III, PAPA - Registro delle lettere di E. III (sec. XII) Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1362, f. 1ʳ.

EUGENIO IV, PAPA. - Gabriele Condulmer, n. a Venezia verso il 1383, usciva di nobile famiglia veneziana ed era per parte di madre nipote di Gregorio XII. Ebbe la sua formazione spirituale nella fervente comunità che s'era formata in quegli anni nell'isola lagunare di S. Giorgio in Alga, ed all'austerità di quegli anni giovanili rimase poi fedele sino alla morte. Dallo zio pontefice fu nominato vescovo di Siena, poi cardinale a Lucca il 12 maggio 1408 con altri tre in quella contrastata creazione fatta al momento della secessione dei cardinali. Dopo la rinuncia al papato dello zio (1415) Gabriele partecipò al Concilio di Costanza e quindi all'elezione di Martino V. Dopo la morte di questi con mirabile rapidità e concordia fu eletto pontefice il 3 marzo e coronato il 12. Con le innegabili virtù non camminò di pari passo in E. l'arte di governo; gli mancò d'altra parte quell'affiancamento di potenti e sicuri famigliari che aveva tanto contribuito ai successi del suo predecessore. Sicché egli non fu in grado di dominare il corso degli avvenimenti provocati dal contegno, nei riguardi della Curia, del Concilio di Basilea, avvenimenti che si incrociarono con quelli dovuti agli interessi contrastanti delle città, dei principi e dei condottieri italiani e con le contese intestine di Roma.

I primi contrasti furono con i Colonna, saliti ad eccessiva potenza sotto papa Martino; e la reazione degli Orsini, che miravano a riprendere potere, ebbe influsso sulle decisioni del novello Papa; le discordie romane si riaccesero e tennero a Roma e nei dintorni agitata la vita pubblica. Nel medesimo tempo si maturavano gli eventi di Basilea. Di fronte alle relazioni sfavorevoli che giun-

gevano di là a del piccolo numero dei padri accorsi, E. con bolla del 12 nov. 1431 sciolse il Concilio, proponendo di adunarlo a Bologna. Ma il Concilio che aveva celebrato la prima sessione solenne il 14 dic. sotto presidenza del card. Giuliano Cesarini inviato in Germania da Martino V, osò continuare, proclamandosi legittimamente adunato ed intimando al Papa ed ai cardinali di presentarsi. Ne nacque un conflitto, al quale tentò invano di riparare l'imperatore Sigismondo accorso a Roma dove fu incoronato imperatore il 31 maggio 1433. E. si vide ben presto abbandonato da molti; ebbe nemici Alfonso d'Aragona che mirava al Regno di Napoli e Filippo Maria Visconti per l'alleanza con Firenze e con Venezia, e si trovò di fronte i condottieri che militavano con i partiti avversi: Nicolò Fortebraccio era a Tivoli il 7 ott. 1433. E. vide perciò necessario riprendere le trattative con il Concilio ed il 15 dic. 1433 cedette alle sue pretese riconoscendone la legittimità. Questa ripresa fu però solo apparente, perchè il Concilio intendeva profittare delle difficoltà in cui E. si dibatteva, assumendo una attività riformatrice che doveva giungere sino allo stesso Pontefice ed alla sua Curia. Intanto anche in Roma si riaccendevano le aspirazioni a rivendicare quelle che venivano chiamate le antiche libertà e si preparavano insurrezioni contro l'autorità pontificia: il 30 maggio 1434 i cittadini presero prigioniero il camerlengo Francesco Condulmer nipote del Papa. E. stesso fu costretto il 4 giugno a lasciare Roma su una navicella e riparare a Firenze dove giunse il 23 giugno e prese stanza a S. Maria Novella. Di qui egli attese a ricuperare Roma ed i suoi Stati ed a rimettervi ordine e pace, servendosi prima del card. Giovanni Vitelleschi, poi del card. Lodovico Trevisan, condottieri anch'essi di fronte a condottieri; ma di rientrare a Roma, sebbene invocato, E. non ritenne opportuno, prima del trattato di Terracina (14 giugno 1433) con Alfonso d'Aragona riconosciuto re di Napoli. Urgeva intanto il compito di condurre innanzi le trattative per la riunione della Chiesa greca con l'Occidente. Se n'era trattato già sin dal tempo di Martino V; ma ora i bizantini non volevano aver a che fare con il Concilio. Di fronte alle sempre maggiori intemperanze del Concilio stesso e per giungere ad un risultato con i Greci, il 18 sett. 1437, E. trasferì il Concilio a Ferrara e vi si portò egli stesso il 27 genn. 1438; il 4 marzo vi giungeva l'imperatore Giovanni Paleologo ed il 7 Giuseppe, patriarca di Costantinopoli. Nel genn. del 1439 il Concilio fu poi trasferito a Firenze, dove il 6 luglio fu pubblicata la famosa bolla (v. FIRENZE, concilio di) che segnò per un momento l'unione fra le due Chiese. Successivi analoghi negoziati furono svolti con le altre Chiese separate d'Oriente che ebbero il loro complemento dopoché, nell'autunno del 1443, il Concilio fu trasferito da Firenze a Roma.

(fot. Alinari)

EUGENIO IV, PAPA – Monumento funebre, opera di Isaia da Pisa (fine del sec. XV). Trasferito nella chiesa di S. Salvatore in Lauro – Roma.

Rientrato a Roma il 28 sett. del 1443, E. attese a rimediare i danni dello scisma risorto con l'elezione fatta a Basilea dell'antipapa Felice V, e particolarmente a riallacciare le relazioni con i principi germanici che insieme con i francesi avevano nel 1438 proclamata la loro neutralità, ed alla vigilia della sua morte sanzionò i «concordati dei principi» (febbr. 1447). Sin da quando stava a Firenze egli non aveva mancato di provvedere ai bisogni dell'Urbe, agli edifici sacri e profani, al benessere della popolazione; merito suo speciale dopo il ritorno fu di avere restaurato la sorti assai depresse dello Studio Romano col proteggere l'insegnamento e provvedere al suo finanziamento. E. morì il 23 febbr. 1447 e fu sepolto nella Basilica Vaticana. – Vedi tav. LI.

BIBL.: Hefele-Leclercq, VII, passim, Pastor, I, v. indice; P. Paschini, *Roma nel Rinascimento*, Roma 1940, pp. 120-65; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice. Pio Paschini

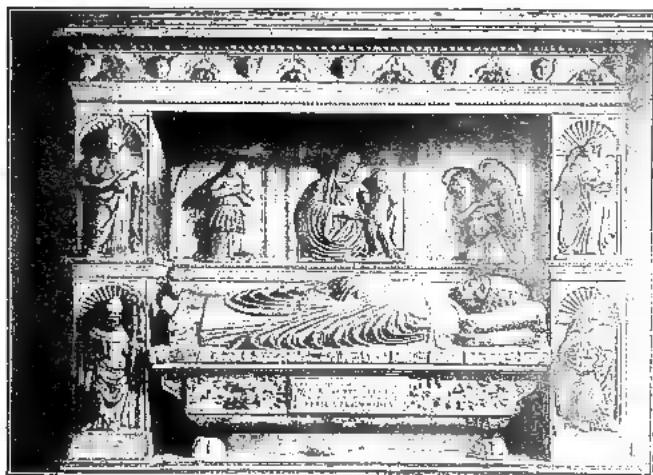
EUGENIO di SAVOIA: v. SAVOIA, EUGENIO di.

EUGENIO di TOLEDO. – Detto il poeta, per distinguerlo dal suo omonimo e immediato antecessore, E. l'astronomo. Chindasvinto trasferì E. dalla sede di Saragozza, dove era arcidiacono, alla metropolitana di Toledo. Assistette ai Concili Toletani VII, VIII, IX e X.

Se si prescinde da un suo trattato *De Trinitate* non più conservato, la sua attività letteraria si è sviluppata sempre nella poesia. Invitato da Chindasvinto, rivide e pubblicò l'*Hexameron* di Draconzio. E. ha composto 100 epigrammi di diverso argomento i quali testimoniano la sua vasta e versatile ispirazione. Egli versifica con grande abilità e non scarsa eleganza. La sua musa ingenua ha ispirato tutta la sua produzione di una tematica semplice. Fa uso della rima e di altri artifici di minor valore ed ha l'audacia romantica di cambiare il metro nelle sue composizioni. Le sue riminiscenze sono numerose e richiamano quasi tutti i poeti cristiano che lo hanno preceduto; dei classici pagani vi arriva l'eco di Virgilio, Orazio, Marziale, Ovidio, ecc. M. nel 657.

BIBL.: Edizioni dell'*Hexameron* e degli *Epigrammata*, da da F. Vollmer, in MGH, *Auct. antiq.*, XIV, pp. 27-69, 115-29, 229-91; J. Perez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid 1933, pp. 303-32; J. Madoz, *Une nouvelle source du Symbole de Tolède de 675*, in *Rev. d'hist. ecclés.*, 33 (1939), pp. 530-33. Giuseppe Madoz

EUGENIO, USURPATORE. – Quando il potente «magister militum» Arbogaste si liberò col delitto del giovane imperatore Valentiniano II, non osò egli stesso prendere la porpora, ché ancora non sembrava concepibile, che un barbaro quale era Arbogaste, potesse comandare ai Romani. Egli ritenne più saggio governare per interposta persona, e fece gridare imperatore Flavio E., un maestro di retorica che era giunto attraverso la carriera amministrativa al grado di «magister officiorum» e che temperamento e abitudini di vita gli facevano ritenere incapace di sottrarsi al suo dominio. Per quanto però si inventasse la versione di una morte naturale di Valentiniano II, non si riuscì ad ottenere l'invo-

cato riconoscimento dell'imperatore più anziano che risiedeva a Costantinopoli, Teodosio I, il che voleva significare dichiarazione di guerra.

Nel prepararsi alle ostilità E., benché cristiano, cercò l'appoggio dei pagani, disponendo fossero assunte sul bilancio dello Stato le spese per i vecchi culti idolatri, e in altri modi favorendo i pagani. La guerra divenne così quasi guerra di religione, né si mancò di sottolineare questo carattere, erigendosi dalla parte di E. immagini di Giove Laziale sui valichi delle Alpi Giulie, dove sarebbe passato l'esercito di Costantinopoli, e facendo Teodosio ricorso a profezie di sicura vittoria, che sarebbero venute da un santo anacoreta d'Egitto.

La battaglia che ebbe luogo nella pianura friulana, lungo il corso del Vipacco, fu lunga e dura, e solo nel secondo giorno di combattimento (6 sett. 394), levatosi un furioso vento che percuoteva in viso i soldati di E., questi furono vinti. L'intervento di elementi naturali apparve prodigioso, e questa ultima battaglia in cui gli dèi pagani sembrarono scontrarsi col Dio dei cristiani segnò la sconfitta definitiva del paganesimo. E., preso prigioniero, fu condannato a morte, Arbogaste si uccise (395).

BIBL.: Zosimo, *Historia*, IV, 31-58; V, 5; Orosio, *Historiarum*, VII, 35; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 14; S. Ambrogio, *Epist.*, 57, 6; O. Seek, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, V, Berlino 1913, pp. 235-357; A. Solari, *Il rinnovamento dell'Impero romano*, I, Milano 1938, p. 156. Roberto Paribeni

EUGENIO VULGARIO. - Ecclesiastico vissuto tra la fine del sec. IX e la prima metà del X. A Napoli insegnò grammatica e rettorica, forse fu per qualche tempo a Montecassino, poi a Roma dove visse da monaco penitente. M. poco dopo il 950, ma è incerto il luogo della sua morte.

Verso il 907 intervenne in favore di papa Formoso nella controversia delle ordinazioni, scrivendo il dialogo *Super causa et negotio Formosi papae* (PL 129, 1103-12, ma sotto il nome di Auxilius) e inoltre *De causa Formosiana libellus* (ed. princeps in E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des X. Jahrhunderts*, Lipsia 1866, pp. 117-99). Restano di E. anche alcune poesie e lettere (in MGH, *Poet.*, IV, 1, p. 406 sgg. e E. Dümmler, *op. cit.*, pp. 139-56).

BIBL.: Oltre l'*op. cit.* di E. Dümmler, e la recensione in *Neues Archiv Ges. alt. deu. Gesch.*, 4 (1879), pp. 559-60, cf. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 6ª ed., I, Berlino 1893, p. 305. Stanislao Majarelli

EUGIPPIO. - Scrittore cristiano della tarda latinità, n. nella seconda metà del sec. V, menzionato come ancora vivente in una lettera del 533. Fu uno dei discepoli di s. Severino, apostolo del Norico, i quali trasferirono nel 482 per varie terre il corpo del loro maestro, finché si fermarono (492) a *Castellum Lucullanum* presso Napoli (l'odierno Pizzofalcone), dove il Santo ebbe onorifica sepoltura.

Di qui E., divenuto abate, ebbe relazioni con illustri personaggi del tempo, quali il vescovo Fulgenzio di Ruspe e il diacono romano Pascasio. A quest'ultimo E. inviò, nel 511, una sua documentata memoria sulla figura del proprio maestro Severino perché, ampliandola, ne compilasse una vita. Ma Pascasio esortò E. a pubblicare egli stesso la *Vita Severini* tale quale era. Animato da fervente ammirazione per l'asceta, E. colora di meraviglioso la narrazione, con il racconto di gran numero di miracoli. Ma la moderna scienza ricerca nell'opera specialmente notizie sulla cultura dell'epoca, così scarse in altre fonti, e sulle migrazioni dei popoli, che appaiono nello sfondo. A scopo divulgativo, per diffondere, limitandolo e chiarificandolo, il vasto pensiero di Agostino, E. scrisse una raccolta di 348 *excerpta* dall'opera del Santo, di varia lunghezza, dedicandoli alla romana Proba. In rilievo speciale E. pone i passi sulla carità (la lettera 167 e il sermone 350).

Una regola, scritta per i suoi monaci, è andata perduta. L'opera di E. è ricordata da Cassiodoro e da Isidoro.

(fot. Gudiol)

EULALIA, santa - Dipinto spagnuolo del sec. XIV - Maiorca, Cattedrale.

BIBL.: I testi: *Eugippii opera* (ed. P. Knoell in CSEL, 9); E. K. Rand, *The earliest book of Tours*, Cambridge (Mass.) 1934 (3ª ed. della raccolta). V. inoltre: M. Buedinger, *E.*, in *Sitzungberichte d. Wien. Akad.*, Vienna 1878, pp. 793-814; H. Sommerlan, *Wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen*, II: *Die Lebensbeschebung Severins als Kulturgeschischtliche Quelle*, Lipsia 1903.

Luigi Aurigemma

EULALIA, santa, martire. - Vergine spagnola che soffrì crudele martirio a Mérida. Esso viene cantato, con particolari leggendari, da Prudenzio (*Peristeph.*, III) e poi da Idazio, da s. Gregorio di Tours, da Venanzio Fortunato. Nel *Martirologio geronimiano* è ricordata tre giorni di seguito dal 10 al 12 dic. La vera data è la prima, la stessa cioè del calendario di Cartagine e dei calendari mozarabici.

La *Passio* di E. di Mérida (BHL 2700) non è né antica né sicura. Secondo la testimonianza di Prudenzio v'era a Mérida all'inizio del sec. V una bella chiesa in onore di E.; sue reliquie furono poste anche nella basilica di Carmona. Il suo culto si propagò presto e molto rapidamente: a Béziers nel 455 fu eretta una basilica in onore dei martiri Vincenzo, Agnese ed E.; a Ravenna essa è rappresentata nella teoria delle martiri in S. Apollinare Nuovo (sec. VI); in Africa la sua venerazione è attestata da un sermone di s. Agostino (*De die sanctae Eulaliae*, ed. Morin in *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930 pp. 593-95).

Dal sec. VII si parla di una s. E. di Barcellona (festa 12 febbr.), che sembra essere un doppione di quella di Mérida, benché alcuni (p. es., Gams e Garcia Villada) sostengano la tesi delle due E. La *Passio* di Barcellona (BHL 2693-96) è leggendaria. È probabile che alcune reliquie della santa di Mérida, portate a Barcellona e venerate tuttora nella cripta della Cattedrale, abbiano poi fatto credere all'esistenza di una E. martire di Barcellona. Oggi essa è patrona della città.

BIBL.: Z. Garcia Villada, *Historia eclesiástica de España* Madrid 1929, pp. 282-300 con bibl.; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 327, 342, 363, 365, 371, 400; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 90, 167, 642, 644, 645; *Martyr. Romanum*, pp. 60 e 576. Ignazio Ortiz de Urbina

EULALIO, ANTIPAPA. - Alla morte di Zosimo, avvenuta il 27 dic. del 418, i diaconi romani si impadronirono della basilica del Laterano impedendone l'ingresso al rimanente del clero, ed elessero pontefice il loro capo E. Ma i preti riuniti in un'altra chiesa elessero Bonifacio. L'uno e l'altro furono consacrati la domenica successiva, 29 dic. Ognuno dei contendenti si stimava legittimo papa, onde conflitti e lotte che turbavano la tranquillità pubblica.

E., appoggiato dal prefetto Simmaco, ebbe dapprima anche il favore imperiale; ma quando il partito di Bonifacio riuscì a far conoscere all'Imperatore il vero stato delle cose, fu convocato a Ravenna per il febbr. successivo un concilio, nel quale fu deciso che ambedue i contendenti fossero allontanati da Roma. Bonifacio obbedì, ma E. sostenuto dai suoi partigiani tentò durante le feste pasquali di impadronirsi del Laterano; fu allontanato con la forza e posto sotto custodia. Ciò gli tolse il favore imperiale, poiché Onorio lo dichiarò decaduto dal diritto al pontificato (414), riconoscendo Bonifacio come legittimo pontefice, il quale poco dopo veniva accolto a Roma con acclamazioni di gioia. E. fu relegato nella Campania dove oscuramente morì.

BIBL.: *Lib. Pont.*, I, p. 227; *Epistulae Imperatorum Pontificum aliorum*, ed. O. Guenther (CSEL, 35), Vienna 1895, pp. 50-80; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, Parigi 1920, pp. 247-50; E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, I, Tubinga 1930, p. 361 sgg. Agostino Amore

(da A. Furtwängler e K. Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, Monaco 1905, p. 120, n. 1)

EUMENIDI - Le E. tormentano Oreste (vaso greco a figure rosse del sec. V a. C.) - Parigi, Museo del Louvre.

EULOGIA. - Originariamente con questo termine s'indicava il pane offerto dai fedeli per il Sacrificio eucaristico, e non servito all'uopo, per cui, benedetto, si distribuiva a quelli che avevano assistito al rito, ma non s'erano comunicati, oppure ai catecumeni, che non si potevano comunicare, in segno di comunione fraterna (Concilio antiocheno del 341; s. Agostino, *De peccatorum remissione*, cap. 26).

In seguito il termine passò ad indicare qualunque pasto benedetto da un vescovo o da un sacerdote, oppure qualunque presente volontario, fatto dai sacerdoti ai rispettivi vescovi nel visitarli (Concilio di Meaux, can. 14).

Un più largo uso del nostro termine si ebbe per indicare con esso le reliquie di contatto, prelevate dai Luoghi Santi, o dalle tombe dei santi più venerati.

I pellegrini infatti che da lontane regioni si recavano a visitare le tombe dei martiri più celebri, per venerarne le spoglie ed implorarne l'aiuto, non solevano tornarsene a casa senza un pegno qualunque della benedizione del martire visitato, prelevato dal suo sepolcro. Tale pegno consisteva per lo più in un po' d'olio tolto dalle lampade ardenti dinanzi al martire e versato in adatte ampolle (v.).

Il più ricercato olio di simile provenienza era certamente quello che era stato fatto scorrere direttamente sulle reliquie del martire o santo (Gregorio di Tours, *De vita s. Martini*, I, 2-32: MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I, 559; Paolino di Perigueux, *Vita Martini V*: CSEL, XVI, 111-12, vv. 125-8).

Con questo olio spesso si praticava ungere i malati (Giovanni Crisostomo, *Hom. in Martyres*: PG 50, 664; *Vita Boniti episc. Averni*, cap. 27: MGH, *Script. rer. Merov.*, VI, 133).

BIBL.: R. Le Blant, *Etude sur les sarcophages chrétiens de la Ville d'Arles*, Parigi 1878, p. 60; P.-L. Janssens, *Les Eulogies*, in *Revue bénédictine*, 7 (1890), pp. 515-20; 8 (1891), pp. 28-41; H. Leclercq, *Eulogie*, in DACL, V, 1, coll. 733-34; B. Bagatti, *E. palestinesi*, in *Orient. Christ. period.*, 15 (1949), pp. 126-66. Giuseppe Gagov

EULOGIO d'ALESSANDRIA, patriarca. - In carica dal 580 al 607. Corrispondente di Gregorio Magno. Avversario dei novaziani e monofisiti.

Dei suoi scritti si sono conservati solo frammenti (PG 86, 2; cf. Fozio, *Bibl.* 182, 208. 225. 226. 227. 230) e dieci frammenti nella *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (ed. F. Dickamp, Münster 1907). L'autenticità di altri frammenti è discussa.

BIBL.: F. Dickamp, s. v. in LThK, IV, coll. 848-49; B. Altaner, *Patrologia*, 3ª ed., Torino 1944, p. 360, n. 491. Erik Peterson

EULOGIO di CORDOVA, santo. - Teologo e martire spagnolo del sec. IX. Alla scuola dell'abate Sperandeo, si affermò per dottrina e santità, fu ordinato prete e ottenne il pubblico insegnamento a Cordova, che in quel tempo era uno dei centri culturali della Spagna. Visitò i più illustri monasteri della Navarra; fu a Pamplona, a Saragozza e a Toledo. Nell'850 fu imprigionato dalla persecuzione musulmana insieme con il vescovo e con i preti di Cordova.

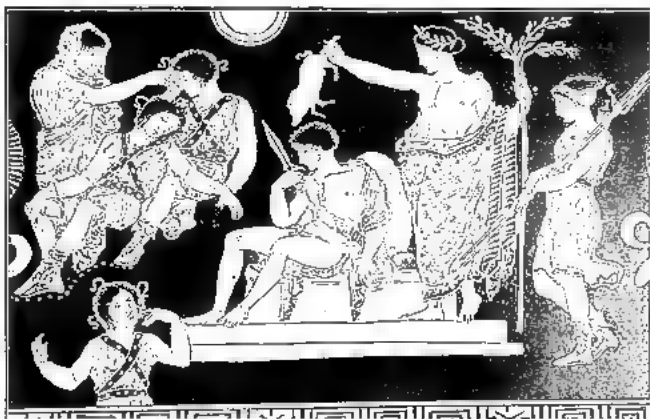
Ivi compose un'*Exortatio* al martirio per le ss. vergini Flora e Maria, che diedero il sangue per Cristo. Liberato dal carcere, si diede a raccogliere gli atti dei martiri, in un'opera che intitolò *Memoriale*. Compose anche l'*Apologeticum*, in cui confuta le dottrine di Maometto. Eletto arcivescovo di Toledo, non poté nemmeno essere consacrato, essendo stato martirizzato dai Saraceni l'11 marzo 859, che è rimasto il giorno della sua festa.

Opere: *Memorialis Sanctorum libri tres*; *Documentum martyriale virginibus Christi Florae et Mariae*; *Epistolae*; *Liber apologeticus martyrum*.

BIBL.: Opere: *Eulogii Opera*, ed. Ambr. Morales, Alcalá de Henares 1574; A. Scoot, *Hispaniae Illustratae..., scriptores varii*, IV, Francoforte 1608, pp. 223-30; F. de Lorenzana, *SS. PP. Toletanorum opera*, II, Madrid 1782-92, pp. 394-408; PL 115, 705-20. Studi: la vita di E. fu scritta da Alvaro di Cordova: *Vita et passio s. Eulogii Archiepiscopi Toletani et Martyris*, in «*Acta SS.*» *Martii*, II, Parigi 1865, pp. 87-95; PL 115, 705-24; H. Flórez, *España sagrada*, 10 (1850), pp. 565-83; Manitius, I, pp. 425; B. de Greffier, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard*, in *Anal. Boll.*, 55 (1937), pp. 277-78; *Martyr. Romanum*, p. 93, con bibl. recente. Francesco Russo

EUMENIDI. - Divinità minori greche identificate con le Erinni (v.), benché alcuni degli antichi le considerino differenti. Sono benevole, favoriscono le fertilità e la fecondità. Ricevevano in sacrificio una pecora pregna e offerte di miele e di fiori.

Avevano culto ad Atene sotto l'Areopago, a Sicione, ad Argo, a Colono, a Megalopoli, a Cirene dove son rappresentate con in mano fiori e serpi e invocate per avere discendenza.

BIBL.: W. F. Otto, *Gli dèi della Grecia*, trad. it. di G. Federici Airoldi, Firenze 1941, p. 19 sgg. Luisa Banti

EUMOLPIDI : v. ELEUSI, MISTERI di.

EUNAPIO di SARDI. - Retore pagano, n. verso il 346; giovinetto fu affidato al filosofo Crisantio che lo iniziò alla dottrina di Giamblico. Studiò poi ad Atene sotto il retore Proeresio e si fece anche iniziare ai misteri eleusini. Ritornato in patria vi insegnò retorica. M. dopo il 414.

Scrisse un'opera storica in 14 libri, della quale rimangono pochi frammenti, in cui manifestava tutto il suo entusiasmo per Giuliano l'Apostata e giudicava severamente tutti gli imperatori cristiani. Complete ci sono invece pervenute le *Vite dei filosofi e dei sofisti* in cui sono ritratti i principali rappresentanti della scuola neoplatonica del sec. IV. È un'opera mediocre senza critica, ripiena di pettegolezzi, superstiziosa credulità ed insipida retorica. E. vi manifesta il suo odio contro il cristianesimo e specialmente contro i monaci accusandoli di vita sregolata, di fanatico furore contro i monumenti del paganesimo, di superstizione e di tradimento verso la patria.

BIBL.: A. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, Parigi 1933, pp. 885-87; P. De Labriolle, *La réaction païenne*, ivi 1942, pp. 362-67. Agostino Amore

EUNICE. - Madre di Timoteo, discepolo di s. Paolo. Luca (*Act.* 16, 1) presenta Timoteo come figlio d'una « giudea fedele », cioè convertita al cristianesimo; il nome di essa si trova in *II Tim.* 1, 5, ove Paolo ricorda, come esempio illustre, la fede della nonna di Timoteo (Loide) e della madre E.

Ambedue queste donne dovettero concorrere alla formazione di Timoteo, che, istruito fin da fanciullo nelle S. Scritture (*II Tim.* 3, 15), si pose giovanissimo al seguito dell'Apostolo. E. era sposa di un pagano (*Act.* 16, 1): per questo Paolo, per riguardo ai Giudei della regione, circoncise Timoteo. I matrimoni misti erano frequenti, specialmente tra i Giudei della diaspora, tanto più quando pagano era l'uomo. E. poteva essere, assolutamente, soltanto proselita del giudaismo; ma è più probabile che fosse giudea per nascita, secondo il pieno senso del termine 'Ιουδαία, con il quale viene presentata in *Act.* 16, 1. Forse per condiscendenza verso il marito aveva omesso la circoncisione del figlio. Sulla data della conversione di E. al cristianesimo non si sa nulla di preciso. Da notare il πρῶτον (πρότερον) di *II Tim.* 1, 5, che si riferisce probabilmente alla priorità dell'adesione alla fede di Loide e di E., in rapporto alla conversione di Timoteo, avvenuta, anche questa, prima del secondo passaggio di Paolo a Listra. Allora, infatti, Timoteo era già in vista e stimato nella comunità (*Act.* 16, 2).

BIBL.: F. Vigouroux, s. v. in DB, II, col. 2043 sg.; W. Lock, s. v. in *Dict. of the Bible*, I, p. 793; C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, Parigi 1947, p. 309. Teodorico da Castel San Pietro

EUNOMIANI : v. EUNOMIO.

EUNOMIO. - Eretico del sec. IV, n. in Cappadocia da umile famiglia, m. a Dacora verso il 395. Trascorse la vita prima a Costantinopoli ed in seguito ad Antiochia, dove fu attratto dalla fama di Aezio, di cui divenne discepolo e segretario. Promosso vescovo di Cizico nel 360, fu costretto a dare le dimissioni perché i suoi fedeli non vollero prestare obbedienza ad un tale eretico. Morto Costanzo, ritornò a Costantinopoli insieme al suo maestro Aezio, con cui fondò la nuova setta degli anomei, detti anche aeziani o eunomiani, i quali costituirono ad Antiochia e a Costantinopoli una gerarchia opposta a quella già esistente. Altri vescovi furono poi nominati nella Siria, nella Ionia, in Palestina, nella Cappadocia e nella Cilicia. La morte di Giuliano (363) arrestò il movimento; fu però soltanto sotto Graziano e Teodosio che gli eunomiani perdettero il diritto di associazione. E. fu esiliato ad Halmyris e poi a Cesarea di Cappadocia. Morto, fu sepolto a Tiana.

La sua dottrina è l'arianesimo assoluto. E. sostiene che non c'è somiglianza alcuna tra il Padre e il Figlio, i quali sono due esseri differenti in tutto, in quanto il Padre è creatore ed il Figlio, invece, creatura. È dunque il Figlio una sostanza distinta dal Padre, il quale la creò e le comunicò la potenza creatrice. Il Figlio poi creò lo Spirito Santo, del quale divenne strumento per illuminare e santificare le anime, senza tuttavia comunicargli la potenza creatrice. La Trinità eunomiana risulta così di tre esseri diversi, non consostanziali, senza mutua immanenza.

E. scrisse prima del 365 un'*Apologia* di se stesso, opera piena di oscurità, confutata da s. Basilio nell'*Adversus Eunomium*; un'*Apologia dell'Apologia*, confutata da s. Gregorio di Nissa, dopo la morte di s. Basilio, nell'*Adversus Eunomium*; una *Professione di fede*, indirizzata a Teodosio, il quale però non l'accolse (383).

BIBL.: La vita di E. ci è nota attraverso Filostorgio, la cui testimonianza non è oggettiva per la sua notoria tendenza ariana, ma che nondimeno ha gran valore. Frammenti delle prime due opere citate si trovano in PG 30, 835-68. Studi: C. R. W. Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, Kiel 1833; X. Le Bachelet, *Eunomius*, in DThC, V, coll. 1501-14, dove la dottrina di E. è esaminata nei particolari; vi si trova pure una ricca bibliografia; Bardenhewer, III, pp. 138-39. David Lathoud

EUNUCO ETIOPE. - Ministro di Candace regina d'Etiopia, convertito e battezzato dal diacono Filippo (*Act.* 8, 26-39).

Che questo personaggio fosse pagano, uno di quei « tementi Dio » ai quali apparteneva anche il centurione Cornelio (*Act.* 10, 2), non è certo; anzi parrebbe escluderlo l'affermazione di Pietro (*Act.* 15, 7) che Dio avrebbe scelto lui per le prime conquiste tra i gentili. L'e. poteva essere giudeo (ce n'erano molti nell'alto Egitto, come attestano i papiri di Elefantina, e in Etiopia, secondo Filone (*In Flaccum*, 6), o anche un proselita aggregato al popolo di Dio con la circoncisione. La sua condizione fisica non costituisce una difficoltà insuperabile, poiché l'interdizione di *Deut.* 23, 1 all'ingresso degli eunuchi nella comunità d'Israele era venuta mitigandosi con il tempo. D'altronde il termine « eunuco » si usava talora (cf. *Gen.* 39, 1) impropriamente, per indicare coloro che coprivano mansioni proprie, un tempo, degli eunuchi. Ma non pare il caso di *Act.* 8, 27, dove segue la qualifica di « ministro » (δυνάστης), che verrebbe ad essere quasi una tautologia.

L'e. era una specie di ministro delle finanze alla corte di Candace (geroglifico *Kntkj*: probabile appellativo comune alle regine degli Etiopi). La lettura della Bibbia era consigliata dai rabbini a chi viaggiava da solo e praticata normalmente a voce alta. Così doveva leggere l'e. il passo d'*Isaia* sul « servo di Jahweh », quasi certamente nella versione dei Settanta, quando fu avvicinato da Filippo, che, prendendo le mosse da questo brano profetico, gli evangelizzò Gesù e lo dispose a ricevere il Battesimo.

Impossibile controllare l'esattezza delle informazioni di s. Ireneo (III, 12, 8: PG 7, 902), di Eusebio (*Hist. Eccl.*, II, 1: PG 20, 137) e di s. Girolamo (*In Isaiam*, 53, 7 sgg.: PL 24, 527 sg.), secondo le quali l'e. sarebbe divenuto apostolo dell'Etiopia.

BIBL.: D. S. Margoliouth, *Ethiopian Eunuch*, in *Dict. of the Bible*, I, p. 790; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, pp. 268-78; H. J. Cadbury, in F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, V, Londra 1933, p. 66 sg.
Teodorico da Castel San Pietro

EUPLO, santo, martire. - Fu ucciso il 12 ag. 304 a Catania, durante la persecuzione di Diocleziano. Il suo culto si diffuse tra il sec. V e il VII in Sicilia ed in Italia. Del suo martirio esistono atti in greco ed in latino, ma i primi sono certamente più

genuini, sebbene interpolati tra la fine del sec. IV e l'inizio del V, e derivano dai protocolli ufficiali del giudizio. Trovato con un esemplare della S. Scrittura, E. subì un primo interrogatorio il 29 apr. dal correttore Calvisiano, dopo il quale fu rinchiuso in carcere. Ricondotto al tribunale il 12 ag. fu sottoposto a crudeli tormenti, in seguito ai quali morì. Agiografi posteriori hanno creduto, per le circostanze del suo martirio, che E. fosse diacono, ma questa sua dignità ecclesiastica non è assolutamente provata.

Bibl.: *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 710-23; A. Dufourcq, *Etude sur les Gesta martyrum romains*, II, ivi 1907, pp. 177-85; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* (*Studi e testi*, 49), Roma 1928, pp. 1-54; *Martyr. Hieronymianum*, p. 436; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, p. 311.
Agostino Amore

EUPÒLEMO. - Ebreo palestinese, figlio di Giovanni, ricordato in *I Mach.*, 8, 17 e *II Mach.*, 4, 11. Inviato a Roma verso il 161 a. C. da Giuda Maccabeo, concluse un'alleanza con i Romani. Probabilmente è da identificare con lo storico E., che scrisse in greco di cose giudaiche, ellenizzando fortemente i personaggi biblici, e presentando, ad es., Mosè come un grande saggio che avrebbe insegnato l'arte di scrivere, passata poi ai Fenici ed ai Greci.

Secondo Flavio Giuseppe (*Contra Apionem*, 1, 23), questo E. storico sarebbe un pagano, ma è più verosimile l'opinione di Eusebio (*Hist. eccl.*, 6, 13 : PG 20, 548) e di s. Girolamo (*De viris ill.*, 38 : PL 23, 653), che identificano il nostro E. con quell'ebreo inviato a Roma da Giuda Maccabeo.

Bibl.: E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, III, 4ª ed., Lipsia 1909, pp. 474-77.
Pietro De Ambroggi

EURASISMO. - Orientamento politico-spirituale sviluppatosi in seno all'emigrazione russa, ma che trova i suoi addentellati e riflessi anche nell'U.R.S.S. Si può considerare l'e. nello stesso tempo come uno sviluppo ed una negazione della dottrina slavofila. Gli slavofili credevano ad una grande missione spirituale, religiosa e politica della Russia, più o meno strettamente congiunta ai rimanenti popoli slavi, che avrebbero dovuto « scrostare » i loro elementi stranieri, sedimento di secolari dominazioni di altri popoli. Gli eurasisti invece, pur contrapponendo anch'essi la Russia all'Europa, negano o attenuano i legami di stirpe con gli altri popoli slavi (che sembrano loro profondamente occidentalizzati) : gli eurasisti vedono l'originalità della Russia proprio nel confluire delle molte stirpi asiatiche con l'elemento russo. L'e. riprende dunque, con un maggior sviluppo di problemi culturali e spirituali, una delle fondamentali tradizioni della politica russa : la tendenza verso l'Asia, un distacco almeno momentaneo e più o meno parziale dalle direttive di Pietro il Grande e dall'occidentalismo.

L'e. si riconnette assai strettamente al pensiero del Leont'ev, acuto anche se paradossale pensatore russo del secondo Ottocento. Sono anche innegabili i legami tra l'e. ed un movimento artistico e filosofico dei primi decenni del presente secolo, il movimento degli « Sciti », che si richiamava ad una famosa poesia di Vladimir Solov'ev (Solovjov), *Pammongolismo*. L'e., pur essendosi sviluppato, come si è detto, nell'emigrazione, si richiamava poi alle correnti di filosofia religiosa che ebbero così notevole sviluppo tra gl'intettuali russi prima della Rivoluzione bolscevica e nei primissimi anni del regime sovietico : un'ondata di confuso e spesso torbido misticismo condusse infatti molti intellettuali verso il comunismo, nel convincimento che dalla distruzione dei « beni materiali » sarebbero scaturiti elevatissimi « beni spirituali ». Occorre qui ricordare specialmente due poemetti di A. Blok : *Gli Sciti* ed *I dodici*, esaltazione il primo di una Russia euroasiatica e curioso miscuglio di comunismo e di spunti cristiani il secondo; ma si può anche ricordare a questo proposito la famosa espressione del poeta Belyj che la rivoluzione recava « la cultura dell'eternità ».

Al gruppo dei seguaci dell'e. aderirono tra altri il principe N. S. Trubeckoj, il geografo P. Savickij, il critico letterario D. Svjatopolk-Mirskij (successivamente passato al bolscevismo), lo storico C. V. Vernadskij, l'orientalista V. P. Nikitin e più ecletticamente e saltuariamente il filosofo P. Karsavin e lo storico G. Florovskij. Il regime sovietico vide ufficialmente nell'e. un'ideologia romantica, confusa e antimarxista, tuttavia seppe approfittare talvolta assai abilmente tanto del gonfio misticismo sinistreggiante di « filosofi » e di poeti, quanto degli spunti di neonazionalismo insiti nella dottrina eurasista vera e propria. Infatti il neonazionalismo sovietico, pur ricalcando sotto vari aspetti le orme del vecchio imperialismo russo, vede il nuovo Stato e concepisce il nuovo patriottismo come simbiosi delle stirpi europee ed asiatiche costituenti l'U.R.S.S. Si tratta qui di un importante (anche se non dell'unico) punto di confluenza fra la curiosa e complessa ideologia eurasista germogliata ancora dal seno della vecchia « intellighenzia » e la concreta realtà sovietica.

Bibl.: N. S. Trubeckoj, *Evropa i čelovečestvo* (« L'Europa e l'umanità »), Sofia 1920; P. Savickij, *Rossija, osobyj geografičeskij mir* (« Russia, particolare mondo geografico »), Praga 1927; E. Lo Gatto, *Europa e Russia nella storia e nel pensiero russo*, in *Pagine di storia e di letteratura russa*, Roma 1928; W. Weidlé, *Russie absente et présente*, Parigi 1950; R. Poggioli, *Il fiore del verso russo*, Torino 1950 ; il volume del Poggioli tocca alcune « connessioni » letterarie dell'ideologia eurasista e presenta un quadro approfondito della cultura russa nei primi decenni di questo secolo.
Wolf Giusti

EURICO, re dei Visigoti. - N. verso il 420, m. nel sett. del 485, fu il fondatore della potenza visigotica in Francia ed in Spagna. Forte e astuto, salì al trono nel 466 dopo aver eliminato con la violenza il fratello Teodorico II. Approfittò delle lotte interne e delle rivoluzioni in cui si andava dissolvendo l'Impero romano per occupare, nel 474, tutto il territorio tra la Loira e il Mediterraneo, eccettuata l'Alvernia che, malgrado l'accanita resistenza opposta dagli abitanti, fu ceduta da Giulio Nepote nel trattato di pace. Dal 481 al 484 riuscì a conquistare Arles, Marsiglia e tutta la Provenza.

Associatosi quindi ad altri capi barbari occupò gran parte della Spagna. Respinse con facilità un attacco dei Burgundi, che gli avevano mosso guerra preoccupati del suo crescente potere, e perseguitò con accanimento i pirati che devastavano le coste. Fu il più gran re barbaro del tempo e non soltanto per le sue conquiste, ma anche e soprattutto perché redasse, verso il 480, il primo codice di leggi visigotiche. Si valse a tale scopo dell'opera di giuristi romani e particolarmente di Leone che era anche suo primo ministro. I frammenti che ci restano del codice di E. mostrano le stesse leggi romane appena modificate dall'introduzione delle tradizioni nazionali visigotiche. Fu giusto nel governare i popoli sottoposti, ma, pur senza perseguitare costantemente i cattolici, dimostrò diffidenza verso il clero ed esiliò anche due vescovi.

Bibl.: J. Garcia y Garcia, *Historia de la Ley primitiva de los visigotos y descubrimiento de algunos de sus capitulos*, Madrid 1861; F. Dahn, *Die Könige der Germanen*, V, Würzburg 1870, pp. 88-102; A. Gaudenzi, *Un'antica compilazione di diritto romano e visigotico con alcuni frammenti delle leggi di E. tratte da un manoscritto della Biblioteca di Holkham*, Bologna 1887; F. Dahn, *Storia delle origini dei popoli germanici e romanici*, I, Milano 1901, in G. Oncken, *Storia universale*, 2ª serie, II, pp. 476-81; O. Seck, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, coll. 1239-1242; L. Halphen, *Les barbares*, 2ª ed., Parigi 1926, pp. 39-41.
Emma Santovito

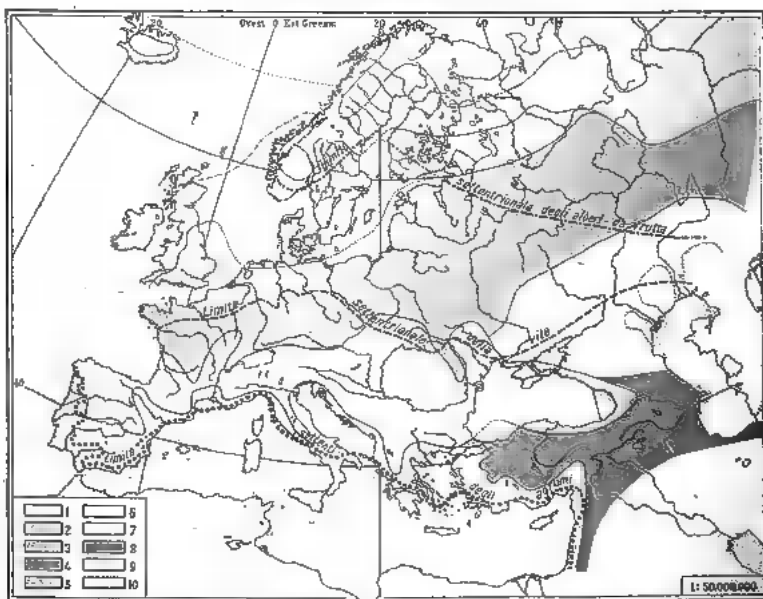
EUROPA. - Uno dei cinque continenti della terra.

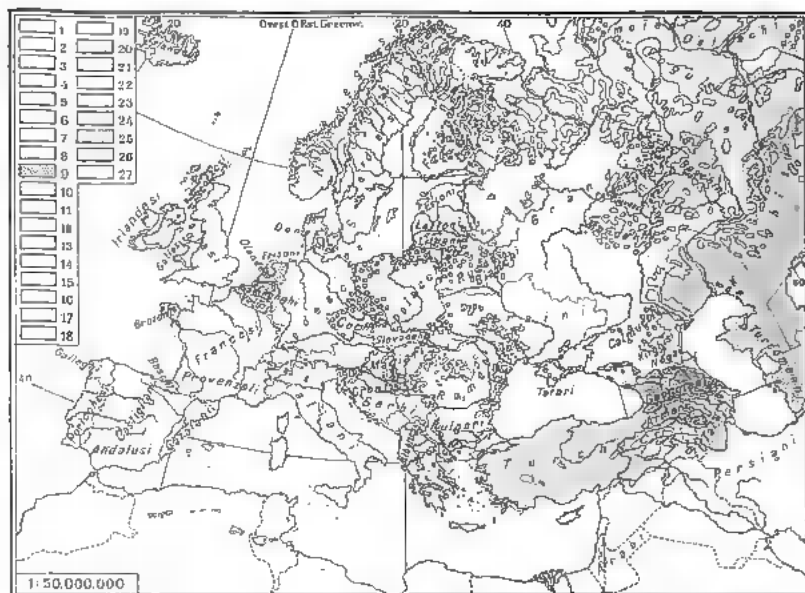
Sommario : I. Geografia. - II. Storia.

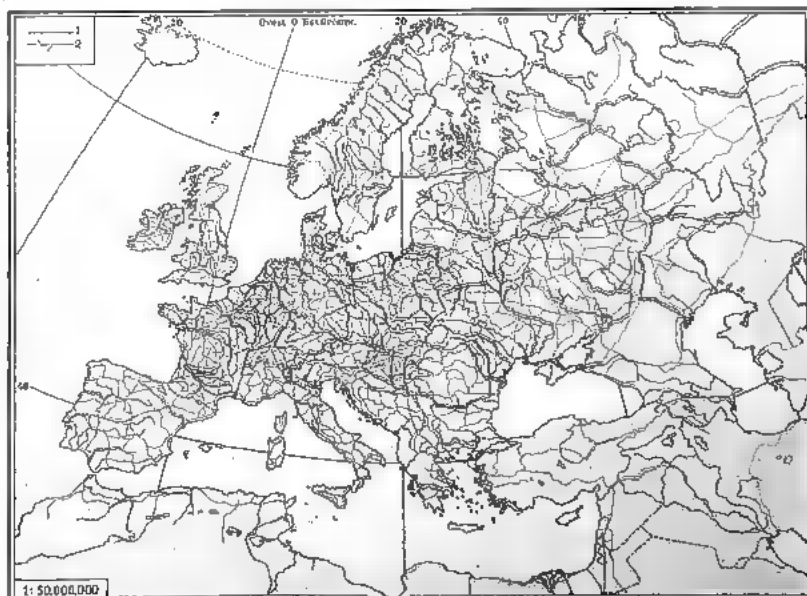
I. Geografia.

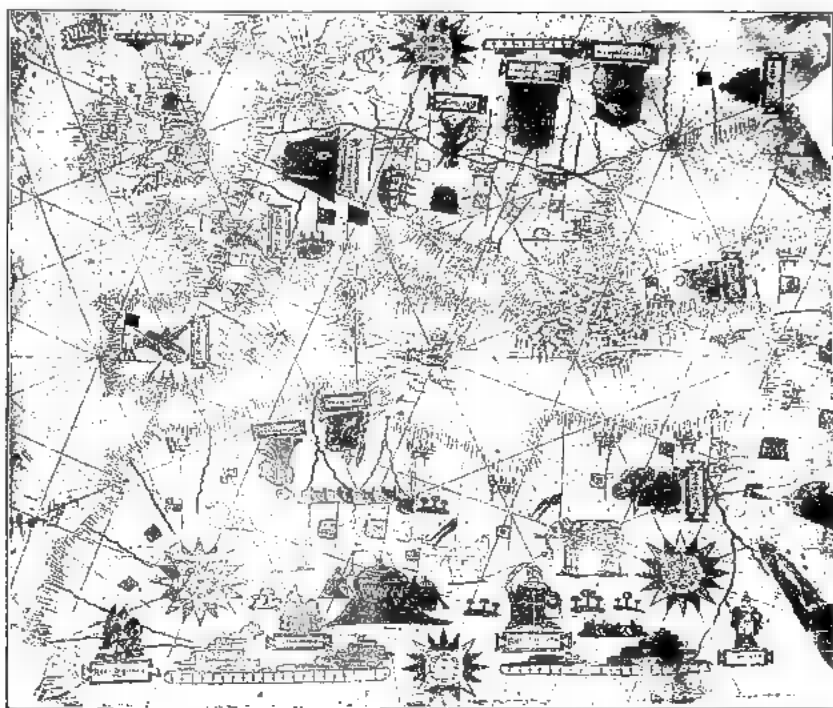
È la più piccola delle tre parti tradizionalmente riconosciute nel continente antico. Forma di questo

DIVISIONE POLITICA

AGRICOLTURA E PESCA

1. Zone prive di colture – 2. Regioni fredde prevalentemente forestali con scarsa vocazione agricola – 3. Regioni temperato-fredde con cerealicoltura povera e allevamento del bestiame – 4. Regioni temperate con colture varie cerealicole o specializzate con fiorente allevamento del bestiame – 5. Regioni sub-mediterranee con colture promiscue, prevalentemente cerealicole e allevamento del bestiame – 6. Regioni mediterranee con prevalenti colture arboree e allevamento del bestiame con transumanza – 7. Regioni steppose; coltura quasi esclusivamente cerealicole, allevamento nomade e seminomade – 8. Regione sub-tropicale con varietà di colture e allevamento nomade – 9. Regioni steppose incolte con allevamento tipicamente nomade – 10. Pesca.

ETNOGRAFIA

Latini : **1.** *Italiani* – **2.** *Francesi e Valloni* – **3.** *Spagnoli e Catalani* – **4.** *Portoghesi e Galleghi* – **5.** *Romeni e Aromuni* – Germani : **6.** *Tedeschi e Frisoni* – **7.** *Anglosassoni* – **8.** *Scandinavi* (*Norvegesi, Svedesi, Danesi, Islandesi*) – **9.** *Olandesi e Fiamminghi* – Slavi : **10.** *Grandi Russi, Russi bianchi e Ucraini* – **11.** *Polacchi* – **12.** *Cechi, Slovacchi* – **13.** *Sloveni* – **14.** *Serbi e Croati* – **15.** *Bulgari e Macedoni* – **16.** Slavo-Lettoni (*Lituani e Lettoni*) – **17.** Celti (*Bretoni, Irlandesi, Gallesi e Scozzesi*) – **18.** Greci – **19.** Albanesi – **20.** Armeni – **21.** Iranici – **22.** Ugro-Finni (*Finni, Estoni e Livoni, Careli, Magiari, Lapponi, Sirieni, Samoiedi, Ostiachi, Voguli, Ceremissi, Mordvini, Votiachi*) – **23.** Turchi (*Turchi propri, Tatari, Kirghisi, Nogai, Baschiri, Turcomanni, Adherbaigianici*) – **24.** Mongoli (*Calmucchi*) – **25.** Caucasici (*Circassi, Cabardini, Abcasi, Lezghi, Avari, Georgiani ecc.*) – **26.** Baschi - **27.** Camiti e Semiti.

COMUNICAZIONI

1. ***Principali ferrovie*** – **2.** ***Principali fiumi e canali navigabili.***

(fot. Enc. Catt.)

Europa - Portulano pergamenaceo per i mari europei. Disegno a penna e miniature del sec. XVI. Roma - Biblioteca Nazionale.

esse da rilievi e percorse da grandi fiumi. L'E. nord-occidentale, dall'Irlanda alla Scandinavia, costituisce un territorio di antichissimi rilievi, che, spianati da un lungo ciclo erosivo, vennero « ringiovaniti » dal sollevamento cenozoico; massicci e montagne dalle forme arrotondate si innalzano fino oltre i 2000 m., presentando in genere copiose tracce (laghi, morene, *fiords*) dell'invasione glaciale da cui furono interessate. L'E. centrale, dalla Francia alla Polonia sud-occidentale, risulta in prevalenza da zone montuose molto frazionate, irregolarmente disposte e intercalate da lembi depressi (pianure, mari), con sommità tondeggianti e tabulari di solito non più elevate di 1500-1800 m., residuo anche esse di antiche masse demolite o troncate. Solo l'E. meridionale conserva aree dal rilievo ancor fresco e vigoroso, con vette che oltrepassano i 3500-4000 m.: tutta una serie di « catene » la percorre, dallo stretto di Gibilterra all'Egeo ed al Mar Nero (Sierra Nevada, Pirenei, Alpi, Appennini, Carpazi, Balcani), chiudendo tra i plessi corrugati ed inarcati, dove frammenti di più antiche masse sollevate (Sierre mediane spagnole), dove depressioni un tempo invase dal mare od occupate da laghi, e più tardi in tutto od in parte colmate. Le altezze massime dell'E. si trovano in questa zona (Monte Bianco, m. 4810 nelle Alpi, Monte Mulhacen, m. 3481 nella Sierra Nevada spagnola); nelle altre due i valori più elevati rimangono notevolmente al di sotto (Monte Glitterlind : m. 2478, in Norvegia; Monte Dore : m. 1886, in Alvernia).

l'estrema penisola occidentale, mai definibile con limiti fisici dalla massa asiatica su cui si impianta con larga base dall'Artico al Mediterraneo. Con i 10 milioni di kmq. che di solito le si attribuiscono rappresenta appena il 6,7% delle terre emerse, il 12% del continente antico. Il 65% della sua superfice spetta al tronco, il 27% alle penisole, l'8% alle isole : ne consegue che è la più articolata di tutte le parti della terra, come quella che è più profondamente penetrata dal mare. Tuttavia questo suo carattere si attenua procedendo da O. ad E. : il cosiddetto « istmo ponto-baltico », da Riga a Odessa, permette di distinguere dal settore oceanico-mediterraneo, a contorno assai mosso, un blocco continentale pressoché segregato dal diretto influsso marittimo. L'E. occupa una posizione centrale rispetto alla maggior parte delle terre emerse, ed è quasi per intero compresa nella zona temperata (appena il 7% a N. del circolo polare). I suoi limiti estremi cadono in 71° e 11' (capo Nord), e 34° e 48' (18° isola Gozzo) N.; 10° 25' O. (capo Dunmore in Irlanda) e 68° 5' E. Greenw. (Golfo di Kara); il suo territorio è perciò esteso 36° 23' in latitudine e 78° 30' in longitudine.

Con le modeste dimensioni del continente contrastano la complessità della sua storia geologica e la varietà che ne consegue nelle forme superficiali. In breve spazio si succedono e si alternano pianure e montagne, valli e colline, con una plastica generalmente frammentaria, ricca di trapassi e di sfumature. Solo la sua metà orientale, dove dilata fino agli Urali con ampio bassopiano, partecipa del carattere di massiccia uniformità proprio del continente asiatico. Questo bassopiano, quasi tutto inferiore ai 200 m. di altezza, si continua ad occidente nelle pianure germanica e francese, non interrotte neppur

Quando si escludano la ristretta cimosa periartica e le regioni di alta montagna, tutta l'E. è nel dominio di climi temperati. I paesi attorno al Mediterraneo sono caratterizzati da inverni miti e brevi, estati calde e lunghe, piogge in prevalenza invernali, siccità estiva e grande luminosità atmosferica. Nei rimanenti settori si trascorre per graduali passaggi dal clima tipicamente oceanico dell'E. occidentale, con estati fresche, inverni miti, deboli escursioni termiche, piogge copiose e distribuite in ogni stagione, a quello nettamente continentale del bassopiano sarmatico, dove gli inverni si fanno rigidi e lunghi, brevi le estati, elevati i contrasti diurni ed annui delle temperature e diminuiscono le precipitazioni, che cadono prevalentemente d'estate. Le condizioni estreme preannunciano, anche in questo caso, il comportamento dei finitimi settori asiatici (Siberia), ai quali del pari (Asia centrale) ci richiama la depressione circumcaspica, dove le escursioni termiche permangono fortissime e le piogge, quasi tutte primaverili, si riducono a valori minimi.

La vegetazione naturale rifletteva bene, in origine, nel suo aspetto paesistico, la complicata gamma di queste variazioni : la lunga occupazione umana ha tuttavia cancellato e alterato in modo notevole quasi dovunque,

con il disboscamento e le colture, le condizioni primitive. A parte l'esile fascia di tundre che frangia l'area circumpolare, il territorio europeo rientra per la maggior parte nel dominio della foresta (di conifere nella regione settentrionale, mista e di latifoglie nell'E. media), mentre verso SE. si stendono zone prive d'alberi che trapassano a vere steppe nel settore circumcaspico. I paesi marittimi del Mediterraneo sono invece rivestiti dalla cosiddetta macchia, formata da basse boscaglie di piante sempreverdi e di piccoli alberi: caratteristica soprattutto vi è la diffusione dell'olivo e della querce.

La popolazione assoluta dell'E. si aggira oggi sui 540 milioni di ab.: meno di metà di quella del continente asiatico e poco più di 1/5 (22,7% nel 1948) di quella di tutta la terra. Negli ultimi due secoli è quasi quadruplicata: era di 100 milioni a mezzo il sec. XVII, 175 all'inizio del XIX, oltre 400 al principio del successivo e press'a poco identica all'attuale prima delle due guerre mondiali, nel 1914 e nel 1940. La cifra della densità (53 ab. a kmq.) è di gran lunga la più alta fra quelle delle parti del mondo (ca. 6 volte quella dell'Asia, più che 9 volte quella dell'Africa e dell'America del Sud): ma tale valore medio risulta da massimi (282 ab. a kmq. nel Belgio, 280 in Olanda, 207 nel Regno Unito) e minimi (10 in Norvegia, 13 in Finlandia, 15 in Svezia) assai lontani. Tanto la densità quanto l'agglomerazione in centri urbani tendono a decrescere, *grosso modo*, da O. verso E., mostrandosi più elevate nelle regioni dove fiorisce la grande industria. L'E. annovera 16 delle 41 città con oltre 1 milione, e 30 delle 72 con oltre 500 mila ab. che sono in tutto il mondo (intorno al 1948).

L'attuale (1950) situazione politica è riassunta nella sottostante tabella.

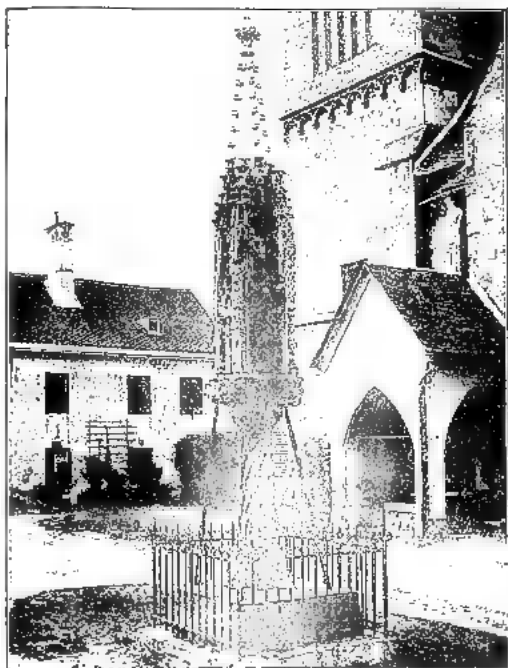
Sebbene questa situazione debba considerarsi in alcuni casi (Germania, Trieste) ancora fluida, la tabella permette di rilevare subito i profondi mutamenti politici determinati dalla seconda guerra mondiale: solo 13 dei 31 Stati europei (escludendone, cioè, la Turchia ed il Territorio Libero di Trieste, destinato a scomparire) non denunciano variazioni territoriali. Non meno notevoli gli spostamenti, volontari o coatti, di popolazioni (soprattutto tedesche e polacche) che hanno preceduto, accompagnato e seguito gli eventi bellici; nonché l'ingrandimento territoriale e demografico dell'U.R.S.S., che ora assorbe nelle sue frontiere più di ½ della superficie ed oltre ¼ della popolazione d'E. Quanto alla ripartizione di quest'ultima nei tre principali gruppi etnico-linguistici neo-latino, germanico e slavo, l'equilibrio numerico registrato un secolo fa (1/3 ca. per ciascuno) si è ormai rotto a beneficio degli Slavi, che da soli fronteggiano, con circa metà del totale, i due altri gruppi riuniti.

Che nell'ultimo trentennio, soprattutto come conseguenza delle due grandi guerre mondiali, si sia operato un profondo rivolgimento nell'economia europea, è palese ma è forse prematuro tentare di precisare questo rivolgimento in termini statistici, anche perché, a parte la difficoltà di tenere conto della nuova sistemazione politica, fanno difetto i dati relativi al settore europeo dell'U.R.S.S. La necessità di richiamarsi alle condizioni prebelliche è tuttavia giustificata dalla rapida ripresa ormai in atto in tutti i settori di questa economia, anche se il suo valore risulti decisamente diminuito nella nuova fisionomia dei rapporti internazionali.

All'incirca 1/2 del suolo europeo è coltivato (massimo % nei paesi di bassopiano); meno di 1/3 rivestito di foreste (regioni del N. e dell'E.) e di macchie (paesi mediterranei); press'a poco 1/10 tenuto a prati naturali ed a pascoli (a N.); il resto è improduttivo (massimo % nelle zone NE). Prima della seconda grande conflagrazione bellica l'E. partecipava alla produzione mondiale con il 90-95% della segale, l'85% dell'olio di oliva, oltre l'80% dell'avena, del lino e della barbabietola da zucchero; il 75% del lino, il 60% del frumento e dell'orzo, ecc., mentre per altre colture (mais, riso, tabacco, cotone) i quantitativi erano modesti. Ancor oggi la maggior parte di quei primati continentali è mantenuta o sta per esser riguadagnata, ma l'aumentato consumo ha imposto un maggior volume di importazioni, essendo l'E., anche prima della guerra, nettamente deficitaria, nel suo complesso, per quanto riguarda le materie prime d'origine vegetale, soprattutto nel settore destinato alle industrie (tessili e semi oleoginosi).

L'E. prebellica allevava il 25% dei bovini (U. R. S. S., Germania, Francia), il 33% degli ovini (U.R.S.S., Irlanda, E. mediterranea) il 40% dei suini (U.R.S.S., Germania, Polonia, Francia), il 40% degli equini (U.R.S.S., Polonia, Germania) di tutto il mondo; patrimonio falcidiato dalla guerra, ma ormai quasi tutto ricostituito od in via di ricostituzione (eccetto che per i suini). Si contano oggi probabilmente 150 milioni, all'incirca, di capi bovini, 140 di ovini, 50 di suini, 25-30 di caprini e 20 di cavalli. Quanto alla pesca, i soli paesi atlantici d'E. realizzano un prodotto pari a poco meno di 1/3 di quello mondiale.

Benché povera di gemme e di metalli preziosi, l'E. figurava in modo notevole anche nel campo delle attività estrattive, in quanto i suoi terreni geologicamente più antichi celano cospicue riserve di

STATI	Area in kmq.	Popolaz. (in migliaia di ab.; censim. o valut. 1947-49)	Densità (ab. per kmq.)	Capitali (e relativa popolazione in migliaia di ab.)
Repubblica di Albania	28.738	1.175	41	Tirana (31)
» (Principato) di Andorra	452	6	14	Andorra (0,8)
» d'Austria	83.841	6.953	83	Vienna (1600)
Regno del Belgio	30.506	8.603	282	Bruxelles (953)
Repubblica di Bulgaria	110.842	7.048	64	Sofia (435)
» » Cecoslovacchia	127.827	12.339	103	Praga (930)
Città del Vaticano	0,5	1	—	—
Regno di Danimarca	44.330	4.190	98	Copenaghen (930)
Repubblica di Finlandia	337.113	3.958	13	Helsinki (372)
» » Francia	551.700	41.000	74	Parigi (5100)
Germania	355.994	66.100	185	Berlino (3300)
Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda del Nord	243.476	50.340	207	Londra (3500)
Regno di Grecia	132.562	7.780	59	Atene (1200)
Repubblica di Irlanda (Eire)	70.283	3.000	43	Dublino (510)
» » Islanda	102.846	137	1	Reykjavik (52)
» » Italia	301.020	47.000	156	Roma (1628)
» » Jugoslavia	256.588	15.752	61	Belgrado (388)
Principato di Liechtenstein	159	13	82	Vaduz (2)
Granducato di Lussemburgo	2.586	292	113	Lussemburgo (62)
Principato di Monaco	1,5	20	13	Monaco (2)
Regno di Norvegia	385.883	3.181	10	Oslo (300)
» » Olanda	35.038	9.794	280	Amsterdam (814)
Repubblica di Polonia	311.730	23.930	77	Varsavia (480)
» » Portogallo	88.620	7.900	90	Lisbona (720)
» » Romania	237.752	15.873	67	București (1000)
» » S. Marino	61	13	214	S. Marino (2)
Stato (Estado) di Spagna	498.025	27.761	55	Madrid (1420)
Regno di Svezia	449.165	6.883	15	Stoccolma (703)
Confederazione Svizzera	41.295	4.610	112	Berna (140)
Territorio di Trieste	718	293	409	Trieste (270)
Turchia europea	23.975	1.600	67	Istanbul (850)
Repubblica di Ungheria	93.011	9.201	99	Budapest (1100)
U.R.S.S. (parte europea)	5.110.000	150.000	30	Mosca (4500)
	10.056.240	535.986	53	—

(fot. Bildarchiv d. Ö. Nationalbibliothek)

Europa - Austria. Tabernacolo cimiteriale con luce perpetua. Chiesa di S. Maria-Saal (diocesi di Gurk).

combustibili fossili e di ferro. Il piccolo continente dava così, fra l'altro, prima della guerra, il 45% del carbon fossile e del ferro grezzo ed oltre il 40% dell'acciaio prodotti su tutta la terra. Di più, mentre aveva il monopolio di alcune materie prime (ad es., la grafite ed il magnesio), poteva per quelle di cui scarseggiava (ad es., il rame, lo zinco, lo stagno, il piombo e l'argento) o che erano necessarie alla sua industria, contare sull'apporto dei paesi coloniali. La contrazione prodottasi dopo la guerra appare tanto più sensibile in quanto la preparazione e la condotta di questa avevano determinato un assai più intenso ritmo nell'attività estrattiva. Tuttavia la ripresa è stata abbastanza rapida, come è dimostrato dagli indici della produzione industriale, che queste materie prime condizionano ed alimentano.

A parità di superficie lo spazio europeo era ed è il più densamente interessato, in tutto il mondo, dallo sviluppo delle industrie. La massima espansione di queste ha luogo in corrispondenza al più compatto affittirsi della popolazione: due circostanze che sono evidentemente l'una in funzione dell'altra. Perciò il baricentro della grande industria moderna coincide in sostanza con le regioni della media E., dalla Senna all'Elba, dal Rodano al Danubio, dal Mar del Nord al Po, nonché con la parte meridionale della Gran Bretagna, mentre sono caratteristici del periodo postbellico il rapido sviluppo dei nuovi centri in alcuni dei settori della zona europea dell'U.R.S.S. (Ucraina, Russia centrale, basso Volga, Urali, centrali e meridionali), e la progressiva riduzione dell'artigianato. La produzione industriale, sconvolta dalla guerra, ha riconquistato o va riconquistando quasi dappertutto le posizioni d'anteguerra, ma senza poter ridare al continente il posto un tempo tenuto da questo negli scambi internazionali. Mentre nel 1913 importazioni ed esportazioni europee rappresentavano ca. i 3/5 di questi scambi, oggi esse sono discese probabilmente ad appena 1/3, con l'aggiunta che quasi tutti gli Stati del continente presentano una bilancia commerciale passiva.

Il commercio europeo è prevalentemente marittimo: nel periodo prebellico i 2/3 della marina mercantile mondiale spettavano all'E. Le forti perdite causate dalla guerra ne hanno ridotto la consistenza a meno di ½, ed hanno anche alterato la gerarchia dei suoi porti, 3 dei quali (Londra, Rotterdam, Anversa) registravano in tempi normali oltre 20 milioni di tonnellate (nette) annue di merci entrate ed uscite. Vie acquee sfruttate dal traffico internazionale sono solo a N. dell'E. mediterranea (Danubio, Reno). Nella sola parte europea dell'U.R.S.S. si contano 38 mila kmq. di vie fluviali navigabili, che servono in sostanza al traffico interno. La più importante rete di comunicazioni europee è quella ferroviaria, la cui densità è massima nei paesi centrali ed occidentali (12 km. ogni 100 kmq.). In complesso il continente conta oggi 420 mila kmq. (31,5% del totale mondiale) di ferrovie; il dopo guerra ha visto estendersi queste comunicazioni soprattutto nell'E. orientale (Polonia, Ucraina, Russia centrale). Sempre nel dopoguerra si sono grandemente sviluppati i traffici aerei, che assicurano ormai comunicazioni regolari e rapide non solo fra tutti i paesi del continente, ma anche fra questi e le altre parti del mondo (10-12 ore di volo transoceanico tra l'E. e l'America settentrionale; da notare la cresciuta importanza, sotto questo riguardo, del Mediterraneo artico).

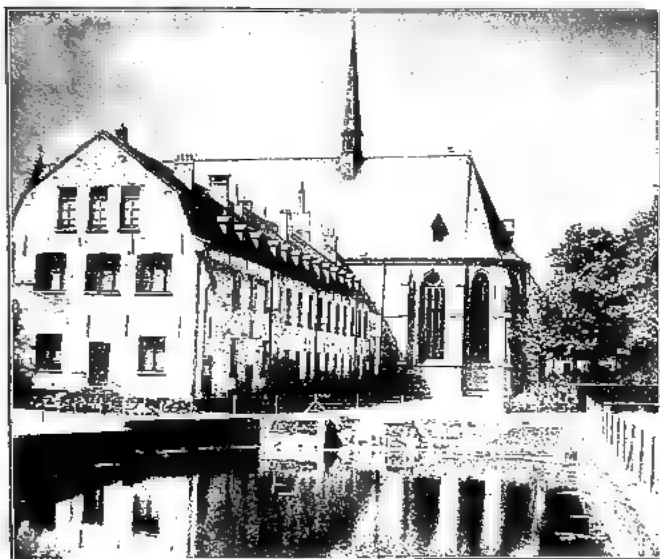
Bibl.: C. Wallis, *Europe*, Londra 1924; A. Demangeon, *Le déclin de l'Europe*, Parigi 1926; A. Meillet-L. Tesnière, *Les langues dans l'Europe nouvelle*, ivi 1928; J. Machatschek, *E. als Ganzes*, in *Enzyklopädie der Erdkunde*, di O. Kende, Vienna 1929; E. von Seidlitz, *E.* (senza la Germania), Breslavia 1931; G. Dainelli, *Le regioni geografiche di una civiltà europea unitaria*, Roma 1933; M. Eckert, *E.* (*Neues Lehrbuch der Geographie*, 2), Berlino 1933; U. Ademollo, *Stati d'E. e d'Estremo Oriente*, Milano 1938; D. V. Glass, *Population policies and movements in Europe*, Oxford 1940; F. Friedensburg, *Die Rohstoffe und Energiequellen im neuen E.*, Oldenburg in O. 1943; J. H. Schechtman, *European population transfers 1939-45*, Nuova York 1946; N. Lahovary, *Les peuples européens*, Neuchâtel 1946; E. M. Kulischer, *Europe on the move. War and population changes 1917-47*, Londra 1947.

Giuseppe Caraci

II. Storia.

I. Nell'età classica greco-romana. – L'E. è un complesso geografico con una sua configurazione plastica, avente una propria distinzione nel rilievo del suolo, nei corsi d'acqua, nel clima. Ma l'E. è anche un complesso storico, con una sua configurazione morale, avente caratteri propri di tradizioni, di memorie, di costumi, di gusto, di arte, di religiosità, di pensiero, di cultura. Il concetto di queste due E., fisica l'una, spirituale l'altra, si venne formando e sviluppando lentamente, in progresso di tempo, sia

(fot. Leo Haim Dornbirn)

Europa - Austria. Santuario della Visitazione, costruito entro un castello dei conti di Montfort (fine sec. XV) - Rankweill, Voralberg.

(da Images de Belgique. Collection publiée sous les auspices du Commissariat général du Tourisme, Bruxelles 1935. pag. 51)

Europa - Belgio. Abbazia di La Cambre. La chiesa è del sec. xiv.

in terra europea che in paesi lontani, e andò allargandosi e chiarendosi con l'affermarsi sempre più preciso di una civiltà europea e di una conoscenze di essa nel mondo. Molto tardi l'E. è pensata come un proprio organismo, sì geografico che storico, o come contrapposto ad altri continenti, Asia o Africa. La civiltà europea esordisce nella Grecia con le sue forme di Stati-città, o democratici o militari, ognuno geloso della propria indipendenza, ma tutti sospinti da volontà di primato. I Greci si sentivano superiori alle altre genti, a cui pensavano con disprezzo qualificandole barbare. Essi avevano pertanto una coscienza ellenica, non europea; ma della futura E. anticipavano la tendenza repubblicana, ossia, a differenza del dispotismo asiatico, la limitazione del potere politico centrale a profitto delle libertà locali e individuali. La Grecia difese queste libertà dall'imperialismo asiatico, ma la lotta contro la Persia finì per svigorirla e darla in braccio ai principi di Macedonia, tanto potenti, con Alessandro Magno, da portare sino al fiume Indo l'originalità della cultura e del pensiero della piccola Atene.

Il mondo ellenico si allargò, ma la sua ampiezza geografica fu appunto un ostacolo ad una sua concezione europea, come fu di ostacolo ad essa l'ampliarsi del mondo romano; se l'una si trovò a cavallo fra l'E. e l'Asia, specie con l'Impero di Alessandro Magno che poggiava sopra varie capitali, Atene, Pergamo, Rodi, Alessandria, l'altro abbracciò una sola parte dell'E., fino alla linea Reno-Danubio, e varie parti dell'Asia e dell'Africa. Una coscienza europea non poteva sorgere sopra estensioni pluricontinentali, o intercontinentali. La Grecia invece ha una presuntuosa coscienza di sé, contrapponendosi a chi, non greco, doveva essere ascritto nella grande famiglia barbarica. L'ellenismo era tutta l'E. La Grecia l'unica patria dello spirito umano, l'unico valore civile nel suo tempo. Per trecent'anni l'E. si riassume nella Grecia. Il problema europeo fu piuttosto visto come problema asiatico, ossia come liberazione da ogni ingerenza orientale. È questa l'impressione che si riceve leggendo Erodoto, Isocrate, Teopompo. Isocrate sentì la Grecia nel contrasto E.-Asia, specie dopo la pace di Antalcida del 387 a. C. che assegnava città greche d'Asia al re di Persia; ma è sempre il contrapposto di greco e non greco, di greco e di barbaro. E proprio allora, per la prima volta, di fronte alla duplicità del mondo greco, suddiviso fra terre europee e terre asiatiche, Lisandro parla di una politica europea e di una politica asiatica, mentre invoca da Filippo II una spedizione in Asia che restituisca la superiorità dell'E. sull'Asia, e si mostra favorevole ad accogliere la supremazia di Filippo pur di liberare lo Ionio dal giogo dei Persiani. Sullo stesso tema ritorna il suo scolaro Teopompo suggerendo a Filippo II di creare un grande Stato europeo che bilanci il grande Stato asiatico della Persia. Dunque l'E. è sentita nel quadro della Persia.

L'età romana non ha il concetto di E.; essa opera nel settore mediterraneo, di cui l'E. è un semplice annesso. Ha tuttavia una chiara coscienza dell'Italia come entità geografica e storica, con tradizioni che associano tutti gli Italiani intorno a Roma come loro centro comune.

La guerra sociale, quale è narrata da Livio ne dà chiari segni. La nuova capitale battezzata con il nome di Italica, è un ammonimento a Roma che disdegnava la solidarietà con le genti del suo stesso ceppo, che l'avevano aiutata nella conquista peninsulare.

Cesare avverte il pericolo nordico e con le spedizioni in Gallia vuol dare alla penisola una barriera che la difenda sul versante alpino occidentale. « Fata trahunt », e la repubblica diventa un impero, ma conserva le modalità repubblicane della Grecia, tutelando il diritto del singolo e perfezionando il regime della giustizia pubblica e privata. La politica di conquista al di là dell'Italia ha voci di disapprovazione, specie nei poeti, ancor prima che Anneo Floro condanni tutta la politica imperiale, colpevole di eccessivo espansionismo, mentre è un coro di lodi a chi ha saputo fortificare la cerchia alpina, « baluardo d'Italia », « muro d'Italia » come trovasi in Polibio, in Strabone, in Cicerone, in Plinio Secondo e in molti altri.

Ma Roma non poteva arrestarsi ai confini italici o alle terre d'E. Il persistere del pericolo persiano, la co-

(per cortesia di R. Averini)

Europa - Bulgaria. Paesaggio alpestre.

stringe a prendere le armi oltre il Bosforo, ad essere l'erede della tradizione politica di Alessandro, a tutelare il prezioso patrimonio della cultura greca, accettando su di sé il peso dell'Oriente. La lotta contro il re del Ponto rievoca le grandiose giornate di Maratona e di Salamina, per la natura dei rapporti fra E. e Asia, che Mitridate riportò sulla scena mediterranea. Nel 63 a. C. tutta l'Asia Minore obbediva a Roma, e questa andava incontro al pericolo di subire l'influsso dell'Oriente nell'ordine delle istituzioni e del costume, ossia di introdurre abitudini di dispotismo ove era l'idolatria della libertà. In questo contrasto è ancora sentita la personalità del mondo europeo ora rappresentato da Roma, come prima dalla Grecia: e Virgilio si fermò impaurito a meditare su quel pericolo nel famoso passo del l. VIII dell'*Eneide*, in cui mostra gli idoli dell'Oriente schierati a combattere i Penati e le divinità custodi dello Stato romano. La vittoria di Ottaviano contro Antonio è salutata come la difesa degli ideali romani o europei di ordine e di libertà dalle minacce della tirannide orientale. La vittoria di Azio prolungò alla civiltà europea i benefici e i lumi della cultura ellenica. Roma poi ebbe una missione veramente europea: di introdurre l'elemento città, ignoto ai Germani, nelle plaghe nordiche, quella città che diede la struttura fondamentale alla stessa civiltà europea, tutta legata anche nel medioevo al Municipio e alla Chiesa. Nell'età imperiale la nascente religione di Cristo raggiunge i confini dell'Impero e nel IV e V sec., sostenuta dal favore dell'autorità suprema dello Stato, contrasta e giunge a superare la vecchia religione pagana.

(da Orbis Terrarum, Skandinavien, Berlino 19[illegible], tav. [illegible])

EUROPA - Danimarca. Chiesa a pianta centrale di Bornholm.

La Chiesa a poco a poco, da perseguitata diventa tollerata, da tollerata diventa dominante. Ad essa appartiene la direzione della vita morale e sociale. I Cesari abbandonano il titolo antico di pontefice massimo, che passò invece al vescovo di Roma, cui si riconobbe il primato sopra altri vescovi, mentre la capitale dell'Impero diventa il centro della Chiesa cattolica. L'Impero si dissolve, la Chiesa si organizza. Il sacerdozio si appropria e conserverà tenacemente il latino, anche quando decadrà come lingua volgare. Le genti cominciano a differenziarsi per il loro diverso atteggiamento verso la Chiesa che si appresta a penetrare nelle falangi barbariche per ammansirle, per guadagnarle al cristianesimo, per salvare il concetto dell'unità, per diffondere l'uso del diritto romano insieme con un superiore ideale di umanità, di giustizia, di bene.

(fot. Scandinavian Airlines System)

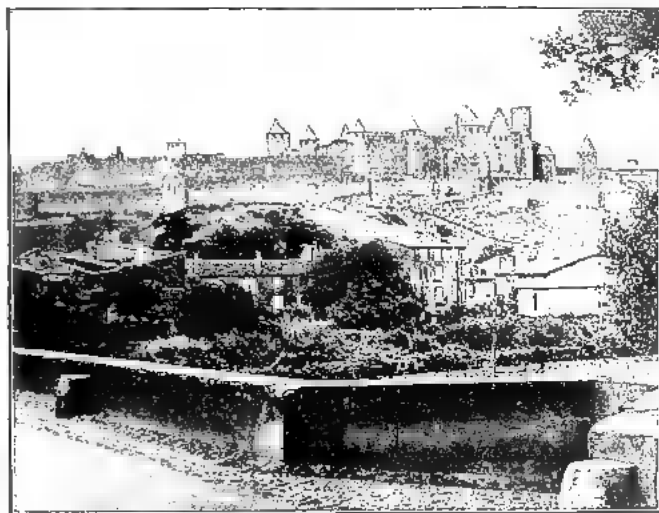
EUROPA - Danimarca. Chiesa di Esben Snare. Kalundborg.

Le invasioni barbariche sconvolgono l'opera della romanità. Con l'inizio del regno di Odoacre nel 476 d. C. si dissolve quel tanto di unità europea che la Roma dei Cesari era riuscita a comporre fino alla linea Reno-Danubio, e l'E., preda delle varie tribù germaniche, si avvia ad essere un musaico di piccoli regni. Ma un'altra unità sta sorgendo fondata sul motivo religioso.

II. NEL MEDIOEVO. — A tutta prima sembra che debba cessare per sempre il contrapposto di europeo e non europeo, poiché la religione di Cristo è al disopra delle diversità di territorio e di razza, e aspira alla unità del genere umano sotto un solo capo spirituale con tendenza a divenire temporale: la teocrazia pontificia. Ma la Chiesa è in realtà il solo organismo che estenda la propria autorità e capacità di vita in terra europea senza limitazioni d'ordine politico imposte dai regni barbarici. Per opera della Chiesa permane il sentire ellenico; chi accetta i suoi dogmi è uomo civile; il non credente è il barbaro che deve convertirsi se vuol ascendere all'altezza di nuovi valori morali.

Con buon fondamento storico G. Schnürer ha potuto stabilire che gli elementi costitutivi del mondo antico, provvisti di un valore intrinseco e durevole, sono sopravvissuti per merito della grande famiglia cristiana, che li ha assimilati, facendoli servire a connettere insieme le varie genti d'Europa, quando corse pericolo di divenire uno sterminato attendamento barbarico.

Le antiche virtù romane, il senso pratico, il genio dell'organizzazione, l'attività, l'arte di condurre gli uomini e di raccoglierli entro la luce di un principio d'ordine, coordinato con una finalità eterna, formavano i pregi della Chiesa di Roma che al culto di Augusto, troppo arido, inconsistente e amorale, sostituì la forza penetrativa e coesiva della dottrina evangelica, evangelizzando tutta l'E. ed assicurando un'impronta fortemente e intimamente unitaria alla civiltà occidentale, che doveva conquistare il resto del mondo.

Fin dal sec. V, l'inno trionfale della Chiesa, il *Te*

(per cortesia del dott. [illegible])

EUROPA - Francia. Castello di Carcassonne.

Deum, almeno nella sua primordiale redazione, risuona sotto le vòlte delle cattedrali ed inizia con le sue magnifiche note l'opera d'elevazione delle masse, non più disperse come greggi alla campagna. Per tutte le terre guadagnate al culto della Croce, riecheggia il canto sublime, di riconoscenza, di invocazione e di preghiera. La musica sacra scende nei cuori, parla al sentimento, viene incontro ai peccati e ai dolori della vecchia società in sfacelo, e con le sue stesse parole, insieme con le sue note di tenerezza, di amore, accomuna il volgo disperso e suggerisce precetti di vita e mezzi di espiazione. È sempre azione efficacemente unitaria.

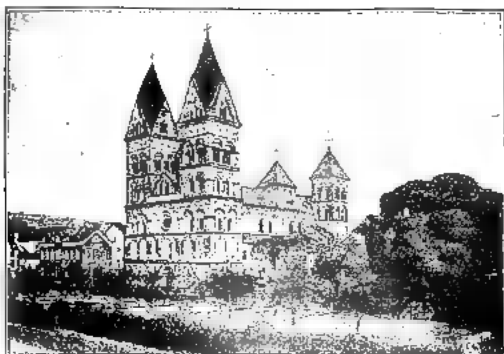
Pertanto la Chiesa rappresenta, nella grande varietà delle genti che occupano l'E., la sola realtà europea, unitaria anche nella lingua che usa e insegna ai credenti, unico mezzo di cooperazione intellettuale e tramite della cultura antica anche ai popoli nuovi del continente. Il termine di differenziazione, pertanto, è la *christianitas* o l'*ecclesia*; la *universitas ecclesiae*, che è la base del pensiero politico medievale, assorbe in sé ogni nuova e possibile concezione di E. E con la diffusione del cristianesimo fra i barbari può dirsi che l'unità europea medievale è creazione della Chiesa cristiana. Questa diffonde in ogni angolo del vecchio continente i suoi missionari e i suoi monaci, per far conoscere a tutte le genti nordiche, germaniche o slave, il messaggio del Vangelo. Essa prepara la loro fusione mediante elementi spirituali: la comunanza suggerita dalla fede in Cristo, una stessa concezione del divino e dell'umano, della colpa e del perdono, del peccato e dell'espiazione, del dovere e del diritto; è la nuova unità europea ottenuta con un progressivo accostamento di tutti gli animi ai piedi dell'altare e dinanzi all'immagine del Crocifisso.

Anche l'arte sacra, insieme con la musica liturgica, collabora alla creazione di un organismo europeo che abbia uniformità di vita nel gusto, nel costume, nella devozione alla divinità. È una sola falange di costruttori, i *magistri* comacini, che, movendo dalle rive del Lario, emigrano verso i più lontani punti d'E., disseminando sul loro passaggio le austere basiliche in stile romanico, che fanno rinascere i consorzi umani, dove è passata la guerra con le sue rovine, mentre si svolge una storia pure italiana di vescovi, di monaci, di santi che assistono, proteggono, dirigono la ricostruzione morale. Quando s'incontra una chiesa, in Germania, in Francia, in Norvegia, sulle soglie della pianura sarmatica, s'incontra l'Italia. Arte pesante e forte e rude come vogliono i tempi, lontana dal procace realismo dell'arte classica, ma adatta alla meditazione e al raccoglimento, sulla spaventata terra della barbarie, ove, per opera dell'edilizia religiosa, risorge la fiducia nella bontà degli uomini attraverso il perdono di Dio. Il popolo si identifica con la Chiesa che, sorgendo ovunque e con la stessa architettura, pudica e severa, o al limitare di sepolcri o nella libera atmosfera delle campagne, parla a tutti uno stesso linguaggio umano e divino insieme.

A poco a poco il mondo europeo non è più ripartito in barbari e non barbari, ma costituito di credenti in Cristo; presupposto di una coscienza religiosa che tende a creare l'unità politica, secondo l'idea medievale della *ordinatio ad unum* di tutta la *respublica christiana, unus populus, una civitas, corpus mysticum.*

Nel sec. XI si spezza il vincolo religioso che teneva legato l'Oriente e l'Occidente, e la Chiesa bizantina, sempre più strettamente legata all'Impero di Costantinopoli, si fa totalmente estranea alla Chiesa di Roma. La cristianità europea meglio emerge come entità religiosa, separata anche per cultura dal mondo orientale, e più attivamente può rivolgersi alla conversione dei paesi nordici, ove i Vichinghi opponevano ancora tenace resistenza; ma in breve Roma li guadagna al credo cri-

(da Deutschland Passionsspiele Oberammergau 1930)

EUROPA - Germania. Croce elevata sulle montagne di Ammergau.

(per cortesia di mons. A. F. Fratz)
2. Europa - Germania. Duomo di Andernach, costruito ca. il 1206.

stiano. Quando si considerino i limiti geografici di questa *christianitas*, il presupposto astratto dell'unità del genere umano, vagheggiata dalla Chiesa, acquista valore per una realtà sostanziale europea, poiché è nell'E. che propriamente si condensa secondo il concetto medievale, specie in Dante, l'*humanum genus*.

Il termine E. non abbraccia ancora tutta l'E. fisica, ma soprattutto il blocco dei popoli romano-germanici, nel cui centro sta l'Italia. La Russia non è ancora E., perché non ancora bonificata culturalmente e moralmente, a parità con le altre nazioni centro-occidentali.

L'ideale unitario della Chiesa deve lottare non solo contro le ultime incognite del mondo geografico europeo, ma, e ancora più, contro il particolarismo delle varie tribù che hanno riempito di sé l'E. barbarica nel periodo dell'invasione.

Al principio politico del *Regnum* che esse tentano di alterare romanamente quando si accostano ad un ordinamento civile, la Chiesa oppone la tradizione romana dell'unità imperiale, adoperandosi per farla coincidere con l'unità cattolica mediante l'investitura sacra dell'Impero. La consacrazione di Carlomagno nel Natale dell'800 è una difesa dell'E. latina dall'E. barbarica; il nuovo eletto deve usare la sua spada per la conquista delle terre, ancora idolatre, alle massime del Vangelo.

Carlomagno rimane fedele all'investitura religiosa; le sue guerre sono missioni evangeliche, prese di possesso in nome di Cristo: egli non è il successore dei Cesari di Roma, ma di s. Bonifacio: la sua vita è tutta e sempre un apostolato sacro anche in mezzo al fragore delle battaglie: nella Pasqua del 774, durante l'assedio di Pavia, corre a Roma a baciare i pavimenti della basilica di S. Pietro come semplice pellegrino. Espressione felice del programma cattolico, l'unità religiosa d'E., Carlo arresta l'espansionismo islamico al di là dei Pirenei, lungo l'Ebro, soggioga e converte le genti pagane e ribelli fra l'Elba e l'Oder, assiste al loro Battesimo con le acque del Weser a Padendorf, manda nuovi missionari fra i Germani e gli Slavi, inizia la fusione dell'E. mediterranea con l'E. baltica e danubiana.

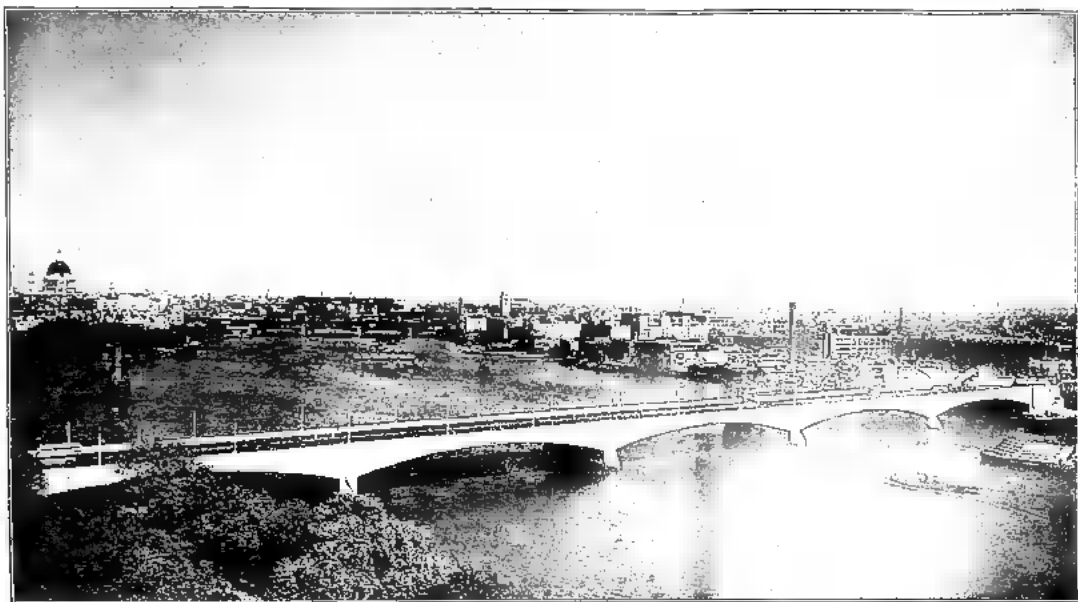
Quel che non era riuscito ad Odoacre, né a Teodorico che operavano fuori della Chiesa, fu possibile a Carlomagno perché aiutato dal Pontefice e dalla gerarchia cattolica. Molto rinacque dell'antico ordine romano: una massa ancora informe di popoli fu raccolta entro una prima comunità religiosa e politica. Si effettuava per un istante la grande idea medievale: una sola Chiesa, un solo pastore spirituale, un solo principe superiore a tutti per la pace di tutti, quasi re e sacerdote.

Così l'Impero carolino, e poi quelli investiti nelle dinastie germaniche, ebbero il compito di elaborare una coscienza europea che doveva considerare in comune accordo l'unità religiosa con l'unità territoriale e politica d'E. La conquista islamica sposta i vecchi centri dell'unità mediterranea. Ma è ancora l'idea cattolica l'elemento conservatore dell'E., che essa difende con la protezione della fede tradizionale.

Il monachesimo è la milizia più attiva della Chiesa il perenne vivaio delle sue energie nelle ore di smarrimento e di battaglia. Il monaco è un pellegrino che attraversa l'E. recando ovunque una luce di vita, di speranza, di fede, nella tempestosa notte che a quando a quando oscura le anime e i popoli. È un conservatore, ma è anche una forza di impulso nell'evoluzione della civiltà cristiana. I monasteri irlandesi furono centri di cultura, di lavoro, di educazione artistica, oltreché scuola del servizio divino. Il monachesimo celtico cede presto il passo, nel sec. VII-VIII a quello benedettino, strumento di più alte conquiste. Preghiera, canto, lettura in comune, lavoro, disciplina. Il monachesimo allora diventa religione, economia, agricoltura, amore della terra, bonifica di paludi, rimboschimento, scuola, biblioteca. Il monastero tiene al riparo la cultura antica: la rielabora nelle sacre ampolle del pensiero cristiano; si incorpora nel mondo, somministra i consiglieri ai principi, amalgama le nazionalità più disparate, compenetrandole del proprio spirito di carità, estendendo la rete della propria famiglia, salvando alla Chiesa la sua missione universale. Discepoli di Benedetto furono s. Agostino, s. Vilfrido di York, s. Bonifacio che portarono il Messaggio all'Inghilterra, alla Frisia, alla Sassonia. Non meno vasta l'azione civilizzatrice e moralizzatrice dei monaci di Cluny, in Borgogna, il monastero fondato nel 910 dal duca Guglielmo di Aquitania, donde mosse il programma di una più rigorosa disciplina monastica, ma con il concetto nuovo della coordinazione di tutti i monasteri, unico organismo dalle membra vitali con numerose ramificazioni, e subordinate ad un solo capo e tutte dipendenti dalla S. Sede. All'inizio del declino di Cluny sorge la potenza dei Cistercensi, che si diffondono in tutta E. e la rinnovano.

Un proposito grandioso, in cui è il presentimento di un'E. obbediente al comando di Roma, presiede al moto delle Crociate, che si annuncia sopra una vasta arena di battaglia, come moto europeo, che associa insieme l'elemento militare e l'elemento religioso. Il combattente che va contro gli Ungari o gli Slavi o gli Arabi, sia normanno sia spagnolo, venga da Genova, da Pisa o da Venezia, è sempre e ancora il vecchio soldato di Cristo che ha l'insegna del gonfalone di s. Pietro, che porta con sé il grido di s. Giorgio o di s. Benedetto e lo fa risuonare alto sui campi di battaglia ove sventolano i simboli della Fede, le bandiere con la Croce e la immagine dei santi.

(da Handbuch der geograph. Wiss. Süd u. Ost Europa, p. 231)
Europa - Grecia. Sparta odierna vista dalle rovine della vecchia città.

(fot. British Council)

EUROPA - Inghilterra, Ponte Waterloo sul Tamigi - Londra.

La grande lotta sognata come battaglia del Signore e « proelium Domini », si spezzò in singoli episodi, perdette il suo originario carattere di fronte unico al cospetto di Dio per la causa di Cristo, il cui tempio si era profanato sulle strade di Terra Santa; tuttavia anche gli impulsi personali e locali si composero ad unità per virtù di quell'anima religiosa che vi stava dentro e che dava a tutti un significato comune: assicurare l'esistenza e la libertà di una E. cristiana e romana, nella cerchia sacra dei suoi confini.

Pertanto, le Crociate, opera di cavalieri, di pellegrini, di principi, di nobili e di popolo, venuti da tutti i punti del vecchio continente, elaborano una coscienza europea nel quadro della comune religiosità. La iniziativa di una impresa mondiale da parte del papato, fu coronata dalla sorprendente risposta dell'E. all'appello di Urbano II, espressa dal grido poderoso « Dio lo vuole » e dalla partenza di ca. 200 mila verso il lontano Oriente, dove non arrivarono più di 50 mila. Se non vi è ancora in questo sacrificio un chiaro sentimento unitario, vi è però la consapevolezza di un pericolo che sovrastava a tutti in uno stesso momento, e la espressione concreta di una volontà comune di resistenza.

Dal dissolversi delle unità imperiali del medioevo, uscirono le grandi nazioni, ampliamenti dei primi regni barbarici, ed elemento operante sulle prime linee della storia moderna. La loro indipendenza fu solo adombrata da una vaga tutela imperiale che andò via via scolorendo ed esautorandosi. Forze di allacciamento furono la cultura ecclesiastica, la prima colonizzazione delle Repubbliche marinare d'Italia, le Crociate, e, come conseguenze, gli scambi commerciali, le prestazioni bancarie che allargarono in vastità l'orizzonte e l'attività cittadine avvicinando il Mediterraneo romano a quello baltico. I Peruzzi di Firenze giunsero con i loro prestiti bancari fino alla corte di Londra; il Banco di S. Giorgio fino a Madrid sul versante occidentale, ai porti del Mar Nero sul fronte asiatico. Così l'unità europea si rinsaldava con un'economia e una cooperazione europea.

III. NELL'ETÀ MODERNA. - L'unità europea espressa dalla teocrazia medievale subisce ora violenti strappi.

Costantinopoli – il secondo occhio dell'E. – passò in mani turche, complicando la situazione balcanica sui destini d'E. e riducendo il dominio dell'idea cristiana. Una parte dell'E. viene allacciata all'Asia come durante la crisi della civiltà greca. Ma la caduta di Costantinopoli provoca pure un risveglio di combattività religiosa contro il dilagare del pericolo turco, nell'Ungheria, nella Transilvania, nei paesi danubiani, nella Polonia, che divengono baluardi della unità europea sotto il segno della Croce di Cristo.

L'E., fatta molteplice per la varietà delle monarchie nazionali, rimane una per la fondamentale solidarietà che nasce dalla religione comune e dall'odio verso gli infedeli. Lo spirito combattivo della vecchia Crociata prosegue sotto l'insegna di Cristo e la guida del papato che rinnova fino alla battaglia di Lepanto il tentativo di salvare all'E. i Luoghi Santi. Ultimo crociato Cristoforo Colombo, che inconsciamente apre al vecchio continente nuovi compiti di lavoro e di ricchezza, e alla Chiesa nuove terre da convertire.

La riforma luterana infligge un duro colpo: è una reazione alla politica unificatrice del papato a cui il grande nemico di Roma ha opposto la forza dissolvente dell'individualismo religioso e dell'individualismo germanico. È una prima esplosione del sentimento nazionalista in contrasto con lo spirito europeo nella sua forma di teocrazia quale aveva elaborato il medioevo. L'individualismo nazionale diventa individualismo religioso. Si chiude infatti col 1520 la gloriosa epoca che ovunque riconosceva uno stesso potere spirituale.

Ma l'Umanesimo, che si afferma come amore dell'antico, ma innestato nella Fede medievale, accetta la battaglia, e nel duello fra Erasmo e Lutero si riassume il contrasto fra la concezione unitaria della cultura latina, rinsaldata dall'unità della Fede, e il nuovo ideale della Chiesa nazionale e della cultura fondata sopra una tradizione germanica.

L'Umanesimo, pure movendo dall'Italia come sua patria di origine, si afferma nel suo successivo sviluppo come fenomeno europeo, sì che un'altra volta, chi si

imbatte con l'Umanesimo sopra il suolo d'E., incontra l'Italia. La Chiesa aveva unificato; il Rinascimento, che ha nei pontefici i suoi mecenati e promotori, continua l'opera unificatrice. Il senso di equilibrio armonico e di saggia concordia, la volontà di conciliazione, la famosa «concordia discors», sono l'anima vitale dell'Umanesimo perché l'Umanesimo è soprattutto cristiano di fronte ai misteri dell'assoluto, alle creazioni dell'arte, alle più belle figurazioni pittoriche, nell'esaltazione della natura, nello sforzo di realizzare con metodi nuovi, non scolastici o medievali, l'unità di Fede e sapere, di teologia e filosofia; così accanto ai valori estetici, viene data importanza ai valori morali e religiosi, e rinascenza viene a significare rigenerazione, esaltazione dell'uomo nell'esaltazione di Dio. L'Umanesimo impone alle arti e al processo dello spirito uno stile uniforme: a Roma, a Firenze, a Parigi, a Londra, a Madrid, a Bruxelles, la concezione del mondo si presenta rinnovata in uno stesso modo. L'Umanesimo è l'E., tutta l'E. in una ritrovata armonia fra la dignità dell'uomo e la sublimità di Dio.

(fot. Fotocelere, Torino)
EUROPA - Italia. Cervino (m. 4482) e conca del Breuil (m. 2050).

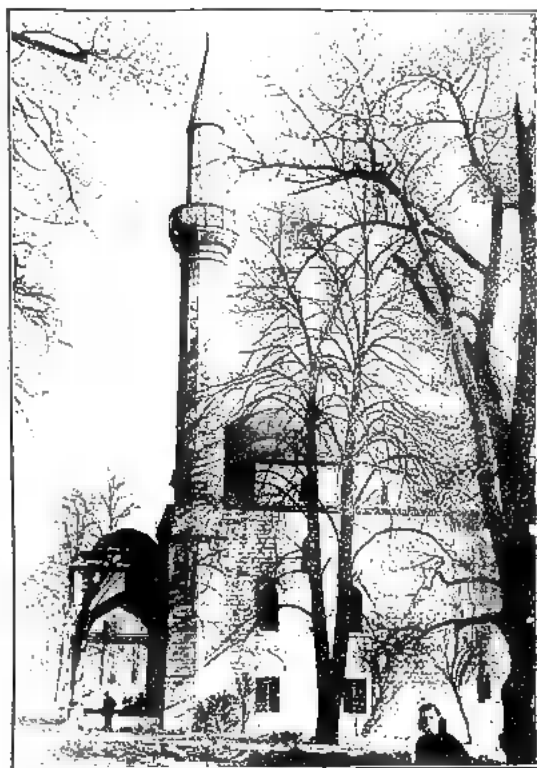
Nello strazio che provoca la rottura dell'unità religiosa, l'arte classica offre tutto il suo conforto di luci e di colori, di realismo e di naturalismo per arricchire di bellezza e di soavità gli aspetti del credo cristiano, mentre l'umanista vede l'E. come l'insieme dei dotti che amano i testi classici e l'arte in questa forma rinata a vita nuova.

A poco a poco anche un Umanesimo germanico ricostruisce il ponte che Lutero ha spezzato, e la cultura latina rimane l'elemento coesivo della civiltà europea. Con le scoperte portoghesi, l'E. si pone al centro della storia mondiale ed è contemplata nel suo insieme.

(fot. Fotocelere, Torino)
EUROPA - Italia. Chiostro e campanile di S. Pietro (secc. XV-XVI) - Perugia.

L'èra della *christianitas* non è chiusa. Il Concilio di Trento le ridà un ampio respiro nel mondo; al di là degli oceani la Chiesa rinnovata svolge un'altra storia di conquista. Il nuovo Impero di Carlo V sorge per investitura pontificia e l'Asburgo condanna il luteranesimo. Il periodo rinascimentale ci dà pure la chiara concezione dell'E. avente una sua personalità politica, morale e tradizionale.

È Machiavelli che la giudica un'entità inconfondibile rispetto agli altri continenti. Nei suoi discorsi sulla guerra si propone di non superare «i termini d'E.», e di «non rendere ragione di quello che si è costumato in Asia!» perché egli scorge una profonda diversità fra Asia ed E.; quella, schiava della forma dispotica, questa, sempre intesa a difendere i benefici della libertà e talora anche della virtù repubblicana. Cristoforo Colombo non ha piccola parte nel rinnovare il mondo delle opinioni e degli interessi. La scoperta dell'America e la conoscenza di paesi popolati da selvaggi, mentre definisce meglio il vecchio continente, aiuta l'europeo a distinguersi ancora più luminosamente come complesso civile superiore di fronte ad altri popoli. Non par vero ai dotti umanisti, che si gloriano di essere gli eredi della grandezza antica, d'aver trovato altre genti a cui dare l'epiteto di barbari per meglio nobilitare la propria cultura e tutta la civiltà europea che da essa dipende.

E poiché la lotta contro il pericolo islamico non è stata chiusa dalle Crociate, l'idea di E. si precisa anche per una seconda volta, contrapponendosi al concetto di Turchi, Mori, Infedeli. Perciò nel Rinascimento il nome di E. si accompagna alla consapevolezza della necessità della guerra santa contro l'Infedele. L'anti-E. in quel momento è impersonata nel Turco. Allora il Tasso prende per argomento «lo sforzo d'E.» che si è volto concorde ad una azione di Fede cristiana (*Gerusalemme liberata*, I, 24), e invita il suo principe a tale impresa perché «in pace..... il buon popolo di Cristo..... si veda». Anche l'Ariosto abbandonando il fare burlevole, sospira seriamente sullo stato di E. che, dilaniata da interne ostilità, ritarda a combattere per la libertà dei Luoghi Santi. La visione europea permane nell'ambiente della concezione medievale della «christianitas».

(per cortesia di H. Averini)
EUROPA - Jugoslavia. Moschea con minareto - Serajevo.

Quando poi sorge nel '600 e nel '700 il motivo antieuropeo che si alimenta dell'esaltazione dei selvaggi come esseri non inquinati dai mali della civiltà, anch'esso aiuta, per un gioco di contrapposti, a meglio studiare l'europeo, quindi a meglio conoscerlo, come si vede nel Montesquieu che tiene questo procedimento per definire che cos'è l'uomo europeo.

Così nel bilancio totale, l'età moderna, nonostante fattori inizialmente passivi, valorizza poi l'entità europea globalmente presa, riuscendo a lusingare gli ideali nazionali e le tendenze unitariamente europee.

Ma l'idea di nazione agisce pure con forze proprie, che si palesano soprattutto nella ricerca di un'egemonia europea, dopo l'acquisto di una indipendenza nazionale; il che viene a contrastare la formazione di una coscienza europea che può coesistere solamente su basi di parità e di rispetto reciproco pur nella disparità delle forze. Nazione contro nazione, volontà di preponderanza sull'intera E., ecco i primi grandi atti di guerra dell'età moderna. Ma il principio dell'equilibrio, inteso ad impedire che uno Stato divenga territorialmente più forte dell'altro per non creare pericoli all'indipendenza dei singoli, è la norma direttiva della nuova politica europea. Essa determina il formarsi di leghe e controleghe, di piccole e grandi alleanze che sono una scuola preparatoria al concetto della unità e di federazione europea quale unica garanzia di pace generale.

Dal sec. XVI al sec. XVIII il corso della storia continua ad oscillare fra i due poli dell'egemonia e dell'equilibrio. Il tentativo di una o di altra fra le potenze maggiori per attuare la conquista dell'Italia, condizione del prevalere su tutte, si ripete più volte ed è la caratteristica dell'E. moderna. Ma la reazione si attua con uguale insistenza per ristabilire l'equilibrio, ossia una certa costanza nel rapporto delle forze che compongono il sistema continentale. È un equilibrio dinamico, non statico, raggiunto con vantaggi generali, tutti o quasi, a spese dell'Italia.

Il primo sforzo per un'egemonia europea è impiegato dalla Francia, per opera di Carlo VIII e poi di Luigi XII. Il secondo è quello asburgico con Carlo V e Filippo II, la Spagna e l'Impero, contrastati dalla Francia con Francesco I e poi con Enrico II. E n'è pieno di questa guerra tutto il sec. XVI. L'Italia cade in servitù. Ma c'è molta passività anche per chi esce vincitore.

La Spagna fallisce nel suo audace intento di dominare Francia e Inghilterra, e dalle rovine della sua effimera grandezza nascerà una nuova potenza: le Province Unite d'Olanda.

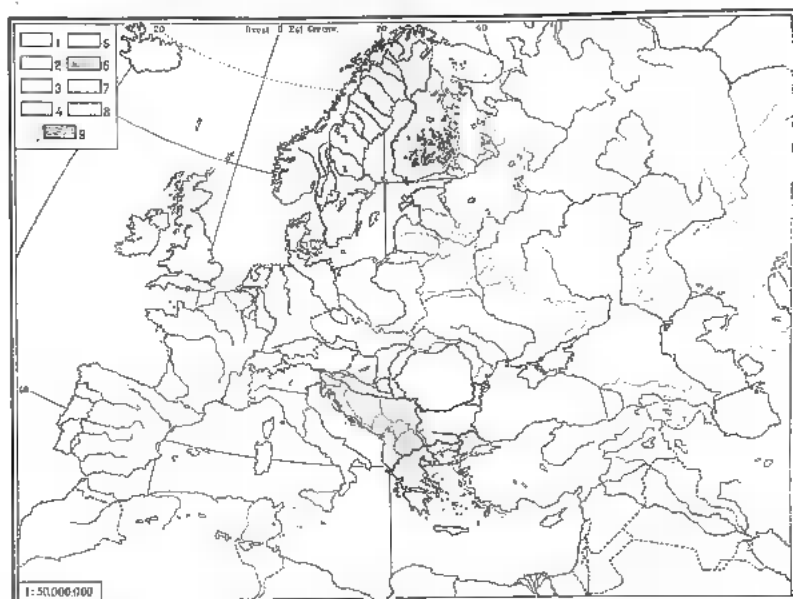
Nel secolo seguente Ferdinando II, facendosi campione della crociata contro l'eresia, mira a soggiogare i paesi germanici che si erano staccati dalla Chiesa di Roma, e apre la guerra dei Trent'anni, ma con esito infelice.

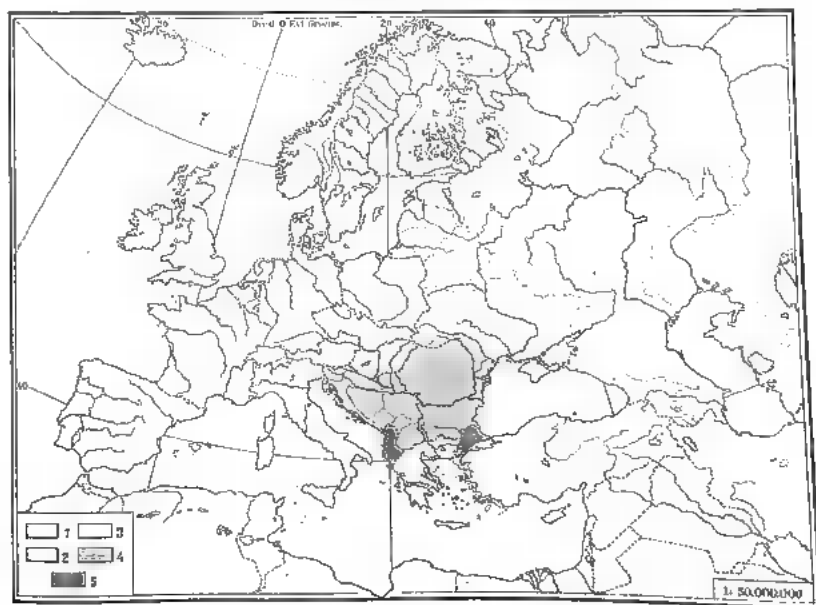
L'alleanza della Francia di Richelieu con i principi protestanti, conferma la libertà di coscienza dei loro paesi; la pace di Westfalia rinforza territorialmente e politicamente il vecchio Brandeburgo, nucleo centrale della futura Prussia, destinata a divenire, dopo l'attività di Federico II, l'antitesi dell'Austria sul piano delle ambizioni di primato europeo.

Ma con Luigi XIV, il Re Sole, la Francia ritorna all'offensiva sui Paesi Bassi e sul Reno, poi sull'Italia e sulla Spagna, con il proposito di sostituire la propria egemonia a quella asburgica. La gara fra Parigi, Madrid, Vienna, riempie tre secoli di vita europea. In queste vicende continentali l'Inghilterra, abbandonate le sue aspirazioni sulla Francia dopo l'esito negativo della guerra dei Cento anni, prende un interesse sempre più vivo al destino d'E., ed ottiene la separazione delle due corone, di Francia e di Spagna, con una coscienza progressivamente più chiara della necessità che essa impedisca il formarsi di qualunque egemonia, per non avere temibili concorrenti nella propria espansione oceanica. Da questo momento Londra si considera l'ago della bilancia d'E. Ma in questo gioco si alternano Francia e Inghilterra. Anzi, ambedue arrivano a intravvedere l'interesse comune a tutta l'E., che scompaia la servitù d'Italia per sottrarre alle ambizioni europee ciò che è l'elemento di discordia e la causa principale delle ripetute guerre di preponderanza in E.

Questa nuovissima idea comincia ad affiorare dalle laboriose discussioni dei Congressi di Utrecht e di Rastadt, e poi dalle paci che seguono alle guerre di successione polacca e austriaca, in cui l'Italia era sempre stata oggetto di rimaneggiamenti territoriali.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)
EUROPA - Olanda. Villaggio di pescatori con case caratteristiche - Volendam.

DENSITÀ DEI DISSIDENTI E DEI PROTESTANTI

Percentuali sul totale della popolazione: **1.** *Meno di 1* – **2.** *da 1 a 5* – **3.** *da 5 a 10* – **4.** *da 10 a 20* – **5.** *da 20 a 30* – **6.** *da 30 a 50* – **7.** *da 50 a 75* – **8.** *da 75 a 90* – **9.** *oltre 90.*

DENSITÀ DI APPARTENENTI A RELIGIONI NON CRISTIANE

Percentuali sul totale della popolazione: **1.** *Meno di 1* – **2.** *da 1 a 5* – **3.** *da 5 a 10* – **4.** *da 10 a 15* – **5.** *oltre 15.*

EUROPA

DENSITÀ DEI CATTOLICI

sul totale della popolazione: 1. *Zone disabitate* 2. *meno di 1* 3. *da 1 a 5* 4. *da 5 a 10* 5. *da*
6. *da 25 a 50* 7. *da 50 a 75* 8. *da 75 a 90* 9. *oltre 90* 10. *100*

N. B. – *Le zone lasciate in bianco mancano di dati statistici.*

(da M. Kaplicki, Stary Krakow, Cracovia 1937, p. 15)
EUROPA - Polonia. Chiostro del Castello di Wawel, caratteristico monumento del Rinascimento italiano (1502-33). Opera di Francesco della Lora, fiorentino.

Un anticipo a questa grande idea, che porterà una rivoluzione nella diplomazia europea, sono gli esperimenti dottrinali, per una sistemazione dell'Italia: da quello di Enrico IV e di Sully formulato nel 1601 a quello posteriore di ca. un secolo e mezzo del marchese d'Argenson. Frattanto la famiglia europea si arricchisce di due nuovi membri: la Prussia e la Russia, destinate ad entrare nel novero delle grandi potenze. Ciò è il prodotto di una lenta evoluzione, forzata dall'intervento di forti personalità, specie in Russia che, per la sua maggior distanza, incontra più fatica ad entrare nell'orbita della vita occidentale. Federico II e Pietro il Grande sono i maggiori artefici della grandezza europea di Prussia e di Russia. Caterina II, proseguendo l'opera di Pietro, apre alla Russia il cammino verso il Mediterraneo, con la Tauride, Sebastopoli e Odessa: il suo occhio guarda ancor più oltre, a Bisanzio. Triste compenso: la scomparsa della Polonia e la cacciata della Svezia dal golfo di Finlandia.

Il personaggio politico dell'E. è quasi interamente formato nel suo carattere plurinazionale. Manca ancora l'Italia, come stato indipendente. Vi è unità di costumi nella varietà delle forme politiche. Unità a cui la Francia, con la diffusione del suo idioma, dà aspetto di unità linguistica. E già si nota un movimento di idee verso una più consapevole unità.

Affine alla teoria dell'equilibrio, che suppone uguaglianza di forze, è la lotta contro ogni idea di primato che qua e là emerge in alcuni scrittori del Settecento, idea che è una pregiudiziale ostile ad una federazione europea.

Quando il Vico dedica la sua prima *Scienza nuova* « alle Accademie di E. », fa un pubblico riconoscimento di quella unità culturale che egli ravvisava nell'E. del suo tempo, e mostra di avere un chiaro concetto di E. Ma esso è ancora tutto e strettamente unito e dipendente, dal cristianesimo. La civiltà europea per Vico, è la civiltà dell'E. cristiana, « in forza della cristiana religione ». Egli scrive: « L'E. cristiana sfolgora di tanta umanità, che vi si abbonda di tutti i beni che possono felicitare l'umana virtù non meno per gli agi del corpo che per i piaceri così della mente come dell'anima ». Ma questa constatazione vichiana di un primato civile dell'E., globalmente concepita, esclude l'idea di primati particolari, di egemonie nazionali, che il Vico considera offesa all'unità spirituale. Egli biasima la boria delle nazioni e con fondamento, tutte essendo ugualmente debitrici del loro patrimonio civile verso un unico principio generatore, il cristianesimo. E l'idea fece cammino. Uno svizzero, Gian Giorgio Zimmermann, nel 1758, pubblicò una opera di molto grido: *Von Nationalstölze* (« Della superbia nazionale »): quivi si condanna ogni presunzione di primato, negatrice di fratellanza umana. In uno stesso clima umanitaristico nascono i progetti di Kant, di Rousseau, di Saint-Pierre, dell'abate Scipione Piattoli, per porre tutta l'E. al riparo da guerre.

Frattanto l'enciclopedismo lavora ad abbattere l'antico regime in tutto il suo contenuto tradizionale di massime e di credenze.

Ma il mito settecentesco di una ragione naturale sovrana del mondo, di una bontà naturale dell'uomo e di un nuovo mondo tutto libero e felice per i lumi della « raison raisonnante », prepara anche la fiducia nelle possibilità di organizzare l'E. entro forme perenni di una pacifica e benemerita solidarietà internazionale, e stacca l'idea di E. dalla concezione della «respublica christiana» e dei suoi fondamenti religiosi.

Ed è la Francia che presume nel sec. XVIII di poter rappresentare l'E. ed essere tutta l'E. con la sua cultura, i suoi libri, il suo genio volgarizzatore, ed anche con le sue leggi.

Nel 1783 Rivarol scrive: « Le temps semble être venu, de dire le *monde français*, comme autrefois le *monde romain* ». Era il tempo dei grandi inventori dello spirito europeo e dell'*esprit de société*, di un'E. associata culturalmente e civilmente, immensa repubblica delle lettere e delle arti: da Voltaire all'abate Galiani, dal Verri al Beccaria, dal principe di Ligne a Goethe, da Montesquieu a Fonte-

(per cortesia di mons. A. P. Freitas)
EUROPA - Portogallo. Monastero dei Gerolamini - Lisbona.

(da J. D. Stephanescu, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie*, Parigi 1932, tav. 21)

EUROPA - Romania. Chiesa di Demsus (fine del sec. XII).

nelle, un forte manipolo di pensatori percorre le vie d'E. portando ovunque l'esaltazione dell'uomo europeo, come essere attivo, progressivo, socievole, industrioso, maestro di scienza e di arte.

E queste premesse, che rendono di già l'E. una realtà psicologica e la Francia una mediatrice del sapere, preludono al cruciale 1789. Ma quando la Rivoluzione Francese, smentendo le sue massime di libertà e tornando alle tradizioni di politica estera di Luigi XIV, diviene il napoleonismo, con illimitate aspirazioni di conquiste, l'E. gli si contrappone con la forza di sette coalizioni, organizzate e alimentate dall'Inghilterra. Ancora una collettività europea insorge per difendere la libertà dei singoli da sopraffazioni cesariste, e ancora una volta si ritorna all'idolatria dell'equilibrio.

Napoleone, pur nel suo delirio di monarchia universale, volle far credere ai posteri di avere custodito nel suo animo un vasto disegno di pace: la confederazione dei popoli, la creazione di un nuovo sistema europeo « un unico codice, una corte europea di Cassazione, le medesime leggi, la stessa moneta, le stesse misure » e un congresso federale come quello americano.

Il Còrso attingeva dalle ideologie del secolo illuminista e cosmopolita. Era un po' anche l'ideale della Rivoluzione questa unità di vita, con la sua fissazione dell'uguaglianza e della fraternità. Ma Napoleone andava pur oltre. Giudicando l'E. una topaia, con la fantasia valicava gli Urali e disperdeva i suoi sogni nell'immensa spaziosità dell'Asia. Anche il Metternich guardava al di là delle frontiere asburgiche, pensava a un ordinamento dell'E., ma uscendo dagli schemi della democrazia francese, di cui diffidava come pericolosa alla disciplina dei popoli e alla libera attività dei governi di polizia.

IV. NELL'ETÀ CONTEMPORANEA. – Questi precedenti, tolti un po' dalla nebulosa dell'utopismo (il Campanella è un vecchio precursore), non vanno perduti. Il Congresso di Vienna fu ritenuto il più turpe mercato di territori, sotto apparenze di giustizia, e lo strazio più delittuoso di ogni ragionevole aspirazione nazionale dei popoli. Ma la Santa Alleanza, che non ha nulla di comune con il trattato del 1815, e sta a sé come la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, rispetto alla Rivoluzione Francese, muove da un concetto fondamentale buono e progressivo: è una specie di credo internazionale, che riconosce il bisogno di una istituzione permanente e normale come arbitrato nei conflitti interni di ogni Stato d'E., e rivela la sensazione di una responsabilità di ordine europeo, avvertita da alcuni diplomatici, e il proposito di creare fra le potenze una volontà comune di agire validamente contro il rinnovarsi di disordini.

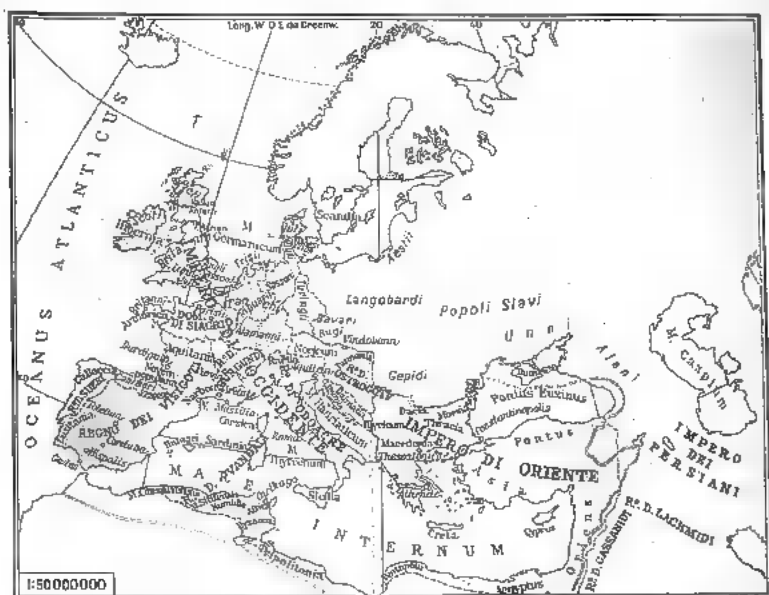
Coscienza europea di carattere conservatore, informata ai principî dell'antico regime, non figlia di un concetto unitario dell'E. quale si era venuto evolvendo negli ultimi cinquant'anni di storia. Lo zar Alessandro, curioso incontro di despota, di mistico e di liberale, sognava di riunire « tutte le potenze d'E. in un'unica lega », di porre il nuovo assetto europeo sotto l'immediata ed alta sovranità di Gesù Cristo, considerandosi il fondatore della federazione europea.

Madame de Staël notava allora che si cominciava « a pensare in europeo ». E pensava così, ma con i principî dell'89, Henri de Saint-Simon quando auspicava il formarsi di un nuovo sentimento di patria, « le patriotisme européen »; e nelle calde pagine *De la réorganisation de la société européenne* (Parigi 1814), scritto in collaborazione con Augustin Thierry, salutava in Carlomagno il primo e vero organizzatore della società europea già matura, dopo tanti secoli di funeste guerre, per costituire un solo corpo politico con piena indipendenza delle varie nazioni; al concetto di alleanza politica fra più Stati, proponeva di sostituire la nozione di « Società degli Stati europei » avente un parlamento europeo, incaricato di

(per cortesia della dott. T. Guarnaschelli)

EUROPA - Svezia. Castello di Vadstena. Disegno a penna.

L'Europa alla fine del sec. XV

L'Europa nel 1937

L'Europa alla caduta dell'Impero d'Occidente (fine del sec. V)

L'Europa dopo la Restaurazione (1815)

risolvere soprattutto i problemi del lavoro, favorendoli con l'espansione coloniale. E solo in tal modo Saint-Simon vedeva la possibilità di conservare all'E. l'egemonia sul mondo, quella che essa ha realmente perduto ostinandosi nei conflitti egemonici interni.

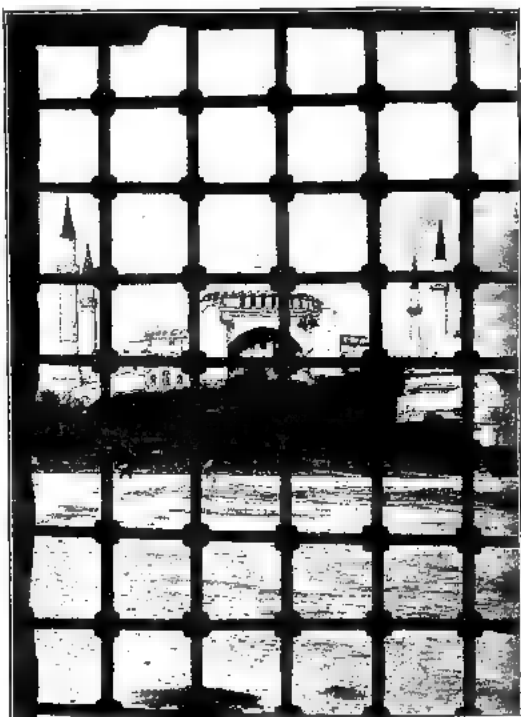
Ora l'idea assumeva un grande sviluppo. L'amore della pace si orientava in quella direzione, pure in Italia, ove la guerra con lo straniero era attesa e si veniva preparando. Luigi Andrea Mazzini nell'opera *De l'Italie dans ses rapports avec la liberté et la civilisation moderne* (Parigi 1847), sostiene che una spinta di natura associativa viene quasi spontaneamente dalla stessa civiltà europea quale frutto di cooperazione generale e forza coesiva per se stessa. Esclude tuttavia dal nuovo sistema politico la Russia, che egli considera estranea al liberalismo occidentale base dell'associazionismo.

G. Mazzini, che il Morandi definisce il più italiano tra gli spiriti europei e il più europeo degli Italiani, nel genn. del 1834 costituisce simbolicamente la *Giovane E.* a Berna, alla presenza di 18 giovani di nazioni diverse: « pel bene dell'umanità le nazioni si uniscono in un patto di difesa, di soccorso, di fratellanza ». Anche Mazzini come Saint-Simon unisce il motivo politico a quello sociale, per una compiuta riforma della vita europea. Carlo Cattaneo ribadisce il concetto nel 1848: « Avremo pace solo quando avremo gli Stati Uniti d'E. ».

Gli fanno eco in Germania il Fleck, il Blum, il Vogh; in Francia, Victor Hugo nella seduta inaugurale del Congresso per la pace (ag. del 1849), con parole che ebbero una risonanza europea.

L'idea, entrata nei congressi, trova in questi il mezzo più agevole di popolarità. Un secondo Congresso a Ginevra nel 1867, con la partecipazione di Garibaldi, inaugura la formola « Stati Uniti d'E. » e chiede la creazione di un arbitrato internazionale. Poco dopo, nel 1868, vi si parla di « Federazione di popoli d'E. » in omaggio alla Svizzera. Poi grande numero di congressi pacifisti in cui era studiato il modo di conciliare la sovranità dei singoli Stati con l'unione europea; e a quando a quando ondate di pacifismo, ma in una forma puramente lirica, che irradiavano dalle sedute della Conferenza dell'Aja, promosse dalla Russia di Nicola II, avviatasi verso le grandi riforme sociali e umanitarie, dopo l'affrancamento dei servi decretato nel 1861 da Alessandro II.

È il Congresso del 1867 che dà vita a un giornale *Les Etats Unis d'Europe*, però con scarsa tiratura. Ma azione benefica, continua, è quella di Ginevra. Per dare a questa neonata coscienza europea manifestazioni concrete nell'ordine istituzionale e assistenziale, la Svizzera, collocata nel mezzo di quattro grandi nazioni, e privilegiata di un carattere poliglotta, non solo bada a salvaguardare la propria neutralità, ma ad essere il tratto d'unione fra i diversi Stati dell'E., con il diritto d'asilo tanto vantaggioso ai proscritti politici, con la tenace lotta di pensiero contro i mali della guerra, e con la creazione di numerosi uffici internazionali per la pace e convenzioni internazionali dello stesso tenore. Notevole quello a favore dei feriti di guerra (29 ag. 1864) e più tardi ancora più notevole l'Ufficio internazionale del lavoro (1901) composto dai delegati delle diverse nazioni.

Ma la grande idea ha un curioso destino, imposto dalle circostanze politiche d'E.: si risveglia ad ogni fase di guerra, si assopisce nelle parentesi di pace. Ai primi inizi del cancellierato di Bismarck (1862), la sua politica, che egli dichiara avversa a sentimentalismi, desta gravi preoccupazioni, e il movimento della pace si fa intenso. Gli si contrappone Napoleone III, il politico sentimentale destinato ad essere la più grande vittima di Bismarck: nel 1863 egli propone la convocazione di un congresso europeo per creare la basi delle pace perpetua. Utopia anti-storica, mentre l'Italia lavorava ad ottenere la propria unità e indipendenza sperando sopra un conflitto europeo. Tuttavia l'idea fa cammino e culmina nel 1870 negli appelli di Renan, che sembrava il pianto dei Francesi levatosi sui disastri di quell'anno. Poi, la pace armata fino al 1914 e il crescere vertiginoso degli armamenti. Chi non doveva rovinarsi con la guerra si rovinava nel

(per cortesia di S. E. il Presidente del Consiglio della Repubblica Turca)

EUROPA - Turchia. Veduta della chiesa di S. Sofia. Costantinopoli.

prepararvisi. Dopo il 1870, salvo le guerre dei Balcani e la guerra in Manciuria, non si ebbero che spedizioni coloniali. Ma le principali potenze non rinunciavano alle loro ambizioni bellicose tenendosi in una specie di equilibrio pacifico che subiva improvvise e pericolose alterazioni. Il sistema di blocchi prevalse all'ideale societario. La triplice alleanza fra Germania, Austria e Italia, determinò l'alleanza franco-russa, e poi l'intesa franco-britannica a scopo colonialista, seguita poi dall'intesa italo-britannica e italo-francese.

L'educazione dell'umanità durava ancora grave fatica a compiersi. Si parlava, si scriveva, ci si incontrava, ma non si faceva nulla di positivo. La prima Conferenza della pace riunitasi all'Aja nel 1899 per iniziativa di Nicola II, non ebbe alcun risultato pratico neppure circa il problema del disarmo che pareva la sua maggiore aspirazione.

Si continuò poi a discutere nei singoli paesi, ma la discussione servì a creare la discordia dei pareri. Si respinse l'idea di unità per sostituirvi quella d'unione; non più nemmeno la federazione dei popoli, ma degli Stati.

La guerra ispano-americana e quella russo-giapponese allargavano il campo d'osservazione, la convenienza d'intese internazionali.

L'idea ristretta all'E. la si volle allargare agli altri continenti, America e Giappone. La storia d'E. scompariva in quella del mondo. L'espansione coloniale aggravata dai conflitti per il Marocco e dal colpo di Agadir con pericolo di conflagrazione europea, aiutarono questo dissolversi dell'europeismo in un mondialismo.

La Grande guerra che rompeva l'equilibrio bismarckiano durato 43 anni, chiusa con l'intervento americano, ridestà l'ideale dell'unità europea, sotto gli impulsi di Woodrow Wilson, che lasciò sperare nel miracolismo pacifista di una Società delle nazioni. Ma questa rispondeva ad uno stato spirituale connesso con i recenti ricordi di guerra, e come nacque morì. Dalla guerra i vecchi nazionalismi uscirono rafforzati e l'idea dell'unità

europea cedette all'idea dell'equilibrio settecentesco. Si continuò a credere nel mito delle forze armate, e dopo Guglielmo II comparve Hitler a ritentare di imporre con quel mezzo l'egemonia tedesca sull'E. E allora dopo le rovine della guerra, non più solo terrestre ma aerea, si riparlò di Federazione europea e di Stati Uniti d'E. nei convegni d'E., nelle riviste mondiali, negli incontri diplomatici. Prese varie forme di alta coltura e di coltura popolare, da l'*esprit international*, ove Carlo Sforza svolse un'attivitività notevole nel suo volontario esilio, alle pagine sugose dell'*E.* Quest'ultima è un'accurata rassegna politica diretta da Pier Fausto Palumbo; è l'organo più attivo del problema. La rivista esce a Roma ed è la voce che rappresenta l'Italia nel movimento europeo. Ma da Roma si sviluppa l'azione del Vaticano – e i frequenti messaggi del Pontefice ne sono l'inconfondibile suggello – che nel nome di Cristo accoglie le nuove forme di solidarietà umana. Manifestazioni pubblicitarie non sono mancate in questi ultimi anni, per ottenere una più intensa azione europeista convalidata da propri organi educativi e culturali. Il primo congresso dell'« Union européenne des Fédéralistes », tra il 27 e il 30 ag. 1947, si chiude con la proposta di istituire un « Centre fédéraliste d'éducation et de culture » a Ginevra. L'anno successivo, alla Conferenza dell'Aja da cui doveva nascere il « Movimento europeo » fu affermata la stessa necessità di cui si precisava il nome: « Centre européen de la Culture ». Ma solo nel 1949, a Losanna, dall'8 al 12 dic. l'idea ebbe una espressione più concreta nel Congresso di Losanna con un preciso questionario, meditate relazioni e commissioni di lavoro suddivise in varie sezioni, ognuna con precisi intenti, ma in un campo sempre ideologico e un po' astratto, seminato di buone intenzioni che non hanno dinanzi a sé vere e fondate speranze di tradursi in forze politiche e effettuali. Il Vangelo invoca gli uomini di buona volontà, a quest'ultimi fanno ancora difetto quando l'uomo prende una veste politica.

Una recente difficoltà, di non piccolo peso, è data dalla concezione di una Russia che non è E. ma Asia. Essa è sorta in seguito alla Rivoluzione Russa, in senso comunista, e al successivo isolarsi del suo regime, tanto diverso da quello della restante E. Rinasce una vecchia denominazione, l'Occidente, come sinonimo di E., poiché soltanto la parte occidentale è ritenuta come la vera E., quella ancora strettamente legata alla storia di tanti secoli. Tale restringersi dell'idea d'E., ed il crescente differenziarsi dei due versanti, Occidente e Oriente, determinano una crisi di non poco momento e gravi dubbi nella solidità della civiltà occidentale minacciata dal contagio di un'altra civiltà che non è europea.

Una coscienza europea, per uscire dalla sfera della poesia ed entrare in quella della realtà, presuppone una precisa conoscenza delle insopprimibili necessità dei vari popoli, e la disposizione non di comprimerle ma di soddisfarle razionalmente e pacificamente.

V. Il pensiero democristiano. – Questo presuppone, praticamente, che, al chiudersi di un conflitto armato, non segua una pace imposta con una mentalità di guerra, destinata a lasciare nel cuore dei vinti motivi di provocazione e desideri di rivincita, ma conclusa con uno spirito di pace, atto a prevenire nuove cause di attrito. Pertanto è necessario che l'umanità si richiami a principi universali di giustizia. Vi è una tradizione di pensiero cristiano anche rispetto al problema dell'unità europea; e in questo pensiero soltanto sono contenuti quei principi.

Lo si trova espresso soprattutto da Antonio Rosmini, da Vincenzo Gioberti, dai pontefici del sec. XIX, in forma più concreta dall'opera e dagli scritti di Benedetto XV.

L'idea di E. è sempre viva nei due grandi filosofi che fecero propria, con l'amore di Dio, la passione del Risorgimento; ed il sogno dell'indipendenza italiana è accompagnato dall'aspirazione verso l'unità europea, come questa è veduta in funzione di quella.

Per il Rosmini l'unità europea già esiste come unità di civiltà e di storia, da quando il cristianesimo raggiunse l'anima dei barbari: ma ogni tentativo di sostituire una nuova legge a quella di Cristo, donde è nata la « respublica christiana », è fallito: sia la formola di una egemonia, che quella ispirata ad una politica di equilibrio. Una buona regola di convivenza fra gli Stati d'E. non può essere basata sul diritto, segregato dalla religione; e questa intesa, secondo Rosmini, come fatto interiore, esplicantesi nella moralità e giustizia delle azioni come dei rapporti internazionali.

Anche il Gioberti trae il concetto di unità europea dalla comunanza di civiltà e di storia, dedotta dalle tradizioni di Roma e dal cristianesimo, ma entro il quadro dell'indipendenza di ogni nazione. Egli vuole libera l'Italia perché possa esplicare la sua missione di monarchia cristiana universale, movendo dall'E. e abbracciando qui l'intera umanità nel compito di affratellare i popoli sotto l'arbitrato del pontefice, lume e guida di persuasione evangelica, giudice supremo delle nazioni.

« L'E.- dice il Gioberti- ha bisogno che la sua politica diventi una religione »: che al diritto internazionale sostituisca il diritto cristiano; che al pontefice sia conferito il potere di pacificazione concordando i fini che ogni nazione deve perseguire, intorno ad un fine di generale armonia che superi l'interesse di ogni singolo Stato con l'interesse medesimo della fraternità e dell'esistenza pacifica.

Durante la prima e la seconda guerra mondiale, queste massime vennero non solo ripetute ma tradotte in realtà di vita internazionale dall'opera dei pontefici, dalle loro encicliche, dai frequenti appelli ai popoli e ai governi di E., dalle numerose iniziative per alleviare i dolori della guerra. Basti ricordare l'encicl. *Pacem Dei munus* del 23 maggio 1920. - Vedi tavv. LII-LV.

Bibl.: M. Handelsman, *L'idée de rapprochement entre les nations dans l'histoire moderne*, in l'*Esprit international*, genn. 1910; C. Barbagallo, *Verso la Società delle Nazioni*, Milano 1919; M. De Ramera, *Les Etats Unis d'E.*, Losanna 1930; D. Visconti, *La concezione unitaria dell'E. nel Risorgimento*, Milano s. d.; G. Schnürer, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge*, Parigi 1933; L. Dumont Wilden, *L'évolution de l'esprit européen*, Parigi 1937; Chr. Dawson, *La formazione dell'unità europea dal sec. V all'XI*, Torino 1939; G. Falco, *La Santa Romana Repubblica*, Napoli 1942; rivista: *Europa*, Roma 1945 sgg.; G. Falco, *Albori d'E.*, ivi 1947; F. Chabod, *L'idea di E.*, in *La Rassegna d'Italia*, 2 (1947), fasc. IV, pp. 3-17, fasc. V, pp. 25-37; A. Saitta, *Dalla Res Publica Christiana agli Stati Uniti di E.*, Roma 1948; C. Morandi, *L'idea dell'unità polit. d'E. nel XIX e XX sec.*, Milano 1948. Per le opere generali di storia europea, v.: A. J. Fisher, *Storia d'E.*, trad. it., 3 voll., Bari 1948. Ettore Rota

EUSEBIO, santo. - Vescovo di Laodicea, vissuto nel sec. III. Come diacono d'Alessandria, accompagnò il suo vescovo dinanzi al tribunale. Poi si distinse in opere di carità, specie durante la peste del 260. Inviato dal suo vescovo in Siria per combattere l'eresia di Paolo di Samosata, prese parte al Sinodo di Antiochia del 264. In seguito fu eletto vescovo di Laodicea, dove morì (270-80). La sua festa il 3 luglio o il 4 ott.

Bibl.: La fonte principale è Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 11 e 32. Ignazio Ortiz de Urbina

EUSEBIO, santo. - Nel *Martirologio geronimiano* è commemorato il 14 ag. un E. fondatore del *titulus* omonimo sull'Esquilino. Il *Sacramentario gregoriano* e il *Sacramentario gelasiano* del sec. VIII lo ricordano come confessore e presbitero mentre il Messale romano odierno lo fa martire.

All'inizio del sec. VI quando a Roma si operò la confusione ed il capovolgimento di posizione tra il papa Liberio e l'antipapa Felice II (v.), un certo Orosio sedicente parente di E. e testimonio oculare, scrisse una *Passio* secondo la quale E. non volendo comunicare con il papa Liberio dopo la sua adesione all'eresia ariana, riuniva nella sua casa i fedeli. Fu perciò citato per istigazione di Liberio al tribunale dell'imperatore Costanzo II che lo fece rinchiudere in un'angusta camera della sua stessa casa, dove morì il 14 ag. dopo sette mesi di prigionia. Fu seppellito nel cimitero di Callisto presso il

sepolcro di papa Sisto, dove fu posta anche un'iscrizione. Né il sepolcro né l'iscrizione, per quanto ricercati, furono mai trovati. La prima sicura menzione del *titulus* E. è del 474, ma con ogni probabilità deve risalire ad un tempo anteriore; alla fine del sec. VI (595), come in altri casi simili, è ormai trasformato in *titulus s. E.*

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, III, Parigi 1867, p. 166 sg.; G. B. De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 107-12; J. P. Kirsch, *Die römischen Titelkirchen in Altertum*, Paderborn 1918, p. 58 sgg.; F. Lanzoni, *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, in *Riv. arch. crist.*, 2 (1925), pp. 221, 241-43; *Martyr. Hieronymianum*, p. 443 sg; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, I, Città del Vaticano 1937, pp. 209-15; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 188.

Agostino Amore

EUSEBIO d'ALESSANDRIA. - Probabilmente figura fittizia del prete alessandrino Giovanni (PG 86, 1, 297-310) che pubblicò sotto questo nome i propri 22 *Trattati ascetici* (*ibid.*, 313-462).

Frammenti vari furono trovati da K. Holl, *Fragmente vornicaenischer Kirchenväter aus der Sacra Parallela* (*Texte und Untersuchungen*, 20, 1), Lipsia 1899, pp. 214-233). Non meno di 3 diverse recensioni greche del Sermone 16: *De die dominica* furono pubblicate da F. Nau (in *Revue de l'Orient chrét.*, 13 [1908], pp. 406-35), sul quale trattato v. anche Th. Zahn, *Eine altkirchliche Rede über die Sonntagsruche*, in *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1884, pp. 516-34. Alcuni sermoni, ispirati dal *Vangelo* di Nicodemo, hanno un carattere vivace ed hanno probabilmente servito più tardi a rappresentazioni sacre.

BIBL.: Bardenhewer, IV, p. 86 sg.; F. Nau, s. v. in DThC, V, p. 1526 sg.; sull'uso delle omelie in sacre rappresentazioni v. G. Mercati, *Opere minori*, II, Città del Vaticano 1937, p. 417 sg.; G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica drammatica nella letteratura bizantina*, in *Roma e l'Oriente*, 3 (1911-12), pp. 26 sg., 105 sg., 392 sg.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 62. Erik Peterson

EUSEBIO BRUNONE. - Vescovo e teologo francese, n. all'inizio del sec. XI, m. a Angers nel 1081. Successo nella cattedra andegavense a Uberto di Vendôme nel 1047, assistette a vari concili e fu ben presto coinvolto nella questione berengariana, che proprio in quel momento aveva il suo inizio.

Berengario, come arcidiacono di Angers e maestro di E., godeva molto ascendente presso il vescovo, che venne subito accusato di esserne fautore. E. per discolparsi scrisse, verso il 1062, una lettera a Berengario, ove in termini precisi espone la sua fede eucaristica, che è perfettamente ortodossa. La lettera, già stampata dal Menardo e dal De Roye, è riprodotta dal Migne: PL 147, 1201-1204.

BIBL.: Hurter, I, col. 1051, n. 1; F. I. Schäfer, s. v. in *Cath. Enc.*, V, coll. 616-17; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926, pp. 299-300. Antonio Piolanti

EUSEBIO di CESAREA. - Padre della storia ecclesiastica.

SOMMARIO: I. Vita. - II. Opere storiche. - III. Opere apologetiche. - IV. Opere esegetiche. - V. Opere dogmatiche. - VI. Lettere.

I. VITA. - N. ca. il 265, m. a Cesarea di Palestina nel 339 o 340. La particolare gratitudine verso il martire Panfilo, di cui prese il nome Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου, ha fatto pensare che E. fosse un suo schiavo, ma sembra che il nobile e colto Panfilo conosciuto a Cesarea ai tempi del vescovo Agapio (*Hist. eccl.*, VII, 32, 25), ne fosse piuttosto il benefico amico e maestro, come attesta s. Girolamo (*De viris illustribus*, 81: PL 23, 727). E. frequentò il dotto sacerdote antiocheno Doroteo (*Hist. eccl.*, VII, 32, 2-3), ma fu soprattutto a Cesarea, sede della ricca biblioteca fondata da Origene, ch'egli compì la sua formazione scientifica e che Panfilo l'iniziò al metodo filologico alessandrino.

Durante la grande persecuzione (303-11), che descrisse poi con tocchi commoventi, assistette a distruzioni di edifici sacri, a roghi di libri sacri e a selvagge scene di martirio non solo nella Palestina, ma nella Fenicia e fino nella lontana Tebaide. A Cesarea fu accanto a Panfilo (cf. Fozio, *Bibliotheca*, cod. 118: PG 103, 396-400), incarcerato il 15 nov. 307, e con lui collaborò alla redazione dell'*Apologia pro Origene*, interrotta dalla decapitazione del martire (16 febbr. 310), cui aggiunse poi un sesto libro. Risparmiato dalla persecuzione (si malignò più tardi su questa singolare eccezione: cf. le parole di Potamone al Sinodo di Tiro del 335, in Epifanio, *Panarion, Haeresis*, 68, 8: PG 42, 197), fu eletto vescovo dell'importante sede metropolitana di Cesarea tra il 313 e il 315 ca., comunque prima delle grandi feste per la dedicazione della chiesa di Tiro (ca. 315-16), alle quali prese parte con un panegirico (*Hist. eccl.*, X, 4). Al Concilio di Nicea, incaricato dell'indirizzo ufficiale a Costantino, secondo la *Vita Constantini* (III, 11; Socrate, *Hist. eccl.*, I, 18; mentre Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 7 attribuisce il discorso a Eustazio di Antiochia), portò il contributo della sua vasta e sicura erudizione per la fissazione della data di Pasqua, facendo trionfare il ciclo diciannovennale alessandrino. Con i vescovi del Concilio di Tiro (335), si recò a Gerusalemme per la solenne dedicazione della basilica del S. Sepolcro, poi venne a Costantinopoli dove tenne il discorso d'occasione per i Tricennali di Costantino. A Cesarea E. continuò ad arricchire la biblioteca, cara eredità dell'ammirato Origene e del grande suo maestro Panfilo. Anche lo *scriptorium*, complemento necessario della biblioteca, ebbe da E. un nuovo impulso; basti ricordare il fatto, per dimostrarne l'attività, che Costantino si rivolse ad E. per avere 50 codici della S. Scrittura (cf. *Vita Constantini*, IV, 36-37).

Il giorno della sua *depositio* è ricordato nel *Breviarium Syriacum*, al 30 maggio; nel *Martirologio geronimiano*, al 21 giugno: «In Caesarea Palaestinae depositio Eusebii episcopi historiographi» (*Martyr. Hieronymianum*, p. 328), notizia passata poi nel *Martirologio* di Usuardo (cf. ed. J.-B. Du Sollier, *Acta SS. Iunii*, VI, Venezia 1745, pp. 350-51) e in quello *Romano*, sino alla revisione del Baronio. Acacio, successore di E. a Cesarea, ne scrisse la vita (Sozomeno, *Hist. eccl.*, I, 4), che sinora non è stata ritrovata.

Il suo atteggiamento verso l'arianesimo è sempre stato molto discusso: nemico dell'ὁμοούσιος, espressione che per lui sentiva di sabellianesimo, accoglie Ario a Cesarea e lo difende, ne esalta la dottrina e lo reintegra nelle sue funzioni (323-24); il Concilio di Antiochia (fine 324) lo scomunica; al Concilio di Nicea (325) firma, dopo qualche esitazione, la formola di fede contenente il «consostanziale» perché suggerita (più esattamente patrocinata) dall'Imperatore, come scrive abilmente nella lettera di giustificazione ai suoi diocesani (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8). Dopo Nicea E. continua a favoreggiare Ario e il suo partito e si adopera per allontanare dalle loro sedi i difensori del «consostanziale», come Asclepiade di Gaza nel 326, Eustazio di Antiochia nel 330, ma rifiuta di succedergli, e soprattutto Atanasio nel 335, e Marcello d'Ancira nel 336. Nei suoi scritti E. si dimostra più cauto; la sua dottrina trinitaria e in specie la sua cristologia è imprecisa come lo era quella origenista che, per combattere il modalismo sabelliano, cadeva nel subordinazianismo. Per benigni che si voglia essere nell'interpretazione di non poche sue espressioni cristologiche, sta di fatto che con il suo omonimo amico, vescovo di Nicomedia, egli figura tra i più temibili

oppositori del « consostanziale », dato anche il prestigio che godeva d'uomo erudito presso Costantino e l'episcopato d'Oriente. Ciò spiega facilmente l'appellativo di δίγλωσσος datogli (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 23), e i severi giudizi portati sulla sua ortodossia da s. Atanasio (cf. *De decretis Nicaenae Synodi*, 3: PG 25, 420), s. Epifanio (cf. *Panarion, haeresis*, 68, 8: *ibid.*, 42, 197), s. Girolamo (cf. *Epist. 133 ad Ctesiphontem*, 3: CSEL 56, p. 247; *Adversus Rufinum*, I, 8 e II, 15: PL 23, 421, 457), dal II Concilio di Nicea (Mansi, XIII, 316-37), da Fozio (cf. *Bibliotheca*, cod. 13: PG 103, 53, cf. anche cod. 127: *ibid.*, 408) e da molti altri.

E. fu senza dubbio il vescovo più erudito della sua epoca: era oratore, esegeta, apologista, teologo, storico, topografo e bibliofilo, ragion per cui Costantino lo stimava moltissimo. Scarsamente commendevole per il suo carattere e il suo atteggiamento eccessivamente aulico, si presenta come un lavoratore instancabile dotato d'una intelligenza versatile soprattutto d'una tenacissima memoria. La sua erudizione sta alla pari di quella di Origene, come pensatore e scrittore non supera però la media comune. E. è stato ricordato con ammirazione attraverso i secoli per i suoi numerosi lavori, frutto di accurate ricerche e di approfondite letture, soprattutto nelle ricche raccolte delle Biblioteche di Cesarea e di Gerusalemme. Per valutare appieno l'opera eusebiana e il suo metodo basti dire che senza le sue ricerche ben poche cose sapremmo dei primi secoli della vita cristiana. Che E. avesse un intento apologetico nello stendere le sue opere è evidente, tuttavia né questo scopo né i vari difetti che vi si riscontrano sono tali da oscurarne la probità scientifica.

Chronikon-Kanon 153

K	Olp.	Abr.	Ebr. Jud. Ezekia	Lyd. Alliattes	Mak. Perdikas	Ath. (E)ryksias	Lat. Romulos	Äg. XXV. Dyn. Äthiop. Sabakon	
		1287	12	13	6	4	23	6	
	13	1288	13	14	7	5	24	7	
				Meles, Jahre 12					
		1289	14	1	8	6	25	8	
		1290	15	2	9	7	26	9	Sinacherim, König von Assyrien, zog hinauf gegen Jerusalem und belagerte die Städte Judäas. Ein Engel des Herrn jedoch erschlug des Nachts von dem Lager der Assyrer 185000 Mann.
		1291	16	3	10	8	27	10	
	14	1292	17	4	11	9	28	11	
		1293	18	5	12	10	29	12	
30		1294	19	6	13	1	30	1	
		1295	20	7	14	2	31	2	
	15	1296	21	8	15	3	32	3	
In Thyrea den Kampf der Argiver und Lakedämonier.		1297	22	9	16	4	33	4	
		1298	23	10	17	5	34	5	
		1299	24	11	18	6	35	6	
	16	1300	25	12	19	7	36	7	
		1301	26	1	20	8	37	8	
		1302	27	2	21	9	38	9	
		1303	28	3	22	10	1	10	
40	17	1304	29	4	23	1	2	11	
		1305	1	5	24	2	3	12	
		1306	2	6	25	3	4	1	
		1307	3	7	26	4	5	2	
	18	1308	4	8	27	5	6	3	
			Ebr.	Lyd.	Mak.	Ath.	Med.	Röm.	Äg. XXV. Dyn.

Chronikon-Kanon 227

K		Olp.	Abr.	Rom Aurelianos	
		264	2292	4	Als Episkopos der Laodikaer war Eusebios bekannt.
			2293	5	
1030	Als Aurelianos eine Verfolgung gegen unser Bekenntnis hervorzurufen beabsichtigte, ward er durch Gottes Zorn in seinen ruchlosen Plänen gehemmt und durch Hinterlist getötet, in Neuwardein.		2294	6	
			2295	1	
	Der Römer Kirche ward als 26. Bischof Eutichianos gesetzt, 8 Monate; nach ihm 27. Gaios, 15 Jahre.	265	2296	2	
			2297	3	
	Der rasenden Mönchsbärer allvernichtende Verderbnis schlich sich in die Sitten der Menschheit ein.		2298	4	
			2299	5	
		266	2300	6	
			2301	7	
	Der Alexandriner Kirche ward als 15. Episkopos gesetzt Theonas, 19 Jahre.		2302	1	Nach des Karos Tode im Zwischenstromlande erfolgte unterdessen auch die Tötung des Numerianos in Thrakien, und ebenso die des Karinos in dem Kriege des Korunkos.
			2303	2	

(da *Eusebius Werke*, V, in CB 20, Lipsia 1911, pp. 153, 227)

EUSEBIO di CESAREA - *Chronicon* di E. di C. nella versione armena. Disposizione delle date e del testo secondo l'editore J. Karst.

Più che storico nel senso stretto della parola, E. è stato un raccoglitore di fonti letterarie e archivistiche e qui sta il suo principale merito.

II. OPERE STORICHE. – Gli scritti storici costituiscono la parte migliore della produzione letteraria eusebiana, ad essi E. deve il fatto di essere lo scrittore ecclesiastico antico più conosciuto e sfruttato.

Collectio veterum actuum martyrum (Ἀρχαίων μαρτυρίων [ο μαρτύρων] συναγωγή), opera scritta prima del 303, perduta, contenente *Atti di martiri*, anteriori alla persecuzione dioclezianea; questi atti facevano parte del materiale raccolto per la sua *Storia*, dove infatti sono ricordati (cf., ad es., IV, 15, 47; V, 4, 3, 21, 5). L'autore del *Martirologio greco* (sec. IV), di cui abbiamo un ristretto nel *Breviarum Syriacum*, contenuto in un manoscritto del 411-12, ha adoperato questa collezione e la ricorda con l'espressione ἐκ τῶν ἀρχαίων, aggiunta ad un certo numero di martiri (cf. L. Duchesne, nella prefazione all'ed. diplomatica del *Martirologio geronimiano*, in *Acta SS. Novembris*, II, 1, Bruxelles 1894, pp. L-LXIX, in particolare p. LXVII; A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen u. homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I (*Texte u. Untersuchungen*, 50, 1) Lipsia 1937, pp. 1-17.

Chronicon, in due libri, chiamato nelle *Eglogae propheticae*: Χρονικοὶ κάνονες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων (I, 1: PG 22, 1024). Il testo greco in due redazioni (la 1ª ca. 303, la 2ª il 325) non è stato ritrovato ad eccezione di pochi frammenti; se ne conserva una versione armena completa (ca. 600) e una parziale in latino eseguita nel 381 a Costantinopoli da s. Girolamo il quale ne ha arricchito il testo con notizie relative alla storia romana, protraendolo sino al 378 (cf. lettera a Vincenzo e Gallieno: PG 19, 315-16); ne doveva esistere una siriaca adoperata dall'autore del *Chronicon* (775) dello pseudo Dionigi (cf. ed. J. B. Chabot, in *Corpus Script. Christ. Orientalium: Scriptores Syri*, 3ª serie, II, Parigi 1923, p. VII;

P. Keseling, *Die Chronik des Eusebius in syrischer Überlieferung*, in *Oriens Christianus*, 3ª serie, 1 [1926], pp. 23-48, 223-41; 2 [1927], pp. 33-56). Le versioni non riproducono fedelmente l'originale avendone i traduttori manipolato il contenuto. Il libro I, ossia la Χρονογραφία, contiene un ristretto della storia dei più celebri popoli antichi: Caldei, Assiri, Ebrei, Greci e Romani, con relativi elenchi di sovrani, sul fondamento dei migliori storici antichi e della Bibbia. E. cita spesso interi brani delle sue fonti (ricordate specialmente nel cap. 41: PG 19, 267-68; per la storia babilonese, cf. P. Dhorme, *Les sources de la Chronique d'Eusèbe*, in *Revue biblique*, nuova serie, 7 [1910], pp. 233-37) e ne discute il valore. Il II libro, i Χρονικοὶ κάνονες, contiene ingegnose tavole cronologico-sincrone per la storia sacra e profana di cui si potrà avere un'idea della disposizione ricorrendo alle nostre riproduzioni. Nell'originale greco le date erano disposte in colonne e scritte, a seconda dei casi, in rosso, rosso e nero, e nero, ragione per cui s. Girolamo si raccomanda all'attenzione dei copisti (cf. lettera a Vincenzo e Galliено: PG 19, 313-14). Questo II libro, nella versione latina di s. Girolamo, è stato il manuale di cronologia antica più noto del medioevo occidentale. L'intento apologetico nell'opera è evidente: la civiltà ebraica e quella cristiana stanno per la loro origine divina al vertice della storia.

Edd. testo latino completo con frammenti in greco: PG 19, 99-598; *Chronicon* nella versione di s. Girolamo, ed. da R. Helm, *Eusebius Werke*, VII, 1-2, in CB 24, 34, Lipsia 1913, 1926; J. K. Fotheringham, *The Bodleian Ms. of Jerome's version of the chronicle of Eusebius reproduced in collotype, with an introduction*, Oxford 1905; versione tedesca della versione armena a cura di J. Karst, *Eusebius Werke*, V, in CB 20, Lipsia 1911 (con introduzione critica).

Historia ecclesiastica, in 10 libri, dei quali il X dedicato a Paolino, vescovo di Tiro. Opera veramente nuova nella Chiesa, cui consacrò oltre venticinque anni di lavoro. I primi sette libri si riferiscono alla storia della Chiesa dalle origini al 303; i ll. VIII e IX alla persecuzione diocleziana sino alla morte di Massimino (313); il l. X descrive la vigorosa ripresa della Chiesa all'epoca della pace sino alla vittoria di Costantino su Licinio e all'unificazione dell'Impero (323). L'opera è stata scritta dopo la compilazione delle tavole cronologico-sincrone del *Chronicon* nelle quali E. aveva fissato i capisaldi della sua cronologia. Le varie redazioni dell'*Historia* vanno dal 303 al 326 ca. Lo Schwartz ne distingue 4 e le pone negli anni seguenti: la 1ª al 312-13, la 2ª al 315, la 3ª al 317, la 4ª, cioè il « textus receptus », al 323 ca. (cf. R. Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlino 1929, con le osservazioni di H. Delehaye, in *Anal. Boll.*, 48 [1930], pp. 190-91, e di H. Janne, in *Byzantion*, 8 [1933], pp. 741-49). Rufino nel 403 la tradusse in latino e la continuò fino al 395; il lavoro di Rufino ha talvolta l'aspetto di un rifacimento. Ne esiste una buona versione in siriaco della fine del sec. IV ritradotta in armeno.

E. circoscrive l'argomento della sua opera e traccia il metodo che seguirà all'inizio del l. I. Descriverà a cominciare dall'*economia* del Salvatore, cioè dal piano divino relativo a Nostro Signore Gesù Cristo, le successioni degli Apostoli, i grandi fatti della storia ecclesiastica, gli uomini illustri che hanno diretto le maggiori comunità, i banditori della parola divina sia oratori come scrittori, i propagatori di errori, la sorte della nazione giudaica dopo l'attentato contro il Salvatore, le persecuzioni subite e i campioni della fede, finalmente come il Salvatore con la sua misericordia e bontà si sia incaricato della difesa della Chiesa (I, 1, 1-2). In quanto al metodo, trattandosi di un'opera non prima tentata, ricorrerà agli scrittori anteriori che hanno lasciato soltanto racconti parziali, mutuando dai loro scritti le citazioni occorrenti, fondendole in un tutto organico (I, 1, 3-4).

Che E. sia riuscito ad amalgamare in un tutto organico, come era suo intento, l'immenso materiale letterario (nei primi sette libri) e archivistico (nei tre ultimi libri) raccolto e trascritto nella sua *Storia*, non si può dire. Tuttavia, anche ad onta dei gravi difetti che vi si notano, come l'ignoranza delle fonti occidentali, sproporzioni, critica difettosa, parzialità nei giudizi, esposizione della storia contemporanea con spirito aulico, l'autore ha saputo mantenere il piano che si era prefisso ed ha lasciato alla posterità un'opera storica degna di fede non solo ma spesse volte unica fonte superstite d'informazione.

Edd. L'*editio princeps* greca è dovuta a R. Estienne, Parigi 1544; testo greco, versione latina e dotte annotazioni per cura di H. de Valois (Valesius, ivi 1659), più volte ristampata e riprodotta in PG 20; ed. critica di E. Schwartz (*Eusebius Werke*, II, 1-3, in CB 9, 1-3, Lipsia 1903, 1908, 1909, il terzo volume contiene l'introduzione critica) con di fronte la versione di Rufino a cura di Th. Mommsen. Del testo greco stabilito da E. Schwartz esiste una ed. manuale, *Eusebius Kirchengeschichte*, 4ª ed., ivi 1932. Versione siriaca ed. di W. Wright e N. Mac Lean, Cambridge 1898; versione armena, Venezia 1877. Traduzioni moderne: francese di E. Grapin, 3 voll., Parigi 1905, 1911, 1913 (l'introduzione generale è premessa al III vol.); inglese di H. J. Lawlor-J. E. L. Oulton, 2 voll., Londra 1927-28 (l'introduzione è nel vol. II); tedesca di Ph. Häuser, Monaco 1932, 1938, con introduzione di A. Bigelmair; italiana di G. Del Ton, 2 voll., Firenze 1943. Per la bibl. specifica, oltre a quella contenuta nelle introduzioni sopra ricordate, ricorrere alle opere di carattere generale citate sotto.

Vita Pamphili (m. nel 310), biografia del celebre suo maestro ed invitto martire scritta ca. il 310-11, oggi perduta. E. vi fa un preciso rimando nella sua *Hist. eccl.* (VI, 32, 3); vi aveva inserito un catalogo di libri della Biblioteca di Cesarea il cui fondo precipuo era costituito dalle opere di Origene. Non è improbabile che s. Girolamo ne abbia mutuato l'elenco delle opere del grande scrittore (cf. *De viris illustribus*, 54: PL 23,698-703).

De martyribus Palestinae, opera scritta ca. il 313, vi racconta le gloriose gesta dei martiri palestinesi durante la grande persecuzione (303-11); l'autore è stato spesso testimone dei fatti che racconta. Nei manoscritti contenenti la *Storia* è frequentemente inserita tra il l. VIII e il IX talvolta anche dopo il X. Se ne conoscono due redazioni: una breve, ed è quella comune (ed. E. Schwartz, in CB, 9, 2, pp. 907-50); vers. it. di A. Soldatelli, in C. Gallina, *I martiri dei primi secoli*, Firenze 1939, pp. 345-390) e una lunga, conservata in una versione siriaca, contenuta in un manoscritto del 411-12 (ed. W. Cureton, Londra 1861) e in alcuni frammenti in greco, pubblicati dal p. H. Delehaye (cf. *Eusebii Caesariensis de martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*, in *Analecta Bollandiana*, 16 [1897], pp. 113-39; lo stesso autore, tratta di quest'opera in *St Romain martyr d'Antioche*, *ibid.*, 50 [1932], pp. 241-83). L'operetta, benché di carattere locale, completa i ll. VIII e IX della *Storia* dedicati, come si è detto, alla grande persecuzione.

Vita Constantini, in 4 libri, non ricordata da s. Girolamo nell'elenco delle opere di E. (cf. *De viris illustribus*, 81: PL 23, 726-27). Tradizionalmente la si credeva scritta da E. subito dopo la morte dell'Imperatore (22 maggio 337). Si tratta di un panegirico in cui sono entusiasticamente esposti i lati commendevoli e abilmente taciuti i lati oscuri e riprovevoli dell'eroe, il che ha fatto dire al Duchesne: « C'est le triomphe de la réticence et de la circonlocution » (*Histoire ancienne de l'Eglise*, II, 4ª ed., Parigi 1910, p. 191). Costantino figura come l'autentico servitore di Dio, il θεοσεβής (I, 3), il novello Mosè (I, 21) e l'autore si compiace di mettersi spesso in primo piano.

È l'opera più discussa di E. e la critica storica moderna si è sbizzarrita nel giudicarla: da uno scritto autenticamente eusebiano, pur reticente ed encomiastico, si è giunti a scorgervi rimaneggiamenti arianeggianti del tempo di Costante e perfino a farne un'opera apocrifa che sarebbe dovuta (ca. 400) al successore di E. sulla cattedra di Cesarea, Euzoio, ariano (H. Grégoire). La polemica si è acuita in particolar modo sui 15 documenti che l'autore vi ha inserito: qui pure dall'autenticità più assoluta, si passa al rimaneggiamento per giungere addirittura al falso. Qualunque sia l'autore dell'attuale « textus receptus » della *Vita*, i dubbi affacciati su taluni documenti e punti del suo contenuto sono tali da consigliarne un uso prudente.

L'autore vi ha aggiunto (figura spesso come l. V) il discorso di Costantino *Ad coetum Sanctorum*, ricordato nel l. IV, 32 e tenuto ad un'assemblea di clero nel 323, che alcuni critici rigettano fra gli apocrifi (cf. bibl. in Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, Londra 1930, pp. 50-56). Segue poi il *De laudibus Imperatoris Constantini, oratio in tricennalibus habita*. La trasmissione del testo è assai difettosa. I capp. 1-10 costituiscono il discorso propriamente detto tenuto nel 335, del tipo dei λόγοι βασιλικοί, mentre i capp. 11-18 contengono probabilmente il discorso tenuto da E. per la dedicazione del S. Sepolcro (cf. *Vita Constantini*, IV, 46): E. spiega ai pagani palestinesi perché Costantino ha edificato una sontuosa basilica sul sepolcro di Cristo, unigenito di Dio (cf. cap. 11); la parte dottrinaria ha evidenti rapporti con i primi libri della *Theophania*. L'unione dei due pezzi è probabilmente opera di E. stesso.

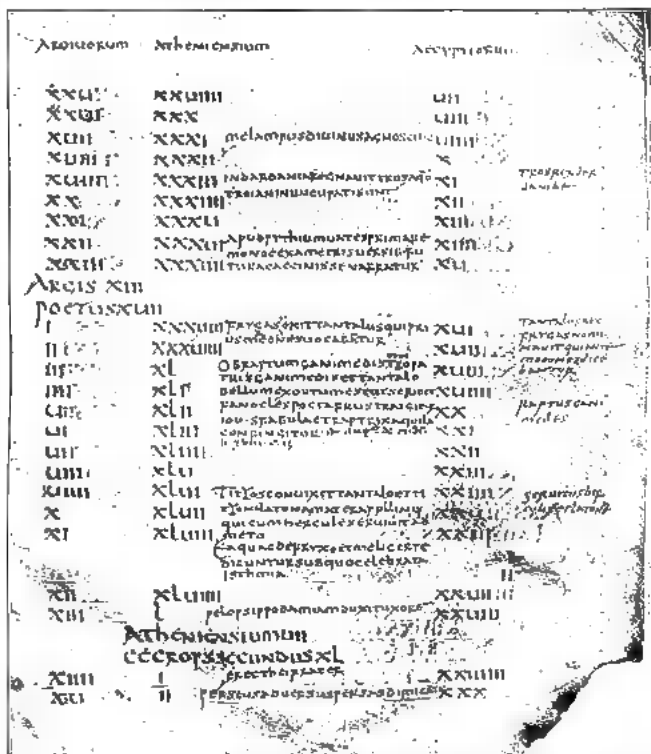
Edd. di H. de Valois, in PG 20; di I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, I, in CB. 7, Lipsia 1903. Alla bibl. « pro e contra » la *Vita Constantini*, contenuta in Normann H. Baynes, *op. cit.*, pp. 40-50 e in I. Daniele, *I documenti costantiniani della « Vita Constantini » di E. di Cesarea* (*Analecta Gregoriana*, 13), Roma 1938, si aggiunga: H. Grégoire, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la « Vita Constantini » dans la forme actuelle et Constantin ne s'est pas converti en 312*, in *Byzantion*, 13 (1938), pp. 561-83; id., *La vision de Constantin « liquidée »*, *ibid.*, 14 (1939), pp. 341-51; la stroncatura dello studio di I. Daniele, p. 351, risente troppo la polemica; più equanime la recensione di J. Zeiller, *Revue d'hist. ecclés.*, 36 (1940), pp. 406-408); J. Zeiller, *Remarques sur la « vision » de Constantin*, in *Byzantion*, 14 (1939), pp. 331-39; A. Alföldi, *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford 1948; J. Vogt, *Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.*, in *Mélanges H. Grégoire*, I, Bruxelles 1949, pp. 593-606.

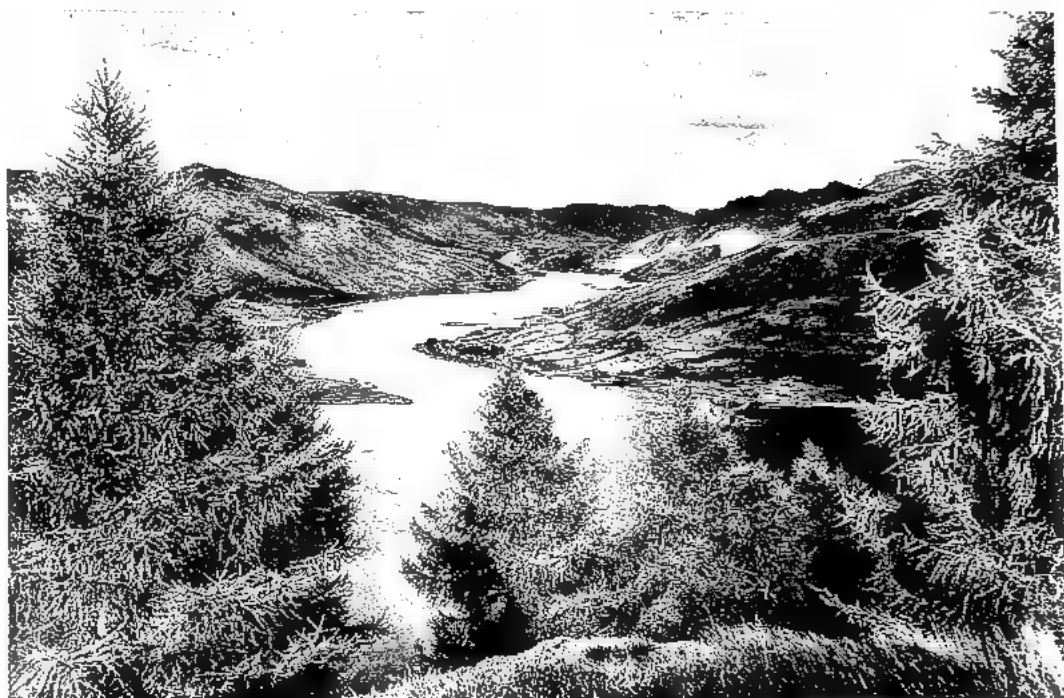
III. Opere apologetiche. – Come già si è detto tutta la produzione letteraria di E. ha un carettere apologetico; tuttavia alcuni suoi scritti appartengono in senso più stretto all'apologetica di cui ha lasciato un corso, si potrebbe dire, completo, parte diretto ai pagani e parte agli Ebrei. Anche in queste opere E. ha seguito il suo solito metodo, di porre cioè sotto gli occhi dei lettori abbondanti e scelti estratti di autori sacri e profani.

Generalis elementaris introductio (Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή) in dieci libri di cui rimangono quattro libri interi, intitolati: Προφητικαὶ ἐκλογαί (ed. Th. Gaisford, Oxford 1842, riprodotto in PG 22, 1021-1262) e frammenti del I. IV e X. I quattro libri superstiti contengono una raccolta delle profezie messianiche, accompagnate da un commento. Il l. IV è dedicato al profeta Isaia. L'opera può risalire a ca. il 310 ed E. dichiara che questi quattro libri si debbono considerare come un corollario del suo *Chronicon* (PG 22, 1023).

Contra Hieroclem (PG 22, 795-868; ed. Th. Gaisford, Oxford 1852) scritto ca. il 311-13, e diretto contro il preside della provincia di Bitinia, Gerocle, autore di un λόγος φιλαλήθης, che riprendeva le antiche accuse di Celso e quelle più recenti di Porfirio aggiungendovi un paragone tra Gesù Cristo e Apollonio di Tiana. La parte positiva dell'opera, dove si sente lo storico, è migliore della filosofica in cui E. si muove a stento.

(da The Bodleian manuscript of Jerome's version of the Chronicle of Eusebius... by John Knight Fotheringham, Oxford 1905, f. 37r)
Eusebio di Cesarea - *Chronicon* nella versione latina di s. Girolamo. Disposizione delle date e del testo secondo il codice *Oxoniensis Bodleianus* (sec. V-VI). Oxford, Biblioteca Universitaria.

Praeparatio evangelica, in 15 libri, scritta, tra il 315 e il 320 e dedicata all'amico Teodoto di Laodicea, per giustificare i cristiani dell'accusa di aver abbandonato la religione avita per passare al giudaismo. I ll. I-VI trattano delle religioni politeistiche; il resto dell'opera è particolarmente dedicato alla filosofia greca, che E. dimostra con dati cronologici (X, 14: PG 21, 838) posteriore ai « teologi e profeti » ebrei, quindi debitrice ai « barbari », ponendo in rilievo i suoi punti di contatto e di contrasto con il cristianesimo. E. dimostra in tal modo ai pagani che il monoteismo ebraico e, a maggior ragione, quello cristiano risulta superiore al loro politeismo. Tutta l'opera è infarcita di estratti di autori anteriori tanto da risultare un vero archivio per lo studio delle religioni antiche, in particolare della loro cosmogonia. Notevole pure lo spirito di tolleranza nei confronti dei suoi avversari pagani. Pare che E. intendesse soprattutto confutare Porfirio.

Edd. PG 21; di E. H. Gifford, Oxford 1903, con versione inglese; H. Doergens, *Eusebius als Darsteller der phönizischen Religion*, Paderborn 1915; id., *Eusebius als Darsteller der griechischen Religion*, ivi 1922; P. Henry, *Recherches sur la préparation évangélique d'Eusèbe et l'éd. perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius*, Parigi 1935; id., *Les états du texte de Plotin*, ivi 1938.

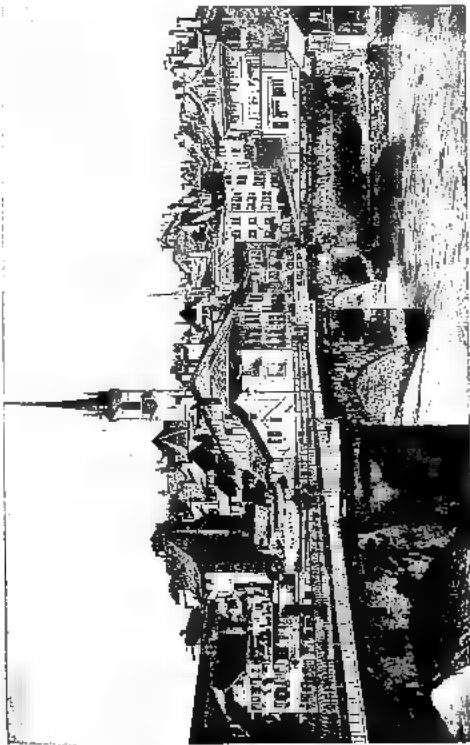
Demonstratio evangelica, in 20 libri, dei quali rimangono i primi dieci e frammenti del XV, scritta tra il 315 e il 323 e dedicata a Teodoto di Laodicea, come il precedente. E. risponde agli Ebrei – non scriverà contro di loro, ma per loro – i quali dirigevano ai cristiani l'accusa d'aver mutato la loro religione corrompendola per giunta. Dimostra con molta serenità che il giudaismo ha preparato le vie al cristianesimo, suo naturale coronamento, ragione per cui ne è superiore. Nel l. IV tratta delle due nature del Cristo. Dal l. VI in poi tratta della vita

(fot. British Council)

(fot. British Council)

a) INGHILTERRA. Paesaggio - Hexlam-Newcastle (Liverpool). b) IRLANDA. Paesaggio - Montagne di Mourne Nord.

(fot. Scandinavian Airlines System)

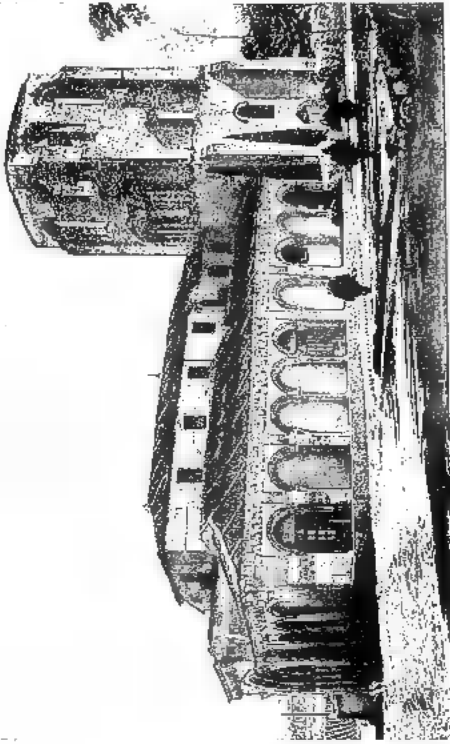
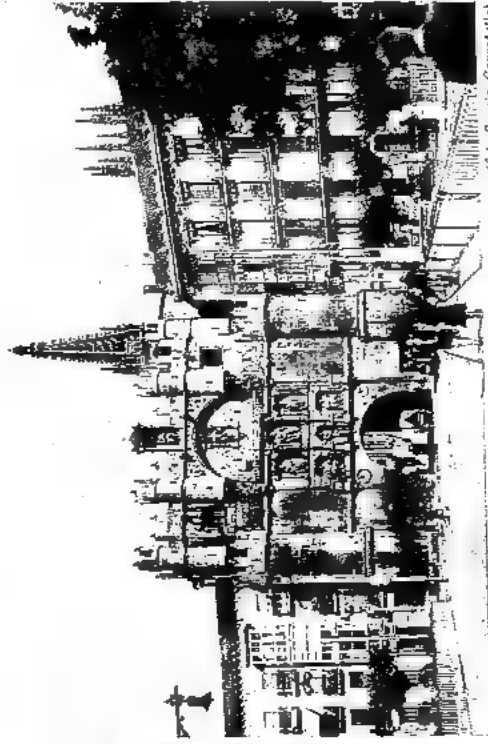
(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

a) NORVEGIA. Dintorni di Oslo. Aspetto tipico della campagna norvegese. *b*) RUSSIA. Monastero dei SS. Zosimo e Sebazio nelle isole Solovetski (Mar Bianco). Litografia a colori del 1884.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(fot. Garcia Garrabella)

(per cortesia di S. E. il Presidente del Consiglio della Repubblica Turca)

(fot. Garcia Garrabella)

a) SVIZZERA. Veduta del quartiere basso di Berna. *b*) SPAGNA. Chiesa di S. Giovanni dei Cavalieri di Segovia. *c*) TURCHIA. Chiosco di Bagdad (Serraglio di Topkapi) - Costantinopoli. *d*) SPAGNA. Porta S. Maria di Burgos.

(fot. Anderson)

VISIONE DI S. EUSTACHIO. Dipinto di Pisanello (ca. 1440) - Londra, Galleria Nazionale.

terrestre del Cristo, passando in rassegna i molti testi biblici che vi si riferiscono. Le numerose citazioni bibliche, contenute nell'opera, sono particolarmente utili per la ricostruzione del testo esaplare.

Edd.: PG 22; I. A. Heikel, *Eusebius Werke*, VI, in CB 23, Lipsia 1913.

Theophania, in 5 libri, ritrovata in una versione siriaca contenuta in un codice del 411 conservato nel British Museum (ed. H. Gressmann, *Eusebius Werke*, III, in CB 11, 2, Lipsia 1904). Trattato apologetico popolare sull'Incarnazione, con riferimenti alla *Demonstratio evangelica*; la seconda parte del *De laudibus Constantini* ha punti di contatto con la *Theophania*, scritta, a quanto sembra, nell'ultimo decennio della sua vita. Il testo greco, frammentario, è conservato ■ passi della *Catena su s. Luca* di Niceta di Eraclea (PG 24, 609-89), alcuni dei quali accennano anche a una seconda *Theophania*, che, al dire dello Schwartz (Pauly-Wissowa, VI, 1, coll. 1431-32), avrebbe trattato della seconda venuta del Cristo.

Alcuni scritti apologetici di E. sono ora perduti: *Contra Porphyrium*, in 25 libri; *Refutatio et Apologia* di cui Fozio (cf. *Bibliotheca*, cod. 13: PG 103, 53) conosceva due redazioni; si trattava di obiezioni pagane contro il cristianesimo. Fozio (*op. cit.*, cod. 11, 12) parla di una *Praeparatio ecclesiastica* e di una *Demonstratio ecclesiastica*, identificare sia con l'*Introductio*, sia con la *Praeparatio* e la *Demonstratio*.

(da *The Bodleian manuscript of Jerome's version of the Chronicle of Eusebius*... by John Knight Fotheringham, Oxford 1905, f. 111r)

EUSEBIO DI CESAREA - *Chronicon* nella versione latina di s. Girolamo. Disposizione delle date e del testo secondo il codice *Oxoniensis Bodleianus* (sec. V-VI) - Oxford, Biblioteca Universitaria.

Una particolare menzione merita l'*Apologia pro Origene*, in 6 libri, compiuta assieme a Panfilo, cui aggiunse poi il l. VI dopo la morte del glorioso martire. « Scopo – scrive nella *Hist. eccl.* (VI, 33, 4) – di quest'*Apologia*, che noi due abbiamo steso con cura, fu appunto di ribattere giudizi di gente malevola », per vendicarne la bistrattata memoria. Non ci resta di quest'opera che il primo libro nella versione di Rufino (PG 17, 541-616) e un'analisi di Fozio (cf. *op. cit.*, cod. 118: PG 103, 396-400). Si trattava di un filiale omaggio al grande scrittore.

Di poca importanza è il discorso *In laudem Martyrum*, tenuto ad Antiochia ■ conservato in una versione siriaca (ed. W. Wright, in *The Journal of sacred literature*, 5 [186], pp. 403-408).

BIBL.: Opere di carattere generale: H. de Valois, introduzione all'ed. dell'*Hist. eccl.* (Parigi 1659) accompagnata dai *Veterum testimonia pro Eusebio e contra Eusebium*: PG 19, 53-98; J. B. Lightfoot, s. v. in W. Smith-H. Wace, *A dictionary of christian biography*, II (1880), pp. 308-48; ■. Schwartz, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, 1 (1907), coll. 1370-1439; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, 1 (1922), coll. 747-75; id., *Historiens du christianisme*, *ibid.*, VI, 11 (1925), coll. 2550-55; F. J. Foakes-Jackson, *Eusebius Pamphili, a study of the Man and his writings*, Cambridge 1933; Norman H. Baynes, *Eusebius and the christian empire*, in *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1933; D. L. Balanos, *Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius*, in *Theologische Quartalschrift*, 116 (1935), pp. 309-22; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Lipsia 1935. Cf. inoltre, per ambiente storico, cronologia dei concili e bibliografia varia, G. R. Palanque-G. Bardy, in Fliche-Martin-Frutaz, III (1940), pp. 1-128. Oltre i manuali di patristica di B. Steidle (Friburgo i. Br. 1937), U. Mannucci-A. Casamassa (5ª ed., Roma 1940), B. Altaner (3ª ed., Torino 1944) e la bibliografia ivi contenuta, cf. M. Faulhaber, *Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit*, I: *Eusebius von Cäsarea*, Würzburg 1895; P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Parigi 1897, pp. 204-13; Bardenhewer, III, Friburgo in Br. 1912, pp. 240-62; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 58-60; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Parigi 1930, pp. 167-219; J. De Ghellinck, *Patristique et moyen âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, I-III, Gembloux 1946-48, passim; I. Ortiz de Urbina, *El simbolo Niceno*, Madrid 1947, passim; G. Mercati, *Opere minori* (*Studi e Testi*, 76-80), Città del Vaticano 1937-41 (vi si trovano frequenti accenni a E.: v. indice pp. 93-94).

A. Pietro Frutaz

IV. OPERE ESEGETICHE. – Gli scritti esegetici di E. comprendono commenti, studi di geografia biblica ed alcuni trattati di indole particolare.

Della prima categoria ora si possiede gran parte del commento ai *Salmi* (PG 23, 65-1396; G. Mercati, *Opere minori*, II [*Studi e Testi*, 77], Città del Vaticano 1937, pp. 58-66); id., *Osservazioni a proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Aless. e altri* [*Studi e Testi*, 142], Città del Vaticano 1948) e quello, molto più frammentario, ad Isaia. Già s. Girolamo rilevava la mole immensa del commento al Salterio. Eusebio di Vercelli (v.) ne fece una traduzione latina, libera da ogni espressione arianeggiante (cf. Girolamo, *Epist.*, 61, 2: CSEL 54, p. 577; *Epist.*, 112, 20: *ibid.*, 55, p. 390). Non si hanno più tracce del rifacimento latino, mentre si conserva il testo greco completo per i *Salmi* 50-95, desunto da un unico manoscritto, e quello frammentario, ma di ampiezza notevole specialmente dopo le identificazioni del Mai ■ del Mercati, per i *Salmi* 96-150. Per i primi *Salmi*, invece, i frammenti sono piuttosto modesti. In genere, poi, sussistono dubbi su quanto proviene dalle Catene circa la sua autenticità (cf. R. Devreesse, *Chaines exégétiques grecques*, in DBs, I, coll. 1122-24). Meno prolisso appare il commento *In Isaiam* (PG 24, 89-526). Circa la sua divisione in libri, s. Girolamo si contraddice, parlando ora di 15 libri (*In Isaiam prologus*: PL 24, 21) ed ora di 10

(*De viris ill.*, 81: *ibid.*, 23, 727). Il medesimo giudica severamente tale opera, che pure utilizzò largamente nel suo commento. E. allegorizzerebbe troppo, pur avendo promesso di far procedere parallele le due esegesi, storica ed allegorica (cf. Girolamo, *In Isaiam liber V, prologus*, 18, 2: *ibid.*, 24, 156, 184). Tale critica, però, si spiega con il carattere particolare del libro che la contiene. Altrove, infatti, lo Stridonense si mostra grande ammiratore di E. non solo come storico, ma anche come esegeta (cf. *De viris ill.*, 81: *ibid.*, 23, 727). Di un commento sul *Vangelo* di Luca, non conosciuto da Girolamo, sono stati stampati solo brani desunti dalle Catene (PG 24, 529-606). Le brevi note provengono piuttosto da altri libri di E. (cf. R. Devreesse, *op. cit.*, col. 1187; v. anche: I. Sickenberger, *Die Lukas-Katene des Niketas*, Lipsia 1902, p. 86 sg.).

È innegabile che i commenti di E. denotano una grande dipendenza da Origene; ma ogni tanto affiora anche lo spirito positivo dell'autore che conosceva bene la storia, oltre alla vita palestinese, ed aveva anche un'infarinatura di ebraico. E. di solito parla del senso letterale (Πρὸς λέξιν-Καθ'ἱστορίαν-Κατὰ τὴν πρόχειρον διάνοιαν) come di qualche cosa imperfetta, che spesso deve cedere il posto ad un senso più recondito, capace di percepire la vera idea del libro sacro. Egli generalmente chiama tale senso superiore διάνοια oppure θεωρία. E. afferma che l'uso dell'una o dell'altra esegesi è determinato dai singoli casi (cf. *Demonstratio evang.*, VII, 1, 113: CB 23, p. 320). Spesso una pericope biblica è suscettibile di tutte e due le esegesi (καὶ πρὸς λέξιν καὶ πρὸς διάνοιαν: *ibid.*, V, *prooemium* 35: CB 23, p. 209). Rarissimamente E. afferma che l'esegesi letterale esaurisce il significato di un testo biblico (cf. *Demonstratio evang.*, VII, 1, 120 sgg.: CB 23, p. 321); mentre con una certa frequenza propone l'interpretazione spirituale come l'unica possibile (cf. *op. cit.*, IV, 53: *ibid.*, p. 181). La posizione di E. sembra ben delineata dal testo di *Demonstratio evang.*, IX, 1, 12 (*ibid.*, pp. 405-406), ove egli afferma scopo principale (ὁ προηγούμενος... σκοπός) dell'esegesi biblica essere quello di insegnare «cose mistiche e divine», ma, contro un allegorismo esagerato aggiunge anche che bisogna mantenere il senso letterale (καὶ τὴν πρόχειρον διάνοιαν σώζεσθαι) nelle narrazioni storiche.

L' Onomasticon. Molto più utile dei vari commenti biblici è un'altra opera di E., ossia l'*Onomasticon* o libro «dei luoghi» (Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων) menzionati nella S. Scrittura. Esso è un comodo repertorio di geografia e di topografia biblica. Data la sua conoscenza della Palestina, E. costituisce un'autorità di primo ordine in proposito, nonostante talune sue affermazioni troppo vaghe ed errate ed un certo disordine della materia. L'opera ebbe un influsso notevole non solo presso autori greci. Essa fu tradotta subito in latino: Girolamo, poi, nel 389-91 ne eseguì una nuova traduzione più elegante, rimaneggiando alquanto anche la materia. Data la fama dello Stridonense, l'*Onomasticon* fu altamente apprezzato ed utilizzato dagli esegeti medievali ed ancora adesso è una fonte preziosa per la geografia storica della Palestina. Una sua edizione critica si può vedere in P. De Lagarde, *Onomastica sacra* (Gottinga 1887, pp. 117-291), oppure nel *Corpus Berolinense*, 11, 1, a cura di E. Klostermann (*Eusebius Werke*, III, Lipsia 1904). E. pubblicò anche un'opera su i *Nomi dei popoli* della Bibbia, particolarmente su quelli menzionati nel *Genesi*, una *Palestina* antica con la divisione delle 12 tribù ed una *Pianta di Gerusalemme e del Tempio*. Di questi tre lavori ora si conosce l'esistenza solo attraverso la prefazione dell'*Onomasticon*.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

EUSEBIO di CESAREA - *Canones Evangeliorum*. «Canon primus» in cui sono indicati i passi paralleli dei quattro Vangeli - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 3806, f. 2ʳ (sec. VI).

Gli *Evangelici canones*. Fra altri scritti biblici di E. ebbero fortuna immensa questi *Canoni*. L'autore come spiega nella lettera dedicatoria a Carpiano, intendeva perfezionare un lavoro di Ammonio Alessandrino. E. divise i quattro Evangeli in tante brevi pericopi, contrassegnandole con numeri progressivi; quindi raggruppò i numeri in dieci prospetti. I brani comuni a tutti e quattro gli evangelisti (canone I), a tre (canoni II-IV) ed a due di essi (canoni V-IX) si riconoscevano dai numeri corrispondenti nelle varie colonne verticali. Infine in quattro sottodivisioni del canone X E. indicò i passi propri a ciascun evangelista.

Si tratta in pratica di una sinossi evangelica senza testo, ma con tutti i rimandi necessari per conoscere la relazione reciproca dei vari Evangeli e le loro particolarità. Un richiamo marginale (numero della pericope e del canone) permette di rilevare nella lettura di un vangelo i vari luoghi paralleli. Tali canoni figurano ancora nell'edizione critica del Nestle (cf. 10ª ed., Stoccarda 1930, pp. 28-33). Nei manoscritti spesso essi sono ornati con belle miniature.

Il *De quaestionibus et solutionibus in Evangeliis* (titolo greco: Περὶ τῶν ἐν Εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων oppure Περὶ διαφωνίας Εὐαγγελίων; cf. Girolamo, *De viris, ill.*, 81: PL 23, 727; *In Matthaeum*, 1, 16: *ibid.*, 26, 24) è conservato solo in frammenti molto ampi (PG 22, 879-1016). L'opera in due libri è una specie di *Consensus evangelistarum*, che intende risolvere alcune contraddizioni apparenti e difficoltà. I testi conservati riguardano in modo particolare il periodo dell'infanzia, la

Passione e la Resurrezione del Cristo. Non mancano alcune ottime osservazioni e soluzioni ingegnose.

Il *De solemnitate paschali* (PG 24, 693-706) è un opuscolo di importanza più liturgica e dogmatica (testi circa l'Eucaristia ed il sacrificio della Messa) che esegetica. L'opera fu occasionata dalla discussione della questione pasquale nel Concilio di Nicea, ed è dedicata a Costantino; essa fu composta nel 332.

V. Opere dogmatiche. – Sebbene avesse una parte notevole nella complessa questione ariana, E. non si può chiamare un teologo. Con formole vaghe, e talvolta capziose, egli si dichiarò sempre un fervente ortodosso; ma nessuno può negare la sua tinta arianeggiante. Egli scrisse solo due opere polemico-teologiche, le quali non sempre brillano per chiarezza e precisione di terminologia. Contro Marcello di Ancira (v.) condannato dal Sinodo ariano di Costantinopoli (336), E. compose un'opera in due libri (*Contra Marcellum*: PG 24, 707-824; ed. E. Klostermann, *Eusebius Werke*, IV, in CB, 14, Lipsia 1906, pp. 1-58). È una confutazione di un lavoro del vescovo di Ancira dal titolo impreciso. In pratica E. con grande sfoggio di citazioni bibliche combatte il sabellianismo (v.). Senza dubbio la confutazione è serrata ed efficace, anche se la critica moderna è ancora perplessa circa la posizione dottrinale di Marcello, che si mostrò sempre attaccatissimo alla formola del Concilio di Nicea. Meno perspicuo, invece, appare l'atteggiamento di E., che sembra riprodurre con termini generici un subordinazionismo basato su taluni testi origeniani. In pratica il lavoro è più l'espressione dell'astio degli Eusebiani (v. eusebio di nicomedia), i quali si servirono della penna dell'influente vescovo di Cesarea, contro Marcello che una serena disputa teologica.

(fot. Enc. Catt.)

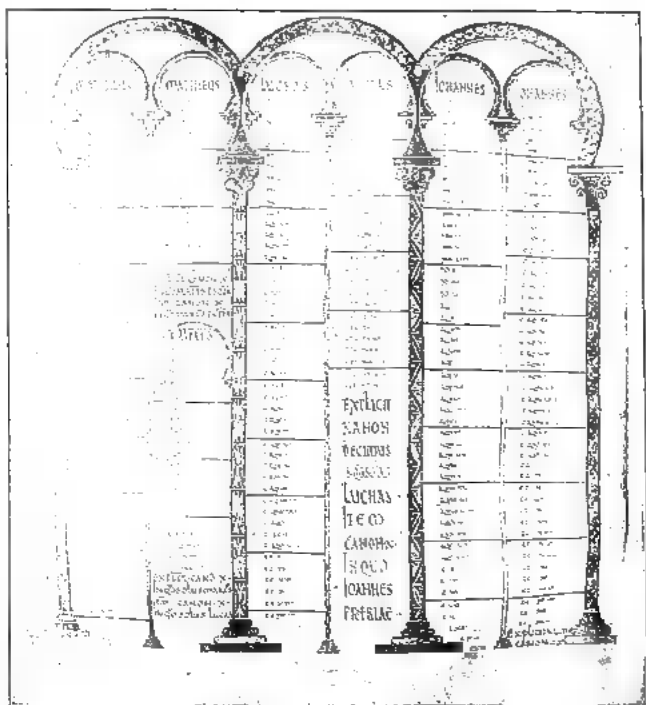
Eusebio di Cesarea - *Canones Evangeliorum.* « Canon decimus » in cui sono indicati i passi peculiari ai singoli Vangeli. Bibbia sacra (sec. IX) - Cava dei Tirreni, Abbazia, Cod. I (già XIV).

E. riprese e completò quest'opera con altri tre libri dal titolo *De ecclesiastica theologica* (greco: Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας: PG 24, 825-1046; ed. E. Klostermann, *Eusebius Werke*, IV, in CB 14, pp. 60-182). Suo scopo è di mostrare la legittimità dell'accusa contro Marcello, la cui dottrina teologica viene definita giudaica (=ebionita) e sabelliana (v. sabellio), poiché ora negherebbe l'esistenza del Verbo prima della creazione ed ora ridurrebbe il Verbo ad una semplice « modalità » del Padre (cf. *De eccl. theologia*, II, 1, 2: *ed. cit.*, pp. 99, 101). Lo scritto precisa sempre più il sabellianismo, mostrandone il carattere ereticale, ma chiarisce poco la dottrina propria di E.

VI. Lettere. – Della vastissima corrispondenza di E. si conoscono solo 4 lettere. Una – quella a Carpiano su i Canoni evangelici – tratta di materia biblica; le altre si occupano di questioni dogmatiche. Quella a Flaccillo vescovo di Antiochia, è piuttosto una dedica che una lettera (PG 24, 823-26; CB 14, p. 60). E. spiega brevemente la sua polemica contro Marcello e presenta i tre libri *De ecclesiastica theologia*.

Molto più interessante è la lettera *ad Caesarienses* (PG 20, 1535-44), conservata da s. Atanasio nel *De decretis Nicenae synodi*. In essa E., ricordata la sua posizione preminente nel Concilio di Nicea, spiega ai suoi fedeli come si lasciò indurre a sottoscrivere il sempre evitato e sospettato ὁμοούσιος. Quindi egli afferma che il tanto discusso aggettivo voleva precisare solamente la mancanza di somiglianza del Verbo con le cose create, essendo egli simile (ἀφωμοιῶσθαι) solo al Padre, dalla cui ipostasi e sostanza (ὁμοούσιος interpretato come ἐκ τῆς οὐσίας) deriva l'essere. Questa interpretazione è la prova più chiara che E. era un sostenitore dell'ὅμοιος (v. arianesimo) pur senza negare la divinità del Cristo.

Di un'altra lettera indirizzata a Costanza, sorella di Costantino, restano solo degli estratti. All'illustre personaggio, che l'aveva interrogato circa una immagine del Salvatore, E. risponde in maniera recisa dichiarando idolatrico l'uso di scolpire statue e dipingere immagini della Divinità e dei santi (PG 20, 1545-50). Lo scritto, come era naturale, fu oggetto di vivaci discussioni al tempo dell'iconoclasmo (v.). Esso è ricordato nel secondo Concilio di Nicea (cf. Mansi, XIII, pp. 313-17). S. Niceforo di Costantinopoli (v.) ne estese un'ampia confutazione (cf. *Antirrheticus*, in J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Parigi 1852, pp. 371-503).

Bibl.: J. van den Gheyn, *Eusèbe*, in DBs, II, coll. 2051-56; E. Nestle, *Die eusebianische Evangeliensynopse*, in *Neue kirchliche Zeitschrift*, 19 (1908), pp. 40-51, 93-114, 219-32; M. Weis, *Die Stellung des Eusebius v. Caes. im arianischen Streit*, Friburgo in Br. 1920; J. Stevenson, *Studies in Eusebius*, Cambridge 1929; G. Bardy, *La littérature patristique des « Quaestiones et reponsiones sur l'Ecriture Sainte »*, in *Revue biblique*, 41 (1932), pp. 228-36; R. Devreesse, *L'édition du Commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions*, *ibid.*, 42 (1933), pp. 540-55; A. Möhle, *Der Jesaiakommentar des Eusebios von Kaisarea fast vollständig wieder aufgefunden*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 33 (1934), pp. 87-89; C. Verschaffel, *Eusèbe*, in DThC, V, coll. 1527-32; H. G. Opitz, *Euseb von Caesarea als Theologe*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 34 (1935), pp. 1-19; C. Peters, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius*, in *Oriens Christianus*, 3ª serie, 11 (1936), pp. 1-25; C. Nordenfalk, *Vier Kanonestafeln eines spätantiken Evangelienbuches*, Göteborg 1937; id., *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die eusebianische Evangelien-Konkordanz in den vier ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte*, ivi 1938; H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939.

Angelo Penna

EUSEBIO di Cremona, santo. - Prete e discepolo di s. Girolamo. N. da distinta famiglia di Cremona verso la metà del sec. IV, ancor giovane rinunciò alle lusinghe del mondo per consacrarsi interamente a Dio. Essendo andato a Roma a visitare la tomba degli Apostoli, conobbe s. Girolamo e si legò a lui con vincolo di spirituale amicizia.

Da questo momento E. troverà in Girolamo il maestro ideale, che lo guiderà con mano sicura nelle vie della scienza e della pietà. Lo accompagnò infatti in Oriente, seguendolo nelle varie peregrinazioni dell'Egitto e della Palestina, onde visitare i monasteri più famosi e i luoghi santificati dalla vita del Salvatore. Finalmente si ritirò con lui a Betlemme, nel monastero fondato dal maestro, di cui assunse il governo dopo la morte del medesimo. A E. il s. Dottore dedicò i suoi commentari su Geremia e su s. Matteo. Gli fu attribuito un trattato sul mistero della Croce; ma oggi si dubita assai di tale autenticità. Morì prima della metà del sec. V. È onorato come santo a Cremona il 5 marzo, a Betlemme il 19 ott.; tuttavia il suo nome non è incluso nel *Martirologio romano*.

Bibl.: *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, pp. 367-384; F. Cavallera, *St Jérôme*, I, 1, Lovanio 1922, pp. 7, 188; I, II, ivi 1922, p. 144; G. Grützmacher, *Hieronymus*, Lipsia 1901, passim.
Emanuele Romanelli

EUSEBIO di Dorileo. - Laico zelante e dotto, molto in vista a Costantinopoli, poi vescovo di Dorileo. Reagì pubblicamente contro Nestorio durante il discorso tenuto nel Natale 428, ed affisse una pubblica accusa contro di lui ove lo additava colpevole della stessa eresia di Paolo di Samosata. Condannato Nestorio, egli, già vescovo di Dorileo ed amico di Eutiche, non esitò a presentare a Flaviano, vescovo di Costantinopoli, l'8 nov. 448, accusa formale contro l'eresia di Eutiche.

Durante il « latrocinio efesino » Dioscoro ottenne che ad E. fosse fatto divieto di presentarsi, nonostante le proteste di Flaviano e dei legati pontifici. Eutiche fu riabilitato e Flaviano ed E. condannati, deposti ed imprigionati. E., dopo aver fatto recapitare al Papa un suo appello da due suoi chierici, riuscì a fuggire e si rifugiò a Roma, ove era ancora presente nell'apr. 451 (lettera di s. Leone Magno a Pulcheria, *Epist.*, LXXIX, 3: PL 54, 912). Apertosi il Concilio di Calcedonia, egli inviò all'imperatore Marciano e al Concilio un esposto, ove chiedeva giustizia per sé e Flaviano ed accusava Dioscoro di eresia. Seguì immancabilmente la riabilitazione di E. e la condanna di Dioscoro. E. però prese parte all'approvazione del can. 28, che stabiliva la supremazia d'onore, dopo Roma, della Chiesa di Costantinopoli, nonostante il rifiuto dei legati papali. Non si conosce la data della sua morte.

Bibl.: Hefele-Leclercq, II, pp. 517, 521, 561 sg.; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, Parigi 1910, passim. Cf. inoltre: G. Bareille, *Eusèbe de Dorylée*, in DThC, V, coll. 1532-37; *Dict. of Christian Biogr.*, II, pp. 356-58. In questi articoli si troverà l'indicazione delle fonti, tra cui si notano: Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 32 (PG 67, 784-89); Leonzio di Bisanzio, *Contra Nestorianos et Eutych.*, III, 43 (PG 86, 1, 1389); Evagrio, *Hist. eccl.*, I, 2, 4, 9 (PG 86, 2440 sg.); Mansi, VI, VII.
Saverio Pericoli Ridolfini

EUSEBIO di Emesa. - N. a Edessa, fu eletto vescovo di Emesa per la sua conoscenza della lingua greca e siriaca. Lo stile semitico si esprime ancora nella sua retorica. Poco interessato per i problemi teologici, in prima linea esegeta della S. Scrittura, del tipo antiocheno (s. Girolamo dice d'aver visto la sua tomba in Antiochia), e discepolo di Eusebio di Cesarea, fu inserito da s. Girolamo fra gli ariani, ma non accusato da s. Epifanio di eresia, probabilmente per il suo tradizionalismo, il suo interesse per i luoghi sacri ed il suo ascetismo. M. verso il 359.

Fin a poco tempo fa erano conosciuti di lui solo alcuni frammenti presso Teodoreto ed alcuni autori siriaci; la scoperta di 17 omelie di E. in traduzione latina (secc. IV-V) da parte del p. A. Wilmart, in un manoscritto di Troyes (lo stesso manoscritto n. 523, una volta in possesso dell'abbazia di Clairvaux, che contiene anche Tertulliano, *De Baptismo*) offrirà, quando sarà pubblicato il testo intero, la possibilità di inquadrare meglio la figura e l'opera di E. nel suo tempo.

Bibl.: A. Wilmart, *Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse. Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche, Bernice, Prosdoce et Domnine* (= *opusculum* 6), in *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), p. 241 sg.; id., *Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse. Le fils image du Père* (= *opusculum* 5), in *Revue de l'Orient chrétien*, 22 (1920-21), p. 72 sg. Sulla questione dell'autenticità dei 17 trattati cf. J. Morin, *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Emèse et les problèmes qui s'y rattachent*, in *Zeitsch. für die neutestam. Wissensch.*, 34 (1935), pp. 92-115; E.-M. Buytaert, *L'authenticité des 17 opuscules d'Eusèbe d'Emèse*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 43 (1948), pp. 1-89. Frammenti esegetici anche presso K. Staab, *Paulus kommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, p. 46 sg.; R. Devreesse, in *Revue biblique*, 45 (1936), pp. 201-11; A. Sauter, *Observations on the Pseudo Eusebian collection of Gallicans Sermons*, in *The Journal of theological Studies*, 41 (1940), pp. 47-57. Sulla lettura di E. da Girolamo, v. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, p. 86 n. 2, p. 105, n. 11, p. 106 sg.
Erik Peterson

EUSEBIO di Nicomedia. - Era primo vescovo di Berito (Beyrouth), da cui intorno al 318 si fece trasferire alla sede ben più importante di Nicomedia, residenza imperiale. Principe dell'intrigo, si insinuò alla corte di Licinio e della sposa di lui Costanza, sorella di Costantino. Era stato compagno di Ario alla scuola di Luciano di Antiochia e gli restò sempre amico. Quando Alessandro di Alessandria condannò l'eretico, E. l'ospitò e ne prese le difese provocando le proteste di Alessandro (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 6).

Al Concilio di Nicea presentò una formola d'un arianesimo così rigido, che fu subito respinta come blasfema. Infine s'adattò a sottoscrivere il consustanziale. Ma tre mesi dopo Costantino lo esiliò in Gallia. Quando nel 328, per le esortazioni della sorella Costanza, lo richiamò, senza volerlo diede alla reazione antinicena un capo tanto abile ed attivo, che in seguito i seguaci di Ario saranno ordinariamente indicati nelle fonti con il nome di eusebiani. E. si prefisse due scopi: far cadere i campioni del Concilio Niceno e riabilitare Ario. Ed infatti ottenne nel 330 la deposizione di Eustazio di Antiochia e nel 332 la conciliazione di Ario con Costantino, non però con Atanasio di Alessandria, del quale provocò la condanna nel Concilio di Tiro (335). L'anno dopo la stessa sorte toccò a Marcello d'Ancira. Non mancava che la reintegrazione di Ario. E., non potendone ottenere l'ammissione nella Chiesa d'Alessandria, s'adoprò perché fosse accettato in quella di Costantinopoli; ma l'eretico morì alla vigilia del trionfo. E. tuttavia continuò per la sua strada. Nel maggio del 337 battezzò a Nicomedia il morente Costantino. Entrato in grazia anche del successore Costanzo, nel 338 ottenne, contro le prescrizioni del Concilio Niceno (can. 15), d'essere sostituito nella sede di Costantinopoli al vescovo Paolo, ch'egli aveva fatto deporre. Di là poté dirigere con successo anche maggiore la lotta contro il Concilio Niceno. Introdusse nella sede alessandrina un Gregorio di Cappadocia, che costrinse Atanasio a fuggire a Roma. Papa Giulio protestò (340). Il Concilio in Encaeniis (Antiochia, 341), manovrato da E., respinse villanamente la protesta negando la competenza del Papa. Poco dopo, sulla fine del 341 o il principio del 342, E. morì. L'arianesimo deve a lui di non essere stato spento subito, ma di essere diventato un pericolo per la Chiesa durato tanto a lungo.

Bibl.: Uomo d'azione più che teologo, E. scrisse ben poco. Della sua corrispondenza ci restano la lettera a Paolino di Tiro (Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 5: PG 82, 913-16); estratti di una lettera ad Ario (Atanasio, *De Synodis*, 17: PG 26, 712); una lettera di Ario a lui (Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 4: PG 82, 909-13). Vedi inoltre: Tillemont, VI, Venezia 1732, v. indice; A. Lichtenstein, *Eusebius von Nikomedien, seine Persönlichkeit, sein Leben und seine Führerschaft in arianischen Streit*, Halle a. S. 1903; G. Bardy, *Recherches sur st Lucien d'Antioche et ses disciples*, Parigi 1936; J. Bareille, s. v. in DThC, V, II, coll. 1539-51; Fliche-Martin-Frutaz, IV, v. indice.
Ireneo Daniele

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
EUSEBIO, PAPA, santo - Cubicolo dove fu deposto il papa E. (sec. IV) con i frammenti del carme damasiano - Roma, cimitero di S. Callisto.

EUSEBIO, PAPA, santo. - Fu eletto come successore di Marcello (309-10?) allorché questi fu cacciato da Roma per ordine di Massenzio, perché responsabile dei disordini suscitati dai *lapsi* i quali volevano essere riammessi nella comunità senza sottomettersi alla penitenza canonica.

Dall'iscrizione che papa Damaso ha dedicato ad E., si conosce che i conflitti suscitati sotto Marcello continuarono anche sotto E., specialmente quando il partito ostile alla penitenza gli oppose un competitore per nome Eraclio. Il disordine era completo poiché aggravato dallo scisma. Dopo quattro mesi di questa situazione insopportabile, l'autorità civile intervenne di nuovo: i due capi furono arrestati e cacciati in esilio. E. fu mandato in Sicilia dove poco dopo morì. Il suo corpo però fu portato a Roma e sepolto nel cimitero di Callisto. Festa il 26 sett.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, VI, Parigi 1867, pp. 265-71; G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 201-10; *Lib. Pont.*, I, p. 167; I. Carini, *I lapsi e la deportazione in Sicilia del papa s. E.*, Roma 1886; id., *Le catacombe di S. Giovanni in Siracusa e le memorie di papa E.*, ivi 1890; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Parigi 1910, p. 96 sg.; E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, I, Tubinga 1930, pp. 99 sgg., 128 sgg.; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 129-36. Agostino Amore

EUSEBIO, vescovo di SAMOSATA, santo. - Partecipò all'elezione di Melezio alla sede di Antiochia. Nel Sinodo di Antiochia del 363, presieduto da questi, aderì al Concilio Niceno e ne divenne, assieme con Basilio di Cesarea, di cui era consigliere ed amico, uno dei più intrepidi difensori contro l'imperatore ariano Valente. Questi nel 374 lo esiliò in Tracia, donde non poté tornare che alla morte dell'Imperatore. Nel Concilio di Antiochia del 379 aderì alla dottrina di papa Damaso. Morì nel 379 o 380 a Dorliche in Siria, colpito, secondo Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 4, 8), da una pietra, scagliatagli da una donna ariana. Festa il 21 giugno.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, IV, Anversa 1707, pp. 235-42; Tillemont, VI, Venezia 1732, v. indice e VIII, pp. 319-36, 759 sg.; Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, VI, pp. 335-377 (biografie siriache); H. R. Reynolds, s. v. in *Dictionary of Christian Biography*, II, p. 369 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, III (1940), pp. 250-94, v. indice. Ireneo Daniele

EUSEBIO di VERCELLI, santo. - N. in Sardegna. Nella Chiesa di Roma ebbe l'ufficio di lettore e in seguito, verso il 345, fu nominato vescovo di Vercelli. È considerato come l'apostolo del Piemonte; per primo in occidente introdusse la vita regolare nel clero diocesano.

Contro l'arianesimo che si diffondeva sempre più, favorito e protetto dall'imperatore Costanzo che, vinto Magnenzio a Mursa nel 351, aveva esteso la sua autorità sulle terre d'occidente, egli con coraggio e fermezza si levò a difesa dell'ortodossa dottrina della Chiesa cristiana trovando un valido aiuto in Ilario di Poitiers. Nell'a. 354 fu inviato dal papa Liberio insieme a Lucifero vescovo di Cagliari ad Arles presso l'imperatore Costanzo perché, essendo stato condannato Atanasio da prelati ligi ai voleri imperiali e financo dal legato pontificio Vincenzo di Capua, riuniti in sinodo nel soggiorno invernale dell'imperatore ad Arles e non ad Aquileia, come voleva il Papa, spingesse Costanzo a indire un nuovo sinodo. Poiché l'Imperatore aveva interesse a che l'arianesimo si propagasse nei territori di occidente, aderì alla richiesta dell'ambasceria e nei primi mesi del 355 a Milano ebbe luogo tale concilio. E. vi prese viva parte e richiese che, essendo gran parte dell'assemblea eretica, dovesse sottoscrivere al Simbolo niceno. I presenti non aderirono alla richiesta ed E. si ribellò apertamente alla volontà dell'Imperatore e della sua schiera e piuttosto che sottoscrivere la deposizione di Atanasio, preferì l'esilio. Fu a Scitopoli, in Cappadocia ed infine in Egitto donde « e tertio exilio » lo richiamò l'editto di Giuliano l'Apo-

(per cortesia di mons. Ferraris)
EUSEBIO da VERCELLI, santo - *Codex Evangeliorum* (cod. a), probabilmente autografo di s. E.: 1ª e 2ª col.: *Lc.* 14, 2-8; 3ª e 4ª col.: *Lc.* 13, 21 sgg. - Vercelli, archivio capitolare del Duomo.

stata del 361. M. tra il 370 e 371. La Chiesa lo annovera fra i suoi martiri (16 dic.).

Tra i suoi scritti rimangono tre lettere: 1ª *Ad Costantium Augustum*, con la quale risponde all'Imperatore che l'aveva invitato a recarsi al Concilio; 2ª *Ad Presbyteros et plebem Italiae*, inviata dall'esilio palestinese alla Chiesa di Vercelli. In essa vi è un *Exemplar libelli facti ad Patrophilum cum suis* ove si difende dalle accuse mossegli dal vescovo ariano Patrofilo; 3ª *Ad Gregorium episcopum Spanensem*, diretta dall'Egitto a Gregorio di Elvira.

S. Girolamo che lo annovera tra i *viri illustres* (*De vir. ill.*, 96) gli attribuisce la traduzione in latino dei *Commentari ai Salmi* di Eusebio di Cesarea (v.).

Tra le opere di dubbia autenticità si hanno: 1º *Simbolum Athanasianum*, il *Symbolum Quicumque* e sette dei dodici libri pseudo-atanasiani *De Trinitate* che il Burn ritiene autentici negando invece il *Symbolum*. 2º *De Sancta Trinitate confessio*. 3º *Exortatio s. Ambrosii episcopi ad neophytos de Symbolo*, da alcuni attribuita a Lucifero di Cagliari, da altri (Brewer) a Rufino. È tuttora in dubbio se egli abbia scritto il Codice dei Vangeli conservato nella cattedrale di Vercelli, che è uno dei più importanti documenti biblici prima di s. Girolamo.

Bibl.: Edizioni: le tre epistole sono state pubblicate in PL 12, 947-54; e *ibid.*, 10, 713-14. Per le opere dubbie cf. PL 12, 959-68; PG 28, 1581-96 e Denz-U. 118-25. – Studi: P. Godet, s. v. in DThC, V, col. 1553 sgg.; A. Jülicher, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, coll. 1441-43; Bardenhewer, III, pp. 486-87; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia fino al 1300. Piemonte*, Torino 1899, pp. 412-20, 514-54; Lanzoni, pp. 1037-38; A. E. Burn, *On Eusebius of Vercelli*, in *Journal of theol. Studies*, 1 (1900), pp. 529-99; C. H. Turner, *On Eusebius of Vercelli*, *ibid.*, pp. 126-128; L. Salter, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, in *Bullet. de littér. ecclés.*, 7 (1905), pp. 222-36; A. L. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, Vienna 1910, pp. 64-66; Moricca, II (1928), pp. 159-60, 201-202.

Salvatore Gennaro

EUSEPI, Cecilia. - Pia vergine, n. a Monteromano (Viterbo) il 17 febbr. 1910, m. a Nepi il 1º ott. 1928. Entrò tredicenne come aspirante al probandato fra le Mantellate di Pistoia, ma ne uscì nel 1926 per le continue malattie, finite nella tisi, e si ritirò presso i suoi alla tenuta della Massa presso Nepi, tutti edificando con la sua purezza, amore all'Eucaristia, devozione all'Addolorata e pazienza nei dolori e nelle prove. Ha avuto inizio il processo di beatificazione.

Bibl.: G. M. Roschini, *Storia di un Giglio*, Milano 1931; C. M. Calvillo, *Profilo di un Giglio*, ivi 1942.

Mario Colpo

EUSTACHIO e consoci, santi, martiri. - Di Εὐστάθιος Πλακίδας (*Eustathius, Placidus, Eustasius*), Teopista, sua moglie, Teopisto e Agapio suoi figli, non sono state conservate notizie storiche attendibili. Non si possono localizzare in nessun modo; nel caso che se ne ammetta la storicità, si dovrebbe pensare a martiri d'origine orientale. Che la scena della prodigiosa conversione di E. sia avvenuta sull'alta rupe (m. 1200), dove sorge il santuario di S. Maria in Vulturella, o Mentorella, sopra Ceciliano (Tivoli), è leggenda del tardo medioevo che non merita credito.

I testi agiografici che li riguardano in greco, in latino, in armeno, in siriaco e in volgare (BHG, 641-43; BHL, 2760-71; *supplementum*, p. 116; BHO, 298-99; Monteverdi, II, pp. 27-101) sono redazioni varie di un pio romanzo di avventure, il cui autore di lingua greca si è ispirato a racconti d'origine popolare alcuni dei quali trovano riscontri in leggende indiane. Il romanzo consta di tre parti: la prima comprende la conversione del ricco generale romano del tempo di Traiano, Placida o Placido, e della sua famiglia. Placida si converte dopo una visione avuta durante una partita di caccia; scorge fra le corna di un cervo, rifugiatosi su un'alta roccia, una croce luminosa con l'immagine di Cristo che gli parla per mezzo dell'animale. Al Battesimo prende il nome di Eustazio diventato poi E. La seconda racconta lo sfacelo della sua fortuna e della sua famiglia e le avventurose vicende di cui sono oggetto i singoli membri di essa che finiscono per ritrovarsi, mentre E., fatto ricercare nel frattempo dall'Imperatore, conduceva una campagna contro i barbari. La terza è riservata al martirio di E. e famiglia. E. rifiuta di seguire l'Imperatore Adriano che intendeva offrire un sacrificio ad Apollo in segno di ringraziamento per la vittoria. L'Imperatore fa rinchiudere E. e la sua famiglia in un toro di bronzo arroventato.

(fot. Gab. fot. naz.)

Eustachio e consoci, santi, martiri - Il cervo con Cristo fra le corna apparso, secondo la leggenda, a. s. E. Pannello di altare ligneo. Opera del « Magister Guilielmus » (sec. xii-xiii) - Tivoli, santuario di S. Maria in Vulturella.

Culto. – La venerazione di E. si fa viva nel basso medioevo sotto l'influsso della leggenda. La più antica attestazione ne è la chiesa eretta in suo onore, all'inizio del sec. viii, sulle rovine delle terme Neroniane Alessandrine, detta *diaconia S. Eustatii*, *basilica beati Eustacii Martyris* (*Lib. Pont.*, II, pp. 11, 75) cui poi si aggiunse l'appellativo: *in platana* o *iuxta templum Agrippae* (cf. Ch. Huelsen, *Le chiese di Roma nel medioevo*, Firenze 1927, p. 251; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum Christianarum Romae*, I, fasc. iii, Città del Vaticano 1940, p. 216; v. anche diaconia). Nei libri liturgici antichi, figura al 20 sett. nei soli evangeliari di tipo romano puro (Σ) della metà del sec. viii (cf. Th. Klauser, *Das römischen Capitulare Evangeliorum*, Münster in W. 1935, p. 124; cf. anche pp. 85, 181), mentre rimane sconosciuto ai vari tipi di *Sacramentari* e al *Martirologio geronimiano* (ad eccezione del codice corbeiense del sec. xi, al 1º nov.). Il nome di E. e dei componenti la sua famiglia figura in una litania di carattere privato contenuta nel *Salterio* del monastero di Nostra Signora di Soissons, della fine del sec. viii (cf. M. Coens, *Anciennes litanies des Saints*, in *Analecta Bollandiana*, 62 [1944], pp. 133, 139). Nel *Martirologio* di Usuardo, è registrato al 2 nov. (cf. ed. di J.-B. Du Sollier, in *Acta SS. Iunii*, VII, Venezia 1746, pp. 644-45), data in cui è ricordato nella maggior parte dei messali (dal sec. xi) e dei breviari (dal sec. xii) descritti da V. Leroquais (cf. *Les sacramentaires et missels mss. des bibl. publ. de France*, III, Parigi 1924, p. 363 [indice]; *Les bréviaires mss. des bibl. publ. de France*, V, ivi 1934 [indice], al 20 sett. [8 brev.], altri al 3, 4, 5, 9 nov., alcuni al 20 maggio, uno al 16 sett.; cf. anche A. Ebner, *Iter Italicum*, Friburgo in Br. 1896 [indice]). Nei *Sinassari* la festa di E. e consoci è posta al 20 sett. e a Costantinopoli la sinassi aveva luogo nella loro chiesa ἐν τῷ Δευτέρῳ (*Synax. Constantinop.*, col. 61); alla stessa data è ricordato nel *Calendario marmoreo di Napoli* (cf. ed. D. Mallardo, Roma 1947, p. 155) e negli odierni libri liturgici romani nei quali la data del 20 sett. ha prevalso soltanto con il sec. xvi. Figura tra i santi Ausiliatori (v.); a Parigi esiste una magnifica chiesa del sec. xvi, già nota

nel sec. XIII; è protettore dei cacciatori e dei guardiacaccia.

ICONOGRAFIA. – La scena di caccia con la visione della Croce fra le corna del cervo è il motivo iconografico prescelto dagli artisti, come il Pisanello (National Gallery di Londra), il Perugino (coll. Volpi, Firenze) ed altri. Il Dürer ha rappresentato E. vestito da guerriero con il vessillo ornato della testa del cervo con la Croce fra le corna, come motivo araldico (Alten Pinakothek di Monaco). Il solo cervo con Cristo fra le corna è stato raffigurato dall'intagliatore Guglielmo nel pannello dell'altare ligneo della Vulturella (sec. XII-XIII). Nelle miniature bizantine dei secc. IX-XI E. è raffigurato in un gruppo di salteri studiati da L. Mariès (*L'irruption des Saints dans l'illustration des Psautiers byzantins*, in *Analecta Bollandiana*, 68 [1950], p. 155) e nel *Menologio di Basilio II* (f. 53, ed. fot., Torino 1907, scena del martirio). Episodi vari della leggenda si trovano negli affreschi dell'abbazia di Westminster (1245), nelle vetrate delle cattedrali di Chartres, Le Mans, Sens, Tours ecc., nelle interessanti miniature del Breviario del duca di Bedford della prima metà del sec. XV (cf. V. Leroquais, *op. cit.*, III, 345) e negli affreschi del refettorio di S. Croce a Firenze (1472), per ricordare soltanto i principali monumenti. – Vedi tav. LVI.

(fot. Biblioteca Vaticana)

EUSTACHIO e consoci, santi, martiri – Martirio di s. E. e consoci. Miniatura del *Menologio di Basilio II* (976-1025) – Biblioteca Vaticana, cod. Vat. grec. 1613, f. 53.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, VII, Anversa 1757, pp. 106-37; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 581, 583; *Martyr. Romanum*, pp. 407-408; A. Rossi, *S. Maria in Vulturella (Tivoli). Ricerche di storia e d'arte*, Roma 1905 (esame oggettivo della tarda leggenda e descrizione dei cimeli conservati nel Santuario); A. Monteverdi, *La leggenda di s. E.*, e *I testi della leggenda di s. E.*, 2 voll., Bergamo 1909-10 (estratti da *Studi medievali*, 3 [1909], fasc. 2, pp. 169-226; 3 [1910], fasc. 3, pp. 392-498); H. Delehaye, *La légende de st Eustache*, in *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Bruxelles 1919, pp. 175-210 (studio esauriente sulla leggenda; si veda anche: id., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, pp. 317-19; B. De Gaiffier, *La légende de st Julien l'Hospitalier*, in *Analecta Bollandiana*, 63 [1945], pp. 202-203, 121); A. H. Krappe, *La leggenda di s. E.*, Aquila 1928 (cf. le giuste riserve di P. Grosjean, in *Analecta Bollandiana*, 47 [1929], pp. 415-16); F. v. S. Doyé, *Heilige und Selige*, I, Lipsia 1929, pp. 344-45. – Iconografia: Monteverdi, *op. cit.*, II, pp. 106-108; Venturi, VII, 1, pp. 250-52 (Pisanello); VII, II, p. 464 (Perugino); K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, II, Friburgo in Br. 1926, pp. 220-21; J. Braun, *Tract u. Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stoccarda 1943, pp. 239-43. A. Pietro Frutaz

EUSTACHIO di ARRAS, detto BUISINE. – Distinto teologo minorita, n. probabilmente ad Arras ca. il 1225, m. il 7 apr. 1291. All'Università di Parigi fu discepolo di s. Bonaventura e di Gilberto di Tournai. È ricordato come predicatore ascoltatissimo ed il suo soprannome Buisine (Trombetta) si riferisce ai trionfi oratori. Nel maggio del 1271 fu inviato da s. Luigi di Francia a Viterbo presso i cardinali riuniti in conclave per l'elezione del nuovo pontefice. Nel 1272-73 è di nuovo a Parigi e poi nella sua provincia religiosa e specialmente nel convento di Rouen. Martino IV lo nominò vescovo di Coutances nel 1282.

Fra i suoi scritti, quasi del tutto inediti e conservati nelle biblioteche di Parigi, Reims, Basilea, alla Vaticana e all'Antoniana di Padova, si ricordano i commenti *Super Librum Ethicorum* e *In libros Sententiarum*, le *Quaestiones quodlibetales* (alcune furono edite a Quaracchi 1883 nell'opera *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, pp. 183-95 e nella *France Francisc.*, 13 [1930], pp. 147-52); altre varie trattazioni filosofico-teologiche e numerosi sermoni.

BIBL.: P. Glorieux, *Maîtres franciscains de Paris: Fr. Eustache*, in *France Francisc.*, 13 (1930), pp. 125-71; A. Landgraf, *Zum schrifttum des Fr. Eustachius*, in *Collect. Francisc.*, 31 [1931], pp. 79-80; Eubel, I, 213; P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théol. de Paris au XIII^e siècle*, II, Parigi 1934, pp. 77-82; V. Doucet, *Maîtres Franciscains de Paris*, in *Archiv. Franc. hist.*, 27 (1934), p. 17 sg. Giovanni Odoardi

EUSTACHIO di SANTA MARIA. – Teologo e scrittore ascetico, al secolo Carlo Sebastiani, pronipote del celebre mons. Sebastiani, n. il 2 genn. 1681 a Roma, ove si fece (1703) carmelitano scalzo, e ivi m. il 17 marzo 1754. Occupò vari uffici tanto nel suo Ordine (definitore provinciale nel 1721, priore del convento della Scala nel 1724), quanto fuori come qualificatore della S. Congregazione dell'Inquisizione, consultore della Congregazione dei Riti, censore dell'Accademia teologica.

Pubblicò: *Vita del ven. p. Giovanni della Croce* (Roma 1726); *Compendio della vita del ven. fr. Francesco del Bambino Gesù* (ivi 1718); *Vita di suor Anna Maria Teresa di Gesù* (ivi 1718); *Istoria della vita, virtù, doni e fatti illustri del ven. mons. Fr. Giuseppe di S. Maria de' Sebastiani...* (ivi 1719); *Scrutinium sanctitatis in examine heroicitatis donorum* (ivi 1729); *Scrutinium sanctitatis in examine gratiarum* (ivi 1731).

BIBL.: Enrico, *Coll. Scriptorum O. C. D.*, I, Savona 1884, p. 194; Ambrogio di S. Teresa, *Bibliogr. Mission. O. C. D.*, Roma 1940, n. 495. Ambrogio di Santa Teresa

EUSTAZIANI. – Furono così chiamati quegli eretici che, rifacendosi ad Eustazio, vescovo di Sebaste, ne esageravano gli insegnamenti ascetici, rinnovando le tendenze encratite dell'età precedente; furono perciò condannati nel Concilio di Gangre in Paflagonia (340 ?).

Essi condannavano il matrimonio sostenendo che in tale stato era impossibile servire Dio; separavano perciò i coniugi cagionando in tal modo disordini, tenevano conventicole a parte, introducevano strani usi nell'abbigliamento, ritenevano che i ricchi non potevano salvarsi se non abbandonavano quanto avevano; tenevano usanze proprie quanto ai digiuni.

BIBL.: Hefele-Leclercq, I, p. 1029 sgg.; F. Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle 1898; F. Succhetti, *Il Sinodo di Gangre e uno scritto pseudo-atanasiano*, in *Ricerche religiose*, 1 (1925), p. 548; S. Salaville, *Eustathe de Sebaste*, s. v. in DThC, V, coll. 1565-71. Giuliano Gennaro

EUSTAZIO, vescovo d'ANTIOCHIA. – Avversario dell'arianismo nel Concilio di Nicea (325) e anche più tardi. L'imperatore Costantino lo mandò in esilio (330) ove m. nel 337. Solo il suo trattato sulla Pitonessa di Endor (*I Sam.* 28) diretto contro Origene si è conservato integralmente.

Questo scritto fu composto ancora prima delle lotte anti-ariane, come probabilmente anche un (o due?) trattato sull'anima, di cui si sono conservati frammenti in Giovanni Damasceno. Frammenti sui titoli dei salmi e sui salmi stessi sono in parte di una discussa autenticità. Di una lettera ad Alessandro di Alessandria su Melchisedek si sono conservati alcuni frammenti contro Origene, *De visione Esaiae* (G. Morin, *Analecta Maredsolana*, III, III, pp. 103-22), il libro sull'*Exaemeron* (PG 18, 707-94) e una liturgia sono a torto attribuiti a E. Discussa è l'attribuzione del *Sermo maior de Fide* e della *Expositio Fidei* a E.

BIBL.: Il testo del trattato sulla Pitonessa in E. Klostermann, *Origenes, E. und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endorin* (K. Lietzmann, *Kleine Texte*, 83), Bonn 1912, pp. 16-62. Per i frammenti: M. Spanneut, *Recherches sur les Ecrits d'Eustathe d'Antioche, avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques* (*Mémoires et travaux des facultés catholiques de Lille*, 4), Lilla 1948. Inoltre: B. Altaner, *Die Schrift: Περὶ τοῦ Μελχισεδὲκ des Eustathios von Antiocheia*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 40 (1940), pp. 30-47; Ed. Schwartz, *Der sog. Sermo maior de Fide des Athanasius* (*Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, 6), Monaco 1925. Per la lingua e lo stile: W. Brockmeier, *De S. Eustathii, episcopi Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium*, Münster 1932; *Index vocabulorum* dei frammenti di E. nel libro di Spanneut. Per la teologia di E. sono, con cautela, da consultare i libri di F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Lipsia 1924; R. V. Sellers, *E. of Antioch and his place in the early history of christian doctrine*, Cambridge 1928. Erik Peterson

EUSTAZIO, vescovo di SEBASTE. - N. agli inizi del sec. IV, m. dopo il 377. Nel campo dogmatico fu irrequieto, sconfinando nel semiarianesimo e più tardi negando la divinità dello Spirito Santo. Questi errori procurarono a E. gli ammonimenti del suo amico e poi avversario s. Basilio Magno. Dopo la rottura con lui E. diventò capo dei macedoniani.

E. ebbe tuttavia il merito di introdurre in Cappadocia la maniera di vivere dei monaci, semi che s. Basilio raccolse per dar loro consistenza definitiva con la sua opera e le sue leggi.

BIBL.: S. Salaville, *Eustathius*, in DThC, V, coll. 1565-71; L. Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, II, Roma 1911, pp. 227 sgg., 288 sgg. Ignazio Ortiz de Urbina

EUSTAZIO, vescovo di TESSALONICA. - Vissuto nella seconda metà del sec. XII. È una delle più importanti figure del periodo bizantino; fu diacono di S. Sofia di Costantinopoli ed in seguito vescovo di Tessalonica; come diacono, scrisse opere di carattere profano (commenti ad Omero, a Pindaro, ecc.), mentre come vescovo entrò nella vita pratica e le sue opere assunsero carattere di attualità.

In esse si notano gli sforzi dell'autore per riformare la vita monastica ed elevare il livello morale e culturale dei conventi. Non raggiunse però lo scopo che si proponeva, perché, proprio a causa di questa sua attività riformatrice, fu costretto ad allontanarsi per qualche tempo da Tessalonica. Tra le opere del secondo periodo, oltre le *Lettere*, le *Omelie* e i *Discorsi*, si ricorda una serie di scritti, dai quali risultano le sue tendenze ed i suoi propositi di riformatore (PG, 135-36). Il suo commento ad Omero è stato pubblicato da Stallbaum (7 voll., Lipsia 1825-30).

BIBL.: K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Monaco 1897, p. 156. Mariano Baffi

EUSTOCHIO, santa. - Terzogenita dell'illustre matrona romana Paola e del senatore Tossozio, si consacrò ancor giovanissima a Dio. Le prime notizie che la riguardano si ricollegano direttamente al secondo soggiorno romano di s. Girolamo (382-85). Fu appunto nella casa di Marcella sull'Aventino, divenuta ormai il centro spirituale dell'Urbe, che la fanciulla incontrò per la prima volta il santo dottore, giunto da poco dall'Oriente con s. Epifanio e s. Paolino d'Antiochia. E. divenne ben presto il centro delle cure di Girolamo che per lei, dietro invito della madre, scrisse la mirabile lettera 22ª *De custodia virginitatis*, definita a ragione il canone della verginità.

Nella primavera del 386, insieme alla madre, lasciò Roma per l'Oriente: raggiunsero Girolamo ad Antiochia e dopo aver visitato i più famosi monasteri d'Egitto e i Luoghi Santi della Palestina, si stabilirono definitivamente a Betlemme, conducendovi una vita strettamente ascetica. E. che conosceva a perfezione la lingua greca e la latina, in breve tempo riuscì ad impadronirsi anche dell'ebraica, cosicché Girolamo poté aver in lei un valido aiuto nella trascrizione dei codici. In seguito il maestro le dedicò i commentari su Isaia e su Ezechiele. Dopo la morte di Paola (404), di cui Girolamo scrisse un affettuoso epitaffio, ella stessa assunse il governo del monastero femminile fondato dalla madre, che resse per lo spazio di quindici anni. Finalmente nel 419, appena un anno prima della morte del maestro, anch'ella si spegneva serenamente nella terra che aveva veduto i natali del Redentore.

BIBL.: S. Girolamo, *Ep.* 22, v. anche le *Epp.* 46, 54, 107, 108: in PL 22; *Acta SS. Septembris*, VII, Parigi 1868, pp. 589-603; G. Grützmacher, *Hieronymus*, Lipsia 1901, passim; F. Cavallera, *St Jérôme*, Lovanio 1922, passim. Emanuele Romanelli

EUSTORGIO, santo. - Sarebbe stato vescovo di Milano tra il 343-50. È ricordato con lode da s. Atanasio e s. Ambrogio come zelante e fervente ortodosso; ma purtroppo non si conosce nessuna altra notizia sicura. Esiste una biografia scritta da Landolfo nel sec. XI, secondo la quale E. fu mandato dall'Oriente come governatore di Milano. Alla morte di Protasio fu acclamato vescovo, ma non volle accettare la dignità senza il beneplacito e l'approvazione dell'Imperatore. Si recò perciò a Costantinopoli donde ritornò con privilegi per la città e trasportando i corpi dei ss. Re Magi. Durante il suo vescovato si tennero a Milano i due sinodi contro Fotino nel 346 e nel 348. È commemorato il 18 sett.

BIBL.: Tillemont, VI, Venezia 1732, pp. 31, 703; *Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1866, pp. 774-80; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia. Milano*, Firenze 1913, pp. 108-14, 718-20; *Martyr. Hieronymianum*, p. 515; *Martyr. Romanum*, p. 404 sg. Agostino Amore

EUSTRAZIO. - Metropolita di Nicea, vissuto nei secc. XI-XII, m. dopo il 1117. Dissidente e antilatino, scrisse diverse opere filosofiche e teologiche e polemizzò con l'arcivescovo di Milano, Pietro Grossolani. Fu deposto per i suoi errori intorno alla cristologia. I suoi scritti sono editi in parte da Demetrakopulos, Ἐκκλ. βιβλιοθήκη, I, Lipsia 1866, p. 47 sg. Gli atti del suo processo in Ἀθηναῖον, 4 (1875), pp. 227-33.

BIBL.: F. Dölger, *Eustratius*, in LThK, III, col. 867. •

EUSTRAZIO, patriarca di COSTANTINOPOLI. - Successore di Eutichio (m. nel 582).

È autore di un trattato contro gli aderenti della dottrina del sonno dell'anima fino alla risurrezione (v. Fozio, *Bibl. cod.*, 171), pubblicato da Leo Allatius, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione* (Roma 1655, pp. 319-580; manca in PG). Precedentemente aveva scritto un'opera perduta): *Sull'anima e gli angeli santi*. È autore di una vita del patriarca Eutichio (PG 86, II, 2273-2390).

BIBL.: Bardenhewer, V, p. 130 sg.; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I (*Studi e Testi*, 118), Città del Vaticano 1949, p. 369. Erik Peterson

EUTANASIA. - Da εὖ «bene» e θάνατος «morte». Nel senso attualmente corrente vuol significare: «pietosa uccisione non dolorosa di un malato ritenuto ormai inguaribile e tormentato da sofferenze intollerabili»; può essere applicata per volontaria richiesta del soggetto o per coercizione altrui. Il problema può essere considerato in modo particolare dal punto di vista della deontologia medica, della criminologia, della psicologia, della morale cristiana.

Dall'angolo prospettico della deontologia medica, essendo il fine della medicina quello di conservare il più a lungo possibile la vita umana e opporsi alla morte, l'omicidio liberatore dalle sofferenze non può ammettersi, come

essenzialmente opposto al suddetto fine; inoltre, non può aversi l'assoluta certezza della inguaribilità del male, posta la possibilità d'una diagnosi errata, le impensate risorse dell'organismo, il continuo progresso dei mezzi di cura. D'altro lato, la medicina è in possesso dei migliori mezzi per alleviare le sofferenze, usabili con ampia larghezza, senza apprezzabile danno per la vita dell'infermo.

Sotto l'aspetto criminologico, il problema assume innumeri aspetti, e conduce a conclusioni nettamente negative rispetto alla pratica dell'e. e ad una possibile sua legalizzazione. In quasi tutte le legislazioni passate e presenti le ipotesi, sia di partecipazione al suicidio e sia di omicidio del consenziente, sono ritenute punibili, pur con attenuazione di pena in riguardo ai motivi determinanti. Anche prescindendo genericamente dalle condizioni di malattia della vittima, se il tipo di infermità è tale da invalidare l'autoconsenso, questo diviene inefficace, non essendo espressione di libera volontà. L'eteroconsenso, negli incapaci, è cosa illecita per la mancante volontà del paziente da una parte, dall'altra per il grave rischio di fini occulti egoistici e criminosi degli interessati. Addivenire a considerare l'e. motivo di non punibilità del soggetto attivo (come da alcuni è oggi voluto e proclamato e anche attuato in clamorosi processi, il che è indice di una odierna aborrenda tendenza) sarebbe socialmente improvvido e all'estremo pericoloso. Infatti, è intuibile quanto spesso, con leggi simili, l'apparente fine di bene diverrebbe un pretesto mascherante i più turpi interessi, cioè quanto spesso la « pietosa morte » inflitta sarebbe l'arbitraria anticipazione, nel campo rigoglioso della delinquenza evoluta, di una morte altrimenti troppo tarda a venire per il desiderio degli interessati.

All'esame psicologico, indagando i motivi determinanti, il più delle volte non può considerarsi altruistico il fine dell'e., considerato nell'apparente desiderio pietoso d'interrompere le intollerabili sofferenze del paziente; a un esame più profondo, il movente appare materiato dal raffinato egoismo di non voler patire il patimento altrui, o volersi liberare dal peso di una penosa assistenza. La carità cristiana viene così distrutta e la filantropia sociale si risolve nel più banale egoismo.

Dal lato della morale cristiana, l'e. è inaccettabile, come violazione del quinto comandamento: « non uccidere » che si erge, come barriera insuperabile, ad ammonire che Dio solo è padrone assoluto della vita e non è lecito dar morte a sé o ad altri. I pagani stessi (Pitagora, Cicerone) ebbero chiaro nella mente ed espressero nelle loro opere il concetto, che è illecito allontanarsi dalla vita senza il comando di Colui che l'ha data, (Cicerone, *De senectute*, 20, 73; *Somnium Scipionis*, 3, 7).

Nei riguardi d'un'anestesia a fondo, essa è moralmente lecita, purché non valga ad accelerare la morte e consenta all'infermo, almeno a intervalli, quella lucidità che gli permetta di curare i supremi interessi dell'anima e di regolare i suoi doveri di giustizia (v. ANESTESIA).

Dal punto di vista pratico attualmente in America si tenta in ogni maniera di ottenere la legalizzazione dell'e. sia volontaria che coercitiva; a Nuova York esiste una « Euthanasia Society » forte anche di un numeroso gruppo di medici aderenti; essa ha organizzato un « American Advisory Council » composto di cento membri, tra cui numerosi appartenenti al clero protestante, uomini politici in vista (il senatore dello stato di Nebraska John H. Comstock, che già nel 1937 aveva proposto al voto nel suo stato una legge che legalizzasse la e. volontaria), massimi esponenti della propaganda eugenica negativa (Margaret Sanger); essi attivamente lavorano e premono perché venga portata all'assemblea di stato di Nuova York un « proposed bill to legalize euthanasia ».

BIBL.: E. Morselli, *L'uccisione pietosa*, Torino 1923; G. Del Vecchio, *La morte benefica*, ivi 1928; M. Pineau-Valencienne, *La mort par pitié*, Parigi 1931; Ch. Kiselstein, *L'euthanasie*, Liegi 1935; L. Scremin, *Appunti di morale professionale per i medici*, Roma 1947, pp. 118-27, 342-54; J. V. Sullivan, *Catholic teaching on the morality of euthanasia*, Washington D. C. 1949; G. Flesch, *L'e. di fronte alla scienza e alla morale*, in *Redenzione*, 1950; A. Oddone, *L'uccisione pietosa*, in *Civ. Catt.*, 1950, I, pp. 245-57. Gislero Flesch

EUTICHE, santo, martire: v. GENNARO e CONSOCI, santi, martiri.

ÉUTICHE e EUTICHIANESIMO. - I. VITA DI EUTICHE. - N. nel 378, probabilmente a Costantinopoli, abbracciò da giovane la vita religiosa in un monastero dei dintorni, dove ebbe come maestro un certo Massimo, avversario dichiarato del nestorianismo, il quale gli trasfuse il suo stesso odio per il duofisismo. Divenuto sacerdote ed eletto archimandrita del monastero, senza una profonda formazione teologica, si gettò subito a capofitto nelle controversie dottrinali del tempo, mentre la prudenza avrebbe ben dovuto suggerirgli il silenzio. Al tempo del Concilio di Efeso, si aggregò ai monaci della capitale che, guidati dall'abate Dalmazio, si recarono da Teodosio ad implorare la scarcerazione di Cirillo e Memnone (Mansi, VI, 628, 713). S. Cirillo ebbe per lui una stima singolare e gli mandò un esemplare degli atti del Concilio di Efeso (Mansi, *ibid.*, 631).

Morto s. Dalmazio (verso il 440), Eutiche divenne una delle figure più notevoli del monachesimo bizantino. Il suo prestigio aumentò quando nel 441 salì al potere l'eunuco Crisafio che egli aveva tenuto a Battesimo. Fu allora che usò ed abusò di tale prestigio per colpire tutti quelli che gli sembravano infetti di nestorianesimo. Tra coloro che, vivente Cirillo, avevano svolto una campagna sfavorevole a Nestorio e agli Antiocheni, c'erano degli apollinaristi qualificati e dei veri monofisiti nonché dei rozzi favoreggiatori della formola di s. Cirillo: *una è la natura incarnata di Dio-Verbo*. Dirigeva questo movimento Dioscoro d'Alessandria, succeduto a Cirillo nel 444. Durante l'a. 448, furono presi dal governo imperiale contro i vescovi della Siria diversi provvedimenti vessatori, dietro i quali non era difficile scoprire la mano del favorito di Crisafio insieme a quella del patriarca di Alessandria. Teodoreto fu una delle vittime. A Costantinopoli, dove Flaviano nel 446 aveva sostituito Proclo, Eutiche usava uno zelo intemperante contro i sostenitori della duplice natura in Cristo. Scrisse persino al Papa una lettera in cui denunciava i pericoli del risorgente nestorianesimo. S. Leone gli rispose (Mansi, V, 1323).

Questo fanatico stroncatore di eretici, tuttavia, non era davvero un ortodosso puro. A forza di combattere il nestorianesimo, cadde nell'errore opposto, cioè nel monofisismo. Forte dell'espressione cirilliana (che egli non sapeva spiegare davvero in maniera ortodossa), Eutiche finì con il classificare tra i nestoriani tutti coloro che professavano *due nature in Gesù Cristo dopo l'unione*. Eusebio di Dorileo, quello stesso che 20 anni innanzi aveva attaccato per il primo Nestorio, intuì la nuova eresia durante le discussioni che ebbe con il vecchio archimandrita e colse l'occasione del *Sinodo permanente* (σύνοδος ἐνδημοῦσα), 8 nov. 448, per consegnare a Flaviano, appena terminata la riunione, un memoriale contro Eutiche, esigendo l'immediata lettura pubblica del documento e la comparsa dell'archimandrita dinanzi al Sinodo.

Il debole Flaviano, costernato da tale inaspettato colpo di scena, diede il suo assenso per la lettura del memoriale, ma consigliò Eusebio ad adoperarsi presso Eutiche per ricondurlo all'ortodossia. Eusebio tenne duro e volle ad ogni costo che la questione fosse esaminata senza indugi nel Sinodo stesso. L'archimandrita fu invitato a presentarsi: da principio si rifiutò, dopo però un terzo invito scritto, fece sapere che era malato e non poteva obbedire. Flaviano, pieno di condiscendenza, gli con-

cesse una dilazione fino al 22 nov., nel qual giorno, finalmente, l'archimandrita si presentò, accompagnato da un bel numero di monaci, soldati e funzionari. Crisapio non aveva abbandonato in tale delicata congiuntura il suo padrino. La sessione ebbe inizio con la lettura degli atti delle sessioni precedenti. Alle domande che gli furono rivolte, Eutiche rispose contraddicendosi, dando così una prova indubbia della sua scarsa istruzione e della sua mente piccina. Si ostinò contro le due proposizioni seguenti, rifiutando senza sotterfugi di accettarle: 1) In Gesù Cristo, dopo l'unione, ci sono due nature; 2) Gesù è consostanziale con noi mediante la sua natura umana. La sua caparbietà spinse Flaviano ed i membri del Sinodo ad emettere una sentenza di deposizione e di scomunica contro Eutiche, ritenuto incorso nell'errore di Valentino e di Apollinare (Mansi, VI, 748). Il colpo era forte non soltanto per Eutiche, ma per Crisafio, Dioscoro e tutta la cricca dei monofisiti. Flaviano poteva ora ben attendere una dura rappresaglia, la quale non tardò a scoppiare. Eutiche, per prima cosa, rigettò la sentenza da cui era stato colpito e si appellò al Papa e a molti altri vescovi d'Occidente e d'Oriente. Sostenne, poi, che gli atti del Concilio relativi alla sua condanna erano stati falsificati. Per ordine dell'imperatore, il 13 apr. 449 si tenne un nuovo sinodo per accertare la giustezza delle lagnanze di Eutiche. I suoi inviati però non poterono addurre alcun pregiudizio di una certa serietà contro gli atti incriminati. Nuova commissione di inchiesta, il 27 apr. su di un punto particolare. Tutti questi intrighi, del resto, dovevano approdare a nulla. Sull'inizio del 449, Eutiche e Dioscoro avevano sollecitato un concilio ecumenico per riesaminare la questione. Teodosio II, che Crisafio manovrava a suo talento, non poté rifiutarsi. Con lettera datata del 30 marzo 449, ordinò ai metropoliti dell'Impero di recarsi ad Efeso con qualcuno dei loro suffraganei, accuratamente scelti, per il giorno 1° ag. (Mansi, VI, 588 sg.). È risaputo ciò che avvenne in questo secondo Concilio di Efeso, che il papa s. Leone qualificò del titolo di « brigantaggio di Efeso » (v. EFESO, LATROCINIO di). Dioscoro vi parlò da padrone. Ai legati del Papa fu impossibile condurre a termine la loro missione. Dopo aver recitato il Simbolo di Nicea ed espressa la propria devozione ai ss. Padri, dopo aver scagliato l'anatema a tutti gli eretici a cominciare da Simon Mago, particolarmente a Manete, Valentino, Apollinare e Nestorio, Eutiche fu riabilitato da quasi tutti i vescovi presenti, dopo che questi avevano già lanciato l'anatema a chi ammetteva due nature, δύο φύσεις, in Cristo dopo l'Incarnazione (Mansi, VI, 862-70). Ben poco però durò il successo di Eutiche e di Dioscoro, nonostante lo zelo spiegato dall'Imperatore perché fossero sanzionate le decisioni del conciliabolo. Poco dopo, il 28 luglio 450, Teodosio II morì per una caduta da cavallo. L'imperatrice Pulcheria prese nelle sue mani le redini del governo e fece riconoscere come imperatore il senatore Marciano, al quale si unì in matrimonio. Crisafio fu condannato a morte, i decreti del « brigantaggio » annullati, Eutiche fu cacciato dal suo monastero e confinato in una località vicino a Costantinopoli. Nel Concilio di Calcedonia, che ebbe luogo poco dopo, Eutiche non si fece vivo. Su richiesta del Papa, fu allontanato da Costantinopoli ed inviato non si sa dove. Passò per Gerusalemme dove fu ospite del prete Esichio (L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, Parigi 1910, p. 471). Una lettera di s. Leone all'Imperatore con la data del 15 apr. 454 ci fa sapere che l'eretico non aveva smesso di diffondere il suo errore dal nuovo luogo dell'esilio ed invocava perciò per lui un maggiore isolamento (*Ep.* 134: PL 54, 1095). Dopo queste date, la storia tace di Eutiche. Antecedentemente, il 28 luglio 452, Marciano aveva condannato al fuoco i suoi scritti (Mansi, VII, 501). Non doveva, in fondo, aver scritto molto. Dagli atti dei concili possiamo ricavare qualche sua lettera e qualche dichiarazione.

Indubbiamente, Eutiche fu più ignorante che maligno. Ebbe il gran torto di occuparsi di teologia, nonostante la sua impreparazione. Il papa s. Leone lo definì *multum imprudens et nimis imperitus* (*Ep.* 28: PL 54, 756). Il favore di cui godeva presso Crisafio, insieme al suo zelo indiscreto contro il nestorianesimo, fu la cagione principale della sua rovina. Gente astuta, senza scrupoli, come Dioscoro, eretici ben camuffati, come certi apollinaristi e monofisiti, si servirono di lui come di uno strumento per raggiungere i loro obiettivi. Più che un novatore, egli fu, al pari di Nestorio, un prestanome per diffondere errori già esistenti. È facile notare anche altri punti di somiglianza tra i due eresiarchi, i quali hanno dato origine a scismi ancora non completamente estinti.

II. DOTTRINA DI EUTICHE. – È molto difficile sapere con precisione quale sia stata la dottrina personale di Eutiche sul mistero dell'Incarnazione, perché senza dubbio non lo seppe bene nemmeno lui. Eutiche è stato un eretico perché ha sostenuto con caparbietà formole equivoche, false per di più nel loro contesto; ma siccome tali formole si prestano ad una spiegazione ortodossa e certe sue affermazioni favoriscono un'interpretazione benevola, si rimane indecisi sul suo pensiero effettivo.

Ecco qui una serie di proposizioni ortodosse colte sul suo labbro o fissate dalla sua penna: 1) Colui che nacque dalla Vergine Maria è perfetto Dio e perfetto uomo; 2) il Verbo ha preso carne dalla S. Vergine; 3) Maria è consostanziale con noi (*Atti del Sinodo del 448*: Mansi, VI, 725-30, 741); 4) anatema ad Apollinare, a Valentino, a Manete, a Nestorio e tutti gli eretici fino a Simone, a tutti quelli che sostengono la carne di nostro Signore esser discesa dal cielo; 5) nell'Incarnazione non vi fu mescolanza della divinità e dell'umanità, ma il Verbo rimase immutabile; 6) Eutiche accetta esplicitamente le definizioni di Nicea e di Efeso ed invoca a proprio favore le testimonianze di s. Cirillo d'Alessandria, di Gregorio il Taumaturgo, di Gregorio di Nazianzo, di Basilio, di Atanasio, di Attico e di Proclo (*Lettere a s. Leone*: PL 54, 716, 717, 718; *Atti del latrocinio di Efeso*: Mansi, VI, 631-34).

Perché mai Eutiche che ha al suo attivo dichiarazioni di tale natura è stato condannato dal Concilio costantinopolitano del 448 come infetto dell'errore di Valentino e di Apollinare? Come mai lo si è potuto accusare di docetismo, di grossolano monofisismo, di origenismo e finanche di nestorianesimo? La spiegazione di un fatto tanto strano va ricercata in due affermazioni equivoche del vecchio archimandrita: 1) *Riconosco che Nostro Signore è stato* (è divenuto) *di due nature; ma dopo l'unione io non riconosco più che una sola natura*: ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ (Mansi, VI, 744); 2) *Sino a questo momento io non ho detto che il corpo del Signore nostro Dio fosse consostanziale con noi*, ma confesso che la Santa Vergine è consostanziale con noi... *Riconosco che il corpo di Cristo è il corpo di Dio; il corpo di Dio io non l'ho voluto mai chiamare corpo dell'uomo, ma questo corpo è umano*: οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ Θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα. (Mansi, VI, 741). Invitato ad anatematizzare le due seguenti affermazioni che gli si rimproveravano: 1) *Gesù Cristo non è consostanziale con noi*; 2) *Dopo l'unione, non c'è che una sola natura, non due*, Eutiche rifiutò nettamente con queste parole: *Io non ho trovato la dottrina, di cui voi mi parlate, espressa chiaramente nella Scrittura e nessun Padre me l'ha mai insegnata* (Mansi, VI, 745). Da quelle due affermazioni si trassero i motivi per determinare specificamente l'eutichianesimo. Si attribuirono così al loro autore nonostante le sue reiterate dichiarazioni, tutti gli errori che se ne possono logicamente dedurre. Se Cristo non è consostanziale con noi, la sua umanità non è che un'apparenza, oppure deve avere un'origine celeste: ecco l'accusa di docetismo, di valentinianesimo, di origenismo, di apollinarismo fatta ad Eutiche. Maria non è veramente madre di Dio. Se « ante unionem » v'erano due nature, dunque, almeno in un determinato momento esse sono state separate e l'unione non ha avuto luogo fin dal primo istante della concezione: errore, questo, che, su testimonianza di Cassiano, molti occidentali hanno

gratuitamente attribuito a Nestorio. Se « post unionem » non c'è più che una sola natura, quattro sono le ipotesi: o la divinità e l'umanità si sono fuse per formare un *tertium quid*, o l'umanità è stata assorbita dalla divinità come una goccia d'acqua nell'oceano, o il Verbo si è condensato in carne e ha, così, perduto i suoi attributi divini, o le due nature sono divenute come le parti costitutive di un tutto naturale, alla stessa stregua dell'anima e del corpo che formano una sola natura.

Ben altre cose assurde sono state tratte dalle due affermazioni di Eutiche, che potevano avere benissimo un'interpretazione benigna, quale non sarebbe stato difficile trovare negli scritti di s. Cirillo. Ma i Padri del Sinodo del 448 erano tutt'altro che benevoli verso il vecchio ostinato che sfruttava il prestigio che aveva su Crisafio per perseguitare coloro che ammettevano due nature in Cristo. Presero alla lettera le sue parole e ne cavaron fuori motivi valentinianistici ed apollinaristici. I contemporanei, prima, ed i posteri poi li imitarono, attribuendo ad Eutiche tutti gli errori che si celano sotto l'etichetta del valentinianesimo e dell'apollinarismo. La maggior parte dei monofisiti rifiutarono essi stessi con orrore l'eutichianesimo nel senso suesposto.

III. Eutichianesimo e monofisismo. – Non bisogna confondere eutichianesimo e monofisismo, come continuano ancora a fare la maggior parte degli storici e dei teologi. L'eutichianesimo non è che una forma, la forma più grossolana e meno importante del monofisismo. Etimologicamente, la parola « monofisismo » può essere adoperata ad indicare qualsiasi dottrina che riconosce nel Verbo incarnato una sola φύσις dopo l'unione dell'umanità con la divinità. Storicamente, sono stati chiamati « monofisiti » coloro che hanno rifiutato la dottrina del Concilio di Calcedonia, secondo la quale il Verbo, nato dalla Vergine Maria secondo l'umanità, *è in una sola ipostasi e in due nature*, ἐν δύο φύσεσι, le quali permangono inconfuse, immutate, indivise, inseparabilmente unite. Gli eutichiani sono perciò dei monofisiti in quanto non ammettono in Cristo « post unionem » che una sola φύσις, ma tutti i monofisiti non sono degli eutichiani. Sono eutichiani tutti coloro che compromettono l'immutabilità del Verbo nell'unione o attaccano la realtà ed integrità della sua umanità e concludono così ad una sola φύσις, intesa nel senso di « natura individua » o, magari, di « persona », ma di persona costituente un tutto naturale, composto di vere e proprie parti. Abbiamo visto effettivamente che le due formole di Eutiche: *Una sola natura dopo l'unione – Il Cristo non è consostanziale con noi* sono state capite in questo modo, qualunque sia la strada per la quale si arriva ad una tale conclusione.

Accanto a questo monofisismo reale, i teologi hanno scoperto un altro monofisismo che è puramente verbale. È quello, cioè, che pone in Gesù Cristo « post unionem » una sola φύσις, intesa nel senso di essere concreto sussistente in se stesso, di soggetto unico di attribuzione, ossia di natura che è contemporaneamente ipostasi, vera persona. Φύσις diviene perciò sinonimo di ὑπόστασις e di πρόσωπον. Mentre il Concilio di Calcedonia adopera φύσις nel senso di natura individuale, di essenza considerata come astratta dal supposto nel quale sussiste, e la distingue dall'ipostasi e dalla persona, ὑπόστασις, πρόσωπον, il monofisismo verbale prende questi 3 termini come sinonimi nel mistero dell'Incarnazione, dicendo che in Gesù Cristo c'è una sola φύσις che è nello stesso tempo una ὑπόστασις e un πρόσωπον. Riguardo al mistero della Trinità, invece, distingue tra φύσις e ὑπόστασις o πρόσωπον, dicendo che in Dio c'è una sola φύσις e tre ὑποστάσεις o πρόσωπα. Ecco com'è sorto l'equivoco che si nota tra il duofisismo calcedonense ed il monofisismo verbale di cui si sta parlando. È il monofisismo di s. Cirillo quando adopera la famosa espressione: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη: *Una natura Verbi Dei incarnata*, espressione che egli riesce a spiegare ortodossamente. È la formola della maggior parte dei monofisiti nel corso dei secoli, i quali hanno dato a questa formola l'identica interpretazione che dava s. Cirillo. Ma, a differenza del vescovo di Alessandria il quale, « pro bono pacis », aveva accettato di riconoscere in Cristo due φύσεις, i suoi discepoli hanno rifiutato ostinatamente nel loro fanatismo di adottare la terminologia diofisita, canonizzata da un concilio ecumenico e dal papa Leone, ai quali è stato lanciato l'anatema di partigiani del nestorianesimo. Hanno un bel dichiararsi ortodossi riguardo alla cristologia, mentre poi adoperano certe formole più o meno pericolose, alcune delle quali emanano forte odore di eutichianesimo. Per i cattolici, essi sono e rimangono veri eretici, in quanto hanno rifiutato l'obbedienza al magistero infallibile della Chiesa universale, da essi accusata persino di errore.

Il principale esponente del monofisismo verbale eterodosso, di cui parliamo, è stato Severo d'Antiochia (m. nel 538), da cui è venuto il nome di monofisismo severiano dato a questa forma di monofisismo. Severo ammette in Gesù Cristo « post unionem » due essenze, δύο οὐσίαι, ma una sola φύσις. Egli scaglia l'anatema contro Eutiche. Dichiara che Gesù Cristo è consostanziale al Padre secondo la divinità, consostanziale a Maria e a noi secondo l'umanità. Non accetta qualsiasi specie di mescolanza o confusione tra le due nature e sostiene la perfetta immutabilità del Verbo. Rigetta però il Concilio di Calcedonia e l'autorità di s. Leone perchè hanno sostenuto due nature, δύο φύσεις, dopo l'unione.

Accanto a questo monofisismo verbale eterodosso, si può collocare un monofisismo verbale ortodosso. È quello che si attiene alla formola monofisita di s. Cirillo secondo la spiegazione da lui datane, ma che accetta contemporaneamente l'ortodossia delle formole duofisite di Calcedonia e del tomo di s. Leone, anzi le preferisce alla terminologia monofisita, divenuta in modo speciale pericolosa dopo la comparsa dell'eutichianesimo. Tale specie di monofisismo, da alcuni chiamato la corrente neo-calcedoniense, ebbe per patrocinatori i teologi ortodossi i quali cercarono di porre fine allo scisma monofisita, mostrando l'accordo sostanziale tra il Concilio di Efeso e quello di Calcedonia, tra s. Cirillo Alessandrino e il papa s. Leone. Il qual monofisismo ha avuto il suo più importante esponente in Leone di Bisanzio e la sua formulazione più solenne nei canoni del V Concilio ecumenico ed in quelli del Concilio Lateranense celebrato il 649 sotto papa Martino I.

S'è data, così, un'idea generica dell'eutichianesimo e del monofisismo verbale. Ognuna poi di queste due forme di monofisismo ha dato origine a molte sètte, per le quali v. MONOFISITI.

Bibl.: Fonti: Mansi, VI e VII per gli atti dei concili nei quali si tratta di Eutiche e della sua dottrina; P. Martin, *Le brigandage d'Ephèse d'après les actes du Concile récemment retrouvés*, in *Revue des questions historiques*, 16 (1874), pp. 5-68; id., *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Ephèse, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque*, Parigi 1875; s. Leone, *Epistole*: PL 54; Nestorio, *Il libro di Eraclide di Damasco*, trad. F. Nau, Parigi 1910; Teodoreto, *Eranistes*: PG 83; K. Ahrens-G. Kruger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Lipsia 1899; Liberatus, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*: PL 68; Gelasio, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, ed. A. Thiel: *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*; Vigilio di Tapso, *Contra Eutychen libri quinque*: PL 62. Studi: Tillemont, XV, Parigi 1711; Petavio, *De Incarnatione*, I, 13-18; IV, 6, 10; Le Quien, *Dissertatio damascenica*, II: PG 94, 261 sg.; P. Quesnel e P. e G. Ballerini, *De causa Eutychis dissertationes*: PL 65; F.A. Loofs, *Eutyches und der eutychianische Streit*, in *Realencycl. für protest. Theologie*, V, pp. 635-97; Wace, *Eutyches*, in *Dictionary of christian Biography*, II, p. 404 sg.; G. Voisin, *L'apollinarisme*, Lovanio 1901; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, ivi 1909; M. Jugie, *Eutychès et eutychianisme*, in DThC, V, coll. 1582-1609; id., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, V, Parigi 1935, pp. 397-432; E. Schwartz, *Der Prozess des Eutyches* (*Abhandl. Akad. Mün., Philol.-hist. Abteilung*, 5), Monaco 1929. È utile consultare anche i manuali di storia dei dogmi.

Martino Jugie

EUTICHIANO, PAPA, santo. - Dall'anonimo del *Liber Pontificalis* è detto toscano, figlio di un certo Marino. Non è possibile stabilire esattamente i limiti cronologici del suo pontificato (275-83?) che però va posto durante il quarantennio che precedette la persecuzione di Diocleziano, in un periodo cioè di pace, onde è da ritenersi sospetta la notizia che avrebbe seppellito un gran numero di martiri.

Gli si attribuisce un decreto con il quale ordinava che sull'altare per essere benedette si ponessero soltanto

(per cortesia del prof. E. Josi)
EUTICHIANO, PAPA, santo - Iscrizione sepolcrale (sec. III). Roma, cimitero di S. Callisto.

le fave e l'uva; ma questa notizia sembra doversi collegare con l'eresia dei manichei i quali asserivano provenire dal principio del male i legumi e il vino dal quale si astenevano anche nella Messa. I documenti relativi al pontificato di E., se vi furono, dovettero perire nella persecuzione di Diocleziano. Fu sepolto nel cimitero di Callisto dove il De Rossi trovò il suo epitaffio, ma il suo martirio non è provato. La sua festa si celebra l'8 dic.

BIBL.: G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 70-72; Jaffé-Wattenbach, I, p. 24; *Lib. Pont.*, I, p. 24. Agostino Amore

EUTICHIO, santo, martire: v. PLACIDO, EUTICHIO e consoci, santi, martiri.

EUTICHIO, santo, martire. - Sconosciuto ai più antichi documenti agiografici, è commemorato nel *Martirologio geronimiano* il 2 luglio come sepolto nel cimitero di Callisto a Roma. L'unica fonte che ne parla è l'elogio di papa Damaso, conservato nella lapide originale nella basilica di S. Sebastiano *in catacumbas*. Da esso si apprende che E., catturato e sottoposto ad un interrogatorio, fu rinchiuso in carcere dove fu lasciato per 12 giorni senza cibo e costretto a dormire su dei cocci. Morì in seguito ai patimenti e il suo corpo fu gettato in un baratro. Lo stesso martire ne rivelò il luogo, e ritrovato fu seppellito con onore e venerato. Sembra che sia morto durante la persecuzione di Diocleziano.

BIBL.: A. De Waal, *S. E. martire nel cemetero «ad catacumbas»*, in *Römische Quartalschrift*, 29 (1915), pp. 260-75; P. Styger, *Römische Martyrergrüfte*, Berlino 1935, pp. 143-45; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 144-48; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 44 sg. Agostino Amore

EUTICHIO, santo. - Patriarca di Costantinopoli, n. ca. il 512 e m. il 22 apr. 582. Nel 553 fu eletto alla sede bizantina. Intervenne subito nella controversia sui Tre Capitoli (v. COSTANTINOPOLI, *II Concilio Costantinopolitano*). Troppo ligio alla politica di Giustiniano I, presiedette le riunioni del V Concilio ecumenico, al margine della volontà di papa Vigilio, il cui nome anche da E. fu cancellato dai dittici. Posteriormente E. cadde in disgrazia di Giustiniano per disaccordo nella questione aftartodoceta. Perciò fu esiliato nel 565, ma venne richiamato nel 577 da Giustino II. Si conserva, oltre ai documenti conciliari, una lettera di E. al papa Vigilio (PG 86, 2401-2406). I Greci festeggiano E. il 6 apr.

BIBL.: *Acta SS. Apr.*, I, Anversa 1675, pp. 50-82; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, p. 206 sg. Ignazio Ortiz de Urbina

EUTICHIO. - Patriarca melkita di Alessandria, in arabo Sa'īd b. Baṭrīq, n. al Cairo nell'877, m. nel 940. Scrisse gli annali dalla creazione fino al 938, nei quali, fra elementi leggendari ed incerti, si trovano anche notizie interessanti. La sua polemica contro il nestorianesimo ed il monofisismo suscitò dal contemporaneo copto Severo ibn al-Muqaffa' il suo *Libro dei Concili* (PO 3).

BIBL.: G. Graf, *Eutychius*, in LThK, III, coll. 873-74. *

EUTICO (Εὔτυχος). - Adolescente risuscitato da s. Paolo a Troade (*Act.* 20, 9-12). Con l'imprudenza propria dell'età (è detto prima νεανίας, v. 9, poi παῖς, v. 12), sedeva nel vano di una finestra del terzo piano dove Paolo parlava alla comunità riunita per la «frazione del pane» domenicale; preso dal sonno durante la prolungata conversazione notturna di Paolo, precipitò al suolo. L'Apostolo, ripetendo il gesto di Elia (*I Reg.* 17, 21) e di Eliseo (*II Reg.* 4, 34), curvatosi sul morto, lo ridona alla vita.

Le parole dell'Apostolo «Non vi turbate: l'anima sua è ancora in lui» (v. 10), che possono essere anche una forma di modestia, constatando che la vita è tornata, sono state prese, a torto, come indizio che il miracolo sia soltanto nell'interpretazione della folla o del narratore. Luca, testimone oculare (brano «noi»), con l'esattezza del medico, mette in rilievo la gravità della caduta e la morte facilmente constatata. Per questo è entusiasta la comunità nel condurre E. vivo al momento della partenza di Paolo.

BIBL.: A. C. Headlam, *Eutychus*, in *Dict. of the Bible*, I, p. 795; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 2a ed., Parigi 1926, p. 599 sgg. Teodorico da Castel San Pietro

EUTIMIANI, SCISMA degli: v. EUTIMIO I.

EUTIMIO I, patriarca di COSTANTINOPOLI. - N. verso l'834 a Seleucia (Isauria), m. nell'esilio il 5 ag. 917. Monaco, fu confessore dell'imperatore Leone VI, con il cui aiuto fondò il monastero di Psammathia a Costantinopoli; conservò sempre un carattere dignitoso anche davanti al suo sovrano. Come patriarca di Costantinopoli (907-12), fu in concordia con la Sede romana nella questione del quarto matrimonio di Leone VI; ma quando questi morì, fu deposto dal successore di lui, il fratello Alessandro; fu anche avversato da Nicola il Mistico durante il suo secondo patriarcato (912-25). Allora cominciò il dissidio degli eutimiani, che durò fino alla fine del sec. x. E. è autore di 4 omelie mariane. La sua vita è stata ben descritta da un suo discepolo. Egli è venerato dalla Chiesa bizantina come santo.

BIBL.: C. De Boor, *Vita Euthymii*, Berlino 1888; M. Jugie, *S. Euthyme, patriarche de Constantinople*: PO 16, 403-514; V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 2, Parigi 1936, nn. 625-29, pp. 146-47. Giorgio Hofmann

EUTIMIO il GIOVANE, santo. - Monaco del Monte Athos, n. ca. l'828, m. nell'898. Fondò il celebre monastero Peristerae ed ebbe fra i suoi discepoli s. Giovanni Kolobos e Basilio metropolita di Tessalonica. Questi ne scrisse la vita (ed. L. Petit, in *Rev. Or. chrét.*, 7 [1903], p. 155 sg). •

EUTIMIO il GRANDE, santo. - Asceta insigne, n. a Melitene d'Armenia nel 377, m. in Palestina nel 473. Deve il suo nome al fatto che i suoi genitori, chiedendo un figlio a Dio, furono esortati da una voce divina ad essere di buon animo (εὐθυμεῖν). Fu educato a Melitene dai vescovi Ottreio e Acacio, fu ordinato sacerdote ed ebbe la cura dei monasteri. Presto però passò a Gerusalemme (406) e, cercando la solitudine, abitò 5 anni nella laura di Faran, poi in una spelonca e in più luoghi inospitali dove la fama dei suoi miracoli lo costringeva a ritirarsi. Ma intorno a lui sempre fiorivano nuove laure, ed è per ciò che viene considerato come l'istitutore di questo genere di monachesimo in Palestina. Il tempio della principale di esse, che poi ebbe il nome di E., fu consacrato dal patriarca Giovenale nel 429. Ivi fu in rapporti d'amicizia con s. Giovanni Silenziario, s. Ciriaco e s. Saba. Morì quasi centenario sotto Leone I il Tracio.

Ne scrisse la vita nel sec. VI, il monaco Cirillo, particolarmente stimato dal Baronio. La sua festa sì nell'Oriente che nell'Occidente ricorre il 20 genn.

Convertì molti « agareni » alla vera fede, apprese con esultanza la condanna di Nestorio nel Concilio di Efeso I (431), ma singolarmente lavorò per quello di Calcedonia (451), opponendosi a Teodosio, pseudo-vescovo eutichiano di Gerusalemme, le cui calunnie serpeggiavano fra i monaci. A lui pure si deve il ritorno alla fede dell'imperatrice Eudossia, che lo chiamò per consultarlo.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, pp. 662-92; BHG, 90; E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis (Texte u. Untersuch.*, 49, II), Lipsia 1939, pp. 5-85; 358-66; *Martyr. Romanum*, p. 29.
Emmanuele Candal

EUTIZIO, ABBAZIA di : v. NORCIA.

EUTRAPELÍA : v. DIVERTIMENTI.

EUTROPIO, santo. - N. a Marsiglia da nobile famiglia nella prima metà del sec. V. Trascorse una gioventù alquanto dissipata, ma dopo la morte della moglie fu ricondotto a migliori sentimenti dal vescovo Eustachio.

Ordinato diacono, si diede con entusiasmo alla penitenza pregando molto e digiunando spesso. Alla morte del vescovo Giusto di Orange fu eletto a succedergli. Era già vescovo nel 464, poiché è ricordato in quell'anno in una lettera di papa Ilaro. Fu anche in corrispondenza con Sidonio Apollinare. Gli successe un certo Vero che ne scrisse la biografia. È commemorato il 27 maggio.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, VI, Parigi 1866, pp. 691-94; *Martyr. Romanum*, p. 212.
Agostino Amore

EUTROPIO il PRESBITERO. - Teologo, vissuto nei secc. IV-V, di cui parla Gennadio (*De vir. ill.*, 49). Fu probabilmente spagnolo e spiegò la sua attività nel nord della Spagna.

Soltanto recentemente è stata pienamente identificata e apprezzata la sua personalità letteraria. Scrisse tre « lettere », trattati di carattere ascetico-teologico contro i manichei : *De contemnenda haereditate*; *De vera circumcisione*; *De similitudine carnis peccati*. Quest'ultima era stata falsamente attribuita a Paciano di Barcellona da don Morin.

BIBL.: Le due prime lettere edite in PL 30, 45-50; 188, 210. L'ultima in G. Morin, *Études, textes et découvertes*, Parigi 1913, pp. 107-50; J. Madoz, *Herencia literaria del presbitero E.*, in *Estudios eclesiásticos*, 16 (1942), pp. 27-54; F. Cavallera, *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre E.*, in *Bull. de littér. ecclésiastique*, 49 (1948), pp. 60-71.
Giuseppe Madoz

EUZOIO. - Vescovo di Cesarea di Palestina, dove era stato compagno di s. Gregorio Nazianzeno alla scuola di un certo Thespele.

L'imperatore Valente lo sostituì in quella sede, per le sue idee ariane, al vescovo Gelasio. Vi sedeva ancora nel 376-77 quando Epifanio scriveva il suo *Panarion*. Si adoprò molto a restaurare la celebre biblioteca di quella città, costituita specialmente con le opere di Origene, raccolte e donate da Panfilo. All'avvento di Teodosio doverte abbandonare la sede, in cui tornò Gelasio. Dei « diversi e molteplici trattati » che egli, secondo s. Girolamo (*De viris illustr.*, 113) avrebbe pubblicati, non ci resta nulla.

BIBL.: Tillemont, VI, p. 579; Bardenhewer, III, p. 282.
Ireneo Daniele

EUZOIO, vescovo di ANTIOCHIA, già diacono di ALESSANDRIA. - Fu uno dei primi seguaci di Ario, assieme al quale fu scomunicato e deposto nel 320 da Alessandro vescovo di Alessandria (Socrate, *Hist. Eccl.*, I, 6) e poi dal Concilio Niceno (325). Nel 332 fu invitato a Nicomedia assieme ad Ario e presentò a Costantino una formola equivoca, che gli valse il perdono imperiale.

Nel 335 fu accolto nella comunione della Chiesa di Gerusalemme e nel 361 gli ariani rigidi lo elessero vescovo di Antiochia in opposizione al semiariano Melezio. Nel nov. del 361 battezzò a Mopsucrene nella Cilicia il morente Costanzo II. L'ariano Valente nel 372 gli consegnò le chiese di Antiochia, strappate ai seguaci di Melezio e nel 373 comparve ad Alessandria ad installare nella sede di Atanasio l'ariano Lucio. Magra vendetta dell'espulsione di 53 anni prima. Morì nel 376 ca.

BIBL.: Tillemont, VI, Venezia 1732, v. indice; Fliche-Martin-Frutaz, III, v. indice.
Ireneo Daniele

EVA. - Progenitrice del genere umano. E. fu creata perchè l'uomo avesse « un aiuto a sé conveniente » (*Gen.* 2, 18-20). Fu da Adamo (v.) chiamata E. (ebr. *Ḥawwāh*) dal verbo *ḥājāh* « vivere » : quindi « madre dei viventi » (*Gen.* 3, 20).

Perché l'uomo si rendesse conto della sua superiorità su tutti gli altri esseri, Iddio ordinò che gli animali del paradiso si avvicinassero ad Adamo, il quale impose a tutti il nome corrispondente alla loro natura, e comprese che nessuna specie animale era simile all'uomo; sentitosi solo, desiderò un aiuto a sé conveniente, o quasi sua stessa immagine, e Dio, alla cui opera produttrice si rivolse, l'esaudì. « Mandò adunque il Signore Iddio ad Adamo un sonno profondo » (*Gen.* 2, 21 : ebr. *tardēmāh*), durante il quale Adamo doveva conoscere l'intenzione di Dio, che formò la donna da una costola o da carne del fianco (*ṣēlā'*) di lui. Il racconto, antropomorfico, vuol dire che Dio, con la sua volontà onnipotente, ha formato la donna da una parte dell'uomo. Lo scrittore sacro, come ci suggerisce la stessa forma del racconto in un libro storico e ci conferma s. Paolo (*I Cor.*, 11, 6), vuole riferirci un fatto reale. Significa metafisicamente le relazioni morali e sociali dei due sessi : l'uomo amerà la donna come parte di sé e la donna si appoggierà al marito come al suo capo che ama e da cui dipende.

Origene, rispondendo ai sarcasmi di Celso, ha parlato di allegoria; il Gaetano ha creduto che si trattasse di una metafora, ispirandosi all'opinione di Aristotele per cui la donna è *vir laesus*; Hummelauer, per un capriccio esegetico come lo definì M.-J. Lagrange, sostiene che Dio non ha tolto ad Adamo una costa realmente, ma solo in visione; M.-J. Lagrange sostiene il senso parabolico, con cui s'insisterebbe solo sul fatto che l'uomo deve amare la donna come parte di se stesso. Ma tolte queste poche voci discordanti, provenienti dall'aver esteso troppo la parte antropomofica, i Padri e i dottori della Chiesa, nell'unanimità morale, stanno per il senso letterale storico, che, secondo la decisione della Commissione biblica (30 giugno 1909), non può esser messo in dubbio « nella formazione della prima donna dal primo uomo ».

(fot. Alinari)
Eva - Il *Lavoro di Adamo e di E.* (fine sec. XII) - Monreale, Cattedrale.

La realtà del fatto storico è richiesta anche dalle parole di Adamo (*Gen.* 2, 23); nel testo ebraico il nome « donna » (*'iššāh*) è la forma femminile del nome « uomo » (*'iš*), ciò che la Volgata ha reso: « haec vocabitur virago quia de viro sumpta est ». Illuminato ancora da Dio, Adamo, probabilmente, rivela l'indissolubile e totale vincolo dei coniugi (*Gen.* 2, 24; cf. *Mt.* 19, 4-6).

A tali considerazioni gli Apostoli e i Padri aggiungono altri motivi, come: 1) perché l'uomo fosse principio di tutto il genere umano e apparisse l'unità di origine e della specie (*Mt.* 19, 4; *Act.* 17, 26; cf. *Gen.* 3, 20; 5, 1-2); 2) perché risultasse la dignità e autorità dell'uomo (*I Cor.* 11, 7-9; *I Tim.* 2, 13-14); 3) perché figurasse l'unione di Cristo e della Chiesa (*Eph.* 5, 23-32; *Io.* 19, 34).

Dopo il peccato d'origine, di cui E. fu l'iniziatrice Dio sentenzia contro E.: « Farò assai grandi il tuo travaglio e la tua gravidanza... eppure ti sentirai attratta verso tuo marito ed egli ti comanderà » (*Gen.* 3, 16); all'orgoglio e sensualità, elementi essenziali della colpa, risponde la pena. Non è cambiata la condizione della donna come sposa, ma per conseguenza naturale del peccato la sottomissione della donna sarà dura e dolorosa (s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 164, a. 2, ad 1). Ai progenitori la benignità di Dio si degnò dare la consolazione annunziando il Redentore o novello Adamo e ancora la corredentrice o novella E., come i Padri hanno chiamato Maria S.ma (cf. s. Giustino, *C. Tryph.*: PG 6, 710; s. Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 22, 4: PG 5, 19 ecc.).

Bibl.: C. Passaglia, *De Immaculato Deiparae conceptu*, II, Napoli 1855, pp. 812-54; A. Bea, *Institutiones Biblicae*, II, 1, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, pp. 152-54; V. Jacono, *Maria S.ma mediatrice di tutte le grazie*, Pompei 1937, p. 20 sgg.; E. Mangenot, *Eve*, in DThC, V, coll. 1640-55; J. Schuster-J.-B. Holzhammer, *Manuale di storia biblica. Il Vecchio Testamento*, Torino 1942, p. 142 sgg. Vincenzo M. Jacono

Vangelo di E. - Apocrifo in uso tra i nicolaiti, eretici del periodo apostolico, secondo s. Epifanio (*Haer.*, 26, 2, 3, 5: PG 41, 334-35, 339). Dalle due brevi citazioni che ne fa Epifanio, appare che questo apocrifo era di carattere gnostico, steso nella forma letteraria di un'apocalisse. Da una frase di Ippolito su E. (*Philosoph.*, 5, 16), Harnack conclude all'uso del Vangelo di E. anche da parte dei perati.

Bibl.: A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I, Lipsia 1893, pp. 152, 168; Bardenhewer, I, pp. 300, 325. Francesco Spadafora

EVA, beata. - Reclusa di S. Martino di Liegi, n. ca. il 1205 a Liegi, ivi m. ca. il 1265. Confidente di s. Giuliana di Cornillon ne condivise lo zelo per l'istituzione della festa del *Corpus Domini*.

Per la sua pia insistenza s'introdusse prima del 1251 tale solennità nella Collegiata di S. Martino, presso cui era il suo reclusorio, e per tutta la vita si adoperò perché fosse estesa a tutta la Chiesa. Dopo la morte di s. Giuliana (1258), ne redasse in lingua romanza le memorie, che formano il fondo dell'antica *Vita Iulianae*, ove gli episodi riguardanti i rapporti di E. con la Santa di Cornillon sono improntati a grande candore e semplicità. L'antico arcidiacono di Liegi, divenuto papa Urbano IV, dopo aver istituita la festa del *Corpus Domini* con la bolla *Transiturus* del 1264, nello stesso anno mandò una lettera a E. (riprodotta in G. Barbero, *Le confraternite del S.mo Sacramento prima del* 1539, Vedelago [Treviso] 1944, p. 234), per comunicarle la grande notizia; unitamente le spedì una copia dell'ufficio *de corpore Christi*, composto nella Curia romana e diverso da quello attribuito a s. Tommaso d'Aquino.

Bibl.: I. Demarteau, *La première auteur wallone: la bienheureuse Eve de St-Martin*, Liegi 1896; C. Lambot, *Eve de St-Martin et les premiers historiens liégeois de la Fête-Dieu*, in *Studia Eucharistica DCCi anni a condito festo S.mo Corporis Christi*, Anversa 1946, pp. 10-35; F. Callaey, *Documentazione eucaristica liegese dal vescovo di Liegi Roberto di Torote al papa Urbano IV (1240-64)*, in *Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma 1948, pp. 215-35. Antonio Piolanti

(per cortesia del prof. L. Grassi)
Eva - E. antitipo di Maria SS.ma. Tavola di Paolo di Giovanni Fei (1372-1410) - Nuova York, raccolta Mrs. Goodhart.

EVAGRIO. - Verso il 430 un certo E. pubblicò in Gallia sotto il titolo *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* una disputa giudeo-cristiana, che nel V sec. era in mano di tutti (Gennadio, *De viris illustribus*, 50).

La discussione si svolge sulla base del Vecchio Testamento. La tesi di A. Harnack, *Die Altercatio Simonis*, ecc. (*Texte und Untersuch.*, 1, III, Lipsia 1883), che l'*Altercatio* non sarebbe altro che una rielaborazione del *Dialogo di Iasone e Papisco* di Aristone di Pella (v.) è insostenibile. E. ha conosciuto Tertulliano, i *Testimonia* di Cipriano e Gregorio di Elvira.

BIBL.: Edizione a cura di Ed. Bratke, in CSEL, 45; id. *Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio* (*Sitzungsberichte des Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Kl.*, 148, 1), Vienna 1904. Studi: A. Marmorstein, *Iuden und Iudentum in der Altercatio Simonis Iudaei, ecc.*, in *Theol. Tijdscrift*, 1915, pp. 360-83; A. Luckyn Williams, *Adversus Iudaeos*, Cambridge 1935, p. 289 sg. Erik Peterson

EVAGRIO PONTICO. - Scrittore ecclesiastico, n. a Ibora nel Ponto ca. il 356, m. nel 399. Figura di primo piano fra i teorici della spiritualità nella Chiesa antica, raccolse la tradizione dei secoli precedenti, specialmente della scuola alessandrina, e la elaborò con copioso apporto di speculazione e di esperienza, esercitando sulla posterità un influsso notevolissimo. Fu ordinato lettore da s. Basilio il Grande e diacono da s. Gregorio Nazianzeno, col quale fu a Costantinopoli, esercitandovi il ministero della predicazione; vi rimase, partito Gregorio nel 381, fino all'anno seguente; poi si diede alla vita ascetica. Dopo un breve soggiorno a Gerusalemme si ritirò nell'Egitto, vivendo fra i monti della Nitria e nel deserto delle Celle, guadagnandosi il pane con il lavoro di amanuense. Fu discepolo ed amico di s. Macario Egiziano, e rifiutò l'episcopato offertogli da Teofilo d'Alessandria.

Intensa fu la sua attività di scrittore, che solo recentemente venne studiata a fondo con l'esame di una parte delle opere pervenute, per lo più in traduzioni siriache e armene. La perdita del testo greco è dovuta soprattutto all'anatema pronunciato dal V Concilio ecumenico e dai tre seguenti contro E., coinvolto nella condanna dell'origenismo. Notizie delle opere, seppure incomplete, si hanno da Socrate (*Hist. eccl.*, IV, 23) e più diffuse da Gennadio (*De vir. ill.*, 11).

Scrisse: 1) l'*Antirrheticus*, raccolta di sentenze bibliche in 8 libri, contro gli 8 vizi capitali, tradotto in latino da Gennadio e giunto a noi solo nelle versioni siriache e armena; 2) il *Monastichus*, raccolta di massime, per lo più brevi, per anacoreti, accostate senza ordine logico e divise in due parti: la prima di 100 massime, intitolata *Practicus*, per i semplici; la seconda di 50 massime, dal titolo *Gnosticus*, per i monaci colti, pure tradotta da Gennadio in latino. Abbiamo la prima parte in due recensioni greche, la seconda solo in siriaco; 3) uno *Specchio per i monaci* e uno *per le monache*, giunti a noi nell'originale greco, nella versione latina di Rufino e nella versione siriaca; 4) 600 *Problemi gnostici*, conservati in siriaco ed in armeno, di vario contenuto dogmatico e morale; 5) 67 *Lettere*, in versione siriaca, per lo più brevi; 6) un trattatello in 11 capp. sui fondamenti della vita monastica, specialmente sulla quiete, in greco e in siriaco; 7) *Capitula XXXIII per seriem*, di carattere allegorico, in greco; 8) quattro serie di *Sentenze*, ordinate parte alfabeticamente parte no; 9) uno scritto *De oratione* e 10) uno *De malignis cogitationibus*, attribuiti finora a Nilo di Ancira; 11) *Commentari* ai *Salmi* e ai *Proverbi*, di cui restano notevoli frammenti; 12) Gennadio gli attribuisce ancora « paucas sententiolas valde obscuras et, ut ipse ait, solis monachorum cordibus agnoscibiles »; operetta non identificabile fra quelle pubblicate. Altri scritti inediti rimangono in versioni armene e siriache.

E. è il primo fra i monaci che abbia lasciato una notevole eredità letteraria ed è fra i solitari d'Egitto lo scrittore più fecondo e originale. Amò esprimersi in brevi massime, talora tolte dalla Scrittura, iniziando così fra i cristiani il genere gnomologico.

La sua dottrina spirituale si ispira a Clemente Alessandrino e a Origene, ch'egli studiò accuratamente. Distingue la vita attiva o pratica, e la contemplativa o gnostica. La prima non è che preparazione alla seconda, che ha il suo compimento nella contemplazione della Trinità, in cui consiste la perfezione e il più alto grado della vita spirituale. L'ascesi mira a purificare l'anima per togliere gl'impedimenti alla contemplazione. La vita attiva è caratterizzata dalla pratica delle virtù, disposte in quest'ordine ascendente: fede, timor di Dio, osservanza dei comandamenti, da cui derivano la continenza, la prudenza, la pazienza e la speranza; da questa poi viene l'impassibilità (ἀπάθεια), da intendersi non come indifferenza verso Dio nè verso gli uomini, ma come perfetta pace e libertà dello spirito, raggiunta con la totale rinunzia e la costante mortificazione. Frutto della ἀπάθεια è l'amore, che introduce nella vita contemplativa. Nel campo ascetico E. attribuisce grande importanza alla lotta contro i demoni e le passioni. Presso di lui si trova per la prima volta la teoria degli otto vizi capitali. Nella contemplazione si distingue un primo grado, la « gnosi fisica », a cui segue la « teologia », o gnosi di Dio, il grado della « pura orazione », ultima vetta dell'ascesi spirituale. È una conoscenza di Dio non discorsiva, che richiede una purità ancor maggiore che la contemplazione iniziale, così che lo spirito sia tutto « nudo ». Per essa l'uomo vede la luce della Trinità, Dio, la natura di Dio, non attraverso un'immagine ma in una visione assolutamente semplice e immediata della realtà. Ma poiché l'infinito non può essere compreso dall'intelletto finito, proprio quest'altissima visione è anche « infinita ignoranza ». Con l'intuizione della Trinità lo spirito intuisce sé stesso, ormai purificato, quindi splendente di bellezza. Pace e riposo accompagnano questa contemplazione, che afferra l'uomo con un potere irresistibile e influisce anche sul suo corpo, che sembra perdere il peso naturale.

E., come s'è detto, attinge alla speculazione alessandrina e ne feconda i principi così da dare una teoria profonda e particolareggiata della vita spirituale. Già s. Girolamo riconosceva la diffusione degli scritti di lui e il grande influsso da essi esercitato; questo continuò anche in seguito, sui Bizantini e sui Siri, e nell'Oriente non è ancora tramontato.

BIBL.: Edizioni: quella di PG 40, 1231-86, che riproduce con qualche aggiunta quella del Gallandi, è insufficente e dev'essere completata con quella di W. Frankenberg, in *Göttinger Abhandlungen. Philol.-hist. Kl.*, nuova serie, XIII, 2, Berlino 1912; P. B. Sarghisean, *Des hl. Vaters Evagrius Pontikus Leben und Werke in einer armenischen Übersetzung des 5 Jahr.*, Venezia 1907; H. Gressmann, *Texte und Untersuchungen*, 39, 4. *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des E. P.*, Lipsia 1913, pp. 146-65; le opere attribuite a s. Nilo in PG 79, 1093-1140. 1165-1228. - Studi: O. Zöckler, *Biblische und Kirchenhist. Studien*, IV. *Evagrius Pontikus*, Monaco 1893; Bardenhewer, pp. 93-98, 669; W. Bousset, *Apophthegmata Patrum*, Tubinga 1923, pp. 281-314; O. Stählin, *Die Altchristl. Griech. Litter.*, Monaco 1924, pp. 1388-92; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de st Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique*, in *Revue d'ascét. et de mystique*, 11 (1930), pp. 155-84.239-68, 331-36; S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed E. P. Dottrina sulla carità e contemplazione* (*Studia Anselmiana*, 5), Roma 1936; M. Viller e K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo in Br. 1939, pp. 97-110. Michele Pellegrino

EVAGRIO SCOLASTICO. - Scrittore ecclesiastico, n. a Epifania in Siria nel 536-37, m. ad Antiochia sulla fine del secolo. Esercitò l'avvocatura (donde l'epiteto di « scolastico ») in Antiochia, poi occupò cariche importanti; nel 588 accompagnò a Costantinopoli il patriarca Gregorio, chiamato a

discolparsi, e lo difese davanti all'Imperatore e al Sinodo.

Egli menziona (*Hist. eccl.*, VI, 24) un suo scritto perduto, che conteneva relazioni, lettere, deliberazioni, discorsi e dialoghi. Ci è pervenuta, invece, la *Storia ecclesiastica* in 6 libri, in cui, proponendosi di continuare quelle di Sozomeno, Teodoreto e Socrate, comprende il periodo 431-594. Non fa cenno di Teodoro lettore, ed esprime riserve, ispirate a stretta ortodossia, sugli atteggiamenti dottrinali di Eusebio. Si occupa solo dell'Oriente, estendendosi anche su avvenimenti profani, come la guerra fra Romani e Persiani (l. VI); ma il suo principale interesse è per la storia del dogma, e riesce importante soprattutto per le controversie nestoriane ed eutichiane e per gli ulteriori sviluppi del monofisismo. Pur essendo talvolta eccessivamente facile a credere e appassionato del meraviglioso, è imparziale. Attinge, specialmente per la storia dell'eutichianesimo, a Zaccaria retore, per gli avvenimenti profani alla cronaca del suo compatriota Eustazio, a Procopio di Cesarea, a Menandro Protettore, a Giovanni di Epifania, a Giovanni Malalas. Lo stile, volutamente arcaicizzante e modellato su Tucidide, è prolisso ma accurato, continuando la tradizione letteraria della storiografia greca.

BIBL.; Edizioni: PG 86, III, 2415-2886; J. Bidez e L. Parmentier, *The eccles. history of Evagrius with the Scholia*, Londra 1899. Studi: Krumbacher, pp. 245-47; Bardenhewer, V, p. 119 sgg.; A. Jülicher, in Pauly-Wissowa, VI, 1, 833.

Michele Pellegrino

EVANGELIARIO. - Per E. (da *evangeliarium* [= *ius*], *evangeliare* o anche *evangelistarium*) s'intende il libro liturgico, che contiene i brani del Vangelo da leggersi durante l'anno nella Messa solenne.

Il termine E. non è primitivo né il solo. Più spesso si trova *capitulare evangeliorum* (sec. VIII), corrispondente al *capitulare lectionum* per le epistole. Il medioevo si sbizzarrì in molti altri nomi: *breviarium* (= *ius*) *lectionum evangelii, tituli, quotationes, tabula, registrum, volumen, liber, libellus, ordo, opusculum, pronuntiatio, intitulationes, terminationes, inventarium evangeliorum*. Fu detto anche *comes*, ma con la differenza che *capitulare* indicava solo la lista delle pericopi, tutt'al più con l'*incipit* e l'*explicit*, mentre il *comes* riportava la pericope intera.

I. STORIA. - La storia dell'E. segue assai da vicino, spesso fondendosi, a quella dell'epistolario. Il primo abbozzo di E. si trova, come per le epistole, nell'indicazione dei rispettivi brani da leggersi in determinati giorni, indicazione posta in margine al testo sacro. Si trattò, dapprima, di casi sporadici, perché originariamente, e in talune Chiese fino al sec. IV (Africa) e V (Ravenna), il sistema normale di lettura della S. Scrittura era la *lectio continua*, cioè si leggeva un libro dal principio alla fine, un po' per volta, per il tempo stabilito da chi presiedeva l'assemblea, il quale commentava poi con il sermone il brano letto.

Ma sin dai primi tempi nelle solennità che commemoravano i grandi misteri della Redenzione, Pasqua e Pentecoste, poi, nel IV sec., Natale e Epifania, ed anche in determinati periodi dell'anno, come Quaresima e Avvento, la *lectio continua* veniva interrotta per dar luogo alla narrazione evangelica corrispondente. Si venne così formando, adagio adagio, la serie delle pericopi per le principali feste dell'anno.

Dai *sermones* di s. Agostino, S. Beissel ha potuto ricomporre l'ordinamento lezionale almeno per il periodo pasquale in uso nella Chiesa africana (cf. *Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches*, Friburgo in Br. 1907, p. 44); alla serie del Beissel andrebbero ora aggiunti i *sermones post maurinos reperti* pubblicati dal Morin nella *Miscellanea agostiniana* (Roma 1930).

(fot. Biblioteca Vaticana)

EVANGELIARIO - *Incipit* del Vangelo di s. Giovanni - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 8523, f. 215ʳ (sec. IX-X).

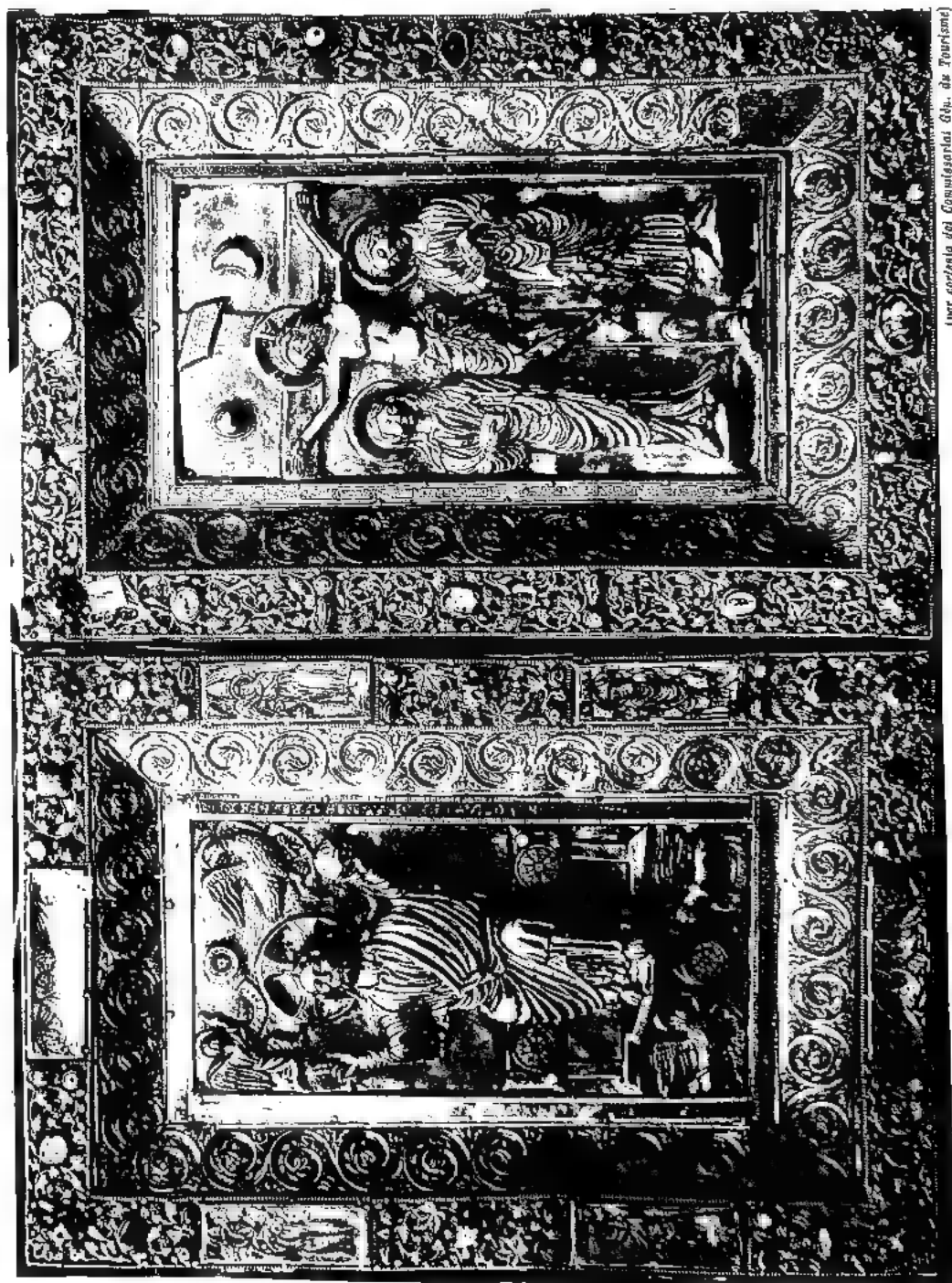
Nel sec. VII, epoca alla quale risalgono i più antichi manoscritti giunti fino a noi, si trova il sistema della lettura molto cambiato. Al posto della *lectio continua* si vede l'elenco delle pericopi (dette *capitula* fin dal sec. V) determinate una volta per sempre. Non si hanno elementi certi per stabilire come sia avvenuto il passaggio dall'uno all'altro ordinamento, e dobbiamo quindi accontentarci di congetture.

Già all'inizio del III sec. si manifesta la tendenza a fissare gli elementi costitutivi del culto. Questa tendenza si accentua nei secoli seguenti. Così avvenne che anche la lettura della S. Scrittura andò verso un ordinamento determinato. A questo deve aggiungersi la scomparsa dei catecumeni (sec. V), per i quali principalmente la *lectio continua* costituiva la prima istruzione cristiana impartita attraverso la celebrazione liturgica. È certo, comunque, che un'organizzazione lezionale fissa era in vigore nel 400 in Africa (s. Agostino, *Sermo 86, Tract. da quarta feria post Pascha*, in *Miscell. agost.*, I, Roma 1930, p. 324; *Sermo* 315, 1: PL 38-39, 1426; *Tract. VI in Ioann.*, cap. 18: *ibid.*, 35, 1433) e nel 450 nelle Gallie (Sidonio Apoll., *Epist. IV*, 11, 6: *ibid.* 58, 516; Gennadio, *De script. eccles.*, 79: *ibid.* 1103 sg.).

E poiché lo sviluppo liturgico delle varie Chiese d'occidente segue un solco parallelo, è verosimile che anche Roma prima del sec. VII, forse addirittura già dal sec. V, abbia avuto un proprio ordinamento di letture scritturali. La lettura era affidata a chierici, i quali fissarono giorno per giorno il testo da leggersi, segnandone il riferimento in apposite liste (*capitulum*, da cui il termine *capitulare* dato agli elenchi e poi al volume delle pericopi) all'inizio del Codice sacro o trascrivendo la pericope in un volume a parte.

Questa congettura del Klauser si basa sul fatto che le più antiche raccolte romane di pericopi evangeliche, giunte fino a noi, sono a forma di elenchi o di lezionari veri e propri: ma anche perché non c'è, in tutta la serie dei manoscritti esistenti, una terza forma di raccolta scritturale.

Il periodo aureo dei *Capitularia Evangeliorum* è stato il IX sec., nel quale si contano non meno di 140 codici. Nel sec. X il numero scema assai. Nel sec. XIII il *Capitulare* va definitivamente declinando.

E si comprende. Già nel Messale di Montecassino, scritto forse a Roma, intorno al 700, appaiono per la prima volta le pericopi in un'ultima forma: le lezioni sono inserite nel Messale assieme alle altre parti della Messa. Questa forma si svilupperà nei secoli seguenti, fino a diventare regola, con i Messali plenari del sec. XIII.

(per cortesia del Commissariat Gén. du Tourisme)

COPERTURA DELL'EVANGELIARIO DI FRATE UGO D'OIGNIES (sec. XIII) - Namur, Tesoro delle Suore di Notre-Dame.

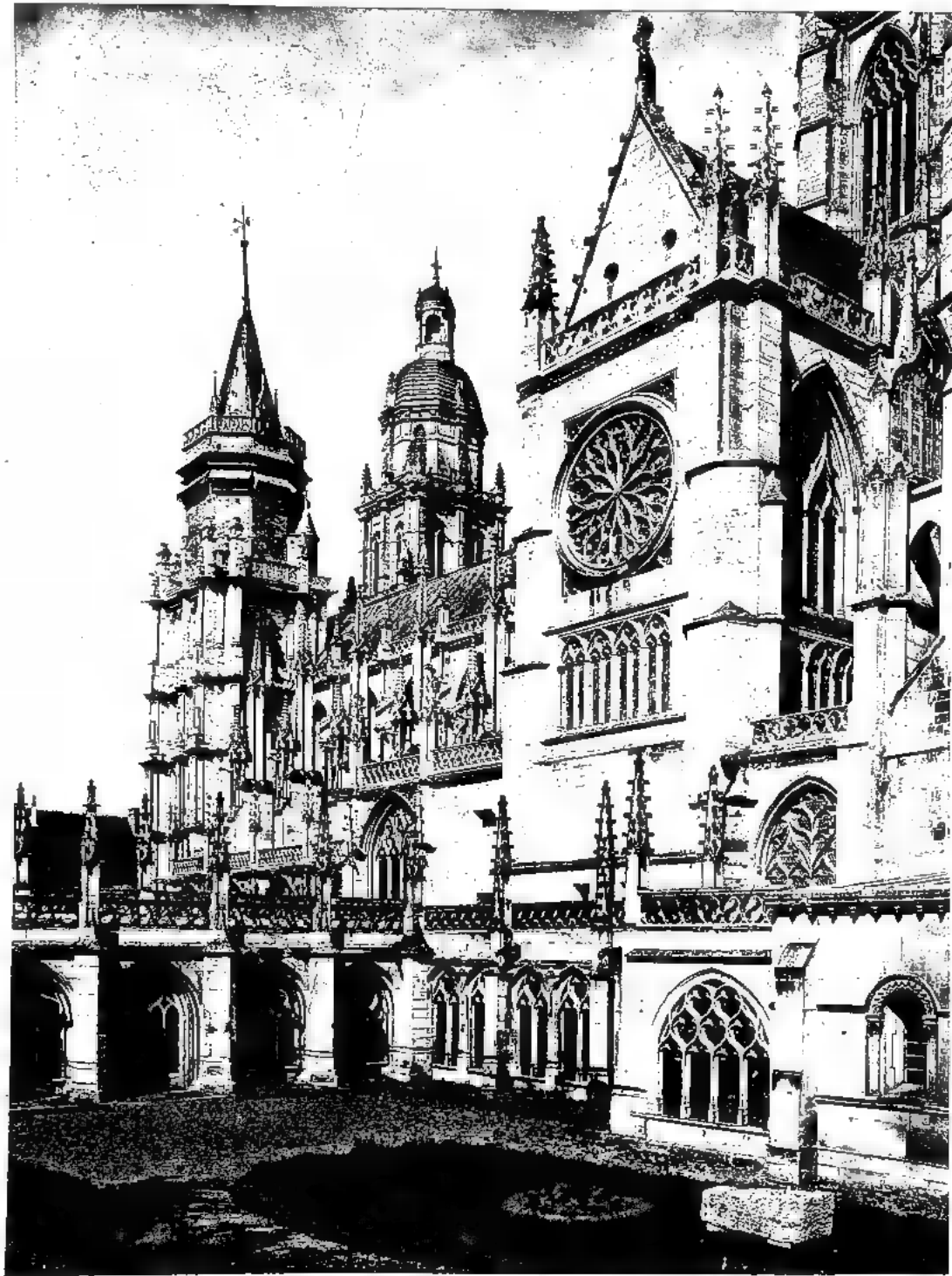
(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

a) CRISTO IN TRONO CIRCONDATO DAGLI EVANGELISTI. Smalti bizantini (a. 976) della Pala d'Oro - Venezia, basilica di S. Marco.
b) GLI EVANGELISTI, affresco di Spinello Aretino (fine del sec. XIV). Vòlta della chiesa di S. Miniato al Monte - Firenze.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

a) INCORONAZIONE DELLA VERGINE. In basso i 4 Evangelisti. Dipinto di Antonio da Murano (metà del sec. XV) - Venezia, chiesa di S. Pantaleone. *b*) GLI EVANGELISTI, in un dipinto di J. Jordaens (ca. 1670) - Parigi, Louvre.

(fot. Neurdein).

CATTEDRALE ■ CHIOSTRO DEL VESCOVADO (sec. XIV).

Con la bolla di Pio V del 1570 il Messale plenario acquista il diritto di cittadinanza nella Chiesa universale e anche l'ordinamento delle pericopi evangeliche resta per sempre fissato, quale i secoli l'avevano formato e tramandato.

II. Tipi. – Dei *Capitulare Evangeliorum* si sono occupati prima il card. Tommasi e più recentemente, con stretto metodo scientifico, il Frere e il Klauser, che indipendentemente, sono giunti a eguali conclusioni, salvo qualche divergenza di dettaglio. Il Klauser, che ha esteso l'indagine ad oltre 1300 manoscritti, classifica i capitolari sotto quattro tipi:

Tipo Π. Rappresenta l'uso romano puro intorno al 645 ed ha il miglior esponente nel codice di Würzburg (Biblioteca dell'Università, cod. mp. th. f. 62; ed. G. Morin, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle d'après les listes d'évangiles de Würzburg*, in *Rev. bénéd.*, 28 [1911], pp. 286-330; v. anche dello stesso: *Les notes liturgiques de l'Évangéliaire de Burchard, ibid.*, 10 [1893], pp. 113-26), detto anche E. di Burchard, perché pare appartenuto a s. Burchard, monaco inglese, poi vescovo di Würzburg dal 741 al 753.

Tipo Λ. – Dà ancora l'uso romano puro, ma in epoca più tarda, ca. il 740, ed è rappresentato dal *codex aureus* (ora nella Biblioteca Comunale di Treviri, cod. XXII), scritto intorno all'800 (ed. K. Menzel, *Die Trierer Ada-Handschrift*, Lipsia 1889, pp. 16-27).

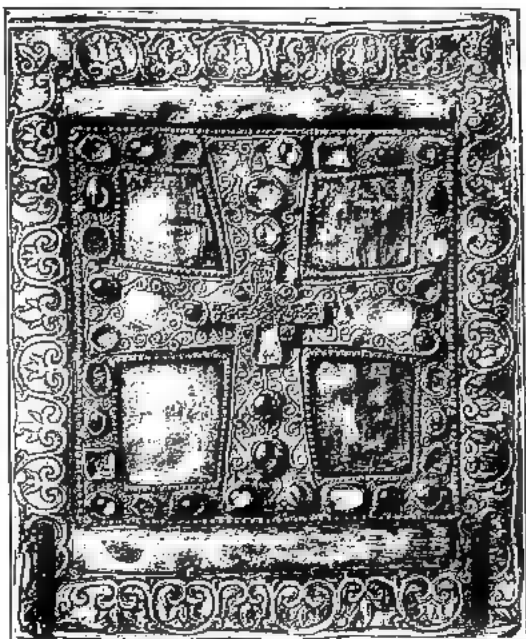
A questo tipo appartiene anche il *capitulare*, che si trova nell'E. di s. Cutberto (British Museum, Cotton Nero D. IV) trascritto a Lindisfarne da un E. usato nella chiesa di Napoli e portato in Inghilterra dopo la metà del sec. VII (edito da G. Morin, *La liturgie de Naples au temps de st Grégoire*, in *Rev. bénéd.*, 8 [1891], pp. 481-93, 529-37, in *Anecdota Maredsolana*, I, Maredsous 1893, pp. 426-35).

Tipo Σ. – Rappresenta ancora l'uso romano puro del 755. Principale manoscritto cod. lat. 1588 *nouv. acq.* della Biblioteca nazionale di Parigi, scritto ca. l'800.

Tipo Δ. – Rappresenta l'uso romano franco dopo il 750. Principale esponente cod. lat. Vat. 8523, scritto tra il IX e X sec.

(fot. Orlandini)

Evangeliario - *Natività e Annuncio ai pastori*. Pagina miniata dell'E. detto della contessa Matilde (sec. XI) - Nonantola, Abbazia.

(fot. Sansaini)

Evangeliario - Copertura dell'E. di S. Maria in Via Lata (sec. XI) - Biblioteca Vaticana, Museo Sacro.

III. Nella liturgia. – La Chiesa ha professato sempre verso l'E. grande venerazione e rispetto. L'arte ha reso questo sentimento rappresentandolo su un trono. Così nei musaici di Ravenna, Roma e Aquileia. Nel IV Concilio di Costantinopoli (869), celebrato nella basilica di S. Sofia, l'E. stava su un trono assieme alla reliquia della S. Croce. Il medioevo conobbe un altro uso, che risale al sec. V: quello di tenere il libro dei Vangeli sull'altare: la parola di Dio vicino all'Eucaristia. Sul Vangelo ancora oggi, dal tempo di Giustiniano, si proferiscono i giuramenti.

Nella liturgia pontificale del medioevo l'E. veniva portato all'altare con gran pompa, processionalmente prima della Messa, da un accolito, accompagnato da un suddiacono. Arrivando in presbiterio, tutto il clero si alzava in piedi in segno di ossequio. Quindi il suddiacono riceveva dall'accolito l'E. per metterlo sull'altare dove restava fino al canto del Vangelo. La mensa consacrata, che anticamente non tollerava alcun altro oggetto, all'infuori dell'oblate, accoglieva l'E. Questa cerimonia è rimasta, in parte. L'E. è ora portato nel corteo pontificale d'ingresso all'altare, davanti al celebrante, ma, appena questi l'ha baciato dopo la Confessione, vien riposto sulla credenza. Altri segni di venerazione sono l'incensazione e i ceri accesi che ne accompagnano la lettura.

Tutte cerimonie già in gran parte consegnate nell'*Ordo Romanus I* del sec. VIII (cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, II: *Les textes*, Lovanio 1948, pp. 87-88) e in parte completate e sviluppate nei secoli seguenti. Sono l'espressione viva della fede della Chiesa verso la parola di Dio.

Bibl.: I principali documenti relativi all'E., oltre che nelle fonti citate volta per volta, sono raccolti da G. Godu, *Evangiles*, in DACL, V, coll. 852-923; J. Baudot, *Capitulare Evangeliorum*, *ibid.*, II, coll. 2060-69; J. M. Tommasi, *Opera omnia*, ed. A. F. Vezzosi, Roma 1750, pp. 431-526; J. Baudot, *Les Évangéliaires*, Parigi 1907; W. H. Frere, *Studies in early roman liturgy*: III. *The roman gospel-lectionary*, Londra 1935; T. Klauser, *Das Römische Capitulare Evangeliorum*, I: *Typen*, Münster in West.

1935: è il lavoro più completo sull'argomento (seguiranno altri due volumi, uno per le prove relative alla datazione dei singoli tipi, l'altro per la classificazione dei capitolari rimanenti). A pp. XXIII-XXV completa bibliografia fino al 1934 (cf. anche *Ephem. lit.*, 50 [1936], pp. 81-83). Annibale Bugnini

IV. DECORAZIONE. – A varie gradazioni dell'arte orientale del sec. VI appartiene un cospicuo gruppo di E. quali il codice purpureo della cattedrale di Rossano, il codice siriaco detto di Rabula (monaco di Zagba in Mesopotamia) datato all'a. 586, ora nella Biblioteca Laurenziana di Firenze; il codice di Sinope oggi nella Biblioteca nazionale di Parigi; ad essi si ricollega, sebbene più tardo (sec. X) l'E. di Erschmiadzin (Armenia) racchiuso in un dittico eburneo anteriore.

L'E. conservato a Cambridge nella Biblioteca del Corpus Christi College (cod. 286) appartiene forse al gruppo di quelli inviati in Inghilterra ad Agostino di Canterbury da papa Gregorio I (590-604) e sembra eseguito a Roma o nell'Italia meridionale, perché le miniature che l'adornano risentono delle forme pittoriche proprie dell'Italia centrale fra il VI e il VII sec.

Al principio del VII sec. appartiene anche l'E. di Lindisfarne oggi nel Museo Britannico, che dimostra nelle belle miniature delle iniziali il senso raffinato della decorazione allora proprio dell'arte che fioriva nelle isole britanniche.

Nell'età d'oro degli E., cioè sotto Carlomagno, si formarono apposite scuole, annesse agli *scriptoria* dei monasteri, che, lavorando con amore, intelligenza ed arte, produssero veri capolavori. Il monastero di S. Martino di Tours, diretto dal celebre Alcuino, le scuole di S. Gallo, Metz, Reims, Orléans, l'abbazia di Corbie, Luxeuil, ecc. lasciarono opere meravigliose. Tra i calligrafi più famosi di quel tempo sono meritamente ricordati Alcuino, autore dell'E. donato da Carlomagno all'abbazia del S.mo Salvatore di Aniane (Montpellier), Godescalco che scrisse l'E. oggi al Museo del Louvre, Pietro a cui si deve l'E. di Carlomagano oggi nella « Schatzkammer » di Vienna; notevoli sono ancora le miniature del codice Ada, nella Biblioteca Comunale di Treviri e dell'E. di Echternach del ■ sec. conservato ■ Gotha.

Nel sec. IX-X le prime pagine degli E. sono tinte di porpora. D'oro si trovano le inquadrature delle pagine, le iniziali, grandi e piccole, poi i titoli e le rubriche (E. di Carlo di Rohan-Soubise, ora alla Biblioteca nazionale di Parigi), infine tutto il resto viene scritto in oro o argento (E. di S. Martino des Champs, ora alla Biblioteca de l'Arsenal). Questa magnificenza aurea raggiunge il suo più grande splendore nel periodo carolingio, quindi declina.

Appartiene agli inizi del XII sec., ed ha miniature che rammentano il fare proprio della pittura cassinese nelle iniziali, e della pittura romana di quella età nelle figure, l'E. proveniente da Farfa ed ora nella Biblioteca Vallicelliana di Roma (cod. E. 16). Mostrano un gusto analogo anche le figure dell'E. forse proveniente dal Convento romano di S. Cecilia oggi nella Laurenziana di Firenze (PL 17-27) mentre l'E. proveniente dal Convento dei SS. Apostoli, pure di Roma ed ora nella Biblioteca Vaticana (cod. Vat. lat. 5974) ha schietto carattere bizantino perché eseguito nel XII sec. dai miniatori della badia greca di Grottaferrata.

Caratteristiche sono anche le forme proprie delle miniature dell'E. donato dalla contessa Matilde alla badia di Polizone ca. l'a. 1109. Il codice è oggi nella Biblioteca Morgan a Nuova York ■ riflette i modi propri della pittura nell'Italia settentrionale agli inizi del XII sec.

Riflessi invece dell'arte ottoniana sono in un codice della cattedrale di Vercelli e più vivi ancora in un altro che è nel tesoro del duomo di Padova eseguito l'a. 1170 da un Isidoro *doctor bonus*.

L'E. della fine del XII sec. detto della contessa Matilde che è nella badia di Nonantola ha alcune miniature che imitano modelli germanici mentre altre hanno un fare più libero e spigliato in armonia con le contemporanee pitture italiane.

Più frequenti si fanno gli E. nei tempi successivi, ugualmente riflettendo nelle decorazioni – come gli altri testi sacri – i modi propri dell'arte delle regioni in cui vennero eseguiti.

Per abbellire ed animare gli E. furono usati disegni e pitture. Le iniziali ebbero la preferenza dei calligrafi, che o usarono simboli (fase ieratica) o riprodussero la natura (fase naturalista); poi si sviluppò la tendenza verso la rappresentazione di edifici, scene, personaggi fittizi o anche reali, come i donatori, i grandi del tempo o il calligrafo stesso. Si deve ai libri liturgici la conservazione d'un gran numero di ritratti storici che senza di essi non sarebbero mai giunti fino a oggi (p. es., Carlo il Calvo sull'E. di St Emmeran di Ratisbona, Enrico III e l'imperatrice Agnese, Corrado il Salico e Gisèle su quello dell'Escuriale, la contessa Matilde sul suo E. alla Biblioteca Vaticana ecc.). La magnificenza appare anche nella rilegatura dei manoscritti. Già s. Ambrogio ricorda « arca Testamenti undique auro tecta idest doctrina Christi » (*Epist.*, IV, 4: PL 16, 890). Nel duomo di Milano si conservano due tavolette d'avorio del sec. V, che ricoprivano un E. Cesellata in lamina d'oro è la custodia dell'E. di Monza (sec. VI), donato dalla regina Teodolinda alla chiesa di S. Giovanni. L'avorio e l'oro furono molto usati per gli e. Si può citare per il IX sec. l'avorio che orna una parte dell'E. di Lorsch alla Biblioteca Vaticana; per il sec. X gli avori dell'E. di Echternach; per l'XI la celebre rilegatura dell'E. di Besançon. L'avorio veniva fissato con placche d'oro e d'argento, ma poi si fecero intere legature con questi metalli preziosi, come l'E. gotico di Ulfila (*Codex argenteus*) e le legature decorate con smalti e rilievi delle regioni della Mosa e del Reno. – Vedi tav. LVII.

BIBL.: P. Maere, s.v. in *Cath. Enc.*, V, pp. 640-41; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1927, passim.

Annibale Bugnini - Emilio Lavagnino

EVANGELICI. – Presso gli autori protestanti, le primitive sètte, come la luterana, la calvinista, l'anglicana, ecc. sono indicate con il nome collettivo di « Chiese evangeliche » per contrapporle alla « Chiesa cattolica ». È in questo senso che i protestanti moderni hanno voluto risuscitare il nome e. Difatti alcuni delegati del Congresso o Conferenza protestante panamericana di Panama (1916), finito il Congresso visitarono varie nazioni dell'America latina. Ed avendo notato la triste impressione che i nomi diversi di tante sètte facevano fra i cattolici latino-americani, per cancellarla consigliarono di assumere il nome di « Chiesa evangelica », quale nome comune a tutte le sètte protestanti di una stessa nazione, ■ che i membri non si chiamassero più battisti o metodisti, ma semplicemente e. In Italia, negli ultimi censimenti, i membri delle varie sètte rinunziarono, per gli effetti del censimento, al loro nome di valdesi, battisti, ecc. per attenersi all'indicazione comune di e., come se tutti fossero membri di una sola Chiesa evangelica che non esisteva. Ma il nome di e. si dà in modo speciale ai membri della Chiesa evangelica di Prussia.

La Prussia abbracciò il luteranesimo nel 1525 quando il gran maestro dell'Ordine teutonico, Alberto, apostatò e si proclamò duca di Prussia. L'elettore di Brandeburgo, Giovanni Sigismondo (1606-19), che aveva unito l'elettorato di Brandeburgo con il ducato di Prussia e che era calvinista (v. CONFESSIONI DI FEDE PROTESTANTI: *luterano-calviniste*), tentò inutilmente di fare calvinisti i Prussiani. Lo stesso volle fare ■ primo re di Prussia, Federico I (1700-13), ma invano. L'amico di Voltaire, Federico II (1740-86), concesse bensì a tutti i suoi sudditi ampia libertà di culto, ma ridusse le diverse sètte dei suoi stati a semplici società religiose sotto il suo controllo. Questo dominio dei principi protestanti tedeschi sulle sètte del loro territorio non era cosa nuova. Difatti Lutero già lo aveva concesso, almeno sui luterani, quando

scrisse all'elettore di Sassonia che « nel nome della carità cristiana e per l'amore di Dio prendesse nelle sue mani la cura della chiesa ecc. ». Quanto poi ai calvinisti o riformati della Prussia, essi erano obbligati alla famiglia Hohenzollern perché calvinista era stato l'elettore e duca Giovanni Sigismondo e la sua confessione di fede, e perché il grande elettore Federico Guglielmo (1640-88) aveva accolto nei suoi Stati i calvinisti scacciati dalla Francia per la revoca dell'editto di Nantes. Di questa autorità sulle due sètte principali dei suoi Stati si valse il re Federico Guglielmo III (1797-1840) per istituire la Chiesa evangelica unita. Finite le guerre contro Napoleone, egli volle nel 1817, in occasione del 3° centenario della riforma, unire in una sola chiesa i luterani e i riformati dei suoi Stati. Propose dunque che, lasciate da parte le differenze dottrinali e conservando ciascuno i suoi libri simbolici, si unissero tutti in spirito di amore fraterno per ricevere insieme la Cena del Signore. L'idea fu ricevuta abbastanza bene, più dai riformati che dai luterani, e venne approvata dai molti sinodi provinciali, che chiesero al re la riunione di un sinodo generale per studiare la costituzione della nuova Chiesa, cosa che non piacque al re né ai suoi ministri. Trattò quindi di introdurre l'episcopato, ma davanti all'opposizione dei protestanti, sensibili a tutto ciò che poteva rassomigliare all'aborrito cattolicismo, si contentò che fossero chiamati sovraintendenti e che tra essi uno avesse una certa sorveglianza su tutti i sinodi e concistori. Ciò che però stava più a cuore al re era la nuova liturgia da lui stesso composta, cavata dalle prime liturgie luterane e anglicane, ancora molto somiglianti alla liturgia cattolica, e nella quale discendeva fino alle più minute rubriche. Nel 1822 la impose a tutte le Chiese che dipendevano da lui. L'opposizione anche questa volta fu forte, ma il re continuò avanti nel suo proposito. Tra gli oppositori si distinsero lo Schleiermacher, professore all'Università di Berlino, e lo Scheibel, pastore luterano di Breslavia nella Slesia. Alcuni dei dissenzienti emigrarono nell'America del Nord e diedero origine al Sinodo di Missouri o Ohio e al Sinodo luterano di Buffalo. I successori di Federico Guglielmo III concessero maggior libertà religiosa, ma anche dopo la Costituzione del 1851, per la quale si concedeva alla Chiesa evangelica un regime indipendente dallo Stato, con un'abile distinzione tra Stato e principe, la Chiesa evangelica rimase come prima soggetta al re, il quale la governava per mezzo di un consiglio speciale chiamato « Evangelischer Oberkirchenrat », direttamente responsabile verso di lui, pure permettendo che si tenessero sinodi provinciali, e nel 1869 anche uno generale. Questa soggezione della Chiesa al re di Prussia durò fino alla Costituzione di Weimar (1919), che separò il nuovo Reich da tutte le Chiese. Nell'assemblea di Stoccarda del 1921 molte di queste organizzarono la confederazione delle Chiese evangeliche tedesche, e delle 29 chiese che la formarono, la prima e più numerosa, con ca. 20.000.000 di fedeli, fu la Chiesa evangelica dell'antica Unione di Prussia.

La Confederazione si chiamò *Deutsche Evangelische Kirche* (D. E. K.), e istituì tre dicasteri per sostituire le varie autorità preesistenti: il *Kirchentag*, o corpo legislativo di laici ed ecclesiastici, il *Kirchenbundesrat*, o corpo di consiglieri, ed il *Kirchenausschuss*, o corpo esecutivo, nei quali ancora predominavano gli e. per il loro numero. Così la trovò Hitler quando arrivò al potere (1933-34). Al principio non pare che egli si mostrasse avverso alla Chiesa, ma con la formazione dei « Cristiani tedeschi » e con la sua politica, presto si rivelò grande nemico tanto dei cattolici come dei protestanti. La Chiesa evangelica ebbe a soffrire specialmente quando il dr. Jaeger, uno dei capi principali dei « Cristiani tedeschi », fu imposto da Hitler come capo della Chiesa evangelica di Prussia. Le molteplici vicende degli e., durante il governo hitleriano seguirono quelle di tutti gli altri protestanti tedeschi e se non pochi passarono ai cristiani tedeschi, parecchi, precisamente per la spietata persecuzione del nazismo, si rafforzarono nei principi religiosi e nelle pratiche di pietà, spiccando fra tutti il ministro Martino Niemoller. Dopo il collasso tedesco del 1945 la D. E. K. cambiò il nome in *Evangelische Kirche in Deutschland* (E. K. I. D.) e la Chiesa evangelica di Prussia ne seguì le vicende. Nel 1949 nella E. K. I. D. il 10% era formato dai riformati, il 70% dai luterani ed il 20% dagli e. Al presente pare che tutta la speranza degli e. e di tutti i protestanti tedeschi s'appoggi nell'ecumenismo; e difatti tutti lavorano insieme nella *Hilfswerk* o opera di ausilio, nella quale, aiutati efficacemente dai protestanti stranieri, si sforzano per rimediare alle calamità causate dalla guerra.

BIBL.: J. H. Blunt, s. v. *United Evangelical Church*, in *Dictionary of Sects*, Londra 1874, p. 608; Kerr D. Macmillan, *Protestantism in Germany*, Nuova York 1917, p. 164; D. C. Fabricius, *Ecumenical Handbook of the Churches of Christ*, Berlino-Stregliz 1927, pp. 48-49; M. Bendiscioli, *La Germania religiosa nel III Reich*, Brescia 1936; M. Power, *Religion in the Reich*, Oxford 1939; A. Keller, *Christian Europe Today*, Nuova York-Londra 1942, p. 65; H. Smith Leiper, *Christianity Today*, n. 4, Nuova York 1947, p. 38; Kenneth G. Grubb e E. J. Bingle, *World Christian Handbook*, Londra 1949, p. 33. Camillo Crivelli

EVANGELISMO. - È un movimento di riforma cattolica della prima metà del sec. XVI. Il nome è, però, di origine recente ed è stato creato da Pierre Imbart de la Tour per designare le tendenze riformistiche francesi. Hubert Jedin lo ha poi applicato alle correnti parallele italiane. Il termine vuol sottolineare la tendenza fondamentale del movimento: la riforma della vita cristiana mediante un ritorno allo spirito del Vangelo, distinguendolo dal protestantesimo che gli fu contemporaneo e dalla cosiddetta controriforma che lo seguì. L'e. fu cronologicamente l'ultimo fra i tentativi di riforma cattolica pretridentina, i quali aspiravano a una riforma della Chiesa nelle sue membra. Le radici dell'e. affondavano da una parte nella *devotio moderna* e in Erasmo, dall'altra nel neo-platonismo del Ficino, nella mistica della Croce del Savonarola, nella etica della Compagnia del Divino Amore, e persino nella mistica spagnola eterodossa degli *Alumbrados*.

L'e. non fu la creazione originale di un determinato riformatore religioso, ma sorse spontaneamente dalle ispirazioni e dai bisogni del tempo, e in luoghi diversi. Centro dell'e. in Francia fu Meaux sotto il vescovo Briçonnet e Lefèvres. In Italia l'e. ebbe una fioritura di appena dieci anni, da quando, nel 1534, l'umanista spagnolo Juan de Valdés si stabilì a Napoli e riunì intorno a sé una cerchia di persone che la pensavano allo stesso modo. Poco dopo si formavano altri gruppi simili in Venezia, intorno al card. Contarini, a Lucca, intorno al Vermigli, priore dei Canonici Regolari, a Viterbo, intorno al card. Pole, a Roma, intorno alla marchesa di Pescara, Vittoria Colonna. Non avevano una organizzazione particolare, né un programma determinato, ma erano legati da concordi aspirazioni. Questa devozione elevata e formata nello spirito umanistico fu diffusa e propagata nel pubblico più vasto da predicatori come Bernardino Ochino e da scritti anonimi come il *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*. I seguaci dell'e. formavano la corrente moderata dei riformatori nel seno del collegio dei cardinali (Cervini, Contarini, Pole, Morone, Ercole Gonzaga, Sadoleto, ecc.). Espressione del loro spirito è il *Consilium de emendanda Ecclesia* (1537). Speravano ancora di poter evitare la rottura venendo incontro, con comprensione, alle esigenze dei protestanti. Quando alla Dieta di Ratisbona il Contarini presentò la tesi della *duplex iustitia* (1541), sembrò per un istante giunto il momento trionfale dell'e. e si sperò in una riconciliazione dei protestanti con la dottrina cattolica. Il fallimento delle trattative portò seco il fallimento dello stesso e. Nell'anno seguente morì il Contarini, si ebbe l'apostasia dell'Ochino, e fu istituita l'Inquisizione.

E quando sembrò che ancora una volta l'e. potesse risorgere e perfino conquistare il trono pontificale nel Conclave del 1549, al card. Pole mancò un solo voto, quello di Pietro Carafa, che allora, sotto il nome di Paolo IV, iniziò la cosiddetta controriforma. Le tendenze eretiche dell'e. si separarono da quelle ortodosse (Ochino,

Vergerio, Vermigli fuggirono) o si fusero con altre sètte, soprattutto con l'anabattismo e il socinianismo. Pochi furono giustiziati (ad es., Carnesecchi), molti rimasero fedeli alla Chiesa, nella quale attuarono un profondo rinnovamento spirituale (Morone, Pole, Seripando, ecc.).

L'e. non è affatto un sistema teologico, ma piuttosto un atteggiamento religioso molto serio e nobile, ma incerto e diviso in se stesso. Caratteristico di questo atteggiamento irresoluto è il consiglio del Pole a Vittoria Colonna : credesse come se dalla fede dipendesse la giustificazione, ma agisse come se solo dalle buone opere dipendesse la salute eterna. Ridotto a formola, il principio fondamentale dell'e. sarebbe il seguente : giustificazione per mezzo della Fede, senza comunque escludere le buone opere. Tuttavia i suoi seguaci si astenevano da qualsiasi definizione troppo impegnativa e precisa, in attesa delle prossime definizioni del concilio.

Senza dubbio, l'e. aveva non pochi tratti in comune con il protestantesimo, come il paulinismo, l'agostinismo estremo (il pessimismo della sua concezione del mondo e dell'uomo), l'avversione per qualsiasi speculazione scolastica e formalismo giuridico, l'aspirazione verso una Chiesa spiritualizzata e una pietà semplice e cristocentrica nello spirito dei Vangeli, lo studio della Bibbia, la partecipazione dei laici all'indagine dei problemi religiosi.

Vi era, però, una differenza sostanziale tra e. e protestantesimo : l'e. non protestava, non voleva riformare la Chiesa con la violenza, ma i singoli fedeli per mezzo della Fede. L'e., qualche volta poté sembrare vicino all'eresia, ma non fu mai scismatico. Gli mancava il carattere rivoluzionario, come quello dogmatico. Fu un fenomeno transitorio, né pretendeva essere altro. Fu un movimento aristocratico, e come tale non mirava affatto alla conquista delle grandi masse. Ad un'anima in lotta con i problemi spirituali e religiosi, l'e. non offriva altro che una mistica dell'interiorità spirituale, alquanto tinta da una dolce rassegnazione.

BIBL. : B. Fontana, *Nuovi documenti vaticani*, Roma 1898; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la réforme en France*, III, *L'évangélisme*, Parigi 1914; F. Church, *The Italian Reformers*, Nuova York 1932; H. Jedin, *Girolamo Seripando*, 2 voll., Würzburg 1937; D. Cantimori, *Gli eretici italiani*, Firenze 1939, passim. Estratti dalle opere di V. Colonna, G. Contarini, M. Flaminio, E. Gonzaga, G. Morone, B. Ochino, R. Pole, J. Valdès, ecc., sono raccolti da G. Paladino, *Opuscoli e lettere dei Riformatori italiani*, 2 voll., Bari 1919. Eva Maria Jung

EVANGELISTA. - Appellativo, negli scritti del Nuovo Testamento, del predicatore o propagatore del Vangelo (v.). Mentre sono frequentissimi i vocaboli « Evangelo » (εὐαγγέλιον) ed « evangelizzare » (εὐαγγελίζειν), solo tre volte nel Nuovo Testamento si legge la parola e. (εὐαγγελιστής), che indica precisamente chi attende alla diffusione del messaggio di Gesù. La prima volta l'appellativo è applicato al diacono Filippo (*Act.* 21, 8), forse per distinguerlo dall'Apostolo omonimo. Gli altri due casi si trovano negli scritti di s. Paolo.

Nell'ultima sua lettera l'Apostolo raccomanda a Timoteo di essere un buon E. (*II Tim.* 4, 5). In *Efesini* (4, 11) Paolo enumera alcuni doni o carismi, ognuno dei quali ha un suo fine determinato (apostolato, profetismo, officio dell'E., governo delle comunità, dottorato); ma nulla vieta che una medesima persona fosse insignita contemporaneamente di più carismi. Non si tratta di offici incompatibili, ma di una maggiore accentuazione di una caratteristica particolare. Rispetto agli Apostoli in senso stretto gli E. erano nella relazione notata già da Pelagio nel suo commentario (ed. A. Souter, *Textes and studies*, IX, Cambridge 1926, p. 364). « Ogni Apostolo era E.; ma non ogni E. Apostolo ». Secondo Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.*, V, 10, 2: CB, I, p. 450), gli E. sarebbero stati i continuatori degli Apostoli, nel senso che coloro, cui fu attribuito ancora il termine che presto muterà significato, sopravvissero come più giovani ai Dodici.

(fot. Pont. Comm. Arch. Sacra)

EVANGELISTA - *Cristo e i quattro E.* Affresco del sec. IV - Roma, Cimitero detto dei SS. Marco e Marcelliano.

In Ippolito (*De Antichristo*, 56; CB, I, p. 37) ed in Tertulliano (*Adversus Praxeam*, 21) l'appellativo E. già viene riservato per gli autori dei quattro Vangeli. E questo sarà il suo significato specifico ed ordinario in epoca successiva.

BIBL.: F. Vigouroux, *Evangéliste*, in DB, II, coll. 2057-58; F. Hauck, εὐαγγελιστής, in R. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Test.*, II, pp. 734-35. Angelo Penna

I. *Archeologia.* - Nella pittura cimiteriale tutti hanno riconosciuto in un affresco del cimitero detto di Marco e Marcelliano, dipinto nella parete di fondo d'un cubicolo, Gesù Cristo tra i quattro E. Il Signore, di aspetto giovanile, nimbato, in tunica e pallio, assiso in trono è in atto di parlare, tenendo aperto con la sinistra il volume della sua *Lex*; a destra e a sinistra in alto due ☧ ; in basso è lo *scrinium*. Anche i quattro personaggi che lo circondano sono in tunica e pallio; il primo a sinistra indica una stella, perciò il Wilpert vi riconosce s. Matteo che parla della sua apparizione (*Mt.* 2, 2 sgg.), poi verrebbe s. Marco e dall'altra parte Luca e Giovanni (Wilpert, *Pitture*, p. 230, tav. 162, 2).

Nel sarcofago di Apt (Francia) i quattro E. sono in tunica e pallio; su due si leggono ancora i nomi « Iohannes » e « Mar(cus) »; Matteo ha barba e capelli lunghi, gli altri tre hanno aspetto giovanile e sono imberbi (Wilpert, *Sarcofagi*, I, 54, tav. 37, 2-3).

Sul sarcofago di Concordio vescovo di Arles, contenente la scena della consegna della Legge a s. Pietro, i quattro E. sono distinti dai loro nomi incisi sul volume o sul libro; il secondo da sinistra, è « Marcus » il quinto « Matteus », il nono « Lucanus », l'undecimo « Ioannes »; Luca e Marco sono barbati, Matteo e Giovanni imberbi (Wilpert, *ibid.*, I, 54 e tav. 34, 3).

L'arte cristiana espresse in più modi simbolicamente i quattro E.; il più comune fu quello tolto dalla profezia di Ezechiele (1, 5-13) e dall'*Apocalisse* (4, 6-8): il leone è simbolo di Marco, il vitello di Luca, l'uomo di Matteo, l'aquila di Giovanni. Così essi appaiono a Roma, ad es., nel musaico absidale di S. Pudenziana, nell'arco trionfale di S. Paolo, nell'abside dei SS. Cosma e Damiano, in Ravenna nel mausoleo di Galla Placidia, nella cappella di S. Pier Crisologo, nel battistero degli Ariani, nel fronte dell'abside di S. Apollinare in Classe. In S. Vitale al disopra di ciascuno dei quattro E. è rappresentata la relativa figurazione simbolica; a Milano in S. Vittore, in S. Matrona e S. Prisco presso S. Maria Capua Vetere ecc. Gli stessi simboli si trovano anche in alcuni avori; ad es., a Milano in una copertura d'evangeliario; nella valva superstite del dittico Trivulzio sono i simboli di Luca e Matteo.

(da A. D. Sertillanges, La cathédrale, Parigi 1912, p. 25)
EVANGELISTA - Gesù Cristo fra i simboli dei quattro E. (sec. XII) - Chartres, Cattedrale. Facciata orientale.

I quattro fiumi che sgorgano dal monte sul quale è Gesù Cristo in persona o sotto l'aspetto di agnello divino sono « Evangelistae viva Christi flumina » a cui si dissetano i cervi, cioè i fedeli (*s. Paolino da Nola, ep.* 32, 10: PL 61, 336); un bell'esempio è offerto in uno dei lati della capsella argentea africana, ora nel Museo Sacro della Biblioteca Vaticana (G. B. De Rossi, *La capsella argentea africana*, Roma 1889, p. 30).

I quattro E. furono simboleggiati come pecore, in un frammento di lastra per sarcofago nel Museo delle Terme. L'agnello divino è nel centro, sul monte, dal quale sgorgano i quattro fiumi. Da destra si appressano due pecore; sulla prima è scritto « Mar(cus) », sulla seconda « Ioan(n)es Evan(gelista) ». Nella parte mancante a sinistra dovevano essere le altre due pecore con i nomi di Matteo e di Luca (Wilpert, *ibid.*, I, p. 54, tav. 36, 1).

Singolare è la rappresentazione simbolica degli E. in un mutilo coperchio di sarcofago di Spoleto, oggi nel Museo Lateranense: da destra una barca con pilota e tre vogatori imberbi; il pilota che sta in cattedra in tunica e pallio è Gesù, come mostra il tipo iconografico e lo scritto IESVS; i tre vogatori sono indicati dai nomi: MARCVS, LVCAS, e (IOH)ANNES; doveva precedere nella parte mancante MATHEVS e Wilpert vi aggiunge PETRVS perché vede nella scena la rappresentazione di quanto è narrato da *Lc.* 5, 4-6 (G. B. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 2ª serie, 2 [1871], p. 123, tav. VII).

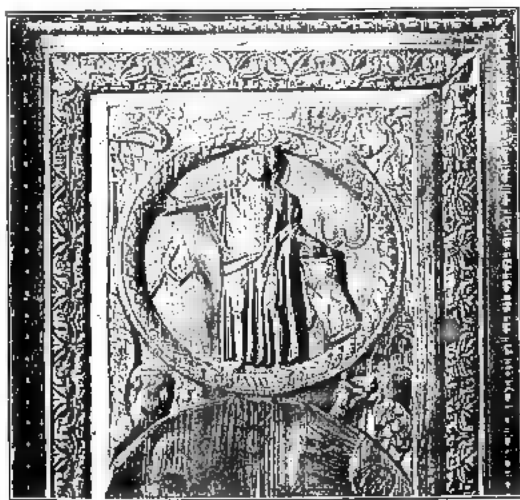
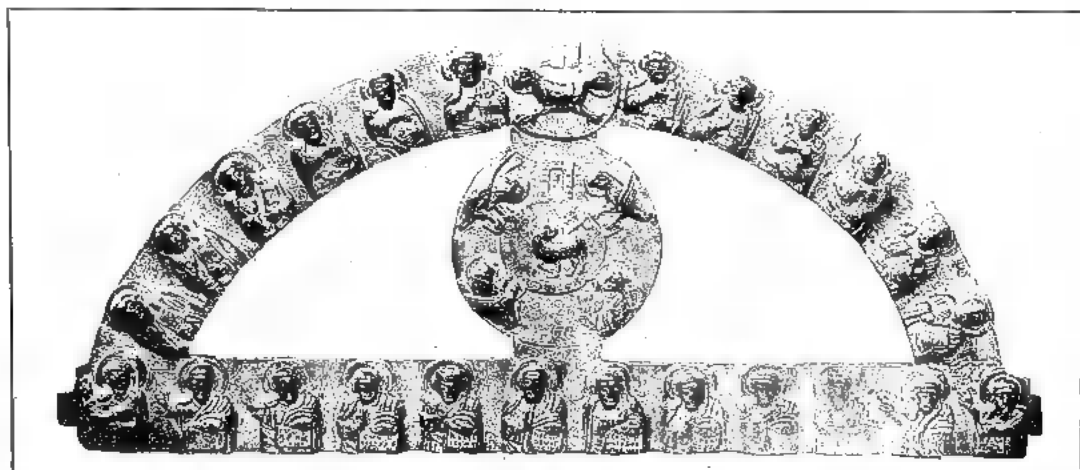
(fot. Alinari)
EVANGELISTA - Cristo con il rotolo della Legge e i simboli degli E. Particolare della porta lignea della basilica di S. Sabina (sec. V) - Roma.

BIBL.: H. Leclercq, *Evangélistes (symboles des)*, in DACL, V, 1, coll. 845-52. Enrico Josi

2. *Arte.* – A proposito delle rappresentazioni simboliche dei quattro E., quali appaiono fin dai primi secoli dell'arte cristiana e che sopra sono state ricordate, è da osservare come esse abbiano continuato ad essere usate per tutto il medioevo, spesso divenendo elemento decorativo, anche tradotto in plastica, nelle facciate di chiese romaniche e gotiche (S. Rufino di Assisi, S. Pietro di Tuscania, S. Trofimo di Arles, cattedrale di Chartres, ecc.). Nella facciata della cattedrale di Orvieto i simboli degli E. sono in bronzo (XIV sec.); in quella di Siena in marmo (XIV sec.). Una simultanea raffigurazione non dei simboli, ma proprio dei quattro E., appare prima nell'Oriente. La « pala d'oro » della basilica di S. Marco a Venezia, capolavoro di oreficeria bizantina eseguito nella parte più antica a Costantinopoli nell'876, ha al centro il Cristo, circondato da quattro tondi di smalto con gli E., i quali vi appaiono senza i loro simboli. Anche i pennacchi della cupola maggiore della Basilica veneziana hanno raffigurazioni a musaici dei quattro E.

Nel tardo Trecento e nel Quattrocento si fanno più frequenti le simultanee raffigurazioni degli E. e dei loro simboli negli spartimenti triangolari delle vòlte a vela; così li affrescò Spinello Aretino in S. Miniato al Monte a Firenze nella vòlta della sagrestia. Talvolta sono in atto di insegnare ognuno ad un Dottore della Chiesa, così negli affreschi della vòlta nella cappella dipinta da Masolino nella chiesa di S. Clemente a Roma. Nel Palazzo Vaticano, il « beato » Angelico dipinse nel 1450 i quattro E. nelle spartizioni triangolari della vòlta della cappella di Niccolò V, Benozzo Gozzoli nel 1452 in quella della navata destra della chiesa di S. Francesco a Montefalco ed il Pinturicchio nel 1485 in quelle della Cappella Bufalini in S. Maria in Aracoeli a Roma. Tipica è la raffigurazione dei quattro E. in una pala d'altare di Antonio e Giovanni da Murano, conservata nella chiesa di S. Pantaleone a Venezia, dove essi assistono all'Incoronazione della Vergine.

Lorenzo Ghiberti adornò quattro spartizioni della sua prima porta per il Battistero fiorentino con gli E.; lo seguì Luca della Robbia nella porta di bronzo della vecchia sagrestia in S. Maria del Fiore.

Nella Cappella Pazzi a Firenze ci sono quattro medaglioni in terracotta con gli E. dello stesso Luca della Robbia. I ricchissimi musaici della vòlta della cappella di S. Elena nella basilica di S. Croce di Gerusalemme a Roma, eseguiti nel 1508 secondo i cartoni di Baldassare Peruzzi, hanno la rappresentazione degli E. nei quattro tondi angolari. Nell'interna decorazione musiva della cupola sulla Basilica Vaticana di S. Pietro a Roma, eseguita alla fine del Cinquecento secondo i disegni del Ca-

(fot. Gab. fot. naz.)
EVANGELISTA - Agnello mistico tra i simboli degli E., attorno Apostoli e Profeti. Frammento di reliquiario in bronzo (sec. XII). Tivoli, santuario di S. Maria in Vulturella.

valiere d'Arpino, i quattro pennacchi sono stati adornati di immensi medaglioni con gli E., ognuno accompagnato del suo rispettivo simbolo. In seguito i quattro E. furono spesso dipinti in diverse chiese barocche sui pennacchi delle cupole, come si vede, p. es., nella chiesa di S. Andrea della Valle a Roma negli affreschi ivi dipinti nel 1623 dal Domenichino.

L'iconografia dei singoli quattro E. non è sorta però da queste raffigurazioni simultanee di tutti i quattro i Santi; essa si formò e stabilì assai prima per ciascuno E. separatamente, precedendo nel tempo le loro raffigurazioni simultanee. V. a questo proposito anche le voci relative ai quattro santi E. - Vedi tavv. LVIII-LIX.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, p. 609 sgg. Witold Wehr

EVANGELISTI, LUIGI. - Colonnello pontificio, n. in Roma il 21 maggio 1821, m. ivi agli inizi del secolo seguente. Cominciò la carriera militare il 1° maggio 1840 come cadetto nei Dragoni. Capitano al comando di uno squadrone di gendarmeria a cavallo, il 19 maggio 1860, agli ordini del colonnello De Pimodan, sbaragliava alle Grotte di S. Lorenzo (Viterbo) una banda garibaldina comandata dallo Zambianchi, e nel sett. dello stesso anno fece parte della colonna mobile De Mortillet combattendo a Pontecorvo ed altrove. Promosso maggiore, il 6 ott. fu incaricato di recar soccorsi ai soldati pontifici prigionieri in alta Italia. Colonnello il 27 luglio 1867, ebbe il comando dell'intero corpo di gendarmeria distinguendosi nel salvaguardare l'ordine e scompigliare le rinnovate trame dei novatori. Citato con particolare menzione dal pro-ministro Kanzler nel suo rapporto sugli avvenimenti bellici dell'autunno del 1867, durante i quali fra l'altro l'E. per poco non restò vittima di una bomba lanciata in piazza Colonna; dopo il 20 sett. 1870 si ritirò a vita privata.

BIBL.: Per lo scontro di Grotte di S. Lorenzo cf. *Giornale di Roma* del 21 maggio 1860. Per il resto v.: G. G. Franco, *I Crociati di S. Pietro*, 3 voll., Roma 1869-70, v. indici; A. Vigevano, *La campagna delle Marche e dell'Umbria*, ivi 1920, passim; id., *La fine dell'esercito pontificio*, ivi 1922, passim; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, passim. Paolo Dalla Torre

EVANGELO ETERNO. - Espressione di *Apoc.* 14, 6, con cui Gioacchino da Fiore intendeva l'interpretazione spirituale del Vangelo di Gesù Cristo, che avrebbe contraddistinta la terza età del mondo, quella dello Spirito Santo. Ma i Gioachimiti francescani, particolarmente Gherardo da Borgo S. Donnino, considerarono per E. e. le tre opere principali di Gioacchino, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio Apocalypsis*, *Psalterium decem Chordarum*, che avrebbero dovuto subentrare al Vangelo di Cristo, decaduto fin dal 1200. A questo scopo Gherardo pubblicò nel 1254 a Parigi l'*Introductorius in Evangelium aeternum*, che scatenò le ire dei professori secolari della Sorbona, con a capo Guglielmo di S. Amore, che lo denunziarono alla S. Sede. L'*Introductorius* fu condannato alle fiamme dal papa Alessandro IV nel 1255; Giovanni da Parma, Generale dei Minori, creduto troppo benevolo verso gli spirituali-gioachimiti, fu destituito dall'ufficio e gli successe s. Bonaventura; Gherardo, pertinace nell'errore, fu buttato in carcere, dove morì nel 1276.

Il generalato di s. Bonaventura tenne a bada i faziosi; ma questi rialzarono il capo verso la fine del sec. XIII, con Pier di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e Angelo da Chiarino, corifei della fazione degli zelanti nell'Ordine francescano, che finì nelle deviazioni ereticali dei Fraticelli, condannati da Giovanni XXII.

L'E. e., in questi ultimi tempi, ha avuto dei riflessi danteschi; perché G. Papini, dietro il Cassel, il Filomusi-Guelfi e altri, ha sostenuto che il « Veltro » dantesco adombri la terza economia gioachimita dello Spirito Santo, scoprendo in esso una specie di criptogramma dell'E. e.: VangEL eTeRnO. Dietro di lui, anche il Merežkowskij ritiene il Veltro come una sigla dell'E. e.

A torto però sia il Papini che il Merežkowskij fanno appello al *Libro delle Figure*, attribuito a Gioacchino da Fiore da poco pubblicato da L. Tondelli, dove il simbolo dello Spirito Santo non è dato dal cane, come essi erroneamente ritengono, ma da quello tradizionale della colomba.

BIBL.: Fonti: H. Denifle, *Das Evangelium aeternum und Kommission von Anagni*, in *Archiv f. Literatur u. Kirchengesch.*, 1 (1885), pp. 49-142; *Chronica* di Salimbene de Adam, la cui edizione più completa è quella di O. Holder-Egger, in MGH, *Scriptores*, XXXII, Berlino 1913. Studi: X. Rousselot, *Histoire de l'Évangile éternel*, Parigi 1867; E. Rénan, *Joachim de Flore et l'Évangile éternel*, in *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Parigi 1884, pp. 217-322, e in *Revue des deux mondes*, 1866, IV, pp. 94-142; F. Tocco, *L'eresia nel medioevo*, Firenze 1884; id., *L'E. e.*, in *Arch. storico it.*, 4a serie, 17 (1886), pp. 243-61, e in *Studi francescani*, Napoli 1909, pp. 191-222; G. Bondatti,

Gioachinismo e francescanesimo nel Dugento, Assisi 1924. Per i riflessi danteschi: P. Cassel, *Il Veltro. Der Richter und Dichter Dantes*, Berlino 1890; L. Filomusi-Guelfi, *Nuovi studi danteschi*, Città di Castello 1911, pp. 41-49; G. Papini, *Dante vivo*, Firenze 1933, pp. 367-90; id., *Storia della letteratura italiana*, ivi 1937, p. 208; D. Merežkowskij, *Dante*, Bologna 1938, pp. 392-93. Francesco Russo

EVANSVILLE, DIOCESI di. – Città e diocesi negli Stati Uniti d'America, Stato di Indiana, creata dal papa Pio XII con la cost. apost. *Ecclesiae Universalis* del 21 ott. 1944.

La diocesi comprende le seguenti dodici contee: Daviess, Dubois, Gibson, Greene, Knox, Martin, Pike, Posey, Spencer (eccetto la città di Harrison), Sullivan, Vanderburgh, Warrick. Ha una superfice di 5010 miglia e conta 394.725 ab. dei quali 56.085 cattolici (1949). Annovera 65 parrocchie, 80 sacerdoti diocesani e 17 regolari, tre comunità religiose maschili, tra le quali l'abbazia di S. Meinrad, e 6 comunità religiose femminili; 5 *High Schools* e 40 scuole elementari; nel 1946 si ebbero 321 conversioni. La diocesi è suffraganea di Indiana; la Cattedrale è dedicata all'Assunzione di Maria S.ma.

BIBL.: AAS, 37 (1945), pp. 103-105; *The official catholic directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 440-42. Enrico Josi

EVARISTO, PAPA, santo. – Incerte o false sono le notizie riguardanti il suo pontificato; resse però la Chiesa tra la fine del I e l'inizio del sec. II (97-105).

Dall'anonimo del *Liber Pontificalis* è detto greco, nato a Bethleem da padre giudeo. Avrebbe distribuito i preti di Roma per i diversi titoli urbani e stabilito che sette diaconi assistessero il vescovo durante la sacra liturgia. Lo Pseudo-Isidoro gli attribuisce quattro decretali. Dubbia è anche la notizia che fosse morto martire e sepolto in S. Pietro. Il giorno della sua morte sembra possa stabilirsi, secondo i martirologi e la testimonianza di Eusebio, al 26 ott.; ma rimane ignoto l'anno.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, XI, Parigi 1870, pp. 799-804; Jaffé-Wattenbach, I, p. 4; *Lib. Pont.*, I, p. 126. Agostino Amore

EVEI: v. HEVEI.

EVELPIO: v. CHERCHEL.

EVEMERO. – Filosofo greco. Quasi nulla si conosce della sua vita: nativo di Messene (è dubbio se di quella di Sicilia o di quella del Peloponneso), fu amico del re Cassandro (317-298 a. C.) e pubblicò la sua opera principale, la 'Ιερὰ ἀναγραφή, intorno al 280, come si può desumere da Callimaco.

Di questo scritto sono rimasti pochi e rielaborati frammenti greci; altri in latino tramandati da autori cristiani – soprattutto Lattanzio – i quali certamente attinsero alla tradizione (e rielaborazione) dell'opera di E. fatta nel sec. III a. C. dal poeta Ennio.

In tale « descrizione » E. racconta (cf. Diodoro, V, 41-46; VI, 11, 4 sgg.) che durante un viaggio dal Mar Rosso all'Oceano Indiano aveva incontrato un gruppo di isole. Sbarcato in una di queste (Panchaia) ne descriveva minutamente i costumi: la divisione della popolazione in tre classi sociali (sacerdoti-artigiani, agricoltori, soldati), la preminenza politica esclusiva dei sacerdoti, l'equa didistribuzione fra tutti dei prodotti dell'isola, ecc. Inoltre riferiva di aver visitato il tempio di Zeus Triphiglio, dove Zeus stesso, mentre era ancora in vita, aveva voluto tramandare ai posteri, incidendolo su di una stele, il ricordo delle più famose imprese dei suoi avi, a cominciare da Urano, primo re sulla terra, per finire all'età del proprio felice regno.

Tutta la mitologia in tal modo da E. era ridotta dal piano divino a quello umano. La 'Ιερὰ ἀναγραφή non era però originale nelle sue impostazioni teoriche sia sociali che religiose. Mentre le prime infatti si ispiravano a quelle utopie comunistiche tanto comuni nel sec. IV, che avevano a luminoso esempio soprattutto la *Repubblica* platonica, le seconde, razionalistiche in quanto negatrici di un valore obiettivo della mitologia nel ritenere gli dèi antichi regnanti assurti al rango di divinità in seguito alle loro opere a favore degli uomini, avevano dei precedenti – anche se, forse, non pienamente formolati – assai lontani: Ecateo di Mileto, Erodoto, Erodoro di Eraclea, ecc. Ma oltre a costoro E. aveva avuto un più immediato precursore in Ecateo di Teos dell'epoca di Tolomeo (323-285 a. C.) il quale era arrivato alla conclusione che gli dèi greci, a somiglianza di quelli egizi, erano nient'altro che benefattori dell'umanità deificati.

Tuttavia, nonostante tanti sostenitori, tale teoria, o perché E. l'avesse meglio formolata o perché la sua opera fu più conosciuta ed apprezzata, sta di fatto che rimase legata al suo nome e fu detta *evemerismo*.

In Grecia l'evemerismo, a parte qualche seguace tardo e di poco rilievo (Leone di Pella, Dionisio Skytobrachion) fu nettamente ripudiato ed il racconto di E. ritenuto una falsificazione (Callimaco, Eratostene, Strabone, Plutarco): alla fervida fantasia ellenica, difatti, una così piatta teoria doveva troppo ripugnare.

A Roma invece l'evemerismo incontrò favore: Ennio infatti aveva ritenuto degna di traduzione l'opera di E. (intitolandola: *Euhemerus, sive Sacra historia*), per volgarizzare, forse, quei principi che giustificavano quasi il crudo razionalismo religioso del mondo romano, dove, ad es., le più arcaiche divinità del Lazio, quali Giano, Saturno, Pico, Fauno, ecc., si ritenevano antichi re autoctoni e miti famosi, quali quelli di Romolo, Orazio Coclite, Clelia, ecc., erano diventati fatti autentici della più antica storia di Roma.

Le teorie di E., attraverso la traduzione di Ennio, furono conosciute ed accettate dagli apologisti cristiani e giudaici, i quali si servirono di questa comoda arma, offerta dagli stessi avversari, per dimostrare ai pagani la falsità della loro religione.

BIBL.: F. Jacoby, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, coll. 952-72; J. Geffeken, *Euhemerism*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, V, p. 572 sg.; A. Pincherle, *Gli oracoli sibillini giudaici*, Roma 1922, p. XII; A. B. Drachmams, *Atheism in pagan antiquity*, Londra 1922, p. 84; i frammenti sono raccolti in F. Jacoby, *Die Fragmente d. griech. Historiker*, I, Berlino 1923, p. 300 sgg. Cesare d'Onofrio

EVENZIO e TEODULO, santi, martiri: v. ALESSANDRO, EVENZIO e TEODULO, santi, martiri.

EVIDENZA. – Da *e-videre* (gr. ἐνάργεια) è, in senso generale, la chiarezza e manifestazione del vero. Il significato etimologico della parola avvia a una determinazione più precisa del contenuto reale del concetto; la chiarezza della verità non essendo in fondo che la necessità del giudizio, l'e. può definirsi l'oggettiva necessità con cui un giudizio si impone al pensiero. È evidente tutto e solo quello che si impone alla mente come necessariamente pensabile (di necessità assoluta o ipotetica), in forza della sua oggettiva determinazione concettuale, o della sua concreta presentazione nell'esperienza. Così intesa, l'e. pur implicando sempre, in quanto concetto relativo, un rapporto al soggetto conoscente, si afferma tuttavia come valore essenzialmente oggettivo.

Non va quindi confusa né con la certezza, né con la chiarezza della percezione (Cartesio), che possono essere entrambe illusorie e indipendenti dalla verità e necessità del giudizio. Ugualmente, e di conseguenza, è solo per rapporto alla conoscenza intellettiva che si può parlare di e. in senso proprio; la cosiddetta e. empirica e estetica, formalmente non è tale, se non in quanto il dato della percezione sensibile o estetica viene assunto nell'atto assertivo dell'intelletto, in cui solo si realizza il valore formale di verità.

L'e. può ritrovarsi tanto nei giudizi primi (principi razionali e giudizi intuitivi di fatto) quanto in quelli derivati; ma in questi anche l'e. è *mediata*, in quanto ottenuta attraverso il processo della dimostrazione che ne mostra la connessione con le verità e i principi evidenti

per se stessi. Si parla poi di e. *intrinseca* e *estrinseca*, secondo che la necessità del giudizio è colta nel rapporto stesso fra soggetto e predicato, o è invece conosciuta indirettamente nel valore estrinseco dell'autorità (*evidentia veritatis, evidentia auctoritatis*). Soltanto l'e. intrinseca è e. in senso formale.

La gnoseologia tradizionale, seguendo in questo Aristotele, la scuola epicurea e stoica e s. Tommaso, ripone nella e. il criterio universale della certezza, nel senso che essa ne è la condizione necessaria e sufficente. Conoscere infatti è percepire, intuire: perché questa spirituale intuizione sia possibile, condizione indispensabile è che l'oggetto si apra nella sua intelligibilità al pensiero; ed è anche condizione sufficente, perché la mente non può non passare all'assenso non appena ha colto l'intelligibilità e verità dell'oggetto. Né occorre, propriamente, un ulteriore criterio per discernere la vera e. dalla cosiddetta e. apparente: questa, appunto perché non si pone come assoluta necessità o pensabilità dell'oggetto, può essere sempre superata mediante una rigorosa disciplina mentale e una piena libertà spirituale che non ceda a moventi d'ordine puramente soggettivo.

Occorre peraltro avvertire che l'e., come criterio di verità, non può rivendicare maggior valore di quello che la nozione stessa di criterio di verità comporta (v. CRITERIO). La verità, per la complessità di forme e di piani secondo cui si distribuisce nella conoscenza umana, in dipendenza dalla rispettiva complessità degli oggetti, non può essere normata da un unico criterio astratto e teorico. L'e. quindi va sempre vista e giudicata nella concretezza oggettivo-soggettiva con cui si presenta nella coscienza individuale, ove incidono sovente, in misura più o meno rilevante, i fattori soggettivi e relativi delle personalità singole. L'e. così in concreto viene a coincidere, in un certo senso, con la verità stessa e va soggetta alle stesse esigenze e apparenti antinomie che comporta, in alcuni suoi aspetti, il problema della verità (v.).

BIBL.: A. Blanche, *Sur l'usage de l'évidence comme suprême critérium*, in *Revue thomiste*, 11 (1903), pp. 505-19; C. Geny, *Critica*, 3ª ed., Roma 1932, pp. 86-91; A. Brunner, *La connaissance humaine*, Parigi 1943, p. 87 sgg.; G. Van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Lovanio 1946, passim (v. indice); U. Viglino, *Possibilità e limiti dell'e.*, in *Euntes docete, Comm. Urbaniana*, 1 (1948), pp. 76-91.

Ugo Viglino

EVIL-MERODACH (bab. *Awīl-Marduk* « servo di Marduk »; Sett. Εἰμαγμαρωδὲχ). - Re di Babilonia, figlio di Nabuchodonosor, cui succedette sul trono nel 561 a. C. Regnò solo due anni. Le iscrizioni sono mute sulla politica estera del nuovo re: solo si accenna che egli non aveva una diplomazia conciliante nella politica interna per aggraziarsi e dominare il partito sacerdotale. E difatti E. fu vittima di una congiura, diretta dal suo cognato Nergalšar-uṣur con l'aiuto della casta sacerdotale.

Anche se gli annalisti lo biasimano con l'accusarlo di essere « troppo arbitrario », si manifestò un re mite ed umano liberando dalla prigione il re Ioachin di Gerusalemme, in ceppi sin dal 598-97, cioè durante ca. 37 anni, cieco. Egli fu commensale di E. fino alla sua morte (*II Reg.* 25, 27-30; *Ier.* 52, 31-34).

Giustino Boson

EVO. - Dal gr. αἰών (αἰ Fών: lat. *aevum*) indica il tempo, la durata di qualcosa, così che secondo la varia concezione dell'essere si hanno varie nozioni di e. opposte e discordanti.

Nei presocratici αἰών indica un certo « periodo di tempo », ad es., la durata della vita di un uomo: così Empedocle parla di un e. « incessante » (ἔμπεδος αἰών: fr. B 17, 6); Anassimene (fr. A 6), Anassimandro (fr. A 10) e lo stesso Empedocle (fr. B 16, 2) parlano di un e. « immenso » (ἄσπετος αἰών). In Platone, non si sa per quale processo di sviluppo, αἰών indica l'eternità di cui il « mondo visibile diventa la visibile immagine » (εἰκών) e il tempo ne è l'intermediario (*Tim.*, 37 d-38 b). Tale sviluppo è invece più visibile in Aristotele; trattando della durata dei corpi celesti, dopo aver detto che i suoi predecessori con divino senso (θείως) avevano introdotto lo αἰών per indicare la durata totale propria di ciascun essere: τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν..., continua affermando che « per la stessa ragione » si può dire αἰών la durata (infinita) di tempo di tutto il cielo e la totalità del tempo fino all'infinito: « significato questo, osserva Aristotele, fondamentale e originario perché αἰών viene da « essere sempre » (ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι) e quindi essere « immortale ed eterno » (ἀθάνατος καὶ θεῖος: *De coelo*, I, 9, 279a 23-28). C'è quindi ancora, come in Platone, l'intima connessione fra tempo e eternità, ma l'eternità è posta dentro la natura stessa.

Ciò è stato ben avvertito da Plotino (*Enn.*, III, 7: περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου) il quale, riprendendo la posizione del *Timeo* platonico, libera lo αἰών da ogni dipendenza e inserzione nel mondo fisico per metterlo in diretta connessione con l'anima e il mondo intelligibile e farne una proprietà (διάθεσις): lo αἰών non può essere che la qualità dell'essere assolutamente immutabile di ciò « di cui non si può dire ch'è stato o che sarà, ma ch'è semplicemente, l'essere stabile che non ammette modificazioni nell'avvenire e che non s'è cambiato nel passato... vita perenne » (*Enn.*, *loc. cit.*, III, 7, 3). Ma nello sviluppo del neoplatonismo Proclo critica lo stesso Plotino in quanto, fedele alla sua teoria delle ipostasi e alla tecnica della partecipazione, egli pone lo αἰών al di sopra dell'intelligibile e il tempo al di sopra dell'anima: così prima di tutte le cose eterne esiste l'eternità in sé e prima delle cose temporali il tempo (*Procli elementa Theologiae*, propp. 52-53, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 50 sg.). Secondo il Dodds (*loc. cit.*, p. 228) Proclo raccoglie tutto lo sviluppo del pensiero greco, compreso Aristotele, fino alle dottrine magiche: così si trova il plurale αἰῶνες e si ha un Αἰών ipostatizzato e deificato che ne è il principio e quasi la sostanza. In s. Agostino la concezione plotiniana è filtrata attraverso la sua esperienza della conversione e diventa l'eternità della trascendenza come il punto di convergenza della storia sia dei popoli come dei singoli individui (*infantia, pueritia, adolescentia*...). Nella scolastica aristotelica invece l'e. diventa la durata intermedia fra il tempo e l'eternità, propria degli esseri incorruttibili (corpi celesti, intelligenze) e s. Tommaso la chiama « aeternitas participata » (cf. *Quodl.*, V, 4, 7; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 10, a. 5) la quale quindi, con la caduta della incorruttibilità degli astri, resta esclusiva proprietà delle creature spirituali. L'e. è quindi la durata e la misura della durata delle sostanze spirituali finite che hanno l'essere distinto dall'essenza (*In I Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2; ed P. Mandonnet, I, Parigi 1929, p. 471), ovvero la pienezza di essere della loro immutabile essenza come realtà spirituale.

BIBL.: H. Bonitz, αἰών, in *Index Aristotelicus*, Berlino 1870, 23 b 13-24; H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus* (*Beitr. d. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. Mittelalt.*, *Bd.* 13, *Heft* 4), Münster in W. 1913; Fr. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, Münster in W. 1914; J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et s. Augustin*, Parigi 1933; H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlino 1934; W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, II, 3ª ed., Londra 1941, p. 100 sgg.; F. Stegmüller, *Meister Dietrich V. Freiburg über die zeit u. das Sein*, in *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, 13 (1942), pp. 153-22.

Cornelio Fabro

EVOCAZIONE. - Dal lat. *evocatio*: rito magico per mezzo del quale si richiama tanto un'anima dal mondo infero quanto una divinità dalla sua sede. L'e. ha quasi sempre scopo divinatorio (necromanzia), e la si riscontra sia presso gli antichi popoli di coltura che presso i primitivi attuali.

Nel mondo classico greco-romano oltre alla notizia di Luciano, che indica i maghi caldei, maestri di astrolo-

(fot. Enc. Catt.)

(fot. Enc. Catt.)

a) EXULTET. Miniatura con scena delle api. Agli angoli s. Teofilatto, s. Germano, s. Foca, s. Arsenio di Corcira (ca. 1000) - Bari, archivio della Cattedrale. *b*) IL DIACONO SI ACCINGE AL CANTO DELL' EXULTET. Agli angoli: s. Andrea, s. Simone, s. Giacomo, s. Bartolomeo. Exultet 1 (ca. 1000) - Bari, archivio della Cattedrale.

(*fot. Enc. Catt.*)

EXULTET. Rotolo con miniature e relativo passo dell'Exultet con annotazione musicale (sec. XII) - Roma, Biblioteca Casanatense, cod. 724 B I, 13.

gia, come espertissimi in quest'arte, si conoscono diversi evocatori (basti citare Tiresia e sua figlia Manto, Medea e Canidia) e celebri casi di e.: così quello connesso con Pompeo alla battaglia di Farsalo, e nel quale una maga tessala, Erittone, evocò un morto per predire l'esito dello scontro, e l'e. di Giunone Regina fatta da Camillo durante la battaglia di Veio (Livio, V, 21).

Il rito evocatorio appartiene in sostanza a quella particolare forma di magia che riconosce un'efficacia magica a determinati gesti e parole. Poiché mediante l'e. si può privare un nemico dell'aiuto delle sue divinità, è evidente che un alone di mistero circondi le formole magiche evocatorie che sono pertanto note solo a un personale, delegato a questo tipo di pratiche, com'era, in Roma, il collegio dei Pontefici (cf. Macrobio, *Sat.*, III, 9).

BIBL.: G. Wissowa, *Evocatio*, in Pauly-Wissowa, XI, col. 1152 sg.; W. Schmidt, *Die Bedeutung des Namens*, Darmstadt 1912; P. Wohleb, *Die altrömische und die hethitische Evocatio*, in *Archiv f. Religionswissensch.*, 25 (1927), p. 206 sgg.; N. Turchi, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 663; G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologna 1936, pp. 223-27; E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1948, p. 10 sgg.; F. Stegmüller, *Meister Dietrich v. Freiburg über die zeit u. das Sein*, in *Arch. d'hist. doctrinale et littér. du M. A.*, 13 (1942), pp. 152-222. Nicola Turchi

EVODIO. - Amico di s. Agostino, lo seguì a Roma ed assistette alla morte di s. Monica (Agostino, *Conf.*, IX, 12,31; cf. IX, 8, 17); poi entrambi facevano ritorno in Africa. Dal 396 ca. fu vescovo di Uzala nell'Africa proconsolare, e m. nel 426. Dopo aver partecipato ad una missione a Roma per chiedere l'applicazione delle leggi teodosiane contro i donatisti, suscitò la loro ira contro la sua persona (404).

Probabilmente E. è l'autore del trattato: *De fide contra Manichaeos* (PL 42, 1139-54; CSEL, 25, a cura di I. Zycha, p. 949). Nella collezione delle *Epistole* di s. Agostino (nn. 158, 160, 161, 163) si sono conservate 4 lettere di E. ed un'altra diretta all'abate Valentino di Adrumento sui problemi della predestinazione e della Grazia è stata pubblicata da G. Morin in *Revue bénédictine*, 18 (1901), pp. 241-56.

BIBL.: H. W. Phillott, s. v. in *Dictionary of Chr. biography*, II, p. 429 sg.; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VII, Parigi 1923, pp. 42-45. Erik Peterson

EVOLUZIONE. - L'evoluzionismo (trasformismo, filogenesi, teoria della discendenza) è la dottrina scientifica che afferma la naturale derivazione degli organismi superiori da quelli inferiori. Poiché la paleontologia insegna che gli esseri viventi sono apparsi sulla terra gli uni dopo gli altri, e, in media, i più differenziati dopo quelli strutturalmente più semplici, due ipotesi sono possibili; che ciascuna specie naturale di organismi abbia avuto nel tempo un'origine autonoma e indipendente (*fissismo*); ovvero che le specie superiori siano derivate dalle inferiori (*evoluzionismo*).

SOMMARIO: I. Nozioni generali. - II. Teorie. - III. Esame delle teorie. - IV. Prove. - V. Critica.

I. NOZIONI GENERALI. - La dottrina dell'e. fu ed è sostenuta da tutti i materialisti e da parecchi degli stessi spiritualisti, ma naturalmente con postulati diversi. Per i materialisti non solo i viventi superiori sono derivati dagli inferiori per cause fisico-chimiche, ma questi da altri ancora più semplici formatisi spontaneamente dalla materia inorganica, la quale, a sua volta, è eterna ed increata; anche l'anima umana deriverebbe per trasformazione dall'anima dei bruti. Per i teisti, la materia è effetto di un atto creativo di Dio; i primi viventi, secondo alcuni, si sarebbero originati per generazione spontanea, secondo altri sarebbero stati anch'essi creati da Dio in uno (monofiletismo) o più esemplari (polifiletismo) dai quali poi avrebbero tratto origine tutte le specie comparse successivamente nei periodi geologici. Per i teisti, l'anima dell'uomo è creata direttamente da Dio; il corpo deriva invece dal corpo di un antropoide.

L'e., quale è sostenuta dai materialisti, è inaccettabile perché contrasta con alcuni dati scientifici (per gli errori filosofici del materialismo, v. MATERIALISMO). Che la materia sia eterna è contro il secondo principio della termodinamica, in quanto, se ciò fosse, oggi dovrebbero regnare il disordine assoluto e la completa immobilità nell'universo dovendo già essere scomparse tutte le dissimmetrie che rendono utilizzabile l'energia. Se dunque la materia ha incominciato ad esistere nel tempo, è creata. Che i primi organismi si siano formati per generazione spontanea (usiamo anche noi quest'espressione pur tanto inesatta) è contraddetto dalle esperienze del Redi, Vallisnieri, Spallanzani e soprattutto del Pasteur per quanto riguarda gli organismi conosciuti; qualora poi si sostenga che i primi viventi possedevano una struttura molto più elementare dei più elementari organismi a noi oggi noti sicché fu possibile la loro diretta formazione dalla materia, l'affermazione è gratuita nella prima parte e, nella seconda, urta contro le leggi della probabilità, poiché, per quanto semplici si vogliano supporre, quei primitivi organismi dovevano sempre possedere una eterogeneità e dissimmetria tali (rispetto alla materia inorganica) da costituire un evento sommamente improbabile in linea teorica, e praticamente impossibile a verificarsi in natura. Che poi l'e. delle forme inferiori sia stata retta soltanto da forze fisico-chimiche, è contro i dati sicuri della paleontologia, la quale dimostra che, in media, vi fu una continua progressione di forme viventi, con produzione di organismi sempre adatti al loro ambiente; mentre, se fosse vero che l'e. fu retta soltanto dal caso, accanto a poche forme ben riuscite dovrebbero trovarsene moltissime non riuscite. Che infine l'anima umana rappresenti soltanto un ulteriore perfezionamento di quella dei bruti è contraddetto, almeno indirettamente, dalla psicologia sperimentale.

L'evoluzionismo teistico invece (eccettuato, per le ragioni dette sopra, il gruppo che ammette la generazione spontanea) è una buona dottrina scientifica. Per quanto concerne l'estensione della teoria trasformista all'origine dell'uomo, v. EVOLUZIONISMO.

II. TEORIE. - È necessario, fin dall'inizio, tenere accuratamente distinti il fatto dell'e. dal modo in cui è o può essere avvenuta. Le modalità e le cause che avrebbero determinato e diretto le successive trasformazioni degli organismi costituiscono la base delle varie teorie che possono essere in tutto o in parte false, senza trascinare necessariamente con sé nella rovina il fatto dell'e., il quale si fonda non sulle teorie ma su dati obbiettivi desunti dalle varie branche della scienza della vita. Nell'impossibilità (e, del resto, nell'inutilità) anche soltanto di accennare tutte le numerose teorie evolutive che si sono succedute in questi cent'anni, si ricordano almeno brevemente quelle più classiche.

1. *Lamarckismo.* - Il Lamarck (1809) assegna due cause essenziali che avrebbero prodotto l'e. degli organismi: l'intima natura dei viventi che tende di per sé stessa ad evolversi, e l'ambiente esterno che li circonda e che influisce su di essi per mezzo della temperatura, del chimismo, ecc. Le incessanti modificazioni dell'ambiente fanno sì che gli organismi sentano il bisogno di nuove funzioni, le quali a loro volta determinano la comparsa di nuovi organi adatti a soddisfarle, mentre quelli già esistenti, se ancora servono, continuano con l'uso a svilupparsi, se invece diventano inutili, con il disuso si atrofizzano fino a scomparire. In questo modo si producono variazioni negli organismi, manifestantisi prima nel soma, ma capaci di modificare anche le cellule germinali rendendo così ereditari quei caratteri acquisiti. Il loro accumulo nelle generazioni successive darà luogo ad organismi tanto diversi da formare nuove specie. Quell'intima necessità di evolversi farà poi sì che queste modificazioni facciano sempre progredire gli organismi nella scala dei viventi.

2. *Neolamarckismo.* - Sotto questo nome si dovrebbero comprendere tutti quegli autori che, pur accettando la teoria del Lamarck, hanno sopravalutato l'azione di uno dei fattori rispetto all'altro. Storicamente invece sono *neolamarckisti* coloro che attribuiscono un'impor-

tanza prevalente ai fattori ambientali, come Spencer, Eimer, Cope ecc.; mentre il Naegeli, il Rosa ecc., che fanno dipendere prevalentemente o anche del tutto l'e. dai fattori interni, sono comunemente chiamati fautori della teoria delle « cause interne ».

3. *Darwinismo* (1859). – In una popolazione di individui non se ne incontrano mai due perfettamente uguali. Le differenze sono dovute, stando al Darwin, alle condizioni sempre alquanto diverse in cui si sviluppano i germi. E non è detto che tali differenze siano in ogni caso vantaggiose, anzi in genere sono o indifferenti o addirittura nocive. Ma, come negli allevamenti l'uomo seleziona gli individui portatori di un determinato carattere che vuol perpetuare, e, con opportuni accorgimenti, lo rende stabile creando nuove razze e varietà di animali e piante, così la natura seleziona gli individui portatori di caratteri vantaggiosi per l'ambiente in cui vivono, e sopprime inesorabilmente gli altri. Infatti, nella concorrenza vitale, i deboli e gli inetti soccombono e soltanto i più forti sopravvivono fino alla maturità sessuale. Per conseguenza, i caratteri vantaggiosi sono trasmessi alla prole e si accumulano nel succedersi delle generazioni, portando alla formazione di organismi tanto diversi dagli antenati da doversi classificare in una nuova specie. Il processo evolutivo si svolge poi costantemente verso una più elevata organizzazione perché questa, di norma, rappresenta un vantaggio nella concorrenza vitale.

4. *Neodarwinismo*. – A. Weismann, che per primo sostenne una netta separazione negli organismi fra soma e germe, negò l'affermazione del Darwin che l'ambiente possa in qualsiasi modo influire sul germe. Per lui, nei cromosomi (v.) delle cellule germinali sono contenute delle particelle che egli chiama determinanti perché ciascuna di esse causerebbe la struttura di una porzione dell'organismo. L'adulto sarebbe quindi predeterminato nei suoi caratteri dalla collezione dei determinanti presente nel nucleo del germe, e nessun carattere potrebbe svilupparsi se mancasse il corrispettivo determinante. Ma poiché le cellule germinali si moltiplicano per divisione, dovranno pure moltiplicarsi allo stesso modo i determinanti. Ed ecco allora tutta una serie di questi elementi neoformati, nella necessità di assimilare, di accrescersi per prepararsi ad una nuova divisione. A questo punto entra in campo la concorrenza vitale per cui i determinanti più robusti o quelli che accidentalmente si trovano in posizioni più vantaggiose possono maggiormente accrescersi a scapito dei deboli e dei non favoriti dal caso. Per conseguenza, anche i caratteri che dipendono da essi riusciranno più sviluppati, e gli organismi si troveranno privilegiati nell'altra concorrenza vitale, sostenuta dal Darwin, fra individuo ed individuo. Poiché soltanto questi organismi meglio dotati raggiungeranno la maturità sessuale, essi soli trasmetteranno alla prole i loro robusti determinanti i quali continueranno a migliorarsi nelle successive generazioni fino a produrre delle nuove specie.

5. *Mutazionismo* (1901). – Mentre il Lamarck e il Darwin ponevano a base dell'e. il lento accumularsi nel tempo di lievi differenze individuali, il De Vries sostenne invece che l'e. è dovuta all'insorgere di variazioni notevoli che appaiono improvvise e casuali in uno o più individui della stessa specie, determinando in essi dei caratteri totalmente nuovi ed ereditari (mutazioni). Tali caratteri sono talvolta così rilevanti da stabilire, da soli, una nuova specie; più spesso sarà necessario attendere che altre variazioni insorgano allo stesso modo nei medesimi individui prima di poterli scindere dalla specie madre. Appunto perché casuali, non tutte queste variazioni sono vantaggiose per gli organismi portatori; ma l'intervento della concorrenza vitale e della selezione naturale conserverà quelle favorevoli eliminando le nocive. La causa profonda di tali mutazioni va ricercata, per il De Vries, nell'influenza che l'ambiente inconsueto esercita sugli organismi, fino a raggiungerne il germe; ma qui la variazione resterebbe latente (premutazione) qualche migliaio d'anni, per esplodere poi un giorno all'improvviso senza causa apparente.

6. *Neomutazionismo*. – Molti autori moderni, soprattutto genetisti, pur condividendo la teoria del De Vries, non accettano più l'esistenza di un ipotetico periodo latente fra premutazione e mutazione, e ritengono invece (come del resto è confermato dall'esperienza) che l'alterazione del germe si manifesta immediatamente nella prole che ne deriva.

7. *Ologenismo* (enunciato da D. Rosa nel 1909 e poi meglio sviluppato nel 1918). – Si riannoda al primo fattore evolutivo lamarckiano, a cui viene attribuita una importanza esclusiva. Come lo sviluppo dell'individuo, dall'uovo allo stato adulto, è causato e diretto unicamente da fattori interni, mentre l'influenza dell'ambiente si limita a permettere o ad impedire che esso avvenga, così l'e. delle specie è dovuta a fattori intrinseci negli organismi, e all'ambiente si domanda soltanto di offrire le condizioni generali che non impediscono la vita. Quindi, non solo le specie si evolvono pur restando inalterato l'ambiente, ma le variazioni di questo non incidono sull'orientamento che viene ad assumere l'e., se non per produrre caratteri fenotipici non trasmissibili alla prole. Inoltre, come l'organismo adulto deriva da una stessa cellula-ovo che si divide in due cellule-figlie le quali a loro volta si dividono in altre due, e così via, producendo a mano a mano cellule sempre più differenziate e diverse dall'originaria cellula-ovo, così da un unico vivente capostipite si sono formate per divisione dicotomica le altre specie gradualmente più differenziate. Tuttavia nella divisione dicotomica delle specie, un ramo è precoce e l'altro tardivo; il primo arriva più presto al suo apogeo ma genera un minor numero di specie e conserva una struttura più semplice (persistenza delle forme inferiori); il secondo, nel suo più lento sviluppo, raggiunge un'organizzazione più complessa e dà origine ad un maggior numero di ulteriori ramificazioni.

Questa teoria è ancora sostenuta da parecchi biologi italiani; mentre all'estero è condivisa da pochissimi scienziati. Fra le altre teorie meritano di essere almeno ricordate: l'olismo dello Smuts; l'*e. emergente* di Lloyd Morgan; e l'*e. creatrice* del Bergson.

III. Esame delle teorie. – È forse opportuno indicare brevemente le principali obbiezioni che furono sollevate contro le teorie riferite.

1. *Lamarckismo*. – Che l'ambiente possa indurre delle modificazioni in un organismo è un fatto incontestabile, come pure è certo che l'uso e il non uso di un organo lo faccia tendere verso un maggiore sviluppo ovvero ne determini l'atrofia. Ma questi caratteri acquisiti dai genitori sono trasmissibili alla prole? *a*) Già non si vede come possano esserlo. Infatti le cellule germinali sono parte dell'organismo come qualsiasi altra cellula del corpo; ora lo sviluppo maggiore e minore di un muscolo, ad es., non si ripercuote affatto sulle cellule visive dell'occhio; perché dunque dovrebbe influire su quelle germinali? Forse attraverso speciali sostanze prodotte dagli organi alterati e giungenti, per via sanguigna o umorale, al germe? Ma queste ipotetiche sostanze dovrebbero essere così specifiche per ogni organo e particella di organo da giustificare l'affermata riproduzione nella prole di quelle medesime strutture acquisite dai genitori; il che, anche in linea teorica, sembra per lo meno eccessivo. *b*) Del resto, tutte le esperienze condotte per decenni e con ogni mezzo a nostra disposizione per dimostrare l'ereditarietà dei caratteri acquisiti, o hanno dato risultati apertamente negativi (la grandissima maggioranza), ovvero hanno avuto esiti così incerti da non consentire per ora una conclusione affermativa.

2. *Darwinismo*. – Il darwinismo parte da quelle lievi differenze riscontrabili fra gli individui anche più simili chiamate *fluttuazioni* dai moderni genetisti, e sostiene che su queste opera la selezione naturale conservando gli organismi più adatti per il luogo e il tempo in cui vivono, e portando così ad un accumulo progressivo di quelle piccole diversità. Orbene, questo è gratuito, quando pure non contraddice ai dati scientifici in nostro possesso. *a*) Innanzi tutto, non si possono equiparare gli effetti della selezione artificiale e della naturale, poiché a questa

mancano l'intelligenza e i mezzi che permettono all'uomo di isolare ed incrociare fra loro gli individui portatori di un determinato carattere. *b*) La selezione naturale e artificiale, poi, non producono in realtà nulla di nuovo, limitandosi a conservare e a fare apparire quello che già esiste; sono perciò un elemento insufficente per spiegare l'apparizione delle nuove forme. *c*) Inoltre, i caratteri fluttuanti non sono trasmessi alla prole, la quale eredita invece soltanto la variabilità propria della specie; anzi la natura tende a conservare di preferenza gli individui che meno si discostano dal tipo medio : all'opposto cioè di quanto viene affermato dal Darwin. *d*) Infine, non si capisce quale reale vantaggio abbiano potuto avere nella concorrenza vitale i pochi organismi dotati di un lievissimo carattere favorevole, di fronte ai numerosi altri che ne erano sprovvisti e di fronte alle formidabili forze distruttrici dell'ambiente e dei nemici naturali. Tanto più che il presunto vantaggio doveva limitarsi agli organismi adulti nei quali quel carattere favorevole era sviluppato; sicché tutti i giovani (in cui era praticamente assente) avrebbero dovuto perire nella concorrenza vitale.

3. *Mutazionismo.* – Riesce il mutazionismo a spiegare l'e.? Non sembra. *a*) Le variazioni mutative non letali riguardano piccoli caratteri che se possono rendere ragione del formarsi di razze, varietà, o anche di specie sistematiche, sono del tutto insufficenti per costituire i gruppi maggiori; producono cioè una microevoluzione ammessa anche dai fissisti, non la macroevoluzione. *b*) Né si vede come possano determinare quest'ultima. Per quanto sappiamo, le mutazioni che avvengono in natura sono relativamente molto rare. Orbene, da queste bisogna sottrarre l'80-90% che non possono ritenersi un fattore di e. in quanto si dimostrano regressive in rapporto alla vitalità degli organismi, dando origine ad individui poco prosperi o addirittura patologici, incapaci di sostenere la concorrenza vitale. Delle poche che restano, bisogna ancora trascurare quelle indifferenti, per fermarsi alle pochissime vantaggiose. Ma anche queste ultime sono generalmente recessive, e dovranno quindi trovarsi in entrambi i genitori per potersi manifestare nella prole. Se non che, quale probabilità ha uno di questi rarissimi organismi mutati, sperduto in mezzo ad una intera popolazione di individui normali, di incrociarsi con un altro organismo portatore della sua stessa mutazione? E come spiegare allora l'e. sempre crescente se le mutazioni sono casuali, e l'esplosione simultanea, o quasi, di numerose nuove forme molto bene adatte al loro ambiente, come ci documenta la paleontologia, se le mutazioni sono rare, regressive e recessive?

4. *Ologenismo.* – È una teoria indubbiamente molto geniale; ma, dal punto di vista speculativo, non si capisce perché il plasma germinale debba sempre e solo dividersi dicotomicamente (il paragone dell'e. delle specie con l'ontogenesi dell'individuo deve ritenersi puramente metaforico); e, dal punto di vista dei fatti, la paleontologia non conferma, eccetto in qualche caso, la successione dicotomica delle forme animali e vegetali.

Tuttavia, queste e le altre teorie già escogitate e quelle che potranno formularsi in futuro possono essere in parte o del tutto false senza necessariamente pregiudicare la dottrina dell'e., l'esistenza della quale va discussa in base non alle teorie ma ai fatti di cui si dispone. Questi sono ormai numerosi e costituiscono le prove dell'e. Si accennerà ai principali.

IV. Prove. – Gli organismi, come insegnano l'anatomia e la fisiologia-comparata, sono generalmente formati di cellule, il cui numero varia da uno (protozoi e protofiti) a cifre elevatissime (metazoi e metafiti). La forma di queste cellule può essere diversa, ma ciò non crea una difficoltà per l'e. poiché anche le cellule di uno stesso organismo superiore sono differenti, pur derivando tutte da un'unica cellula-ovo. In tanta diversità di forma, sono invece fondamentalmente uguali per ogni cellula sia la struttura (tutte sono costituite di citoplasma e di nucleo); sia la composizione chimica (sostanze proteiche); sia il funzionamento (tutte si nutrono per intussuscezione, si accrescono, si moltiplicano, invecchiano e muoiono).

Somiglianze sorprendenti si riscontrano anche a livelli superiori al cellulare. Paragonando fra loro, ad es., scheletri di vertebrati, si trovano le medesime ossa, gli stessi rapporti reciproci, lo stesso modo di formazione, ecc. Orbene, nella dottrina evoluzionistica che fa derivare tutti i viventi da una o poche forme capostipiti, queste innegabili rassomiglianze non trovano una spiegazione naturale, almeno prossima, scientifica insieme e soddisfacente?

Tanto più che l'embriologia ci mette di fronte ad altri fatti che sono, o sembrano, piuttosto riluttanti a lasciarsi spiegare dall'ipotesi fissista. Per citarne qualcuno : E. Haeckel, mutuandolo da altri autori ma specificandolo meglio con la sua legge biogenetica fondamentale, ha denunciato che gli organismi superiori percorrono a rapidi passi, nello sviluppo ontogenetico, quei medesimi stadi che furono le tappe dell'e. della loro specie; sicché oggi l'ontogenesi è la ricapitolazione della filogenesi. Come caso particolare si ricordano gli archi branchiali dei vertebrati. È noto che i pesci adulti respirano per branchie, disposte lateralmente subito dietro il loro capo : l'acqua entra per la bocca ed esce attraverso le fenditure branchiali dove le viene sottratto, per la respirazione, l'ossigeno disciolto. Gli abbozzi delle fenditure branchiali compaiono abbastanza precocemente nell'embrione, ma soltanto dopo numerosi processi differenziativi sono formate le branchie atte a funzionare. Ebbene, negli embrioni dei rettili, uccelli, mammiferi (che allo stato adulto respirano per polmoni) compaiono gli abbozzi degli archi branchiali. Lo stadio branchiale è dunque in essi transitorio, mentre è definitivo nei pesci, come vuole la legge dell'Haeckel.

Gli uccelli attuali sono tutti privi di denti; eppure nello sviluppo embrionale di alcuni compaiono gli abbozzi dentali che poi regrediscono. Nell'interpretazione evoluzionistica il fatto è bene spiegato ricordando che i primi uccelli (*archaeopteryx*) avevano dei denti potentissimi, come testimonia la paleontologia.

Per limitarci ad un ultimo fatto dall'embriologia, possiamo ricordare che l'orbettino adulto è privo di arti, mentre i loro abbozzi sono presenti durante lo sviluppo ontogenetico. Non sembra esservi per ora interpretazione migliore che riannodare geneticamente l'orbettino ai rettili antichi, tutti provvisti di arti.

Altre prove ci sono fornite dalla sistematica. Così simili nell'elemento fondamentale (cellule) da cui sono formati, e così gradualmente progressivi nell'assumere una differenziazione sempre maggiore durante lo sviluppo embrionale, non reca poi meraviglia (ma è una nuova prova per la dottrina evolutiva) se i viventi adulti debbono essere classificabili dal sistematico in una scala ordinata che si continua ininterrotta dal protozoo all'uomo attraverso tutta una serie di organismi intermedi. Se i viventi sono derivati gli uni dagli altri, questo fatto non solo è spiegato, ma si impone come un'assoluta necessità.

L'esame degli esseri viventi attuali e fossili ci dà un'altra prova con gli organi rudimentali, con organi cioè che sono presenti anche oggi negli individui ma in forma rudimentale o involuta, mentre sono ben sviluppati e funzionanti in altri organismi sistematicamente più bassi o cronologicamente più

antichi, provando o almeno suggerendo una derivazione genetica dei primi dai secondi. Si citano: gli occhi della talpa, le ossa degli arti posteriori dei cetacei, gli stiletti del cavallo e molti altri.

Certo, affinché dalla sistematica si possa trarre un argomento in favore del trasformismo bisognerà dimostrare ancora che i viventi sono apparsi sulla terra in quell'ordine in cui sono collocati dal classificatore; altrimenti la scalarità degli organismi non potrebbe essere spiegata evoluzionisticamente. Ebbene, proprio questo ci dice lo studio dei fossili. La paleontologia infatti insegna, con certezza ormai assoluta, che i tipi, le classi e spesso anche gli ordini sono apparsi non allo stesso tempo, bensì gli uni dopo gli altri, nell'ordine di progressiva differenziazione anatomico-funzionale richiesto dalla teoria; sicché l'attuale scalarità dei viventi rivelataci dalla sistematica corrisponde, in media, alla loro effettiva comparsa nel tempo. Non solo, ma se oggi i tipi, le classi... sono nettamente separati in modo che è difficile collegarli geneticamente fra loro, la paleontologia indica delle forme fossili che costituiscono il ponte di passaggio fra gli inferiori e i superiori, quale, ad es., l'*archaeopteryx*, anello di congiunzione degli uccelli con i rettili.

Ed ancora, in qualche caso bene accertato, la paleontologia presenta tutti o quasi i termini di trasformazione per cui è passato un organismo nei periodi geologici prima di raggiungere la forma attuale (serie ortogenetiche). Valga, ad es. per tutte, la serie degli equidi nella quale si assiste, dall'inizio dell'eocene al pliocene, ad un aumento progressivo della mole che va dalla grandezza d'una lepre dell'*eohippus* a quella dei nostri cavalli; e ad una progressiva riduzione delle dita. L'*eohippus* eocenico ha ancora 4 dita nelle zampe anteriori e uno stiletto (corrispondente al 5° dito); 3 dita e 2 stiletti (corrispondenti al 1° e al 5° dito) nelle posteriori. Il *mesohippus* dell'oligocene ha 3 dita nelle zampe anteriori e uno stiletto (corrispondente al 1°, mentre il rudimento del 5° è già scomparso), e 3 dita senza stiletti nelle posteriori. Il *neohippus* del pliocene ha appena 3 dita per zampa e di queste solo il medio, divenuto molto robusto, giunge a toccare il suolo; gli altri (il 2° e il 4°) regrediscono fino a ridursi agli stiletti dei cavalli attuali. Non è una buona prova in favore dell'e.?

Altri argomenti analoghi potrebbero ancora trarsi dalla stessa paleontologia, dalla biogeografia, e dalla genetica; ma sarebbero soltanto nuove conferme che nulla direttamente aggiungono all'impostazione fondamentale delle prove del trasformismo. Non sarà invece inutile esaminare brevemente e sommariamente fino a quale punto i fatti arrecati dimostrino questa dottrina.

V. Critica. – Benché molti autori attribuiscano agli argomenti sopracitati il valore di autentiche prove, tanto che considerano l'e. come ormai dimostrata, altri, meno numerosi forse ma certo più obiettivi, amano ritenerli piuttosto come semplici indizi, ed inoltre espressamente dichiarano che anche questi debbono venire considerati nel loro insieme e non ad uno ad uno per ricavarne una qualche prova soddisfacente. È, allo stato odierno delle nostre conoscenze, la posizione più sicura, poiché, in realtà, i singoli argomenti o non resistono ad una critica serena, o sono interpretazioni evoluzionistiche di fatti in se stessi indifferenti, o, al più, depongono per una trasformazione degli organismi ben più ristretta di quella che si intende provare; e il loro complesso dimostra soltanto che l'e. può essere avvenuta.

Ecco infatti il procedimento logico degli evoluzionisti convinti: se l'e. è esistita, essi argomentano, gli organismi debbono presentare i seguenti caratteri: possedere tutti fondamentalmente la stessa struttura anatomico-fisiologica; nello sviluppo, i superiori passare temporaneamente per stadi che sono definitivi negli inferiori; poter essere classificati dal sistematico in una progressiva scala ascendente; gli uni comparire sulla terra dopo gli altri e, in particolare, i superiori dopo gli inferiori. Orbene, l'anatomia e fisiologia comparata, l'embriologia, la sistematica e la paleontologia dimostrano rispettivamente tutto questo. Dunque la e. è avvenuta e il fatto dell'e. è sicuro.

Ma, in buona logica, la conclusione sembra illegittima. Mentre è esatto affermare che, se l'e. è esistita, debbono verificarsi quei fatti (altrimenti avremmo le prove del contrario!), dall'esistenza di quei fatti deve soltanto concludersi che l'e. può essere avvenuta; l'esistenza di quei fatti ed indizi è la condizione indispensabile perché la dottrina dell'e. sia scientificamente sostenibile; ma per passare dalla sua possibilità o probabilità alla certezza mancano tuttora le prove.

Illustrata così la intrinseca debolezza logica del ragionamento evoluzionistico, veniamo all'esame di alcuni fatti che formano le premesse del sillogismo sopra riferito.

Riguardo agli argomenti forniti dalla anatomia e fisiologia comparata, si può rispondere che anche i corpi chimici hanno fondamentalmente la stessa struttura (atomica e subatomica) e le medesime modalità d'azione (leggi delle reazioni chimiche); eppure nessuno può con sicurezza sostenere che siano derivati per successive trasformazioni da un elemento comune primordiale più semplice. Perciò quest'argomento in se stesso non ha certo il valore di prova; anzi potrebbe servire nelle mani del fissista per confermarsi nella sua tesi, poiché l'unica spiegazione ragionevole della somiglianza fra i corpi inorganici si riduce a che tali sono perché tali Dio li ha fatti: la stessa ragione cioè portata dai fissisti per spiegare la somiglianza degli organismi viventi. Né maggior valore probativo hanno i fatti dall'embriologia. Già la legge biogenetica fondamentale, come fu proposta dall'Haeckel, è ripudiata da molti degli stessi evoluzionisti, poiché lo studio comparato non dimostra la rassomiglianza di embrioni superiori con organismi inferiori adulti, ma soltanto la somiglianza fra embrioni ed embrioni. Ed essa risulta tanto maggiore quanto più precoce è lo stadio embrionale considerato, sicché diminuisce a misura che procede lo sviluppo. Orbene, questo può attribuirsi non all'e. ma alla stessa necessità meccanica di formazione per cui il *Mosè* e la *Pietà* di Michelangelo (così diversi ad opera compiuta) dovevano tanto più rassomigliarsi quanto più erano prossime allo stadio di blocco marmoreo informe.

L'affermata presenza di archi branchiali negli embrioni dei vertebrati superiori è almeno in parte gratuita e frutto, nell'interpretazione, della mentalità evoluzionistica. Infatti non si tratta di archi branchiali ma di semplici archi viscerali che non sono branchie né mai accennano a diventarlo essendo sempre destinati a tutt'altra funzione che non sia quella respiratoria. È vero che morfologicamente ricordano i corrispondenti archi da cui nei pesci si formeranno le branchie; ma è altrettanto vero che

ne differiscono per molte caratteristiche e che la somiglianza morfologica può essere spiegata pensando che i pesci, gli anfibi, i rettili, gli uccelli e i mammiferi, per appartenere tutti al regno animale, al sottoregno dei metazoi, al tipo vertebrati e differire tra loro soltanto nella classe, devono necessariamente avere dei caratteri in comune sia allo stato adulto sia in quello embrionale, indipendentemente da ogni interpretazione fissista od evoluzionistica.

Gli stessi abbozzi dentali riscontrabili anche oggi negli embrioni di alcuni uccelli non sono una prova convincente, per due motivi: in primo luogo, lo studio istologico non svela la presenza di abbozzi, ma, al più, di creste dentali che sono una formazione precoce da cui in seguito e con la partecipazione di altri strati cellulari dovrebbero costruirsi i veri abbozzi, che nel nostro caso però non si formano mai (anzi il Röse e la Carlsson mettono in dubbio che siano creste dentali); in secondo luogo, se quelle creste sono proprio un ricordo atavico, fanno nascere il problema del perché non si presentino negli embrioni di tutti gli uccelli. Né vale rispondere che gli uni si sono evoluti di più, gli altri di meno, trattandosi qui di provare e non di supporre l'esistenza stessa dell'e.

Il caso infine (e quelli analoghi) dell'embrione dell'orbettino, in cui compaiono gli abbozzi degli arti che poi regrediscono tanto che l'adulto è apodo, potrà più opportunamente essere citato come esempio di regressione, non certo quale segno di progressiva e.

Restano la sistematica e la paleontologia. Ma anche qui, pur essendo verissimo che, nei nostri musei, i viventi sono classificati in un ordine crescente, il fatto non costituisce una prova di derivazione genetica, poiché anche i corpi chimici possono essere disposti in maniera scalare come fu fatto dal Mendelejeff con tale precisione da predire l'esistenza di elementi a quel tempo ancora sconosciuti; eppure nulla ci autorizza a ritenerli derivati storicamente gli uni dagli altri in quell'ordine determinato. Nei viventi, inoltre, la gradualità vien meno proprio quando sarebbe più richiesta per dimostrare l'e. : nel passaggio cioè da tipo a tipo, da classe a classe..., ai quali livelli esiste sempre una profonda lacuna biologica che né la sistematica né la paleontologia sono riuscite a colmare. La comparsa dei tipi, delle classi e spesso anche degli ordini è sempre improvvisa; e il non aver ancora potuto dimostrare l'esistenza di un solo vero anello di congiunzione lascia realmente perplessi. L'*archaeopteryx*, ad es., che è sempre citato come ponte di passaggio dai rettili agli uccelli, perché dei secondi ha la struttura generale e dei primi la lunga coda vertebrata e le mascelle armate di denti, non resiste alla critica poiché né la coda vertebrata né i denti sono caratteristiche dei rettili. Le tartarughe appartengono alla classe dei rettili, eppure sono sprovviste di denti come sprovviste ne erano quelle del giurese contemporanee dell'*archaeopteryx*; i pterodattili sono rettili trovati negli stessi calcari litografici del giurese della Baviera dove fu rinvenuto l'*archaeopteryx*, eppure avevano una coda molto ridotta o addirittura mancante.

E due altri fatti si aggiungono ad aumentare la perplessità : le non eccessivamente rare inversioni rispetto all'ordine che sarebbe richiesto dalla dottrina trasformistica, e soprattutto la presenza contemporanea e non successiva di molti tipi. Nei più antichi strati fossiliferi conosciuti (precambrico), accanto ad esseri unicellulari si trovano già anellidi, molluschi, echinodermi...

Certo, la loro contemporaneità potrebbe essere soltanto apparente nel senso che quegli strati, da una parte, ci sono quasi del tutto ignoti e, dall'altra, sono durati milioni di anni sicché è difficile parlare di contemporaneità, potendo i tipi essere apparsi gli uni dopo gli altri in quel lunghissimo spazio di tempo. È una supposizione lecita; ma è chiaro che moltiplicando le ipotesi marginali si rende instabile l'edificio dell'e. Le serie ortogenetiche poi (equidi, cetacei...) sono così limitate da non legittimare l'estensione dell'argomento alle classi e, tanto meno, ai tipi; senza dire che non dimostrano una progressiva ascensione degli organismi nella scala dei viventi, ma soltanto una loro ristretta variabilità.

In conclusione può dirsi che la dottrina dell'e. è a tutt'oggi una buona teoria scientifica ed un'utile ipotesi di lavoro, ma che è indubbiamente eccessivo ritenerla una verità ormai dimostrata.

BIBL.: R. Lamarck, *Philosophie zoologique*, Parigi 1809; C. Darwin, *On the Origin of Species*, Londra 1859; A. Weismann, *Studien zur Deszendenztheorie*, Lipsia 1875-76; id., *Vorträge über Deszendenztheorie*, Jena 1902; H. De Vries, *Die Mutationstheorie*, Lipsia 1901-1903; F. Le Dantec, *Lamarckiens et darwiniens*, 2ª ed., Parigi 1904; E. Wasmann, *La biologia moderna e la teoria dell'e.*, trad. it. di A. Gemelli, Firenze 1906; D. Rosa, *Ologenesi*, ivi 1918; H. F. Osborn, *The Origin and Evolution of Life*, Nuova York 1918; L. Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes? Critique morphologique du transformisme*, Parigi 1924; J. Pujiula, *La vida y su evolución filogenética*, Barcellona 1925; L. Cuénot, *La genèse des espèces vivantes*, 5ª ed., Parigi 1929; L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants*, ivi 1929; R. A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford 1930; E. Guyénot, *La variation et l'évolution*, Parigi 1930; M. Caullery, *Le problème de l'évolution*, ivi 1931; J. B. S. Haldane, *The Causes of Evolution*, Londra 1932; M. Boule e J. Piveteau, *Les fossiles*, Parigi 1935; N. W. Timofeeff-Ressovsky, *Mutabilità sperimentale in genetica*, Milano 1939; R. Goldschmidt, *The Material Basis of Evolution*, Nuova Haven 1940; T. Dobzhansky, *Genetica and the Origin of Species*, Nuova York 1941; G. Heberer, *Die Evolution der Organismen*, Jena 1943; J. Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, ivi 1943; E. Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, ivi 1943; G. G. Simpson, *Tempo and Mode in Evolution*, ivi 1944; G. Colosi, *E.*, Firenze 1945; C. D. Darlington, *The Evolution of Genetic Systems*, Cambridge 1946; D. H. Salman, *L'évolution et l'espèce*, in *Revue des sciences philosoph. et théolog.*, 31 (1947), pp. 97-113; E. Ruffini, *La teoria dell'e. secondo la scienza e la fede*, Roma 1948; M. J. D. White, *Animal Cytology and Evolution*, Cambridge 1948. Giuseppe Bosio

EVOLUZIONE del DOGMA : v. DOGMA.

EVOLUZIONISMO CULTURALE. - Teoria che interpreta secondo le leggi dell'evoluzione gli avvenimenti umano-sociali.

SOMMARIO : I. Storia. - II. Il concetto di evoluzione. - III. Insostenibilità dell'e. estremo. - IV. Origine dell'uomo. E. mitigato. - V. Difficoltà della derivazione dell'uomo dall'animale.

I. STORIA. - Nel corso del sec. XIX si sviluppò l'etnologia (e in stretta connessione con essa anche la storia delle religioni) e diventò sempre più una scienza indipendente. Essa, come le correnti contemporanee che dominavano in filosofia, in sociologia e nelle scienze naturali (H. Spencer, A. Comte, Ch. Darwin, ecc.), ebbe un indirizzo prevalentemente evoluzionistico. Perciò furono aprioristicamente considerati come popoli primordiali dell'umanità, quelli presso i quali si trovò (o anche semplicemente se ne suppose l'esistenza) un « comunismo primordiale », la « promiscuità », il matrimonio di gruppo, il cannibalismo, l'uccisione dei vecchi, specialmente dei vecchi capi, da parte dei giovani, l'infanticidio, i sacrifici umani e in genere i sacrifici cruenti, gli eccessi e perfino le perversità sessuali. Questo metodo si mostrò molto più grossolano nella ricerca dell'origine della religione, origine che qualcuno pensò di ritrovare in oscuri sentimenti di angoscia e di sogno; altri (M. Müller) nel culto dei fenomeni della natura e dei corpo celesti; altri (A. Comte, J. Lubbock) nel feticismo; altri (A. Spencer) nel culto

degli antenati; altri (E. B. Tylor) nell'animismo; altri (E. Durkheim, S. Freud, W. Robertson Smith) nel totemismo; altri, finalmente (più o meno K. Th. Preuss, A. Vierkandt, ecc., per altro meritevoli), nella magia e nella credenza in una forza magica universale, nel cosiddetto preanimismo. Questa ultima tesi, non morta ancor oggi, venne sviluppata specialmente dalla scuola sociologica francese di Durkheim. In opposizione a tutte queste costruzioni evoluzionistiche molti rappresentanti della scienza etnologica, specialmente dal principio del sec. XX in poi, si sforzarono e si sforzano di determinare i gruppi dei fenomeni culturali sia cronologicamente e sia, per quanto possibile, nelle loro reciproche connessioni causali, dando così al ricercatore il mezzo per stabilire obbiettivamente quali dati etnologici siano antichi e quali recenti. Primitività, semplicità esteriore, selvatichezza bestiale possono essere elementi anche secondari. Perciò cade il metodo, già tanto preferito, di sistematizzare i fenomeni, che si osservano presso i popoli di natura, in serie di sviluppo ascendenti e discendenti secondo il loro grado di perfezione, nelle quali serie mancava ogni garanzia che le singole loro parti fossero nel posto che loro spettava secondo la propria età storica oggettivamente accertata. Così si giunse alla certezza che gli schemi evoluzionistici sono diventati insostenibili.

II. Il concetto di evoluzione. – L'idea di evoluzione è propria del campo storico; con essa s'intesero e s'intendono gli avvenimenti importanti umano-sociali nella loro connessione causale. Quest'idea è in opposizione a quella dell'evoluzione regolare organico-naturale, che domina specialmente nel campo biologico. Ciò che viene indicato con l'idea di evoluzione nell'uno e nell'altro caso, è completamente diverso, come, p. es., ha chiaramente riconosciuto anche il biologo e zoologo di Basilea Adolfo Portmann. In questo senso egli dice giustamente: « Dominati da questa idea di evoluzione, si è affermata una concezione del progresso fondata sulla biologia. Il trasportare il concetto dell'evoluzione dal campo dell'evoluzione organica dell'uomo a quello delle attività storicamente manifestatesi fu un errore, che portò alle più discutibili generalizzazioni e conclusioni affrettate ». Ora, quando nell'idea dell'evoluzione si fa rientrare non solo il mondo puramente organico e naturale, ma anche quello della storia umana, escludendo bensì, esplicitamente o implicitamente, un Principio superiore extramondano, si ha l'e. *estremo*. Si oppone a questo quello *mitigato*, che riconosce il mondo umano spirituale e storico come a sé stante rispetto a quello organico naturale, e così anche l'evoluzione, in quanto questa si possa considerare come possibile, o già realmente dimostrata, nel campo organico-naturale, ma non come indipendente dalla potenza e dalla volontà di un Principio creatore extramondano. I seguaci dell'e. mitigato, tra i quali vi sono anche dei cristiani e cattolici, vorrebbero in questo senso ammettere, p. es., l'origine del corpo umano dal regno animale. Su ciò v. più oltre.

III. Insostenibilità dell' e. estremo. – 1. Il fondamento psicologico per i supposti inizi animaleschi dell'attività spirituale dell'uomo, fu escogitato principalmente dal Levy-Bruhl con la sua teoria del pensiero « prelogico » o « alogico » dell'uomo primitivo. Con ciò s'intende uno stadio, in cui l'uomo non era ancora capace di concepire le relazioni causali. Ma affermando ciò, non ci si è chiesto come mai allora un tale uomo avrebbe potuto inventare anche il più primitivo strumento di lavoro. Anzi, si può domandare come mai egli abbia potuto superare questo stadio con il pensiero logico, dato che psicologicamente non esiste alcun passaggio dall'uno all'altro. D'altra parte il pensiero « prelogico » o « magico » si può constatare anche oggi nelle idee e nelle azioni superstiziose degli stessi uomini primitivi, che per altro pensano certo logicamente. Le costruzioni teoriche dello « studioso da tavolino » Levy-Bruhl furono e sono rigettate da tutti i principali etnologi e dagli studiosi esploratori, come dal Boas, von Nordenskiöld, Preuss, Sternberg, Lowie, Kroeber, ecc. L'atto conclusivo più interessante l'ha fornito finalmente lo stesso Levy-Bruhl, perché nel 1938 egli ritrattò intieramente la sua teoria della mentalità prelogica dei primitivi. Se vi è, quindi, un risultato della nuova etnologia che sia stabilito con certezza assoluta e universale, è proprio questo, che cioè l'uomo primitivo attuale, comunque sia sotto l'aspetto razziale e fisico, è spiritualmente un uomo perfettamente umano. Inoltre rileviamo qui che tutte le lingue, parlate dagli attuali primitivi, dimostrano chiaramente in questi l'esistenza di una piena capacità spirituale. Etnologicamente è, quindi, impossibile all'e. estremo di dimostrare la « mancanza dello spirito » nell'uomo primordiale. Ora si domanda: che cosa può dire al riguardo la preistoria?

2. I preistorici (cf. G. Kraft) rilevano con tutta l'enfasi il fatto che in ogni caso sotto l'aspetto culturale spirituale l'uomo e la bestia sono separati l'uno dall'altro da un abisso profondo e insormontabile. Le prove indiscutibili, che si offrono qui allo studioso, sono principalmente gli strumenti di lavoro, che non sono, come un tempo fu falsamente creduto e sostenuto, una semplice proiezione e imitazione di organi, ma qualche cosa di specificamente umano-spirituale, che manca alla bestia. La capacità dell'uomo primitivo (come in genere di qualunque uomo), che in ciò si manifesta, consiste nella possibilità della conoscenza causale e della concezione delle idee generali. Gli strumenti di lavoro, creati dall'uomo in base a questa sua possibilità, esistono fin dal principio, cioè fin dall'inizio del diluvio. Essi sono perfetti nella loro specie già fin dall'inizio; il paleolitico recente non vi ha cambiato niente di essenziale. Oggi non conosciamo prestrumenti di lavoro, come similmente neppure prelingua, prearte, ecc. e molto meno preuomini. Quindi, anche la preistoria, in pieno accordo con l'etnologia, non conosce che l'uomo pienamente e realmente uomo e ciò fin dall'inizio. È chiaro che sono escluse così tutte le forme dell'e. estremo. Che anche i principali studiosi di antropologia fisica (Fr. Weidenreich, W. E. Le Gros Clark, J. Weninger) incomincino a cedere a queste convincenti argomentazioni, è dimostrato dal fatto che essi, nei casi in cui reperti ossei non consentano una chiara conclusione, se si tratti o no di uomo nel dato caso, si appellano parimenti agli oggetti della cultura come a fattore decisivo, come, p. es., nel ritrovamento dell'australopiteco del Sud-Africa. Con ciò si dà modo allo studioso, sia esso preistorico o etnologo, di decidere con sicurezza, se nel singolo caso si tratti di un uomo realmente e pienamente uomo. In base a tutto ciò si può certo ritenere come definitivamente rischiarato e definito un capitolo, abbastanza discusso, dell'indagine dell'uomo primitivo. È certamente significativo che esso sia terminato, riconoscendo inequivocabilmente e chiaramente lo spirituale come criterio di distinzione anche per l'uomo primordiale a noi scientificamente accessibile.

3. Che l'umanità non cominciò con la promiscuità o i matrimoni di gruppo, ma con le normali unioni familiari monogamiche, è divenuta da decenni fra i competenti una convinzione pressoché generale. Ma ogni etnosociologo sa che ciò non pertanto gli ultimi segreti, che circondano l'inizio e il successivo sviluppo della famiglia e della collettività, non sono in alcun modo pienamente scoperti e spiegati. Prima di tutto, si pone il problema dell'esogamia, cioè il problema del comportamento del singolo individuo rispetto alla scelta del coniuge, scelta che richiede una particolare attenzione. Poiché questa esogamia, seguita e meditata fino in fondo, conduce non soltanto oltre il

puro naturale-umano, ma porta certamente e chiaramente anche a qualche cosa che è al di sopra e al di fuori del mondo, fatto che, naturalmente, non si può accordare con l'e. estremo. Considerando le varie forme di esogamia esistenti nella vita dei popoli, ci si accorge subito che si suddividono in due gruppi principali contrapposti. Da una parte c'è quella forma di esogamia che ha per base il principio della parentela, primieramente, come è naturale, quella della diretta parantela di sangue. Essa è tanto più facilmente comprensibile, in quanto corrisponde perfettamente alle nostre concezioni e ai nostri usi europei. Dall'altra si tratta di forme di esogamia, in forza delle quali interi gruppi (*clan*, classi, stirpi) sono tenuti a non fare matrimoni nell'ambito di questi gruppi, ma a cercare invece il coniuge in un altro *clan* (totemico), in un'altra classe ecc. Anche qui sussiste il divieto del matrimonio tra parenti, ma al di là di questo vale la legge, più o meno artificiale, della esogamia di *clan*, di classi o di stirpe. Siccome su questo già da tempo non c'è più alcun dubbio, che cioè quest'ultime forme di esogamia siano di origine posteriore e quindi secondarie, non interessano oltre in questo studio. Naturalmente si pone qui la domanda: « come è giunta l'umanità primitiva a questa rigida proibizione del matrimonio tra consanguinei, così profondamente radicata? ». Forse dall'esperienza pratica che i matrimoni fra consanguinei (incesto) conducono a conseguenze deleterie? Ciò è molto inverosimile. Poiché tutto (si consideri a questo riguardo specialmente il concetto fondamentale unitario dell'esogamia) indica che l'umanità ancora nella sua originaria omogeneità ha introdotto questi divieti matrimoniali. Se ciò fosse avvenuto in un'epoca posteriore, allora rimarrebbe inspiegata la grande uniformità delle fondamentali leggi esogamiche. Anzi, avrebbero dovuto esserci anche dei popoli, che non conoscevano affatto proibizioni matrimoniali. Ma è noto che non è questo il caso. Rimane dunque il problema: come sono giunti gli uomini già ai primordi a queste proibizioni matrimoniali? Da diversi studiosi è stato occasionalmente accennato, come tra fratelli, o anche in generale tra i giovani che fin dalla più tenera età sono cresciuti insieme, generalmente non si sviluppano affatto, o almeno assai difficilmente, gli stimoli che conducono ad una passione amorosa, o al matrimonio. Ciò potrebbe spiegare il costume, l'uso e, in fine, le legge di non far sposare i consanguinei, quindi principalmente i fratelli. Questa teoria è senza dubbio molto affascinante. Ma trascura che essa si addice solo a persone della stessa generazione. Essa non chiarisce, o non a sufficienza, il timore del matrimonio tra i parenti delle linea discendente, fra i genitori e figli particolarmente, che certo è dovunque una delle ripugnanze più fortemente radicate. Anche qui possono essere coagenti quegli elementi che sono portati da questa teoria; anzi la mancanza dello stimolo può, in generale, essere ancora più forte a causa della diversità di età. Ma non si può negare che vi influiscono anche altre forze, e cioè quelle di natura etica. Appunto la circostanza, che i genitori vogliono mantenere la loro autorità di fronte ai figli, impedisce di contrarre con essi legami matrimoniali; e appunto il timore riverenziale, provato dai figli verso i genitori, non lascia sorgere in essi il pensiero di un legame matrimoniale. Questo richiamo al motivo etico è indubbiamente non soltanto giusto, ma anche importante. Solo ci si chiede subito: Come sono giunti i primi uomini a questo motivo etico? I popoli attuali etnologicamente primitivi, presso i quali si trovano in ogni caso relativamente meglio conservati gli elementi iniziali e primordiali, non hanno, in genere, alcun dubbio a questo riguardo. Essi credono, come in molte altre cose, così anche in questa, di esserne stati istruiti e obbligati (direttamente o indirettamente) dall'Essere supremo. Essi, come riconoscono universalmente nel Dio supremo l'origine dei loro doveri morali, così lo fanno anche nel caso presente. Chiaramente e precisamente in questo senso, p. es., presso i primitivi Semang, abitanti della penisola di Malacca, si dice: *Lawaid Karè*, cioè peccato contro il (Dio supremo) Karè, quando taluno pecca sia per incesto e sia per adulterio. Così la legge dell'esogamia dei consanguinei, legge geograficamente e temporalmente universale, conduce infine in campi, che certo hanno rapporto con l'uomo e le vicissitudini della famiglia e comunità umane, ma che portano inoltre in regioni originariamente extraumane, o meglio al di sopra dell'uomo. Il motivo etico, apparso fin dall'inizio nelle proibizioni matrimoniali, rende visibile e tangibile un legame con un mondo superiore, davanti al quale tutti i tentativi di spiegazione dell'e. estremo devono fallire.

4. Che i popoli, detti etnologicamente primitivi e più antichi, in genere possiedano una propria fede, relativamente chiara e viva, in un Essere supremo, lo dimostra W. Schmidt nei primi sei volumi della sua grande opera « L'origine dell'idea di Dio » (*Der Ursprung der Gottesidee*). I popoli primitivi che vengono qui in questione sono principalmente i Fuegini, determinate stirpi primitive della California come anche del Nord-America e dell'Artide e, inoltre, certi gruppi di popoli dell'Australia del sud-est, e finalmente i popoli nani (i Pigmei) dell'Africa centrale e dell'Asia sud-orientale. L'approfondita ricerca comparativa ha portato alla conclusione che nella religione di tutti questi popoli primitivi viene in luce un importante numero di elementi fondamentali concordanti, come l'unità, il nome, la natura, l'abitazione e le proprietà dell'Essere supremo, ecc. Lo studioso, che pensa e lavora storicamente, da questo stato di cose giustamente conclude che queste caratteristiche concordanze devono essere esistite già prima della separazione e della dispersione di questi popoli primitivi nelle varie parti del mondo. Perché se si volesse supporre che i popoli etnologicamente primitivi e più antichi avessero più tardi acquisito e accettato queste conoscenze religiose, tale supposizione urterebbe contro serie difficoltà. Se le avessero ricevute più tardi dai popoli vicini, culturalmente più progrediti, si dovrebbe supporre che questi possedevano in una corrispondente forma la conoscenza dell'Essere supremo; ma, come è noto a ogni competente, ciò non si può ammettere, perché nessuno dà ciò che non ha. Ma se i gruppi di popoli etnologicamente primitivi e più antichi sono pervenuti al complesso di conoscenze riguardante l'Essere sommo, solo dopo la loro separazione, e cioè in base ad un indipendente processo mentale, allora, poiché questo complesso di conoscenze è profondamente unitario, sarebbe difficile o impossibile spiegare proprio questa uniformità. Quindi non resta altro che ammettere, come unica spiegazione realmente soddisfacente, che prima della separazione e della dispersione dei popoli primitivi e più antichi si aveva una comunanza di patrimonio spirituale riguardante la conoscenza dell'Essere supremo. È chiaro, inoltre, che in questo modo la ricerca giunge da sé, primieramente rispetto a questa conoscenza dell'Essere sommo, in profondità di tempo sempre più grandi, anzi essa si spinge più o meno nei veri tempi primordiali dell'uomo.

Anche qui, naturalmente, si pone la domanda: *donde* questa primitiva credenza in Dio? È chiaro che quei primitivi non la hanno creata o pensata da sé. E neppure essi dicono ciò dei loro antenati. Infatti, di questi dicono che essi ricevettero da loro la tradizione di una credenza in un Dio supremo, come di tante altre cose. Ma come mai quegli antenati vi sono giunti alla loro volta? È sufficente qui il ricorso al concetto della causalità, in base al quale anche i più antichi uomini poterono giungere da sé alla conoscenza di un autore dell'universo, di un altissimo Signore e Creatore? La situazione attualmente nota delle cose indica, difatti, che presso i rappresentanti più primitivi e più antichi dell'umanità, accanto alla concezione della causalità e alle naturali deduzioni dalla totalità dei fatti del mondo ad un Essere supremo e buono, vi può essere stato ed avere influito anche qualche altra cosa. Che altro può essere stato questo qualcosa, se non qualche Rivelazione personale di Dio agli uomini? La ricerca solo da poco tempo ha cominciato ad occuparsi di queste cose. Non è da escludersi che in questo modo il fatto di una primordiale rivelazione di Dio agli uomini possa essere, se non assicurato,

reso almeno verosimile. Che qui si debba aggiungere il momento etico, già sopra accertato per la famiglia umana primordiale, è chiaro. E ancor più questo vale in relazione al complesso del Paradiso e del peccato originale, al quale si deve ora rivolgere l'attenzione.

5. In stretta connessione con il complesso di credenze sull'Essere supremo sta l'antichissima e diffusissima tradizione del Paradiso e del peccato originale. Si tratta qui di una informazione caratteristica, data dall'umanità, sui suoi primi inizi e i più antichi avvenimenti, che come tale è stata fino ad ora conosciuta e valutata in maniera del tutto insufficente. Per quanto possano essere numerose nei singoli casi le varianti, si riscontrano sempre determinati elementi fondamentali. Questi sono principalmente i seguenti : Dio fece gli uomini (la prima coppia umana) e li collocò nel mondo (direttamente o indirettamente, cioè attraverso un essere intermediario) come uomini perfetti. Dio li istruì (direttamente o indirettamente) non soltanto nelle cose religiose, ma anche in quelle profane. La vicinanza di Dio distinse l'età primordiale; la giustizia e la pace regnavano; gli uomini dovevano vivere sempre e non morire. Questo bel tempo «primordiale paradisiaco » (l'età dell'oro) ebbe fine per la trasgressione di un comandamento dato da Dio, che, secondo la tradizione di alcuni popoli, è talvolta divenuta un errore, un equivoco o altro fatto consimile. Tutte le tradizioni, considerate nel loro insieme, non lasciano alcun dubbio che il male fisico nel mondo è considerato come una conseguenza di un precedente male morale, di una mancanza etica. Generalmente si ammette che incominciò con questo fatto una vita di disagi; venne anche la morte sugli uomini, e la Divinità, senza abbandonare del tutto gli uomini, si ritirò adirata. In una forma particolarmente caratteristica questa tradizione della condizione primordiale dell'uomo si ritrova presso le tribù pigmee dell'Africa centrale, che sicuramente rappresentano lo strato umano e culturale più antico dell'Africa. Del resto questa tradizione, come si è già detto, è diffusa veramente in tutto il mondo. Che queste informazioni, nei punti essenziali, concordino con quelle della *Genesi*, come è facile rilevare, non abbisogna di particolari spiegazioni. Non si può far derivare le narrazioni tradizionali degli altri popoli della terra semplicemente da quelle della Bibbia. Si afferma piuttosto il vero, quando tutte le tradizioni che vi si riferiscono, compresevi quelle bibliche, si riportino essenzialmente ad una più antica fonte comune. Ora, che cosa significa, per lo storico, questo dato della tradizione sulla condizione primordiale dell'uomo, sulla dottrina riguardante il Paradiso, e la caduta nel peccato?

Dinanzi al fatto che questo complesso di credenze ha raggiunto una così universale diffusione, e che esso, anzi, proprio presso i popoli etnologicamente primitivi e più antichi è per lo più distinto da particolari caratteristiche (come, p. es., il porre in rilievo la coppia dei primi uomini, la loro formazione da parte di Dio creatore, il male morale, il peccato come causa effettiva dell'origine del male fisico, ecc.) non vi può essere altra spiegazione soddisfacente per lo storico che ammettendo che questo complesso di credenze risalga realmente ai più antichi tempi dell'uomo.

Naturalmente lo storico non si ferma qui, ma si pone un altro problema : come sorse presso gli antichi, anzi i più antichi uomini un tale insieme di credenze? Furono queste il prodotto della riflessione dell'uomo, della sua fantasia? O sono fondate sui fatti storici?

Non vi sono altre possibilità di spiegazione. Il buon senso umano (e lo storico non è in fondo che un uomo, che, per la sua educazione metodologica, dovrebbe essere caratterizzato da una doppia dose di buon senso) non può certo essere soddisfatto che dalla seconda parte dell'alternativa posta. È significativo al riguardo che anche quegli studiosi che, come J. Feldmann, F. Hellmich, J. de Vuippens, in passato si sono occupati in modo particolare di queste tradizioni dei popoli sullo stato primordiale dell'uomo, non poterono ammettere altra possibile spiegazione soddisfacente che quella che vi ravvisa dei fatti storici precedenti.

IV. Origine dell'uomo. E. mitigato. – 1. Di gran lunga prevalente, specie nella cerchia dei popoli etnologicamente primitivi e più antichi, si rileva diffusa l'idea che un grande Dio, concepito come persona, abbia creato l'umanità (la coppia umana) dandole un'esistenza perfettamente umana. I primi uomini sono uomini veri e reali, non soltanto sotto l'aspetto fisico-spirituale, ma anche sotto quello eticoreligioso. Il gran Dio vien concepito, sia prima che dopo la caduta nel peccato, come una potenza che è al centro delle loro vita e del loro destino, e che tutto sovrasta e domina. Ricordi o indizi di una eventuale fase areligiosa o prereligiosa mancano completamente, soprattutto fra i popoli etnologicamente primitivi e più antichi.

2. Una derivazione dell'uomo dall'animale non appare propriamente in alcun luogo, particolarmente presso i popoli più primitivi. Viceversa, in parecchi casi si dice anche che in quegli antichissimi tempi (della catastrofe) gli uomini divennero animali. Così in Africa, fatto sul quale Baumann ha già richiamato l'attenzione, uomini si trasformarono in scimmie. Dunque, se si vuole, una specie di darwinismo alla rovescia.

3. È chiaro quindi che, in base a tutto ciò, alla luce delle ricerche etnologiche sui tempi primordiali, gli schemi dell'e. estremo non si possono ammettere. Le tradizioni riguardanti i primi tempi, di cui è questione, si basano in modo inequivocabile su una concezione del mondo (*Weltanschauung*) teistica. La concezione di un Dio supremo, personale, si rivela sia *causa efficiens*, sia *causa finalis*, il fine e lo scopo di tutta la storia, specialmente della storia umana. Voler qui dare dell'universo e dell'uomo una spiegazione in senso ateo-materialistico o anche panteistico-monista è assolutamente impossibile. Chi, dunque, si mette dal punto di vista dell'e. estremo e in questo senso si sforza di spiegare l'origine dell'uomo, non può in alcun modo appellarsi alla credenza e alle idee della più antica umanità.

4. Ma come si deve giudicare l'e. mitigato che, come si è detto, vorrebbe ammettere l'origine del corpo umano dal regno animale? Rispondiamo che qui il materiale d'indagine dell'etnologia e della storia delle religioni non è né pro né contro. In senso negativo potrebbe eventualmente spiegarsi il fatto, che il Dio supremo presso i popoli etnologicamente primitivi e più antichi (Baumann si riferisce in modo particolare all'antico strato pigmeo dell'Africa) venga molto spesso presentato espressamente come formatore, modellatore anche del corpo dei primi uomini. Ma il problema è (come nel relativo passo della *Genesi*) se ciò si debba o no intendere letteralmente. Certo che non ci si deve rappresentare il Creatore come un vasaio, secondo il giusto rilievo fatto già da s. Agostino. Se si ammette, dunque, un Dio personale creatore come lo ammettono i popoli etnologicamente primitivi e più antichi di cui si è parlato, allora si deve ammettere anche, di conseguenza, che tutto è stato creato e fatto da Lui. Ciò vale anche a riguardo del corpo dell'uomo, pur restando completamente indifferente se Dio creatore, creandolo, abbia fatto una creazione totalmente nuova, oppure si sia servito di un corpo animale, come di una materia preesistente (*materia praeiacens*). In questa questione particolare l'indagine etno-

logica sui tempi primitivi non può pronunziarsi decisamente, come del resto fa anche la Bibbia. Anzi, con ciò concorda, finalmente, anche il noto fatto che il magistero ecclesiastico lascia aperto il problema, perché, esso così inteso, non costituisce una questione religiosa, ma scientifica.

Dicendo che il magistero ecclesiastico lascia liberi nella questione dell'origine del corpo dell'uomo dall'animale, non si vuole in nessun modo affermare che questa origine del corpo dell'uomo dall'animale sia un fatto scientificamente dimostrato. Questo, secondo la convinzione del Koppers, non è il caso neppure attualmente d'ammettere, benché taluni studiosi, anche cattolici, ritengano di potere o dovere sostenere il punto di vista contrario. Si può dimostrare in modo convincente che, secondo l'odierno stato delle ricerche, anche in questo speciale problema dal punto di vista scientifico conviene una relativa riserva di giudizio (*non licet*), e non il contrario.

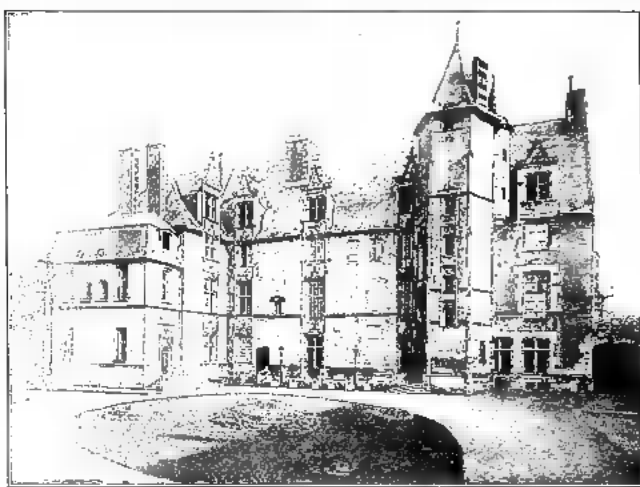
(fot. Nuardein)

EVREUX, DIOCESI di - Il Palazzo episcopale (sec. XV).

V. DIFFICOLTÀ DELLA DERIVAZIONE DELL'UOMO DALL'ANIMALE. - Alla luce delle odierne ricerche vi sono serie difficoltà ad ammettere che l'uomo derivi corporalmente dall'animale. Alla luce della biologia le difficoltà sono di doppia natura. È certamente giusto dire che negli strati geologici, che si susseguono l'uno all'altro, le forme della vita si manifestano sempre nuove e più perfette. Ma in generale non è constatabile *come* le forme recenti dipendano da quelle antiche. È vero che si afferma la loro dipendenza genetica, ma generalmente questa è una ipotesi, non ancora una verità scientificamente dimostrata. Le mutazioni, p. es., della *drosophila*, ottenute in laboratorio, rendono comprensibile, fino ad una certa misura, l'evoluzione. Non bisogna poi dimenticare che si tratta qui esclusivamente di microevoluzione, cioè dello sviluppo di organismi microscopici; mentre le macroevoluzioni o gli sviluppi dei grandi organismi, quelli che mostra, o meglio sembra mostrare, la storia della terra, non sono in alcun modo spiegati soddisfacentemente. Tanto meno ciò vale in rapporto alla supposta singolare macroevoluzione dall'animale all'uomo. Un'eventuale derivazione del corpo umano dal regno animale urta, inoltre, contro grandi difficoltà, in quanto l'uomo, considerato anche nel suo corpo, appare assolutamente, e cioè fin dall'origine, caratterizzato dallo spirito. I biologi, che hanno studiato più profondamente la questione, dichiarano che qualora si ammettesse la derivazione del corpo umano da quello dell'animale, si renderebbe necessaria una ipotesi complementare. Non si sarebbe potuto arrivare alla formazione dell'uomo, infondendo semplicemente in un corpo animale, nel suo più alto sviluppo, un'anima umana in luogo di quella animale. L'entrata dello spirito umano in un tale corpo avrebbe assolutamente rese necessarie delle trasformazioni fondamentali anche sotto l'aspetto puramente corporale. Anche l'asserzione, che i reperti paleoantropologici parlerebbero, più o meno chiaramente, di una derivazione del corpo umano da quello animale, incontra, alla luce delle ricerche più recenti, difficoltà da prendersi seriamente in considerazione. Parimenti la teoria antropologica dei tre stadi, nell'evoluzione dell'uomo, cioè dall'*anthropos* al *neandertalensis* e al *sapiens*, risulta fortemente scossa dai reperti di *homo sapiens* del pleistocene antico e medio, reperti provenienti dagli scavi fatti particolarmente nel corso degli ultimi quindici anni. Anzi, essa appare completamente messa in dubbio, se, come sembra molto plausibile, la spiegazione « storica », proposta da A. Portmann e da altri, delle varianti di forma dell'uomo dei tempi primitivi, rappresenta una interpretazione essenzialmente esatta.

BIBL.: Essenzialmente: W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltbild*, Vienna 1949. Cf. anche: Fr. Gräbner, *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg 1911; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster in West. 1913; W. Schmidt-W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924; J. de Vuippens, *Le Paradis terrestre au troisième ciel*, Friburgo 1925; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster in West. 1926 sgg.; id., *Handbuch der vergleichenden Religions-geschichte*, ivi 1930; F. Hellmich, *Urgeschichtliche Theorien in der Antike*, in *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 40 (1931), pp. 29-73; V. Lebzelter, *Rassengeschichte der Menschheit*, Salisburgo 1932; H. Bauman, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlino 1936; W. Schmidt, *Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie*, con aggiunte di W. Koppers, Münster in West. 1937; trad. it. L. Vannicelli, *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949, pp. 257-81; W. Koppers, *Bhagwan, the supreme deity of the Bhils*, in *Anthropos*, 35-36 (1940-41), pp. 264-325; G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer. Die geistige Welt des Eiszeitmenschen*, Berlino 1942; A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre von Menschen*, Basilea 1944; *Revue philosophique*, 1947, pp. 257-81 (*carnets* Levy-Bruhl); A. Portmann, *Das Ursprungsproblem*, in *Eranos-Jahrbuch*, 1948, pp. 13-40; id., *Probleme des Lebens*, Basilea 1949; H. V. Vallois, *The Fontéchevade Fossil Men*, in *American Journal of Physical Anthropology*, 5 (1949), pp. 339-60. Wilhelm Koppers

EVORA, ARCIDIOCESI di. - Città del Portogallo, capitale della provincia di Alemtejo, con 22.000 ab. E. è l'antica *Ebora Cerealis*, ridotta da Giulio Cesare a municipio romano con il nome di *Liberalitas Iulia*. Vescovato fra i più antichi della penisola iberica, secondo la leggenda il suo primo pastore sarebbe stato il romano s. Mancio, inviato dagli stessi Apostoli in Spagna; esisteva certamente come diocesi fin dal periodo visigotico-cristiano (sec. IV), ed il suo vescovo Quinziano prese parte al Concilio di Elvira.

La diocesi venne elevata a metropoli ecclesiastica il

24 sett. 1540, e suo primo arcivescovo fu il card. Enrico, che più tardi divenne re di Portogallo (Enrico I), ed al quale si deve anche la fondazione dell'Università, successivamente abolita dal marchese di Pombal, all'atto dell'espulsione dei Gesuiti dal regno. L'arcidiocesi, della quale sono suffraganee le diocesi di Beja e Faro, conta oltre 200.000 fedeli, ripartiti in 176 parrocchie.

Tra i suoi monumenti, oltre i resti dell'antico acquedotto, detto « di Sertorio », ed il tempio di Diana, vanno ricordate la Cattedrale, costruzione romanica del sec. XII, con la facciata adorna di due torri a pinnacoli, e la chiesa di S. Francesco, del sec. XIV.

BIBL.: F. De Fonseca, *E. gloriosa*, Roma 1728; Leite de Vasconcellos, *E.*, in *O Arch. portug.*, 4 (1908); C. David, *E.*, Oporto 1930. Mariano Baffi

EVREUX, DIOCESI di. - Città e diocesi della Francia, capoluogo del dipartimento dell'Eure, sul fiume Iton. Si estende per 603.748 kmq. con una popolazione di 303.800 ab. dei quali 303.000 cattolici. Ha 582 parrocchie, servite da 335 sacerdoti secolari e 33 regolari, un seminario, 2 comunità religiose maschili e 25 femminili (1949). La diocesi è suffraganea di Rouen. La Cattedrale è dedicata a Maria S.ma Assunta in cielo, patrona della diocesi.

Fece parte della II provincia Lugdunense. Primo vescovo è considerato s. Taurino, ricordato nel *Martirologio* di Usuardo; noti sono nel sec. VI Maurizio, Licinio e Landolfo il quale avrebbe eretto la basilica di S. Taurino. Al sec. VII appartengono Erminolfo, Ragnerico, Concesso, Aquilino e Desiderio; al sec. VIII Gervoldo, poi abate di Fontenelle. Al sec. IX Gunteberto, Ilduino e Sibardo, il quale si trovò all'invasione di E. da parte dei Normanni (892). Per i vescovi di E. dal 1201 al 1591 v. Eubel, I, pp. 234-35; II, p. 148; III, p. 206; dal 1592 al 1664 P. Gauchat, *Hierarchia medii et recentioris aevi* (Münster 1935, pp. 179-80).

La basilica gotica di S. Taurino risale parte al sec. XI parte al successivo. L'edificio, incendiato nel 1119, fu ricostruito tra il 1126-37; distrutto ancora nel 1194 venne riedificato dalla metà del sec. XIII al XIV; nella sua architettura ricorda la cattedrale di Amiens. Artistiche le vetrate che risalgono dal sec. XIV al XVI. Il reliquiario di s. Taurino è uno dei migliori prodotti dell'oreficeria nel sec. XIII. All'esterno in una delle torri sono inseriti 4 frammenti marmorei di una antica iscrizione cristiana che da Roma fu portata all'abbazia di Pontisara (G. B. De Rossi, *Bull. arch. crist.*, 1ª serie, 6 [1868], pp. 15-16; A. Silvagni, *Inscr. Christ. Urbis Romae, nuova serie*, I, Roma 1922, n. 3886). - Vedi tav. LX.

L'abbazia femminile benedettina del S.mo Salvatore, fondata nel sec. XI, venne distrutta nel sec. XII; e trasferita fuori città fu poi ridotta a caserma.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, II, 2ª ed., Parigi 1910, pp. 225-30; Cottineau, I, coll. 1088-89; *Guide de la France chrétienne et missionnaire, 1948-49*, Parigi 1948, pp. 571-73. Enrico Josi

EWALD, HEINRICH GEORG AUGUST. - Orientalista ed esegeta protestante, n. a Gottinga il 16 nov. 1803, m. ivi il 4 maggio 1875. Dapprima (1822-24) fu maestro liceale a Wolfenbüttel, ove nella celebre biblioteca gli divennero famigliari i manoscritti orientali. Ritornato a Gottinga come ripetitore alla facoltà teologica (1824) e come professore di lingue orientali e di esegesi (1827-37 e 1848-67), la sua vita fu assorbita da lotte scientifiche, religiose, politiche.

Due volte, nel 1837 e 1867, gli venne tolta la cattedra di Gottinga, specialmente in seguito alla sua sfrenata avversione contro la Prussia. Dal 1867 al 1874 fu deputato al Reichstag per la città di Hannover; da uomo politico colse già prima ogni occasione, quasi in tutte le prefazioni o appendici delle sue opere scientifiche, per inveire contro tutto e tutti, in specie contro Roma ed i Gesuiti (v., p. es., in *Johanneische Schriften*, Gottinga 1861-62, pp. 410-39, l'appendice *Über Jesuiten im jetzigen Deutschland*). Negli aa. 1838-48 l'esule occupò la cattedra di Tubinga, addivenendo anche nella nuova sede a gravi contrasti con i suoi colleghi, D. Fr. Strauss e F. Chr. Baur. Nel 1862-63 fu zelante promotore della riforma della sua Chiesa hannoveriana e confondatore del *Protestantenverein*.

Autoritario all'eccesso, non ammise le opinioni altrui; « prendeva troppo spesso le sue immaginazioni per realtà » (F. Vigouroux). Mordace nel linguaggio, perse molto del suo prestigio scientifico e si creò ovunque avversari (A. Knobel, *Exegetisches Vademecum für Herrn Professor E. in Tübingen*, Giessen 1844).

La produzione letteraria scientifica di E. fu immensa ed ebbe allora attraverso le varie nuove edizioni una grande risonanza. E. abbracciò anzitutto: 1) la linguistica orientale, così da meritarsi il titolo di fondatore del metodo storico-comparativo della linguistica semitica. Con questa preparazione filologica e con tale metodo storico si rivolse alla Bibbia; 2) storia, archeologia, traduzione ed interpretazione, teologia biblica; 3) dedicò anche particolare attenzione agli apocrifi del Vecchio Testamento. Fu inoltre confondatore della *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (1837-50), fondatore dei *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft* (1849-65), collaboratore instancabile di *Göttinger Gelehrte Anzeigen* (dal 1824), di *Theologische Studien und Kritiken*, ecc.

Tra le sue opere sono da segnalarsi: 1) *De metris carminum Arabicorum* (Braunschweig 1825); *Kritische Grammatik der hebräischen Sprache* (Lipsia 1827; 5ª ed. ivi 1844, sotto il titolo *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*; 8ª ed. ivi 1870); *Grammatica critica linguae Arabicae* (ivi 1831-33); *Abhandlungen zur orientalischen Literatur* (Gottinga 1832); *Hebräische Sprachlehre für Anfänger* (Lipsia 1842; 4ª ed. ivi 1874); *Über die arabisch geschriebenen Werke jüdischer Sprachgelehrten* (Stoccarda 1844); *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, (I-III, Gottinga 1861-62, 1871). 2) *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (Braunschweig 1823); *Commentarius in Apocalypsin Ioannis exegeticus et criticus* (Lipsia 1828); *Die Dichter des Alten Bundes* (4 voll., Gottinga 1835-39); *Die Propheten des Alten Bundes* (Stoccarda 1840-41; 2ª ed., 3 voll., Gottinga 1867-68); *Geschichte des Volkes Israel bis ins nachapostolische Zeitalter* (3 voll., ivi 1843-52; 3ª ed., 7 voll., ivi 1864-68); *Die Bücher des Neuen Bundes übersetzt und erklärt* (ivi 1850-1870); *Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des Alten und Neuen Bundes* (4 voll., Lipsia 1871-76). 3) *Abhandlung über des äthiopischen Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung* (Gottinga 1854); *Über Entstehung, Inhalt und Wert der Sibyllinischen Bücher* (ivi 1858); *Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen und neuen Wiederherstellung* (ivi 1863).

BIBL.: E. e C. Bertheau, s. v. in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, V, pp. 682-87; F. Vigouroux, s. v. in DB, II, coll. 2131-32; T. W. Davies, *H. E.*, Londra 1903; A. Bertholet, s. v. in *Die Rel. in Gesch. u. Gegen.*, II, coll. 453-55. Adalberto Metzinger

EX CATHEDRA: v. INFALLIBILITÀ.

EXCERPTA BOBIENSIA. - Così è detta la raccolta trovata in un manoscritto di Bobbio (attuale cod. Ambros. G 58 sup. S. X/XI) contenente, oltre testi romani (ricavati dalle fonti giustinianee, codice e novelle, queste ultime secondo la versione dell'*epitome Iuliani*), anche testi di diritto canonico. La denominazione della raccolta *Excerpta ex libro legum novellarum et codicis ad episcopos et clerum pertinentia*, che appare tracciata nel manoscritto da mano del sec. XV, è, secondo il Maassen e il Conrat, di dubbia autenticità.

La raccolta, risultante di 86 capp., appartiene o al IX o all'inizio del sec. X. Contiene, tra l'altro, disposizioni sull'ordinazione dei vescovi, sull'obbligo di residenza di essi, sui privilegi processuali dei vescovi, il riconoscimento dei canoni dei primi quattro concili ecumenici, il riconoscimento del potere giurisdizionale dei vescovi, metropoliti e patriarchi e i privilegi dei chierici e delle chiese.

BIBL.: F. Maassen, *Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonischen Rechts*, I, Graz 1870, p. 396 sgg.; M. Conrat, *Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts im früheren Mittelalter*, I, Lipsia 1891, pp. 210-12

Antonio Rota

EXEQUATUR e PLACET. – Forma di controllo esercitata dagli Stati giurisdizionalisti sugli atti della Chiesa, che si estrinsecava nella necessità di esame ed autorizzazione preventivi da parte dell'autorità civile per qualsiasi disposizione dell'autorità ecclesiastica, soprattutto pontificia, perché potesse avere pubblicità ed esecutività nel territorio dello Stato. Questo istituto – che s'incontra, a seconda dei luoghi o dell'ambito materiale di applicazione, sotto le più diverse denominazioni: *e.*, *p.*, *vidimus*, *pareatis* (dal significato letterale dei vocaboli stessi: eseguisca, piace, ecc.), *placitum regium*, *praemunire*, *droit d'annexe*, *de vérification*, *lettre d'attache*, *regio pase*, e che viene comunemente designato nella terminologia pubblicistica come diritto di placitazione – costituì una delle più notevoli e discusse prerogative giuridico-politiche arrogatesi in passato dai governi nei confronti della Chiesa, intesa come affermazione di supremazia su di essa, sia come misura cautelativa, discendente come corollario dal cosiddetto *ius cavendi*, o diritto di tenersi guardati nei di lei riguardi.

Quando siffatto istituto – che provocò sempre, come naturale, le più energiche proteste della Chiesa – abbia avuto inizio non può dirsi sicuramente accertato. Le prime tracce sembrano doversi vedere, sia pure come semplici misure di natura occasionale e non come affermazione di un diritto dello Stato al controllo dell'intera legislazione ecclesiastica, in Inghilterra, nei provvedimenti di Guglielmo il Conquistatore (1005-89) vietanti che fossero ricevuti messi papali o pubblicate bolle pontificie, e si radunassero sinodi e concili senza il suo consenso. Più tardi, sempre in Inghilterra, si precisò con l'istituto del *praemunire*, stabilito nel sec. XIII, e che con Riccardo II fu soprattutto diretto a proibire l'importazione di bolle e scomuniche senza il consenso regio e l'accettazione di benefici direttamente dal papa.

Si volle anche vedere il più remoto precedente dell'istituto, sempre nel sec. XIV, nella facoltà, concessa durante lo scisma d'Occidente da Urbano VI ai prelati di determinati luoghi, di non consentire l'esecuzione di atti pontifici se non fossero prima presentati ad essi ed approvati, onde evitare gli inconvenienti che potevano derivare dall'esecuzione di bolle di papi diversi. Comunque l'istituto andò generalizzandosi in Europa assumendo un carattere giuridico solo nel sec. XVI, e nonostante le più vive proteste della Chiesa (cost. *Quoad antidota* di Martino V, 30 apr. 1418; bolla *In coena domini* di Giulio II dell'apr. 1511; ecc.) andò introducendosi sempre più largamente nei vari Stati. La placitazione venne così estesa agli atti ecclesiastici di provvista dei benefici maggiori e minori, alle bolle pontificie, alle citazioni e decisioni dei tribunali e delle congregazioni romane, alle pastorali, istruzioni e circolari vescovili, alle deliberazioni dei Capitoli e dei sinodi, come pure alle disposizioni di autorità ecclesiastiche residenti solo transitoriamente nello Stato, quali i nunzi, delegati e visitatori apostolici. Si giunse ancora a sottoporre all'assenso preventivo del governo la convocazione di sinodi e concili e persino, in quel sec. XVIII che fu per la Chiesa il periodo di maggiore avvilimento di fronte alle affermazioni di supremazia degli Stati, a proibire la comunicazione del clero e dei fedeli con la S. Sede, all'infuori che per il tramite ufficiale dello Stato. Taluno arrivò ad affermare la necessità dell'esame preventivo del governo per la promulgazione non solo dei provvedimenti concernenti le cosiddette cause di natura mista (a questo titolo, ad es., non furono ricevuti in Francia i decreti disciplinari del Tridentino), ma anche dei documenti puramente dogmatici, riguardanti cioè unicamente la Fede e la dottrina, sia pure con la motivazione del doversi accertare che non vi fossero mescolate prescrizioni di altra natura, il che praticamente faceva dipendere anche l'ammissione delle bolle puramente dogmatiche dal beneplacito del governo.

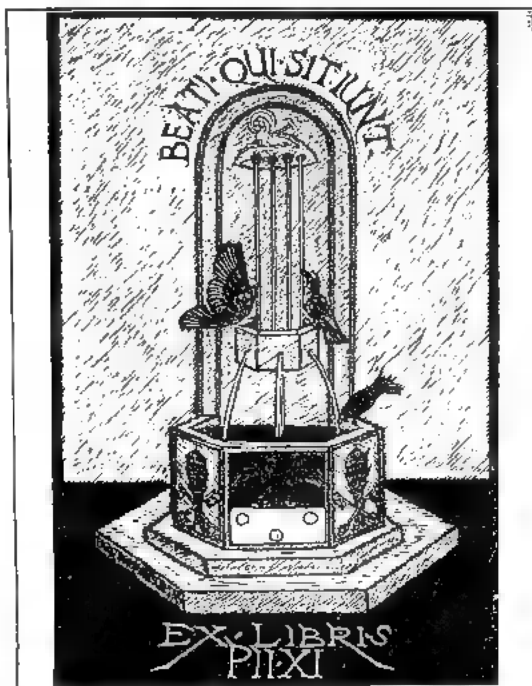
Non è a stupire quindi se, mentre i regalisti, quali il Van Espen, definivano il *p.* « un diritto di guarentigia contro gli attentati della Chiesa inerente per natura nel governo politico », esso sia stato oggetto, nei vari atti pontifici, delle più veementi riprovazioni, e se autori ortodossi lo dicessero rasentare « sì da vicino l'eresia, da non isdrucciolare nella voragine dell'anatema soltanto per difetto di un canone che con espressione formale lo condanni come tale » (D'Avino).

In sostanza la placitazione permetteva una minutissima ingerenza dello Stato in materia ecclesiastica, che i giurisdizionalisti giustificavano con un triplice scopo: *di polizia* (specialmente col vietare la divulgazione di atti delle autorità ecclesiastiche e nel controllare la corrispondenza fra i cittadini e la S. Sede); *politico-economico* (specie con l'ingerenza nel conferimento di benefici e dignità); *statutario o giuridico* (mirante a controllare i mutamenti ed aggiunte al corpo delle leggi e statuti della Chiesa, onde non contrastassero a leggi dello Stato).

È chiaro come tutta questa costruzione non solo fosse nettamente contraria alla dottrina cattolica dei rapporti fra Chiesa e Stato (v.), ma anche incompatibile con la più comune concezione delle funzioni e della competenza dello Stato moderno e con una esatta delimitazione della sua sfera di attività, che non consente sconfinamenti e intrusioni in rapporti estranei al suo ordine. Tali quelli di natura religiosa, di mera competenza della Chiesa, società perfetta od ordinamento originario, e perciò nel proprio ordine autonoma e sovrana; onde, se vi sono rapporti misti, che in qualche modo possano interessare entrambi gli ordini o sfere di competenza, il loro regolamento non può essere risoluto che sulla base di intese dei due poteri, e non con una semplice attività unilaterale di controllo a tipo più o meno poliziesco, quale la placitazione.

In Italia l'esercizio della placitazione, che in varie forme si trovava ancora in vigore in quasi tutti gli ex-Stati, dapprima venne ridotto a disciplina uniforme con il R. D. 5 marzo 1863 n. 1169, e col R. D. 26 luglio 1863 n. 1374 e altre norme successive. Con l'art. 16 della Legge delle Guarentigie (v.) si dichiaravano « aboliti l'*exequatur* e *placet regio* ed ogni altra forma di assenso governativo per la pubblicazione ed esecuzione degli atti delle autorità ecclesiastiche », salvo che per gli atti riguardanti la destinazione dei beni ecclesiastici e la provvista dei benefici maggiori e minori eccetto quelli di Roma e sedi suburbicarie. Un successivo R. D. 25 giugno 1871 n. 320 precisava che l'*exequatur* era richiesto per gli atti e provvisioni della S. Sede, e il *Regio placet* per quelli degli ordinari diocesani. L'*exequatur* veniva concesso o negato con decreto reale, mentre la concessione del *placet* veniva delegata al Procuratore generale presso la Corte d'Appello del luogo ove erano posti i benefici. Ma poi col T. U. 6 maggio 1920 n. 640 si stabiliva invece che fossero soggetti all'*exequatur* gli atti della S. Sede riguardanti la provvista dei benefici maggiori e la destinazione dei relativi beni, e al *placet* gli atti della S. Sede e degli Ordinari diocesani riguardanti le dignità, canonicati, parrocchie e altri benefici minori.

Exequatur e *placet* venivano aboliti dal Concordato dell'11 febbr. 1929 (art. 24), ove peraltro si fissarono speciali modalità perché le nomine a uffici e benefici ecclesiastici siano fatte in accordo col Governo italiano.

BIBL.: B. Z. Van Espen, *Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum*, in *Opera omnia*, II, Lovanio 1721 (altra ed. in *Opera omnia*, VI, Venezia 1769, con premessa confutazione del card. de Bissy); Wanner Hoefelin, *De placito ecclesiastico*, Dilling 1782; P. Govarts, *Adversus Espenii doctrinam de placito regio*, Bruxelles 1830; A. A. Besier, *De iure placeti historia in Belgicis*, Utrecht 1848; C. Tarquini, *Dissertatio de regio placeto*, Roma 1852; V. D'Avino, *Regio Exequatur*, in *Enciclopedia dell'Ecclesiastico*, III, 2ª ed., Torino s. d.; H. Papius, *Geschichte des placets*, in *Archiv für kath. Kirchenrecht*, 18 (1867), p. 161 sgg.; P. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, III, Berlino 1880, p. 749 sgg.; A. Galante, *Il diritto di placitazione e l'econ.*

(fot. Enc. Catt.)

Ex libris – *E. l.* di Bruno da Osimo per la Biblioteca di Pio XI. Originale conservato alla Biblioteca Vaticana.

dei benefici vacanti in Lombardia, Milano 1894; H. Saegmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, 4ª ed., Friburgo in Br. 1925, p. 93 sgg.; P. Gismondi, *Exequatur e placet*, in *Nuovo Digesto Italiano*, V, pp. 740-44. Arnaldo Bertola

EX LIBRIS. – Contrassegno costituito da un foglietto che si applica generalmente sul risguardo del primo cartone di un libro e che indica, mediante il nome o una figura simbolica, il suo proprietario.

L'uso risale già ai codici, dove si trova indicato il nome del possessore nei fogli di guardia, e si trasmise immutato agli incunaboli. Nella forma attuale comparve, sembra, già nel sec. xv, ma il più antico *e. l.* datato è del 1516. Il disegno fu ottenuto inizialmente con il processo silografico; nei secc. xvii e xviii prevalse la calcografia, agli inizi del xix la litografia, poi tornò in auge la silografia. In tempi recenti l'*e. l.* è divenuto oggetto di studio scientifico e di collezione: la raccolta più vasta è quella del British Museum (100.000 esemplari).

Differiscono dagli *e. l.* i *superlibros*, costituiti dal nome o dall'impresa del possessore di un libro impressa sulla rilegatura.

Bibl.: Gli studi sugli *e. l.* sono moltissimi: si rinvia per tutti alle bibliografie specializzate di E. Budan (2ª ed., Lipsia 1906), A. A. Vorstermann v. Oyen (Arnhem 1910), G. W. Fuller (Spokane, Washington 1926) e al saggio apparso nel *Catalogo della mostra nazionale di e. l.*, Firenze 1928, pp. 21-31. Si aggiunga: C. Ratta, *L'e. l. italiano contemporaneo*, Bologna 1934. Alessandro Pratesi

«EX MORE DOCTI MYSTICO». – Inno del Mattutino nella Quaresima, composto probabilmente da s. Gregorio Magno.

La quaresima è il tempo del digiuno, già praticato da Mosè, da Elia e da Cristo.

La prima parte è una patetica esortazione ad una vita migliore e a far tesoro del tempo accettevole (*tempus acceptabile*), mentre la seconda è una sommessa preghiera a Dio per il perdono delle colpe.

Bibl.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, pp. 134-35; G. Venturi, *Gli inni della Chiesa*, 3ª ed., Firenze 1880, p. 197; C. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniel*, Lipsia 1908, p. 55; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 10; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, pp. 104-107. Silverio Mattei

EXPOSITIO BISEXTI: v. computus de pascha.

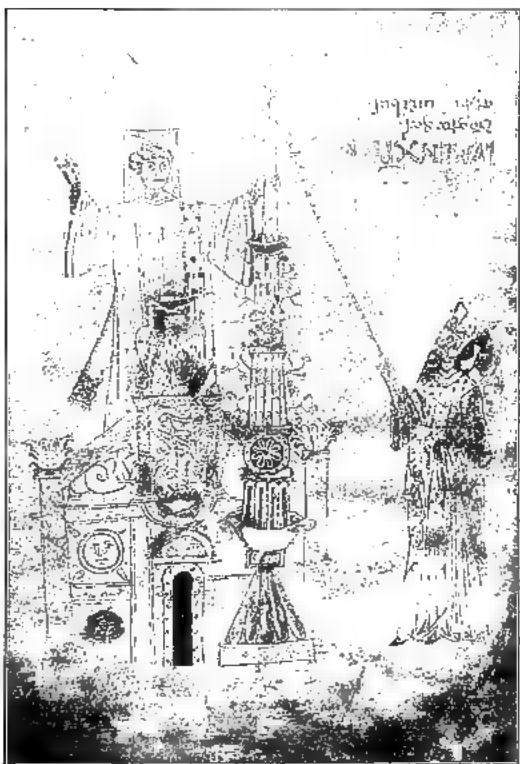
EXTRAPIRAMIDALE, SISTEMA: v. nervoso, sistema.

EXTRATERRITORIALITÀ: v. immunità diplomatiche.

EXTRAVAGANTES, Ioannes: v. corpus iuris canonici.

EXTSPICINA: v. aruspicina.

« EXULTET ». – È il preconio pasquale, il solenne *Lucernarium* proprio alla notte di Pasqua; in sostanza è l'offerta solenne del cero pasquale (v.) inserita nella proclamazione e nell'esaltazione dei Misteri della stessa notte, cioè della Resurrezione e della nostra Redenzione. L'elevazione della forma e del contenuto, fa di esso un autentico capolavoro.

Già s. Agostino (*De civit. Dei*, XV, 22) parla di una « lode del cero pasquale »; s. Girolamo (*Epist.* 18: PL 30, 182 sgg.) rimprovera il diacono Presidio di Piacenza per la eccessiva descrizione della natura, in specie delle api, nell'*E.* (CSEL, 6, p. 415). Ennodio di Pavia (opusc. 9 e 10) e il *Gelasianum* (80) ce ne hanno conservato il testo. In Roma non c'era uso nè della benedizione, nè del cero pasquale, nè dell'*E.* prima del sec. viii (nel cosiddetto Gregoriano non si trova la formola); ai diaconi delle chiese suburbicarie fu data licenza di benedire il cero dal sec. vi. Il formolario attuale dell'*E.*, cantato dal diacono

(fot. Enc. Catt.)

« Exultet » – Accensione del cero. Miniatura dell'*E.* n. 1 (sec. xi). Mirabella Eclano, Archivio chiesa collegiata.

(fot. Enc. Catt.)

«EXULTET» - *In alto*: iniziale V con *Agnus Dei* e Cristo in aureola; *sotto*: Discesa al Limbo. Miniatura dell'*E.* n. 2 (sec. XI-XII) - Mirabella Eclano, Archivio chiesa collegiata.

nell'ambone, si trova per la prima volta nel Sacramentario di Bobbio (sec. VII) sotto il titolo: «*Benedictio cerei s. Augustini episcopi (quam) cum adhuc diaconus esset, cecinit*», poi nel *Missale Gallicum vetus* (L. Muratori, *Liturgia Romana vetus*, II, Venezia 1748, pp. 783 e 845) e nel *Missale Gothicum* (*ibid.*, 581 sgg.), donde entrò nel supplemento del Sacramentario Adriano e così nella liturgia romana (per la critica del testo cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1925, p. 254). Alla lode unisce la preghiera per le autorità ecclesiastiche e civili. Anticamente i singoli passi erano ben illustrati.

Alcuni brani dell'*E.* un tempo erano oggetto di acuta discussione, come quello della «felix culpa», delle api come simbolo della verginità e maternità di Maria S.ma, ed altri, e perciò in molti manoscritti o mancano o sono cancellati. - Vedi tavv. LXI-LXII.

BIBL.: J. Braun, *Osterpräconium und Osterkerzenweihe*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 56 (1899), p. 273 sgg.; anon., *Le miniature dei rotoli dell'E.*, Montecassino 1899; P. Latil, *De praeconio paschali*, in *Ephemerides liturgicae*, 16 (1902), p. 123 sgg.; A. Mercati, *Paralipomena Ambrosiana* (*Studi e Testi*, 12), Roma 1904, pp. 24-43; F. Di Capua, *Il ritmo della prosa liturgica e il Praeconium Paschale* in *Didaskaleion*, nuova serie, 5 (1927), pp. 1-23; R. Buchwald, *Osterkerze und E.*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 80 (1927), pp. 240-49; B. Ebel, *Zum Verständnis des E.*, in *Liturgische Zeitschrift*, 3 (1930-31), pp. 165-73; O. Casel, *Der österliche Lichtgesang der Kirche*, *ibid.*, 4 (1931-32), pp. 179-191; B. Capelle, *La procession du Lumen Christi au Samedi Saint*, in *Revue bénédict.*, 44 (1932), pp. 105-19; id., *L'Exultet pascal oeuvre de st Ambroise*, in *Miscellanea Mercati*, III, Città del Vaticano 1946, pp. 219-46. Filippo Oppenheim

«EXULTET ORBIS GAUDIIS». - Inno dei Vespri nelle feste degli Apostoli, d'autore ignoto.

Il cielo e la terra son chiamati a celebrare le lodi di questi primi seguaci di Gesù. Costituiti giudici di tutte le genti nel giudizio universale (*Mt.* 19, 28), gli Apostoli sono la luce del mondo (*ibid.*, 5, 14), coloro che hanno la facoltà di aprire e chiudere le porte del cielo (*Io.* 20, 23) e che guariranno i malati con la imposizione delle mani (*Mt.* 16, 18).

Bella e ispirata è la preghiera, perché vi esala come un misterioso profumo dalle parole di Gesù agli Apostoli; altrettanto però non si può dire della poesia.

BIBL.: G. G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 346; C. Blume, *Die Hymnen des Thesaurus hymnologicus H. A. Daniel*, Lipsia 1908, p. 126; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 300; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 245. Silverio Mattei

EX VOTO: v. VOTO.

EYB, ALBRECHT von. - Scrittore tedesco, n. presso Ansbach il 24 ag. 1420 e m. ad Eichstätt il 24 luglio 1475. Dopo aver studiato all'Università di Padova fu successivamente canonico a Bamberga, arcidiacono a Würzburg e camerlengo di Pio II.

Le sue opere dimostrano una diretta conoscenza dell'umanesimo italiano. Lo *Spiegel der Sitten* (*Specchio dei costumi*) contiene per la maggior parte traduzioni dai Padri della Chiesa e da antichi autori latini e italiani. Più originale l'opera sulla convenienza del matrimonio (*Ob einem Manne sey zunemen ein eelich Weib oder nit*), dove a citazioni varie si alternano vivaci e delicati racconti quali «Der kluge Procurator» (L'astuto procuratore) ed una rielaborazione della leggenda di Gregorio sullo scoglio.

BIBL.: M. Hermann, *A. von E. und die Frühzeit des deutschen Humanismus*, Berlino 1893; J. A. Hiller, *A. v. E. medieval moralist*, Washington 1939. Alda Manghi

EYCK, HUBERT e JAN van. - H., m. nel 1426, menzionato ancora nel 1425; J., il fratello minore, m. nel 1441. Una tarda (?) iscrizione sulla cornice dell'altare di Gand è il principale documento per attestare l'esistenza di H. come pittore, che avrebbe cominciato l'altare, finito, dopo la sua morte, da J. La vita di J. è molto meglio documentata: nel 1422-24 è pittore presso il conte Giovanni di Baviera all'Aja; nel 1425, dopo la morte del conte, diventa «varlet de chambre» e pittore di corte presso il duca Filippo il Buono di Borgogna, e tale rimane anche quando si trasferisce dal 1425-28 a Lilla, e, dal 1430, a Bruges, dove rimane fino alla morte, e dove finì, nel 1432, l'altare di Gand. Per il duca fece viaggi a Tournai, in Portogallo, ecc.

Sull'altare di Gand esistono tuttora delle tesi contrastanti: secondo alcuni studiosi sarebbe tutto di Jan; le diversità stilistiche fra le 12 tavole verrebbero spiegate come derivanti dalla evoluzione dell'artista durante il lavoro. Secondo altri, che si attengono alla iscrizione, l'altare sarebbe stato cominciato da Hubert e finito dal più giovane Jan. In questo caso la divisione fra i due fratelli rimane difficilissima e malsicura. Forse sono di Hubert (o in parte) le parti inferiori, con l'*Adorazione dell'Agnello*, le *Schiere dei cavalieri*, gli *Eremiti*, ecc. Di Jan sarebbero gli sportelli superiori ed esteriori e alcune ridipinture e compimenti delle parti inferiori.

In ogni caso con l'altare di Gand ha inizio una nuova era della pittura nordica: vi domina - sia di uno o di due artisti - un senso plastico, un naturalismo largo e potente, un'espressione individualistica che contrasta con il precedente stile gotico e la tenerezza del cosiddetto stile internazionale del principio del secolo: il che va inteso anche come un'affermazione della ricca borghesia delle città fiamminghe, in contrasto con il gusto cortigiano delle generazioni precedenti.

A seconda si attribuiscano le singole parti dell'altare di Gand all'uno o l'altro dei fratelli sarà necessario rivedere le attribuzioni delle opere precedenti. Esse sono la *Crocifissione* e l'*Ultimo Giudizio* nella Galleria di Washington (prima a Leningrado), le *Tre Marie alla tomba di Cristo* nella collezione Beuningen, Vierhouten (prima Cook, Richmond), la *Madonna nella chiesa* e il *Crocifisso fra s. Giovanni e la Madonna* nella Galleria di Berlino, tutti

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
EYMARD, PIERRE-JULIEN, beato – Busto di Rodin – Parigi, Museo Rodin.

ascritti anche a H. e stilisticamente antecedenti all'altare di Gand. Discussi fra H. e J. anche certi fogli del *Libro d'ore* « di Torino » (bruciato nel 1904 nella Biblioteca di Torino); un'altra parte pervenne recentemente dalla collezione Trivulzio nel Museo civico di Torino. Queste *Très belles heures de N. Dame* furono dipinte per il duca Giovanni di Berry e per Guglielmo VI d'Olanda (1416-17 ca.) e sviluppano la vecchia miniatura fiammingo-borgognona verso la nuova plasticità, luminosità dello stesso altare di Gand.

Successivi all'altare di Gand, e perciò opere sicure di J., sono diversi ritratti: 1432: quello di Londra con l'iscrizione Thymotheoi; 1433: l'*Uomo col turbante* (autoritratto?) a Berlino; 1434: l'*Arnolfini con la moglie* (Londra); 1436: il *De Leeuw* a Vienna; 1439: il *Ritratto della moglie del pittore* a Bruges e il *Niccolò Albergati* a Vienna; nonché altri ritratti a Berlino, ecc.; alcune *Madonne* a Melbourne (1433), Bruges, con il canonico van der Paele (1436), Anversa (1439); non datate quelle a Francoforte, Dresda, Parigi (con il cancelliere Rollin), l'*Annunciazione* a Washington; del 1437 la *S. Barbara* ad Anversa; in due repliche autentiche si conserva una rappresentazione delle *Stimmate di s. Francesco* (Torino, Filadelfia).

La fama altissima dei E., specialmente come « inventori » della pittura ad olio (la quale effettivamente perfezionarono), è molto antica. Vengono menzionati già da Ciriaco d'Ancona, da Bartolomeo Facio, dal Filarete, da Giovanni Santi, nonché dal Guicciardini e dal Vasari.

BIBL.: W. H. J. Weale, *E.*, Londra 1908; A. Schmarsow, *E.*, Lipsia 1924; M. Dvorak, *Das Rätsel der Kunst der Brüder van E.*, Monaco 1925; M. Devigne, *E.*, Parigi 1926; Fierens Gevaert, *Hist. de la peinture flamande*, Parigi 1927, v. indice; M. J. Friedländer, *Die altniederländische Malerei*, I-XIV, Berlino e Leida 1924 e 1937, v. indice; E. Renders, *H. van E.*, Bruxelles 1933; id., *J. van E.*, Bruges 1935; G. J. Hoogewerff, *Vlaamsche Kunst en italiaansche Renaissance*, Malines 1935, p. 21; O. Kerber, *H. van E.*, Francoforte 1937; P. Coremans - A. Janssens de Bisthoven, *L'adoration de l'Agneau mystique*, Anversa 1945; F. Jewett Mather, *The problem of the adoration of the Lamb*, in *Gazzette des beaux-arts*, 29 (1946), pp. 269-84 e 30 (1946), pp. 75-92; A. Zloty, *La découverte de J. v. E.*, Parigi 1947; A. H. Cornette, *De portretten van J. v. E.*, Anversa 1947; L. v. Puyvelde, *The Holy Lamb*, Parigi-Bruxelles 1947; id., *The flemish primitives*, Londra 1948; Th. Musper, *Untersuchungen zu Rogier v. d. Weyden e J. v. E.*, Stoccarda 1948. Cf. anche FIAMMINGA, ARTE: bibl. Bernardo Degenhart

EYMARD, PIERRE-JULIEN, beato. - N. a La Mure d'Isère (Grenoble), il 4 febbr. 1811, m. ivi, il 1° ag. 1868. Superati ostacoli familiari, entrò nell'ott. del 1831 nel Seminario di Grenoble, donde usciva ordinato sacerdote il 20 luglio 1834. Prima vice-parroco a Chatte, e poi parroco a Monteynard, diede luminose prove di pietà e zelo così da essere tenuto esempio di perfezione. Austero con sé, ma generoso con gli altri, esercitò un tale fascino da trasformare in pochi anni una parrocchia, da tempo abbandonata, in modello di vita cristiana.

Entrato nella Società di Maria, fu giudicato degno di coprire le cariche di direttore spirituale a Belley, di provinciale a Lione, di superiore del collegio di La Seyne-sur-Mer.

Nel santuario di Fourvière la Madonna lo chiamò a fondare una Congregazione religiosa consacrata alla adorazione perpetua del S.mo Sacramento e all'apostolato eucaristico. Assicuratosi della volontà di Dio, iniziò a Parigi il 13 maggio 1856 la Congregazione dei Religiosi del S.mo Sacramento (la quale comprende sacerdoti e fratelli) e più tardi quella delle Ancelle del S.mo Sacramento. Fondò pure l'Aggregazione del S.mo Sacramento per unire i fedeli e soprattutto i sacerdoti alla vita di adorazione del suo Istituto, formando una grande famiglia di adoratori.

Per 12 anni lavorò all'ampliamento del regno eucaristico con fede viva ed ardente amore, fra innumerevoli croci ed umiliazioni, eroicamente sopportate. La sua predicazione fu raccolta in cinque apprezzatissimi volumetti di elevazioni. Fu beatificato nel 1925.

La sua Congregazione, sparsa in tutte le parti del mondo, continua l'opera del fondatore, attuando il suo motto: « Venga il tuo regno eucaristico sempre e dappertutto ».

BIBL.: anon., *Un religieux du St-Sacrament. Le b. P. J. E.*, 2 voll., Parigi 1928; P. Fossati, *L'apostolo dell'Eucaristia b. P. J. E.*, Milano 1928; P. Quirinus, *Gelukzalige Pater E. Apostel van het allerh. Sacrament*, Nimega 1935; F. Trochu, *Le b. P. J. E.*, Lione 1949. Enrico Evers

EYMERICH, NICOLÁS. - Inquisitore e scrittore domenicano, n. a Gerona (Spagna) nel 1320 ca., m. ivi, il 4 genn. 1399. Religioso nella sua patria il 4 ag. 1334, successe nel 1357 a Niccolò Rossell come inquisitore generale dell'Aragona. Per il suo zelo ebbe molto a soffrire, finché fu esiliato. Accompagnò Gregorio IX a Roma, dove si fermò per due anni (1376-78).

Sorto lo scisma, per la difficoltà di discernere il vero pontefice, parteggiò per Clemente VII e poi per Benedetto XIII. Nel 1378 ritornò in Aragona ma, avversato dai lullisti, si dovette rifugiare ad Avignone presso il Pontefice. Qui si dedicò a scrivere, finché nel 1397, ormai vecchio, poté ritornare in patria.

Inquisitore intrepido e intransigente difensore della verità, dedicò particolarmente le sue energie a combattere gli errori di R. Lullo, la cui dottrina raccolse in articoli e condannò come sospetta di eresia. Scrisse varie opere di carattere agiografico, dogmatico, esegetico, filosofico e polemico, che si conservano ancora tutte manoscritte. Di lui fu edita solo la *Vita de B. Dalmazio Moneri*, suo maestro di noviziato (in F. Diago, *Historia provinciae Aragoniae*, I, Barcellona 1599, pp. 259-65; 2ª ed. in *Anal. Boll.*, 31 (1912), pp. 49-81) e la sua opera più importante: *Directorium inquisitorum*, Barcellona 1503. È un manuale per gli inquisitori che l'E. scrisse, o almeno terminò di scrivere, ad Avignone nel 1376. L'opera fu molto divulgata ed ebbe in seguito varie edizioni. Fr.

Peña, nel 1578, a Roma ne curò una seconda edizione, aggiungendovi un vasto commento; in un'altra edizione, nel 1587, vi premise anche un cenno della vita dell'autore. In seguito fu edita ancora a Venezia 1591, Roma 1597, Venezia 1607.

BIBL.: Quétif-Echard, I, pp. 709-17; P. De Arenys, *Chronicon O. P.* (*Monum. O. P. hist.*, 7), Roma 1904, pp. 52, 62; Hurter, II (3ª ed.), coll. 710-12; E. Mangenot, s. v. in DThC, V, II, coll. 2027-28; E. Longpré, *Lulle R.*, *ibid.*, IX, 1, coll. 1135-1138; J. Beckmann, s. v. in LThK, III, *Eymericus*, coll. 924-925; H. Finke, *Drei Spanische Publizisten aus den Anfängen des grosses Schismas: Matthäus Clementis, N. E., der hl. Vincente Ferrer*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, I, Münster in West. 1928, pp. 174-95. Alfonso D'Amato

EYMIEU, ANTONIN. - Gesuita, conferenziere e psicologo, n. a Chamaret (Drôme) il 21 nov. 1861, m. a Marsiglia il 9 ott. 1933.

Il frutto migliore dei suoi profondi studi di psicologia, avvalorati dall'esperienza viva delle anime, possono considerarsi i volumi che formano la serie intitolata: *Le gouvernement de soi-même*, I: *Les grandes lois* (Parigi 1906; vers. it., Roma 1913); II: *L'obsession et le scrupule* (Parigi 1910, vers. it., Roma 1913); III: *L'art de vouloir* (Parigi 1934); IV: *La loi de la vie* (ivi 1921); nei quali tutti il vigore logico e scientifico mira a formare convinzioni profonde e radicate, che si risolvono nella fermezza e costanza di un carattere temprato, volitivo, dominatore di se stesso. Le molto numerose edizioni ne dimostrano la perseverante efficacia.

Sono assai utili: *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle* (2 voll., ivi 1915), rivolto a dimostrare che i nomi più celebri del secolo, nella scienza, se non appartenevano tutti a cattolici o a cristiani, erano almeno di credenti in Dio; *En face de la douleur. Le rôle de Dieu; l'attitude de l'homme* (ivi 1916); *La Providence et la guerre* (ivi 1917); *Les buts de guerre de la Providence* (ivi 1918). Celestino Testore

EZECHIA. - 1. Re di Giuda (ebr. *Ḥizqijjāh* [ū], gr. 'Εζεκίας, accadico *Ḫazaqijau*) dal 718 ca. al 689 a. C. Succedendo venticinquenne al padre Achaz, si adattò dapprima alla politica da lui seguita di soggezione all'Assiria, non trascurando però di dare in segreto ogni appoggio ai circoli profetici, di cui era esponente Isaia, difensori contemporaneamente degl'ideali nazionalisti e monoteisti. Appena gli fu possibile, attuò la riforma religiosa per ricondurre il popolo al puro jahwismo, per cui è lodato nella storia biblica come il più retto dei monarchi davidici (*II Reg*. 18, 3.5).

Abolì i culti idolatrici, eretti nello stesso Tempio, cercò con qualche buon successo di ricuperare al nazionalismo e allo jahwismo i residui Samaritani, curò la raccolta del patrimonio spirituale e letterario d'Israele per mezzo di una apposita commissione (*Prov*. 25, 1). Si sforzò, intanto, di migliorare la finanza dello Stato (*II Reg*. 20, 13), fece qualche preparativo militare (armamenti e fortificazioni), rinnovò gl'impianti per i rifornimenti idrici di Gerusalemme, costruendo tra l'altro un tunnel che portava l'acqua entro la città (lavoro ricordato in un'iscrizione nel tunnel, ritrovata nel 1880: v. SILOE).

Intanto maturarono all'estero i fatti che mutarono completamente i rapporti con l'Assiria. E. non partecipò alla rivolta antiassira del 711, presto domata da Sargon: dovette però in quell'occasione mostrare la sua fedeltà con un più forte tributo. Nel 704 l'agitatore babilonese Merodach Baladan, con il pretesto di congratularsi con E. per la guarigione (miracolosa: *Is*. 38, 5) da una grave malattia (è di quell'occasione il « cantico » *In dimidio*, *Is*. 38, 10 sgg.), inviò una legazione a Gerusalemme a concludere un'alleanza militare; trattative furono fatte da E. anche con l'Etiopia (*Is*. 18, 1) e l'Egitto (*ibid*. 30, 1 sgg.). Nel 703 avvenne la rivolta, di cui Sennacherib, nuovo re d'Assiria, ebbe facilmente ragione.

(da G. de Grüneisen, *Sainte Marie Antique*, Roma 1911, tav. 55)
EZECHIA - *Il profeta Isaia annunzia al re E. la sua prossima morte* (*Is*. 38, 1-2). Affresco nella chiesa di S. Maria Antiqua (sec. VIII).

Giuda fu attaccato per ultimo: l'assiro invase il regno, deportò molti abitanti e strinse d'assedio Gerusalemme, come ricordano gli stessi documenti assiri (H. Gressmann, *Altor. Texte*, 2ª ed., Berlino-Lipsia 1926, p. 353). Ciò che questi documenti non narrano e si raccoglie dalla Bibbia (confermata da Erodoto, II, 141) è la fine dell'invasione: mentre Sennacherib, dopo aver cercato invano di venire a patti con E. assediato, si preparava a tornare in Assiria, ove era scoppiata una rivolta, una notte l'« angelo del Signore », forse mediante un'epidemia, uccise nell'accampamento 185.000 suoi soldati (*II Reg*. 19,9-37).

Dopo l'invasione per una decina d'anni ancora il re, sostanzialmente vittorioso, attese alla ricostruzione del regno, che divenne uno dei più floridi dell'Asia occidentale.

BIBL.: Oltre i commenti a *Isaia*, *Re* e *Paralipomeni*, G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, pp. 442-60; W. M. Smith, *The glorious Revival under the King Hezekiah*, Grand Rapids 1937.

2. Nome di vari giudei vissuti dopo l'esilio (*I Par*. 3, 23; *Neh*. 7, 2; 10, 18; nella forma ebr. *Jĕḥizqijjāhû*: *I Par*., 28 12; *Esd*. 2, 16. Giovanni Rinaldi

EZECHIELE (ebr. *Jĕḥezqē'l* « Dio è forte » o « Dio fortifica »). - Terzo grande profeta scrittore, vissuto tra gli esuli di Babilonia nel periodo tormentato in cui si preparava il nuovo Israele.

SOMMARIO: I. Tempo e ambiente. - II. Attività profetica e dottrina. - III. Il libro. - IV. Archeologia. - V. Iconografia. - VI. Apocrifo di E.

I. TEMPO E AMBIENTE. - Nabuchodonosor costrinse alla resa Gerusalemme, che gli si era ribellata; deportò in Babilonia il re Ioachin, la regina madre, la corte, 7000 tra i più influenti, 1000 operai, parecchie altre persone; spogliò il tempio degli arredi più preziosi (*II Reg*. 24, 14.16). E. fu tra i deportati (*Ez*. 1, 1-3).

Essi vennero posti, almeno nella maggior parte, lungo il canal grande (*nar-kabari*), che, lasciato l'Eufrate presso

Babel, si dirigeva verso sud-est, e, attraversata Nippur, si ricongiungeva con lo stesso fiume. Erano adibiti ai lavori dei campi (cf. i nomi *Tēl 'Abhîbh*, « colle delle spighe », in *Ez.* 3, 15; *Tēl Ḥaršā'*, « colle dell'aratro », in *Esd.* 2, 59, ecc.), ma godevano di una larga autonomia. Formavano delle colonie, in cui gli anziani ritenevano una certa autorità (*Ez.* 8, 1; 14, 1; 20, 1). Il consiglio di Geremia di costruir case e piantare orti (*Ier.* 29) e la grande prosperità degli esuli al tempo del rimpatrio dimostrano come fosse consentito agli esuli di migliorare le loro condizioni e divenire proprietari e benestanti. E. ha una casa sua (3, 24 sg.; 8, 1). Ma alla quiete dell'ambiente rispondeva il più grave turbamento degli animi. I deportati speravano una rivincita di Gerusalemme contro Babel e un loro immediato ritorno. La sopravvalutazione dell'alleato Egitto aveva in questo sogno una parte importante, ma principalmente li animavano idee erronee su Dio e sul culto. Jahweh non poteva permettere che Gerusalemme subisse la sorte di Samaria (721) e di Ninive (612), perché con essa sarebbe perito anche il suo culto e il suo stesso « nome ». Da ciò la fiducia superstiziosa nel Tempio: Jahweh poteva permettere una punizione temporanea, ma mai lasciare che il suo dominio fosse conquistato da Marduk! Per il suo prestigio, doveva punire i Caldei che avevano portato le loro mani sacrileghe sugli arredi del santuario; invece la distruzione di Gerusalemme sarebbe stata la rottura del patto del Sinai; tutte le promesse giurate da Dio ad Abramo, ai patriarchi, a David sarebbero risultate vane. Inoltre, per la legge della solidarietà, i meriti dei giusti dovevano salvare la nazione dal castigo; la giustizia divina non poteva distruggerla, quando da Abramo in poi e fino alla loro generazione (*Ez.* 9, 4) tanti e tanti Giudei avevano amato il Signore e lo veneravano come in nessun altro popolo poteva avvenire. Falsi profeti e sacerdoti sciovinisti alimentavano queste concezioni erronee (*Ier.* 29, 31-32; *Ez.* 13). Così i deportati non si curavano affatto di riformare i loro pravi costumi; credevano anzi di aver espiato abbastanza subendo quella deportazione e aspettavano da Jahweh il premio d'un immediato, trionfale rimpatrio. Aspettavano la salvezza dalla Giudea.

Quando nel 587 Gerusalemme, dopo un assedio di ca. 18 mesi, durante il quale il Faraone, mossosi in suo aiuto, fu sconfitto (*Ez.* 30, 21 sgg.), fu presa, saccheggiata e incendiata, la dura realtà svelò le loro stolte illusioni, e, scuotendone le idee religiose, li avrebbe indotti ad aderire al culto di Marduk = Bel, che appariva più potente del loro Dio. Questa tentazione era già forte lontano dalla Giudea e dal Tempio, e vicino alle grandi città caldee, nelle quali svettavano le *ziqqurat*, dal culto vario e sontuoso. Il piano misericordioso di Dio di purificare Israele dall'idolatria e dagli altri gravi peccati mediante le sofferenze e le umiliazioni dell'esilio (*Lev.* 26; *Deut.* 28) sarebbe così naufragato. Per scongiurare questo pericolo, per preparare gli esuli al grave disastro del 587, per impedire che essi, com'era avvenuto per i deportati del regno di Samaria (721), fossero assorbiti dal mare delle genti e scomparissero per sempre, per prepararli alla conversione e farne il nuovo Israele, erede delle promesse, il Signore elesse tra gli stessi deportati, come suo portavoce, E. In una visione sublime, che richiama quella d'*Is.* 6, questo sacerdote figlio di Buzi (1, 3), nel 593, lungo le rive del canal grande, riceve da Dio la missione di « sentinella della gente d'Israele » (3, 17). Egli eserciterà il suo lungo ministero (ca. 22 anni) a Tēl 'Abhîbh. L'ultima data delle sue profezie (29, 17) ci porta all'apr. 571. Non è probabile sia vissuto sino al 561, anno della scarcerazione di Ioachin, di cui non fa parola. A differenza di Geremia, E. aveva una sposa, che perdette nel 9º anno d'esilio (24, 1. 16 sgg.). Secondo un'antica tradizione, E. fu ucciso da un capo del popolo, da lui ripreso per la sua idolatria (PG 25, 160; 43, 401; PL 83, 143).

II. Attività profetica e dottrina. – Essendo Jahweh onnipresente, non è legato al Tempio o al culto di Gerusalemme, e si manifesta sovrano assoluto del cielo e della terra nonché possente in Babilonia, terra ritenuta dominio di Marduk. Tutti gli splendori e tutte le potenze venerate dai Caldei (*kĕrûbhîm*), gli servono di sgabello. Dio si occupa della conversione degli esuli nonostante la loro perversità, e domina E. con la sua azione irresistibile (1, 3b; 2, 2; 3, 12.14, ecc.); gli comunica le sue parole (2, 9-3,3); lo manda suo rappresentante agli esuli per fare di essi il nuovo popolo di Dio. È questo il senso della sublime visione inaugurale (capp. 1-3), che si ripete (3, 23; 8-10...) e riempie di sé tutto il libro (43, 2 sgg.). E. per 7 giorni rimane muto, a meditare sulla bontà e maestà di Jahweh, sulla perversità dei suoi compagni d'esilio, che non gli risparmieranno sprezzo e persecuzioni (2, 55; 8; 3, 8.26). Quindi inizia la sua missione.

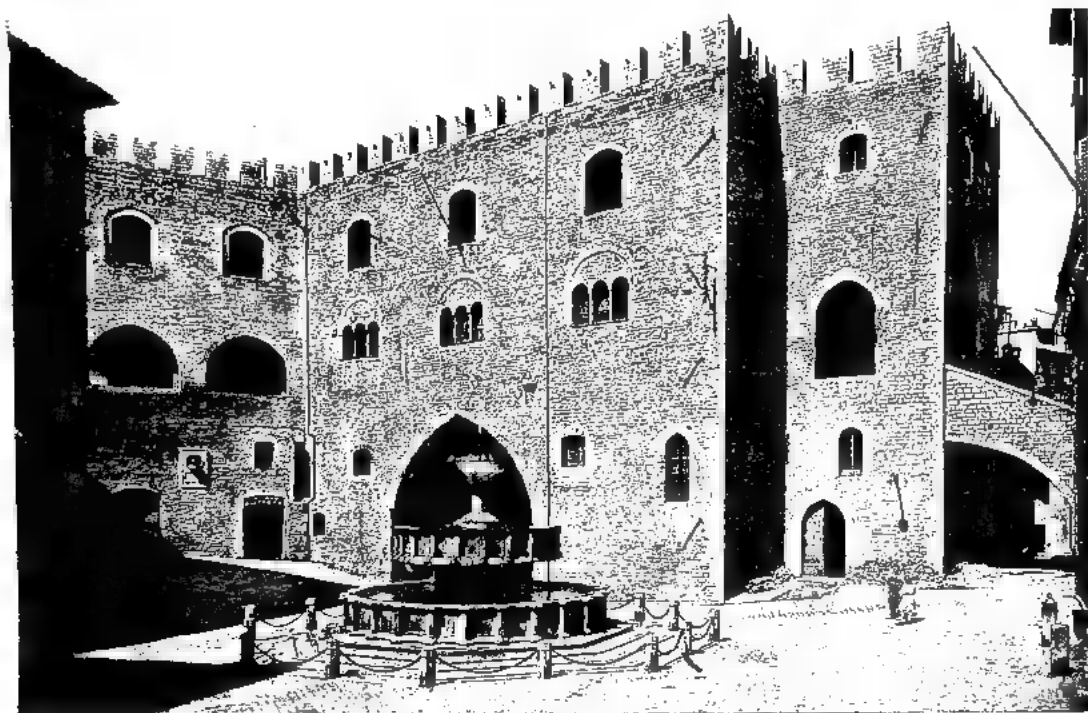
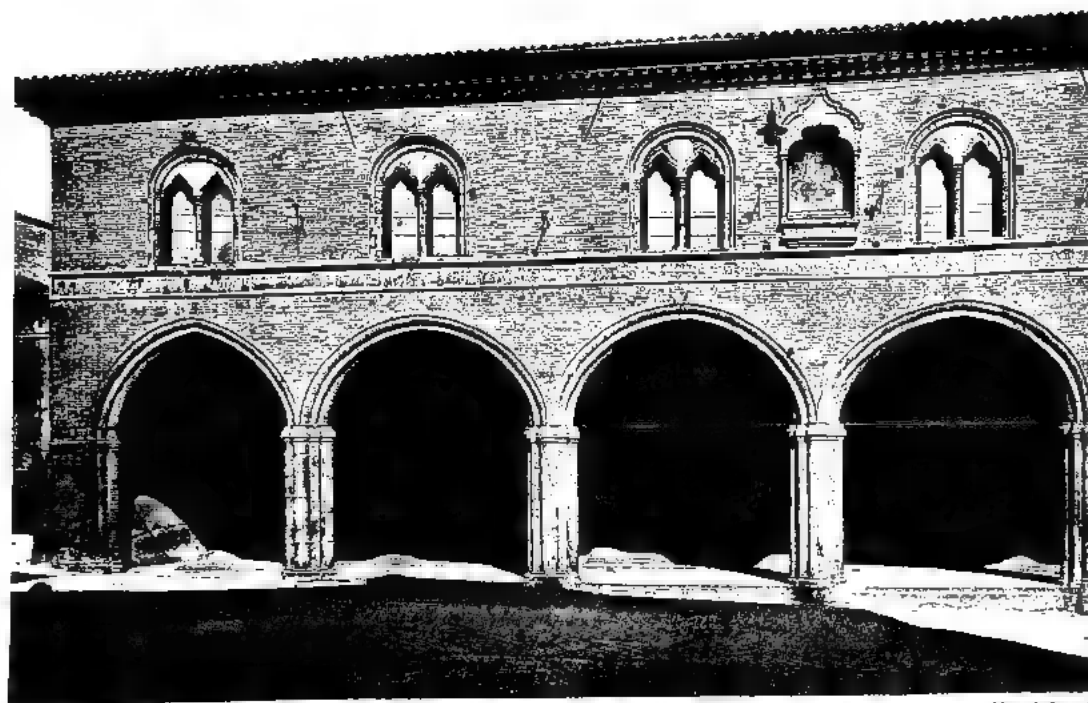
(fot. Alinari)

Ezechiele - *La visione di E.* Dipinto di Raffaello. Firenze, Galleria Pitti.

Bisognava scuotere il torpore di quei ribelli; le parole sarebbero state vane: per colpire fortemente le menti, E. compie una serie di azioni simboliche, raffiguranti l'assedio di Gerusalemme, i tormenti degli assediati, la distruzione o l'esilio dei pochi superstiti. Tra l'altro si fa vedere a giacere immobile sul lato sinistro, posizione più incomoda, per un periodo di tempo più lungo; e poi sul destro. Spiegherà loro che il Signore ha fissato 390 giorni (l'assedio) perché Gerusalemme espii i peccati del passato, e continui poi l'espiazione per 40 anni in esilio (capp. 4-5). Seguono due profezie (capp. 6-7) dello stesso tenore: il castigo è imminente, ché troppi sono i peccati d'idolatria, gli assassinii, le ingiustizie. Dinanzi a vaticini sì precisi, la comunità degli esuli cominciò a preoccuparsi: dopo ca. 11 mesi dalla visione iniziale, si adunano alcuni anziani nella casetta del profeta, e domandano perché mai un tale castigo. E., in una visione interiore, è trasportato a Gerusalemme e vede nel tempio l'idolatria ivi praticata (8, 5-16), come in tutta la Palestina (8, 17); perciò Jahweh fa distruggere il tempio e la città (cap. 9). Solo i pochi giusti saranno salvi. Pensando con gli esuli che il « resto » doveva essere tra i Giudei allora in patria, E. prega Jahweh onde non

(fot. Biblioteca Vaticana)

VISIONE DI EZECHIELE. Miniatura di scuola fiorentina (1475-82) nel commento ai profeti Ezechiele e Daniele di s. Girolamo - Biblioteca Vaticana, Cod. Urb. lat. 57, f. 1v.

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

a) PALAZZO DEL PODESTÀ (1255). b) OSPEDALE E CHIESA DI S. MARIA DEL BUON GESÙ (1456).

distrugga completamente Israele; Jahweh risponde che il « resto » cui egli benedirà, e che formerà l'Israele di domani, sono appunto gli esuli del 597. Giuda e Gerusalemme sono votate alla rovina, la salvezza verrà solo dagli esuli che si convertiranno. Jahweh quindi abbandona Gerusalemme; E. narra tutto agli astanti (capp. 8-11). Ma la restaurazione promessa per il futuro non piace ai ribelli, che sognano una rivincita materiale, immediata; così motteggiano gli annunzi di sventura che sfumeranno con il tempo, e le promesse fatte per epoche lontane (12, 21-26). E. insiste sull'imminenza del castigo e sul certo compimento della parola di Dio. Annunzia plasticamente la sorte che toccherà a Sedecia, la sua fuga, la cattura, l'accecamento e la deportazione in Babel (12, 1-16), come poi descriverà l'avanzarsi di Nabuchodonosor e l'attacco contro Gerusalemme (cap. 21). Ai falsi profeti ed alle pseudo-profetesse, che secondano venalmente le illusioni degli esuli, annunzia la morte, l'esclusione dalla nuova teocrazia (cap. 13). Né si possono invocare i meriti dei giusti; sarebbe comodo usar di essi come parafulmine per perseverare tranquilli nell'empietà. C'è invero la solidarietà nel premio, ma lo stesso principio vale anche per il castigo. Ora l'iniquità in Gerusalemme è al colmo; Jahweh per la sua giustizia non può differire più il castigo. Ne va della sua stessa santità agli occhi delle genti. I giusti, questa volta, potranno salvare soltanto se stessi (cap. 14).

Un concetto dominante in E. è la crisi del patto del Sinai (capp. 15, 16, 20, 22, 23). L'alleanza mosaica era libera scelta da parte di Dio del popolo d'Israele a sua porzione peculiare, sulla base della misericordia divina da una parte, dell'osservanza dei precetti morali dall'altra. In conseguenza, Jahweh difende Israele, gli largisce ogni bene, purché Israele sia a lui fedele, fugga l'idolatria e pratichi la giustizia. Avendo invece Israele agito sempre contro il patto, Iddio, per la sua dignità di sposo offeso e tradito, per la sua stessa santità deve punirlo. Essendo Israele più colpevole di Samaria e di Sodoma, Jahweh deve punirlo almeno come punì quelle due città (cap. 23). Israele è stato scelto perché tenesse accesa l'idea del vero Dio tra le genti; venendo meno alla sua missione, non ha più ragion d'essere (cap. 15). La rottura, almeno esterna, del patto, sarà però solo temporanea. Dio punisce Israele perché si ravveda (16, 35-63; 20, 1-38). E. illustra così meglio di ogni altro profeta l'idea centrale dell'economia del Vecchio Testamento: la solidarietà collettiva. Anche la casa di David vien punita; sarà eclissata (capp. 17. 19). Memore però delle sue promesse, Jahweh farà sorgere da essa il Messia. Né si dica (cap. 18) che, essendo il castigo collettivo ineluttabile, sia inutile la conversione. A che pro – si chiedevano gli esuli – far penitenza, quando bisogna restare egualmente in esilio, assistere inermi al trionfo definitivo degli aborriti Caldei? Avendo già espiato, con la deportazione e quei 6 anni ca. di esilio, si vede che Dio ci fa scontare, in più, i peccati dei padri. E gridano all'ingiustizia. Non è il principio di solidarietà che essi combattono, ma questa sua parziale applicazione. La risposta di E. condanna tale bestemmia contro la giustizia di Dio. La pena collettiva non li riguarda; perciò, si convertano o no, essa avrà luogo egualmente. Ma non per questo essi possono continuare impunemente nell'empietà e nel peccato. Oltre alla giustizia collettiva, con il premio ed il castigo per l'intera nazione, ce n'è una individuale, che loro fa comodo dimenticare. C'è la responsabilità strettamente personale che li pone a tu per tu con Dio, il quale colpisce ciascun empio, con una pena egualmente terribile: la morte, temporale e perpetua; come premia ciascun giusto. Nulla sfugge al Signore che ha il dominio assoluto su ogni mortale. A torto dunque gli esuli mettono in gioco il principio di solidarietà, sorvolando invece sullo stato delle loro coscienze. E. li richiama, loro malgrado, sulla retta strada morale; essi devono regolare i loro conti direttamente con Dio, ciascuno separatamente e personalmente. E son questi conti che non tornano: essi sono dei pravi, come dimostra anche l'opposizione alla sua voce. Jahweh usa già tanta misericordia attendendo che si convertano. Essi credono d'aver espiato abbastanza, mentre permangono tuttora nella ribellione e nei vizi; ma chi non si converte sarà colpito dalla divina giustizia e annientato. La conversione è l'unico mezzo loro offerto per sfuggire alla morte e partecipare alla futura restaurazione.

Del principio della solidarietà collettiva E. continuerà poi a parlare, come al cap. 16 e nei capp. 20, 22, 23, 36, 37. Il giorno stesso in cui Nabuchodonosor inizia l'assedio di Gerusalemme (588), E. ne dà l'annunzio agli esuli; indi tace: per lui parleranno gli eventi (cap. 24). Termina qui la prima parte della sua missione. In essa combatte gli errori, le illusioni dei suoi compagni d'esilio. Muove contro corrente; incontra disprezzo e ostilità. La sua predicazione spesso è limitata a coloro che lo vengono a trovare in casa (3, 24 sgg.; 8, 1; 14, 1); arriva però e si diffonde tra tutti gli altri. Bisogna infatti che tutti, o nicchianti o apertamente ostili, odano le parole di Jahweh, in modo che quando si avvereranno rientrino in sé e riconoscano alfine che esse eran vere, facciano perciò penitenza e incomincino una nuova vita (2, 5; 12, 2): cf. la formola spesso usata: « Allora riconosceranno che Io sono il Signore » (6, 7. 13; ecc.). Il miracolo della profezia dovrà risvegliare questi intorpiditi. Solo chi dimentica questo scopo delle profezie di E. si meraviglierà ch'egli fino al 587 parli tanto dei giudei rimasti in patria, dei loro peccati, della distruzione di Gerusalemme (Tondelli), o peggio sognerà di un ministero palestinese del nostro profeta (Bertholet). Cinque mesi dopo la distruzione di Gerusalemme, uno scampato ne porta la notizia a E. (33, 21), che inizia la seconda parte della sua missione. Predica ormai apertamente (33, 21 sgg.), consola, impedendo l'abbattimento degli animi, lavora in profondità alla loro conversione. Le disposizioni degli animi, in genere, sono mutate. Le profezie, avveratesi fin nei particolari, fanno riconoscere agli esuli le loro illusioni e i loro torti. E. ora appare loro vero profeta. Si ignorano i particolari della lunga attività di E. (587-571), perché il libro offre solo una scelta dei vaticini più significativi di questo secondo periodo. Ribadita la necessità della conversione (cap. 33), E. annunzia la nuova teocrazia, che continuerà poi assorbita nel Regno del Messia (cap. 34). La restaurazione è sicura perché Jahweh la compirà per la sua gloria, per dimostrare alle genti la sua potenza; santificherà gli esuli, per dimostrare al mondo la sua santità (36, 16-38). La visione simbolica delle ossa che, al comando di Dio, si rivestono di carne e ritornano uomini (cap. 37), conferma vivacemente questa sicurezza. La teocrazia è ora predetta vivere in pace sui colli della Palestina: sorgeranno potenti nemici, che in uno sforzo supremo cercheranno di distruggerla, ma Jahweh li annienterà (capp. 38-39). L'organizzazione del ricostituito Israele è descritta, in modo ideale e simbolico, nei capp. 40-48. In essi s'insiste sullo spirito che animerà la nuova teocrazia: osservanza piena e filiale dell'essenza del patto del Sinai; venerazione dell'unico Dio, che deve permeare il culto e tutte le manifestazioni della vita sociale e individuale. Quanti hanno voluto trovare in questi capitoli non più il profeta, ma l'architetto e il legislatore, hanno urtato in difficoltà insormontabili.

Forse in Baruch (1-3, 8), si possono già vedere i frutti dell'opera profetica di E.

Caratteristiche di E., quanto alla forma, sono le visioni descritte fin nei minimi particolari, e le frequenti azioni simboliche, talvolta complicate e strane. Le visioni sono presentate come reali, og-

gettive, e non c'è motivo di intenderle diversamente; rispondono ai dati dell'ambiente babilonese, pur ripetendo e sviluppando gli elementi tradizionali dei libri sacri; avvengono nei sensi interni del profeta e sono congiunte a rivelazioni intellettuali. Le azioni simboliche furono effettivamente compiute, come generalmente oggi si ammette. Geremia si avvicina ad E. per visioni (1, 11 sgg.; 13-16; ecc.) e azioni simboliche (13, 1-11; 18, 1-12; ecc.). Alcune azioni simboliche: la reclusione volontaria (3, 25), il mutismo (3, 26 sgg.), l'immobilità (4, 4-8) ed alcune espressioni (« caddi faccia a terra »: 1, 28; ecc.) sono servite al Klostermann per varare la tesi dell'epilessia di E., abbracciata da parecchi critici (Kraetzschmar, Bertholet, ecc.). L'incongruenza degli argomenti addotti dispensa da ogni confutazione.

III. Il libro. – Si è d'accordo nel riconoscergli un ordine sistematico perfetto. Si notano distintamente due parti: nella prima (capp. 1-24) si preparano gli esuli alla scossa del 587, con l'annunzio del disastro e la sua giustificazione contro le false argomentazioni degli esuli. Nella seconda (capp. 33-48) è predetta la ricostruzione, il nuovo Israele che sorge dalle rovine, e vengono preparati gli animi ad entrarvi. Tra l'una e l'altra, al centro del libro, sono raccolti i vaticini contro le genti (capp. 25-32): l'idea che vi presiede è il dominio universale di Jahweh, che regola tutti gli eventi umani: si serve dei pagani per punire il suo popolo, ma punisce poi anche essi, per la loro superbia, la loro crudeltà, specialmente per la nefasta influenza esercitata sul popolo eletto. E mentre il castigo per Israele è solo temporaneo e medicinale, per costoro è definitivo.

Il libro, quasi sempre, a differenza di quello di Geremia, segue lo svolgersi dell'attività di E. ed è integralmente sua opera. Unica eccezione all'ordine cronologico sono i vaticini contro le genti. A questa unità di tracciato e di composizione va aggiunta quella dello stile: le stesse stereotipe flessioni ed espressioni ricorrono per tutto il libro. Tuttavia sarebbe esagerato ritenere con il Cornill e con il Lajčiak che tutto sia in ordine, nell'insieme come nei dettagli, « dalle prime alle ultime sillabe ».

Il libro di E., pur così omogeneo, svela qua e là qualche correzione ed aggiunta, estendentesi solo a particolari o brevi pericopi (Rothstein, Heinisch, Herrman e Cooke). Sicché possono trascurarsi la tesi di Hölscher, basata sul criterio estetico soggettivo, che assegna ad E. solo i brani di alta poesia (in tutto ca. 170 vv.), come Duhm fa per Geremia; e quella del Torrey (1930), che attribuisce tutto ad un ignoto del 230 a. C., per la testimonianza del Talmud « gli uomini della grande Sinagoga scrissero il libro di E. » (*Bābhā' Bāthrā'*). Ma tale asserzione che mette insieme E. e tutti i profeti minori deve essere o rigettata o corretta, intendendola di semplice trascrizione. Più seguita fu l'ipotesi di due recensioni, varata dal Kraetzschmar e messa in particolare rilievo dal Bertholet (1936), basata sui cosiddetti doppioni: spesso in E. pensieri simili vengon ripetuti con forma leggermente diversa, e si dedusse trattarsi di testi paralleli provenienti da diverse forme e messi insieme da un terzo. Ma la deduzione è arbitraria: le ripetizioni, riconosciute da tutti i critici, dal Cornill al Cooke, sono da attribuirsi allo stile caratteristico del profeta, o talora al testo corrotto. E. si ferma a lungo nell'esporre un'idea e vi ritorna su, illustrandola sotto i suoi vari aspetti; non lasciandosi sfuggire alcun particolare, enuncia con termini generici un'idea, poi ne analizza ad uno ad uno gli aspetti, definendola sempre meglio, e infine sintetizza quanto ha analizzato: tale sua maniera di comporre appare evidente là dove non si è osato ricorrere a varietà di recensioni (cf. 1, 4-2, 1; 4-5; ecc.). Le ripetizioni erano quindi inevitabili, specie mancando nel nostro libro il lavoro di lima, onde ben rilevava s. Girolamo: « Sermo libri Ezechielis nec satis disertus, nec admodum rusticus est, sed ex utroque modo temperatus ». Ma data la progressione delle idee, non possono neppure dirsi ripetizioni. Basta poi ammettere che lo stesso E. abbia redatto definitivamente il suo libro, verso la fine della sua esistenza (570 ca.), servendosi di suoi scritti o raccolte antecedenti rispecchianti l'attività di tanti anni, per spiegare esaurientemente questi frequenti ritorni d'idee.

Il libro di E., scritto quasi esclusivamente in prosa, ha carattere prevalentemente didattico: vuol convincere. L'insistenza con cui ritorna sullo stesso argomento produce alquanta monotonia. Non mancano però pagine di sublime poesia, con splendide immagini (capp. 15, 17, 19, 21, 26-28): l'allegoria della nave (cap. 27) può essere avvicinata alle migliori pagine di Isaia. Purtroppo è difficile fissarne il ritmo, per la corruzione e l'incertezza del testo.

La lingua risente fortemente l'influsso aramaico; per il lessico è notevole anche quello accadico. Il testo ebraico masoretico è particolarmente corrotto, e per la sua ricostruzione critica si usa ricorrere ai Settanta. Ma dal Cornill in poi si svalutò troppo il testo masoretico, preferendogli la versione greca, come nella *Biblia Haebraica* di R. Kittel (2ª ed.) fa il Rothstein. Il Bewer per primo si oppose a questa svalutazione; e nella stessa *Biblia Haebraica* (3ª ed.) ridà al testo masoretico il posto che gli compete. La versione dei Settanta appare infatti mediocre, omette i passi che non comprende, quando non li parafrasa in modo dissonante dal contesto. I papiri del fondo Scheide, pubblicati dal Johnson, hanno confermato questa posizione della critica più recente; da essi risulta inoltre l'unicità del traduttore greco.

Bibl.: Per la bibl. completa fino al 1923 cf. J. Hermann, *Ezechiel*, introduzione (v. più oltre). – Per il testo: non cattolici: C. H. Cornill, *Das Buch des Proph. E.*, Lipsia 1886; A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, v, ivi 1912; F. G. Kengon, *The Chester Beatty biblical papiry*, fasc. VII, Londra 1936; A. C. Johnson, H. S. Gehman, E. H. Kase, *The John Sheide biblical papyri Ez.*, Princeton 1938. – Per l'ambiente storico: non cattolici: E. Klamroth, *Die jüdischen Exulanten in Babilonien*, Lipsia 1912; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, 1, Stoccarda 1927. – Commenti principali: cattolici: Teodoreto di Ciro (PG 81), s. Girolamo (PL 25, 15-490); J. Knabenbauer, in *Cursus S. Scr.*, Parigi 1890; P. Heinisch, in *Bonner Bibel*, Bonn 1923; L. Tondelli, *Le profezie di E.*, Reggio Emilia 1930; F. Spadafora, *E.*, Torino 1948. Non cattolici: A. B. Davidson, in *Cambrigde Bible*, Londra 1892; R. Kraetschmar, in *Handkommentar zum A. T.*, di W. Novack, Gottinga 1900; C. M. Toy, in *The Sacred Books* di P. Haupt, XII, Lipsia 1904; J. W. Rothestin, in *Die heil. Schrift des A. T.* di A. Bertholet, Tubinga 1922; J. Herrmann, in *Kommentar zum A. T.* di E. Sellin, Lipsia 1924; A. Noordtziy, *De Profeet Ezechiel*, Kampen 1932; A. Bertholet, in *Handbuch zum A. T.* di O. Eissfeldt, Tubinga 1936; A. Cooke, in *International Crit. Commentary*, Londra 1937; L. G. Matthews, *Ezekiel*, Philadelphia 1939; H. Veldkamp, *De profeet Ez.*, Kampen 1940; H. Bardtke, *Hesekiel*, Amburgo 1941. – Studi particolari più notevoli: cattolici: J. Lajčiak, *Ez., sa personne et son enseignement*, Parigi 1905; P. Cheminant, *Les prophéties d'Ez. contre Tyr*, ivi 1912; J. Plessis, *Les prophéties d'E. contre l'Egypte*, ivi 1912; L. Dürr, *Ez's Vision der kunde*, Münster in W. 1917; id., *Die Stellung des Propheten E. in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*, ivi 1923; D. Buzy, *Les symboles de l'A. T.*, Parigi 1923, pp. 157-264; P. Herzog, *Die ethischen Anschauungen des Proph. E.*, Münster in W. 1923; W. Gronkowski, *Le messianisme d'E.*, Parigi 1930; E. Osterloh, *Die Offenbarung Gottes in der Fremde: Die Bottschaft des Buches Ezechiel*, Monaco 1939. Non cattolici: K. Beurich, *Das Messiasbild des E.*, Tubinga 1904; G. Hölscher, *Hesekiel der Dichter und das Buch*, Giessen 1924; W. Kessler, *Die innere Einheitliche keit des Buches E.*, Herrnhut 1926; C. C. Torrey, *Pseudo-E. and the original Prophecy*, Nuova Haven 1930.

Francesco Spadafora

IV. Archeologia. – La figura del profeta E. compare poche volte nell'arte paleocristiana ed esclusivamente nella scena rappresentante la sua famosa visione del campo ricoperto d'ossami che si ripopola di viventi. Questa visione, così spesso ricordata dagli antichi cristiani, tanto che s. Girolamo (*in Ezech.*, 37) poteva scrivere *Famosa est visio et omnium Ecclesiarum lectione celebrata*, fu già da Tertulliano (*De resurrectione carnis*, 29) ricono-

sciuta quale simbolo della resurrezione dei corpi: *nostram futuram restitutionem clare demonstrat*. La scena non è mai stata riprodotta nella pittura cimiteriale e neanche nei musaici basilicali. Nel sec. IV si incontra soltanto su un numero limitatissimo di sarcofagi e su un vetro dorato. Sui sarcofagi gli artisti hanno rappresentato il momento in cui il profeta con la verga taumaturga richiama in vita i defunti: accanto ad un corpo disteso in terra se ne vede in genere un altro già in piedi, mentre un terzo, grazie allo spirito vivificatore, sta per alzarsi; di altri cadaveri si scorge solo la testa che sembra emergere dalla terra. Tale scena si vede, p. es., in un sarcofago della cattedrale di Gerona e su quattro ora conservati nel Museo del Laterano. Più realistica è la scena figurata, insieme con molte altre tratte dal Vecchio ■ dal Nuovo Testamento, sopra un vetro dorato rinvenuto nel 1866 a Colonia: E. è presso un albero con ■ bacchetta diretta verso un luogo dove trovansi sparse due mani, due gambe, due piedi e una testa: le *ossa arida* che stanno per rianimarsi.

Ad uno spirito pure realistico si informa una miniatura del manoscritto greco n. 510 della Biblioteca Nazionale di Parigi della fine del sec. IX. Vi si vede il profeta che, condotto dall'angelo Gabriele in un campo coperto di ossa, parla con Dio raffigurato in alto per mezzo d'una mano luminosa sporgente dalle nubi sotto cui sono scritte le parole εἶπε εἰ ζήσεται τὰ ὀστέα.

Il von Dobschutz ha riconosciuto la rappresentazione della visione di E. anche in una tavoletta eburnea bizantina del sec. IX, ora conservata nel Museo britannico.

BIBL.: A. De Waal, *Die biblischen Totenerweckungen an der altkristlichen Grabstatten*, in *Römische Quartalschrift*, 20 (1906), p. 28; D. Kaufmann, *Etudes d'archéologie juive et chrétienne*, Parigi 1887, pp. 25-27; J. A. Martigny, s. v. in *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, ivi 1889, p. 513; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, coll. 1050-52; E. Von Dobschutz, *Die Vision des Ezechiel (cap. 37) auf einer byzantinischen Elfenbeinplatte*, in *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 26 (1903), pp. 382-88: la riproduzione dell'avorio bizantino è in O. Dalton, *Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian East in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum*, Londra 1901, tav. XI, 1, p. 56, n. 299. Il vetro dorato di Colonia è riprodotto da J. Klinkenberg, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln*, Colonia 1906, p. 273, fig. 110; la miniatura del codice greco della Biblioteca di Parigi in Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, Parigi 1942, p. 582: fig. 324 ed in riproduzione ■ colori in DACL, V, 1, col. 1050. I sarcofagi sono in R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, V, Prato 1872-80, tavv. 321, 1; 327, 2; 374, 3; 376, 4; 398, 3; in Wilpert, *Sarcofagi*, III, p. 269-70; tavv. 112, 2; 123, 3; 151; 184, 1; 206,7; 215, 7; 219, 1.
Giuseppe Bovini

V. ICONOGRAFIA. – Sebbene le prime raffigurazioni di E., oggi conosciute, risalgano all'arte paleocristiana (IV sec.), non di meno la sua individuale tipologia si stabilì lentamente e con scarsa precisione. Tuttavia quasi sempre appare quale un vecchio di dignitoso aspetto e barbato. Tale anche nel XIII sec. quando, specie gli scultori, per individuarlo gli posero fra le mani un cartiglio con il suo nome o con un brano delle sue profezie, come si vede ancora nella sua più famosa raffigurazione dipinta da Michelangelo sulla vòlta della Cappella Sistina (1508 ■ 1512). Le raffigurazioni iconografiche delle visioni di E. appaiono nel medioevo nelle miniature di diversissime Bibbie, senza che in esse il profeta sia raffigurato. Un ricco sviluppo di tali rappresentazioni appare in diversi manoscritti miniati spagnoli. Anche nella piccola tavola con la *visione di E.* conservata alla Galleria Pitti a Firenze e dipinta da Raffaello (ca. 1518), e in cui si vede il Padre Eterno portato nei cieli dai quattro simboli degli Evangelisti ■ da angioletti, l'immagine del profeta non appare.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der Christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 307-308, 515, 610 sgg.; W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst*, Münster 1912, p. 141 sgg.; ed in modo particolare per le miniature spagnole: id., *Die Katalonische Bibelillustration*, Bonn-Lipsia 1922, p. 84 sgg.
Witold Wehr

VI. APOCRIFO di E. – Apocrifo giudaico composto tra il 50 a. C. e il 50 d. C.

L'elenco sticometrico di Niceforo ricorda un apocrifo di E., di cui l'antica letteratura cristiana ha conservato parecchi frammenti. S. Epifanio (*Haer.*, 64, 70 [ed. Holl, 64, 71]: PG 41, 1196 sg.) ne dà il più lungo, sul giudizio particolare. È l'apologo del cieco che si pone sulle spalle il paralitico per rovinare il giardino del re, e perciò vengono puniti insieme; così l'anima verrà giudicata insieme al corpo; donde la necessità della risurrezione. Clemente Alessandrino (*Quis dives salvetur*, 40, 2: PG 9, 645) ne cita un altro passo: « Vi giudicherò secondo lo stato in cui vi troverò ». Altra citazione in Clemente Romano (*Ad Corinth.*, 8, 3); Tertulliano, *De carne Christi*, 23: (PL 2, 790) attribuisce ad esso la frase: « La vacca che generò e non generò », intesa della Vergine Madre di Gesù, che altri Padri riferiscono a fonti diverse. - Vedi tav. LXIII.

BIBL.: K. Holl, *Das Apocryphon Ezechiel*, in *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen A. Schlatter zu seinem 70. Geburstage dargebracht von Freunden und Schülern*, Stoccarda 1922, pp. 85-98; J. ■. Frey, in DBs, I, coll. 458-60; L. Wallach, *The Parable of the blind and the lame. A study in comparative literature*, in *Journal of Biblical Literature*, 62 (1943), pp. 333-39.
Francesco Spadafora

EZNIK. - Detto *Kolpatzi*, o di Kolb, scrittore armeno del sec. V, che prese parte alla traduzione della Bibbia e scrisse un *Adversus haereses*, in 4 voll., per confutare le teorie del paganesimo, del mazdeismo, della filosofia greca e del manicheismo. Il suo stile è considerato eminentemente classico per purezza ed eleganza (prime edizioni a Smirne 1762 e ■ Venezia 1826).

BIBL.: Esistono due buone traduzioni tedesche di E., quella di J. M. Schmid (Vienna 1900) e quella di S. Weber (*Ausgew. Schriften...*, I, Monaco 1927, pp. 1-180). Alquanto difettosa la traduzione francese di P. E. Le Vaillant de Florival, *Réfut. des différents sectes... par le docteur E.*, Parigi 1853. Cf. inoltre: L. Mariès, *Le De Deo d'E. de Kolp. connu sous le nom de « Contre les sectes »*, Parigi 1924; Bardenhewer, V, pp. 209-16.
Cirillo Kibarian

EZR (ESDRAS). - Katholikós armeno (639-41), che sotto l'imperatore Eraclio, quando questi aveva debellato definitivamente Cosroe Parwiz (628), ed esteso le frontiere dell'Impero fino a quelle conquistate da Maurizio imperatore nell'Armenia Maggiore, convocò il Sinodo di Karin (Erzerum) fra gli aa. 629 e 630. Alla presenza dell'Imperatore egli accettò ufficialmente il IV Concilio ecumenico e la sua formola cristologica, e comunicò con i Greci. In cambio gli fu permesso di esercitare la propria giurisdizione patriarcale sui territori dell'Armenia posti sotto Bisanzio e ricevette in dono oltre un terzo della provincia di Kolp.

Si attribuisce al katholikós E. la istituzione dell'ora canonica dell'*Orologhion* armeno, chiamata *Ortus solis*. È l'ora che segue il Matutino e precede la « Terza ».

BIBL.: M. Ciamcian, *Storia*, II, Venezia 1786, pp. 328-45, 535-54; V. Hatzunì, *Le questioni importanti*, ivi 1927 (in arm.), pp. 451-55; F. Tournebize, *Hist. politique et religieuse*, Parigi 1900, pp. 130-40, 350-53.
Garabed Amadunì

EZRAHITA: v. ETHAN.

EZZOLIED (ANEGENGE). - Canto in tedesco antico (1060 ca.) su Cristo e la redenzione del mondo, composto da Ezzo, canonico del duomo di Bamberga.

Costituisce, con il *Memento mori* e la *Canzone di Anno*, uno dei più antichi monumenti letterari di quella lingua, e rispecchia i diversi aspetti del movimento religioso da cui scaturì la lirica sacra dell'epoca. Privo d'originalità, il merito consiste nella maniera incomparabile onde Ezzo, per fervore entusiastico, ardore religioso e concisione, elaborò la materia teologica: onde la straordinaria influenza esercitata su componimenti del genere.

BIBL.: Indicazioni bibliografiche in G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, II, 1, Monaco 1922, p. 40 sgg.; cf. inoltre: H. Steinger, s. v. in *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, in *Verfasserlexikon*, I, coll. 594-99.
Giovanni Guerra

FAÀ DI BRUNO, FRANCESCO. - Sacerdote, n. ad Alessandria il 29 marzo 1825 dalla nota famiglia, m. ■ Torino il 27 marzo 1888. Capitano e combattente a Novara, studiò matematiche a Parigi per essere precettore dei principi reali: perché svanita questa prospettiva o per aver rifiutato un duello, si dimise dall'esercito e, laureatosi alla Sorbona, entrò nel 1857 all'Università torinese, non riuscendo, per mene massoniche, a divenir ordinario.

Ancora laico scrisse o curò pubblicazioni ascetiche (notevole il *Manuale del soldato cristiano*, Torino 1862, 2ª ed. ivi 1866) e si diede ■ opere di apostolato come aveva veduto farsi dal suo maestro Cauchy, di cui stese una biografia. Fondò (1859) l'Opera di S. Zita, tuttora esistente, per le domestiche profondendovi tutto il suo e innestandovi le istituzioni che ideò, con originalità, per venire incontro a bisogni ancora non soddisfatti, come: infermeria e convalescenziario, pensionati per vecchie signore di condizione civile e per sacerdoti di passaggio, ecc. Tra le tante altre attività va ricordata l'erezione di una Casa per minorenni divenute madri. Di tali opere, alcune di non lunga né florida vita, resta il Conservatorio di N. S. del Suffragio e di S. Zita, come si chiamò l'opera di S. Zita dal 1876, che accoglie l'Educandato professionale, e l'Istituto F. di B. per allieve maestre; per dirigerlo il F. aveva fondato, tuttora laico, le Suore Minime di N. S. del Suffragio (1869); e per officiare la chiesa omonima da lui eretta, soprattutto in suffragio dei caduti, con pensiero allora nuovo, prese gli Ordini sacri nel 1876.

I suoi contributi scientifici (principale: *Théorie des formes binaires*, Torino 1876, specialmente nell'ed. tedesca, Lipsia 1881) e le non poche invenzioni furono assai apprezzate.

L'introduzione della causa di beatificazione è allo studio presso la Congregazione dei Riti.

BIBL.: A. Berteu, *Vita dell'abate F. di B.*, ecc., Torino 1897; *L'ab. F. F. di B.: l'uomo e l'opera nel 1° cent. della sua nascita*, ivi 1925 (num. unico); L. Condio, *Soldato, scienziato, sacerdote: il cav. ab. F. F. di B.*, ecc., ivi 1932 (con bibl. degli scritti, come il precedente). Mario Colpo

FABBRI, FILIPPO. - Filosofo e teologo scotista dei Francescani conventuali, n. a la Spianata, presso Faenza, nel 1564, m. ■ Padova il 28 ag. 1630. Religioso a Faenza, professò nel 1583. Compì gli studi filosofici e teologici a Ferrara e a Padova e insegnò nel suo Ordine e all'Università di Padova.

Opere principali: *Philosophia naturalis J. Duns Scoti* (Parma 1601, Venezia 1602, Parigi 1622); *Expositiones et disputationes in 12 libros Aristotelis Metaphisicorum* (Venezia 1637, ed. del Ferchio); *Disputationes theologicae in 4 libros Sent.* (ivi 1613-14, Parigi 1620); *Theologicae disputationes de praedestinatione* (Venezia 1623, 1626). Il F. ebbe il merito di aver reso facile e chiaro il pensiero filosofico ■ teologico di Scoto.

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, p. 196; Sbaralea, II, pp. 378-79; G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori O.F.M. Conv.*, Modena 1693, pp. 204-18, 583-84; A. Montanari, *Gli uomini illustri di Faenza*, I, II, Faenza 1883, pp. 68-72; Hurter, III, coll. 643-44; U. Smetts, *Lineamenta bibl. Scotisticae*, Roma 1942, pp. 50, 93-94, 146, nn. 230-31, 586-89, 1060. Giovanni Odoardi

FABBRI, ODOARDO. - Letterato e patriota, n. a Cesena il 13 ott. 1778, m. ivi il 7 ott. 1853.

Entrò nella vita pubblica con la Cisalpina e poi sotto la Repubblica italiana e il Regno italico; appoggiò il Murat nell'infelice tentativo del 1815 e fu nominato viceprefetto di Cesena. Accusato di cospirazione contro il governo pontificio, fu coinvolto nel processo Rivarola e condannato al carcere a vita. La sentenza gli fu poi commutata in dieci anni di reclusione e il F. venne tradotto a Civitacastellana, donde fu liberato dagli insorti del '31. Tornato a Cesena, vi fu viceprefetto sino all'intervento austriaco, riparò quindi in Ancona e più tardi a S. Marino.

Amnistiato dopo due anni, tornò ai suoi studi, sino a che Pio IX lo nominò nel 1848 prolegato di Pesaro e Urbino e il 2 ag. lo incaricò di comporre un ministero, durato quaranta giorni: il 16 sett. il F. era sostituito da Pellegrino Rossi. Sinceramente affezionato a Pio IX, cercò, durante il breve periodo del suo governo, di conciliare i diritti della Sede Apostolica con le nuove idee liberali, e assai ■ malincuore il Papa accettò le sue dimissioni, allorché il F. si rese conto dell'inanità dei suoi sforzi. Durante la Repubblica romana del '49 fu consigliere comunale della sua città natale, dove trascorse poi da privato gli ultimi anni di vita.

Lasciò alcune mediocri tragedie e un interessante diario, di cui fu pubblicato, con il titolo *Sei anni e due mesi della mia vita* (Roma 1915), il periodo dal 15 dic. 1824, data del suo arresto, al febbr. 1831.

BIBL.: Fondamentale è il diario cit., inquadrato da N. Trovanelli in una documentata biografia del F., U. de Maria, *Della vita, degli scritti e degli amici del conte O. F.*, Bologna 1921.
Renzo U. Montini

FABBRICA ■ FABBRICERIA. - In diritto canonico s'intende per fabbrica la chiesa o edificio sacro nella sua struttura materiale, e così il tempio e gli eventuali fabbricati annessi necessari al culto. Fabbriceria è l'organo che provvede all'amministrazione di quella parte del patrimonio di una Chiesa che è destinato alla conservazione e manutenzione della fabbrica, e alle spese per il culto, od anche l'ente costituito, nel suo substrato materiale, da una massa patrimoniale i cui redditi sono destinati per una determinata Chiesa agli scopi suddetti.

Non in ogni chiesa vi è né deve necessariamente esservi una fabbriceria, perché agli scopi di cui si tratta si può provvedere anche senza l'esistenza di un distinto patrimonio ■ di una propria amministrazione, o con le rendite del beneficio o in altro modo: offerte dei fedeli, contribuzioni di comuni o di enti, ecc. Non si tratta quindi di un istituto che tragga dal diritto canonico secondo un modello tipico norme costanti di esistenza, ma che è andato nei vari luoghi costituendosi con forme e caratteri talora anche profondamente diversi.

La genesi della fabbriceria può vedersi nell'antichissimo istituto della cosiddetta *portio* o *quarta fabricae*, che si incontra nell'organizzazione finanziaria della Chiesa ■ partire dal v sec., quando sentendosi la necessità di regolare l'erogazione delle rendite ecclesiastiche, concentrate completamente nelle mani del vescovo in un'unica massa da lui amministrata, per disposizioni dei papi Simplicio e Gelasio veniva reso obbligatorio un sistema uniforme di ripartizione. Il reddito veniva cioè diviso in quattro parti (tre, in Spagna), delle quali una era destinata al vescovo (*quarta episcopi*), una al clero della diocesi (*quarta cleri*), una ai poveri (*quarta pauperum*) e l'ultima alla fabbrica ecclesiastica (*quarta fabricae*), ossia alla manutenzione della chiesa e accessori e all'esercizio del culto. L'estendersi della fede e la necessità del culto fuori delle sedi vescovili, e il conseguente sorgere di nuove chiese nelle città e nelle campagne, anche per fondazione da parte di privati, determinarono man mano il cambiamento dell'antico sistema di amministrazione del patrimonio ecclesiastico, con l'eliminazione dell'amministrazione centrale del vescovo ■ la costituzione del nuovo sistema beneficiario, fondato sull'indipendenza economica delle singole Chiese. Veniva così ■ trasferirsi sull'investito del beneficio l'*onus fabricae*, in quanto le rendite del patrimonio ecclesiastico affidato al beneficio erano assegnate indivisibilmente alla sua rimunerazione e alle finalità della manutenzione e ufficiatura della chiesa (*beneficium indistinctum*). Ma in molti luoghi si addivenne invece alla costituzione di due separate e autonome masse di beni (*beneficium distinctum*) una delle quali costituente

il patrimonio beneficiario, e l'altra, detta *patrimonium fabricae*, destinata a sopperire con le relative rendite alla conservazione ed abbellimento della chiesa e all'esercizio del culto. Questa seconda massa patrimoniale autonoma, particolarmente alimentata dalle offerte dei fedeli e spesso di enti pubblici, era perciò destinata a subire in maggiore o minore misura le ingerenze dei laici, che desideravano averne la gestione o quanto meno il controllo, e che pertanto intervennero sotto diverse forme nella sua amministrazione. Sorsero così amministrazioni con intervento generalmente preponderante dell'elemento laico e che, riconosciute dal Concilio di Trento (cap. 9, sess. XXII *de ref.*), assunsero nelle varie regioni non solo diversa forma e denominazione (in Italia settentrionale *fabbricerie* e *fabbriche*, in Toscana e Umbria *opere*, nel napoletano *cappelle*, in Sicilia *maramme*, ecc.), ma spesso anche sostanziale differenza di natura giuridica. Talora infatti costituirono veri enti morali o persone giuridiche distinte, titolari del patrimonio, e aventi un consiglio d'amministrazione (*consilium fabricae*) con partecipazione più o meno larga di laici, o talora soltanto di laici con l'assistenza di qualche ecclesiastico; altra volta invece la fabbriceria era semplicemente l'organo collegiale competente per l'amministrazione del patrimonio destinato ai bisogni della fabbrica, separato ma sempre in dominio della singola parrocchia o chiesa.

Il diritto canonico, come si è accennato, non ha dato di questo istituto uno schema tipico, e anzi, essendo per sé il fatto della partecipazione normale dell'elemento laico all'amministrazione ecclesiastica difforme dal generale indirizzo della restante disciplina canonica, e anche in vista degli abusi cui tale partecipazione dava luogo con intrusioni in questioni meramente di culto e di liturgia, la Chiesa cercò sempre di restringerne l'azione e vincolarla quanto più poteva al controllo e alla direzione dei superiori ecclesiastici. Il diritto canonico quindi si limitò a prevedere l'esistenza del consiglio della fabbrica (*consilium fabricae*) come un'eventualità tollerata, ma sempre con carattere di collaborazione e restando impregiudicata in principio la qualità originaria di amministratore ecclesiastico al titolare dell'ufficio (cf. can. 1182-84).

La legislazione dei vari Stati mirò invece a favorire la tendenza all'amministrazione laica dei patrimoni destinati alla manutenzione delle fabbriche, e venne così costituendosi nei singoli ordinamenti una disciplina giuridica delle fabbricerie indipendente dalle norme canoniche e che ne ampliava notevolmente il concetto e le funzioni. Particolarmente notevoli furono in tal senso le leggi francesi del periodo napoleonico, che fecero di queste istituzioni dei sodalizi autonomi composti di laici per governare e amministrare quanto avesse attinenza al patrimonio delle chiese, con la semplice partecipazione dei rettori e limitata ingerenza dell'autorità diocesana, sotto la vigilanza delle autorità civili. Ispirati più o meno a tali direttive furono, in Italia, il decreto napoleonico del 30 nov. 1809 (per le province liguri e piemontesi) e la legge italica 15 sett. 1807 (per il Lombardo-Veneto), che ebbero vigore per più di un secolo; in Piemonte invece, dopo la restaurazione del 1814, abolito il diritto francese, le fabbricerie cessarono di essere disciplinate da disposizioni civili, mentre nelle altre province esse si reggevano per consuetudini o disposizioni ecclesiastiche, e in qualche luogo con statuti particolari. Permanevano così profondissime differenze nel funzionamento e nella natura giuridica, soprattutto in quanto talune fabbricerie esistevano come persone giuridiche, e altre come semplici istituzioni interne con funzioni amministrative.

Il Concordato del 1929 si limitò a stabilire, con una disposizione negativa che « i consigli d'amministrazione, dovunque esistano e qualunque sia la loro denominazione, anche se composti totalmente o in maggioranza di laici, non dovranno ingerirsi nei servizi di culto e la nomina dei componenti sarà fatta d'intesa con l'autorità ecclesiastica » (art. 29, lett. A). La legge applicativa del 27 maggio 1929, n. 848 ribadiva il principio, e il regolamento esecutivo 2 dic. 1929 dettava le norme per il funzionamento delle istituzioni in parola sotto la vigilanza e tutela del ministro per la Giustizia (ora dell'Interno), da esercitarsi d'intesa con l'autorità ecclesiastica. Vive questioni sorsero sull'interpretazione di queste norme, soprattutto in ordine al punto se dovesse ritenersi per effetto di queste soppressa la personalità giuridica delle fabbricerie che ne fossero precedentemente fornite, alla rappresentanza rispettiva della fabbriceria e della chiesa, ecc.; dubbi solo in parte risolti dal successivo R. D. 26 sett. 1935, n. 2032. Prescindendo qui da tali questioni troppo tecniche, importa però rilevare come quest'ultimo provvedimento abbia giovato a chiarire il concetto di fabbriceria agli effetti della legge e regolamento citati, nel senso che devono intendersi come tali soltanto i Consigli che abbiano voto deliberativo nell'amministrazione dei beni, e non anche le commissioni che coadiuvano, con semplice attività consultiva, l'ordinario diocesano, o il parroco o il rettore quali amministratori delle rispettive chiese. Queste amministrazioni non sono perciò soggette a vigilanza e tutela governativa, ma sono semplicemente regolate dalle norme del diritto canonico.

BIBL.: A. Galante, *Benefici ecclesiastici*, cap. 1, in *Enciclopedia giuridica*, II, 1; F. Ruffini, *La rappresentanza giuridica della parrocchia*, Torino 1896; M. Moresco, *Le fabbricerie secondo il decr. napol. 30 dic. 1809*, Milano 1905; id., *Fabbricerie*, in *Nuovo digesto italiano*, V, pp. 771-76; S. Tessitore, *La maramma o fabbriceria in Sicilia*, Torino 1910; A. Bertola, *In tema di fabbricerie nel Piemonte*, in *Giur. It.*, 1 (1935, I); G. Reggio, *Il nuovo regime delle fabbricerie*, Genova 1936; V. Del Giudice, *Manuale di dir. ecclesiastico*, 7ª ed., Milano 1949, p. 167 sgg. e letteratura ivi citata.

Arnaldo Bertola

FABBRICA DI SAN PIETRO : v. CONGREGAZIONI ROMANE, SACRE.

FABBRIS, GIUSEPPE. - Scultore, n. a Nove di Bassano il 19 ag. 1790, m. a Roma il 22 ag. 1860. Studiò a Milano con Gaetano Monti e all'Accademia di Brera, quindi nel 1813 si trasferì a Roma ove entrò in contatto col Canova. Eletto nel 1820 accademico di S. Luca fu più tardi presidente e reggente perpetuo dell'Accademia dei Virtuosi al Pantheon e direttore generale dei Musei Vaticani.

Corretto, freddo, convenzionale, ma indubbiamente ottimo conoscitore della scultura antica e del mestiere, molto noto ed apprezzato ai suoi tempi e poi quasi del tutto caduto in oblio, il F. va considerato come tipico rappresentante della scultura romana della generazione successiva a quella del Canova già volta in senso accademico e purista. Tra le sue opere si ricordano: oltre una statua di s. Napoleone per una delle guglie del duomo di Milano (1811), un busto di G. G. Trissino in Campidoglio (1817) e ancora a Roma la tomba di Ugolino Mannelli Galilei in S. Giovanni dei Fiorentini, quella di mons. Fontana in S. Carlo ai Catinari, l'altra della contessa Tornati Robilant in S. Andrea della Valle, la tomba di Leone XII in S. Pietro, la statua colossale di quel Santo che è fuori la basilica e la tomba del Tasso in S. Onofrio. Quest'ultima, fra le opere del F., è forse quella che meglio rappresenta l'ulteriore sviluppo della sua arte, nel momento in cui, alla metà del secolo, si orienta, non priva di eleganza, verso il gusto romantico.

BIBL.: F. Noach, in Thieme-Becker, XI, pp. 169-70.

Emilio Lavagnino

FABER, EGIDIO (GILLES DE SMEDT). - Teologo e uomo di Stato, carmelitano, n. a Bruxelles ca. il 1440, m. nel 1506. Dottore di Lovanio e predicatore illustre, godeva il favore dell'arciduca Massimiliano che divenne poi imperatore. Rinnovò il Collegio carmelitano a Lovanio, ed ebbe parte rilevante nella fondazione della certosa nella detta città.

Scrisse una cronaca dell'Ordine carmelitano, di cui si conservano alcuni frammenti tra i manoscritti di Giovanni Bale nel British Museum di Londra e nella Biblioteca Bodleiana di Oxford. Le altre opere, tra le quali si cita una *Historia Brabantiae*, sono andate perdute.

BIBL.: G. Bale, *De scriptoribus Ord. Carm.* nel British Museum, ms. Harlei. 1819, f. 74r; Cosma de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, I, Orléans 1752, pp. 5-6; *Biographie nationale... de Belgique*, V, pp. 747-49. Bartolomeo Xiberta

FABER, FREDERICK WILLIAM. - Teologo ascetico oratoriano, n. a Calverley (Yorkshire) il 28 giugno 1814, m. a Londra il 26 sett. 1863.

Trascorse la fanciullezza nel Westmorland. Dalla scuola di Harrow passò nel 1832 al Balliol College di Oxford. Nel 1835 vinse una borsa di studio e nel 1837 una borsa di *fellow* all'University College di Oxford. Nel 1836 vinse il premio Newdigate col suo poema *The Knights of St. John.* Altri volumi di versi (dal 1840 al 1843) gli procurarono fama di wordsworthiano. Ardente discepolo di Newman, ricevette l'ordinazione anglicana nel 1839. Nel 1841 fece con un allievo lunghi viaggi in Europa, felicemente descritti in *Sights and thoughts in Foreign Churches and among foreign peoples* (1842), dedicato a Wordsworth ch'egli grandemente ammirava. Al ritorno, divenne rettore anglicano di Elton (Huntingdonshire).

Nel 1842 visitò Roma, ove il card. Acton gli ottenne un'udienza privata di Gregorio XVI che, con amorevole franchezza, lo invitò a non aspettare gli altri per muoversi, ma a considerare la sua propria salvezza. Le sue tendenze cattoliche erano evidenti, e la sua *Life of st. Wilfred* allarmò i protestanti. La conversione di Newman (9 ott. 1845) lo decise, e il 17 nov. 1845 fu ricevuto nella Chiesa dal vescovo Wareing a Northampton. Si formò una piccola comunità di convertiti, subito noti come «*Wilfridians*», a Birmingham, la quale si trasferì a Cotton Hall, Cheadle (Staffordshire), nel 1846; F. ne fu eletto superiore. Nel 1847 fu ordinato sacerdote. Nel 1849 i Wilfridiani divennero oratoriani a Maryvale, e si stabilirono a Birmingham. Newman mandò parte della aumentata comunità a Londra, ove fondò un oratorio in King William Street, donde si trasferì a Brompton nel 1854. F. ne rimase superiore fino alla morte. Ritornò a Roma nel 1846 e 1852.

F. esercitò largo influsso in patria e fuori come scrittore, predicatore, teologo, direttore spirituale, mediante i suoi libri che furono tradotti in molte lingue. Oltre varie traduzioni, tra cui è notevole quella del capolavoro di s. Grignion de Montfort (1863), scrisse 49 biografie di santi nella collezione agiografica oratoriana (1847-56). Celebri sono le sue 8 opere principali di teologia spirituale ancor oggi molto lette: *All for Jesus* (1853), *Growth in holiness* (1854), *The Blessed Sacrament* (1885), *The foot of the Cross* e *The Creator and the Creature* (1858), *Spiritual conferences* (1859), *The Precious Blood* e *Bethlehem* (1860). L'ottima traduzione italiana del can. L. Mussa (8 voll., Torino 1860-81) ha avuto molte ristampe (*Tutto per Gesù, I progressi dell'anima, Il S. Sacramento, Il piede della Croce*, ecc.).

Tra gli oratoriani inglesi F. vien subito dopo Newman col quale, nonostante alcune differenze di vedute, le sue relazioni furono sempre piene d'affetto. F. fu un ultramontano come Manning e Veuillot, ciò che non fu Newman; ebbe poca simpatia per i cattolici «cisalpini» e «liberali» come lord Acton. La sua devozione a Pio IX fu esemplare. Suo difetto fu una certa strettezza di giudizio, per cui imponeva forme devozionali italiane che provocavano inutilmente risentimenti inglesi, e una tal quale tendenza al rigorismo (p. es., in *Progressi dell'anima*). Nel complesso, F. fu certo un gran servo di Dio.

BIBL.: L. Gauthier, *L'esprit du père F.*, Parigi 1874; J. E. Bowden, *Life and letters of F.*, 2ª ed., Londra 1888; trad. it. Torino 1912; J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, II, pp. 207-10; W. Ward, *Life of Newman*, 2 voll., Londra 1912 (v. indice); R. Plus, *L'oratorien F. L'écrivain, le maître spirituel*, in *Nouvelle revue théolog.*, 72 (1950), pp. 296-301. Enrico E. G. Rope

FABER, JOHANNES. - Predicatore e polemista domenicano, n. ad Augusta nel 1475 ca., m. nel 1530. Fu priore di Augusta (1507), vicario generale della Congregazione della Germania superiore (1511). In un primo tempo, avendo creduto in una resipiscenza di Lutero, lo aveva giudicato molto benevolmente, come appare dal suo *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et R. Pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati*, pubblicato anonimo nel 1520; ma quando si accorse del suo spirito ribelle mutò opinione, lo combatté distaccandosi anche dagli umanisti, cui prima era stato tanto legato.

Dei suoi scritti non si conserva che una *Oratio funebris in depositione gloriosissimi imperatoris Caesaris Maximiliani* (Augusta 1519); una *Epistola* all'umanista Willibaldo Pirkheimer (ed. in J. Heumann, *Documenta litteraria varii argumenti*, Altdorf 1758, pp. 87-93) e il *Consilium*, più volte ristampato e tradotto che, attribuito fino al 1896 ad Erasmo, fu rivendicato definitivamente al F. dal Paulus (N. Paulus, *Der Dominikaner J. F. und sein Gudachten über Luther*, in *Historisches polit. Jahrbuch*, 17 [1896], pp. 39-60).

BIBL.: Quétif-Echard, II, p. 80; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Friburgo in Br. 1903, pp. 292-313; R. Coulon, s. v. in DThC, V, II (1913), coll. 2046-2050; P. Siemer, *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg* (*Quellen u. Forsch. zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland*, 33), Lipsia 1936, pp. 79-90, 312. Alfonso D'Amato

FABER (FAVRE, LEFÈVRE), PIERRE, beato. - Gesuita, n. il 13 apr. 1506 a Villaret in Savoia. Dal 1525 fu studente alla Sorbona a Parigi, condividendo la camera con s. Ignazio di Loyola e s. Francesco Saverio al Collegio di S. Barbara. Ordinato sacerdote e promosso *magister artium* diede il nome alla nascente Compagnia di Gesù accogliendo come l'unico già sacerdote i primi voti dei compagni a Montmartre (1534). Trasferitosi con essi in Italia, a Venezia (1536) ed a Roma (1537), il F. tenne per incarico di Paolo III la cattedra di teologia insieme con il Laínez alla Sapienza.

Dal 1540 fu in Germania paciere nelle controversie religiose, rafforzando i cattolici contro il protestantesimo, partecipando a varie diete a Worms, Ratisbona (1540-41), Spira (1542), Magonza (1543). Dopo un viaggio in Belgio, ritornando a Colonia (1544) il F. vi fondò la prima residenza dei Gesuiti in Germania. Inviato in Spagna e Portogallo lavorò per affari ecclesiastici e per l'Ordine a Lisbona, dove Giovanni III voleva trattenerlo definitivamente, indi ad Evora, Valladolid, Toledo, Madrid, Gandía, Valenza, Barcellona. Richiamato per partecipare al Concilio di Trento in qualità di teologo del Papa, F. partì già infermo, e morì a Roma quattordici giorni dopo il suo arrivo, il 1º ag. 1546. Fu beatificato da Pio IX (5 sett. 1872). La festa si celebra all'11 di ag. Il b. P. F. per la profonda pietà, modestia, mitezza, cultura e santità di vita esercitò un grande influsso in tutti i luoghi, in cui passò, e in gran parte a lui si deve la simpatia che in tal modo ebbe la Compagnia di Gesù. Rimangono di lui il diario *Memoriale*, alcune lettere e scritti spirituali, che rivelano un'anima d'intensa vita interiore.

BIBL.: N. Orlandini, *La vie du r. p. Pierre Lefèvre*, Bordeaux 1618; M. Bouix, *Memoriale b. P. F.*, Parigi 1873, ed. francese ivi 1874; G. Boero, *Vita del b. P. F.*, Roma 1873; A. Maurel, *La vie du bienh. P. F.*, Lione 1873; L. Leoni, *Il b. P. F. e il suo apostolato in Parma nel 1539-40*, Parma 1910; *Monum. hist. S. I.: Fabri monumenta, beati P. F. epistolae, memoriale et processus*, Madrid 1914; L. Buffat, *Le bienh. P. F.*, Lione 1931; G. Guitton, *L'âme du b. P. F.*, Parigi 1934; id., *Un mystique tout aimable et trop oublié: le b. P. F.*, in *Nouv. rev. théol.*, 61 (1934), pp. 673-99; J. B. Kettenmayer, *Aufzeichnungen des Kölner Kartaüserpriors Kalckbrenner über den Sel. P. F.*, Roma 1939; J. Iparraguirre, *El beato P. F.*, in *Razón y Fe*, 134 (1946), pp. 172-186; id., *Influjos en la espiritualidad del b. P. F.*, in *Revista de espiritualidad*, 5 (1946), pp. 438-52. Arnaldo Lanz

FABER STAPULENSIS: v. LE FÈVRE D'ÉTAPLES.

FABIANISMO. - Movimento di teorici inglesi appartenenti alla classe media, di cui i maggiori

esponenti sono Bernard Shaw e Sidney Webb, che vogliono dare una nuova formola del socialismo ispirato alla evoluzione più recente della scienza economica.

La *Fabian Society*, fondata nel 1884, prende il nome del dittatore romano *Fabius Cunctator* e si ispira alla prudente politica simbolizzata da lui. Come quella di Marx, la dottrina dei fabiani ha un lato teorico, ed un lato storico, ma nello studio che essi fecero sulla società economica esistente seppero evitare l'errore in cui era caduto Marx; respinsero la legge del valore di Ricardo, servendosi invece largamente di quella sulla rendita, e riuscirono a dimostrare in modo convincente che una larga parte della ricchezza nazionale veniva consumata dalle classi oziose sotto forme di rendita e di interesse. L'analisi economica fornì ai fabiani il mezzo per criticare il sistema esistente e l'indagine storica suggerì loro la soluzione adeguata. Durante l'ultima parte del sec. XIX, l'evoluzione sociale aveva sicuramente teso verso il controllo dello Stato; alle classi economicamente più deboli erano state concesse protezioni legali sotto forma di regolamenti industriali e sanitari, ecc., mentre importanti rami di attività economica, come servizi postali, esercizi tranviari e fornitura di gas ed acqua, erano stati assunti dagli enti pubblici. Con la stessa sicurezza di Marx, ma per ragioni diverse, i fabiani annunciarono quindi che il socialismo era inevitabile, e dichiararono che tutte le attività economiche della società sarebbero state un giorno controllate dagli enti pubblici. Queste speranze furono deluse. Le imprese dello Stato e dei comuni non hanno cessato di svilupparsi, ma sono rimaste quasi unicamente limitate ad alcuni servizi che hanno carattere di monopolio; non hanno invaso i campi dove più attiva è la concorrenza, e sembra che questa tendenza si fermi prima di raggiungere il punto in cui provocherebbe una rivoluzione sociale.

BIBL.: E. R. Pease, *The History of the Fabian Society*, Londra 1925; M. Cole, *The Fabian Society*, in *Political quarterly*, 15 (1944), pp. 245-56; G. D. H. Cole, *British Working class politics*, Londra 1946, p. 121 sgg.; M. Beer, *A history of british Socialism*, II, ivi 1948, p. 274 sgg. Celestino Melzi

(da P. Styger, Römische Märtyrer Grüfte, Berlino 1935, tav. 43)
FABIANO, PAPA, santo, martire - Iscrizione sepolcrale (250 d. C.) - Roma, cimitero di S. Callisto.

FABIANO, PAPA, santo, martire. - Fu eletto nel genn. del 236 subito dopo la morte di papa Antero. Morto Massimino Trace la Chiesa ebbe un periodo di tranquillità durante l'Impero di Gordiano III e di Filippo l'Arabo.

Il papa F. rivolse le sue cure alla comunità di Roma; alla divisione augustea in quattordici regioni egli sostituì una divisione amministrativa di sette regioni, ed a ciascuna di esse prepose uno dei sette diaconi; nel « Catalogo liberiano » si legge infatti: « hic regiones divisit diaconibus ». Il biografo del *Liber Pontificalis* aggiunse che F. avrebbe anche nominato sette suddiaconi e sette notai regionari, per gli « Atti dei martiri », ma la notizia non è documentata, mentre i suddiaconi sono ricordati da Cornelio nella sua lettera a Fabio di Antiochia (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 43: PG 20, 621) e più volte da s. Cipriano (*Ep.* 8, 9, 29, 34: PL, 4, coll. 246-53; 302-303; 320-24).

Questo tipo di organizzazione stabilito da F. continuò in seguito, acquistando sempre maggiore importanza nella vita della Chiesa di Roma, come è attestato dai documenti e dai monumenti epigrafici. G. B. De Rossi ricostruì i confini delle sette circoscrizioni regionali (*Roma sotterr.*, III, Roma 1877, pp. 515-18).

Un'altra attività di F. è pure segnalata nel « Catalogo liberiano »: « multas fabricas per cimiteria fieri iusset ». I cimiteri furono perciò in rapporto alla divisione regionale e dipendenti dalle chiese delle singole regioni.

I cimiteri esistenti al tempo di F. sono certo quelli che i monumenti stessi indicano, cioè, oltre il cimitero di Callisto, quelli di Priscilla, di Domitilla, di Pretestato; sulla Tiburtina il cimitero dove era stato deposto Ippolito, e forse quelli di Panfilo e di Bassilla sulla « Salaria vetus ». Il De Rossi vede nelle « molte fabbriche » celle per adunanze sopra i sotterranei cimiteri, come ritiene di rivendicare a F. l'area seconda e l'edificio che sorge da terra proprio nel centro di detta area con le sue esedre, detta oggi cella tricora (G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, Roma 1864, p. 199; II, ivi 1867, pp. 278-79).

F. depose in Africa Privato, vescovo di Lambesi, ma il testo della sua lettera è andato perduto al pari delle due scambiate tra lui e Origene (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 36: PG 20, 597; s. Girolamo, *Ep.*, 84, 10: PL 22, 751). Inoltre F. ottenne dall'autorità imperiale di trasportare dalla Sardegna nel cimitero di Callisto le spoglie del papa martire Ponziano (*Lib. Pont.*, I, p. 145). L'attività organizzativa di F. ebbe una tale risonanza che destò le ire dell'imperatore Decio, il quale dichiarò che avrebbe preferito avere un competitore nell'Impero che il vescovo di Dio a Roma (s. Cipriano, *Ep.*, 55, 9).

Decio scatenò la persecuzione ed una delle prime vittime il 20 genn. 250 fu il papa F., dopo un pontificato di 14 anni, 11 mesi e 11 giorni. Il suo martirio fu segnalato subito alle altre comunità (s. Cipriano, *Epp.*, 9, 1; 30, 5).

F. venne deposto in Callisto nella stessa cripta dove erano sepolti Antero e Ponziano; sulla lastra di chiusura fu scritto in greco soltanto il nome di ΦΑΒΙΑΝΟϹ e la sua dignità di vescovo ΕΠΙ (ΣΚΟΠΟΣ); in seguito vi fu aggiunto il suo titolo di martire con il semplice nesso di tre consonanti MPT. L'iscrizione fu rinvenuta da G. B. De Rossi nella cripta dei Papi in Callisto nel 1854.

La sua venerazione è attestata già nel sec. IV dalla *Depositio martyrum: XIII Kal(endas) ian(uarias) Fabiani in Callisti.*

BIBL.: Per il « Catalogo liberiano »: MGH, *Auctores antiquissimi*, IX, 1, Berlino 1892, p. 75; *Lib. Pont.*, I, pp. 148-49; F. Grossi Gondi, *S. F.*, Roma 1916. Enrico Josi

FABIO, santo. - Martire sotto Diocleziano nel 303 o 304. Secondo la *Passio* (BHL, 2818) composta tra la fine del IV e la prima metà del V sec., allorché il preside della Mauretania riunì il *concilium* provinciale, in seguito all'editto imperiale di persecuzione, F. il suo porta insegna (*vexillifer*) si rifiutò di intervenire alla cerimonia, dichiarandosi cristiano. Posto in carcere e interrogato confermò la sua fede, fu decollato e il 31 luglio sepolto in Cartenna sua patria.

Nella *Passio*, secondo P. Franchi de' Cavalieri, venne

aggiunto in seguito l'episodio della contesa tra i cristiani di Cartenna e quelli di Cesarea che ne reclamarono il corpo dopo la pace.

Il martire non è ricordato nel Martirologio geronimiano, ma al 31 luglio in quello di Adone, come ora nel Martirologio romano (p. 314).

BIBL.: P. Franchi de' Cavalieri, *S. Fabio vessillifero*, in *Note agiografiche*, 8 (*Studi e Testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 101-13; H. Delehaye, *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique*, in *Anal. Bolland.*, 54 (1936), pp. 300-302. Enrico Josi

FABIO, EPÍSTOLA MORAL A. - Composizione poetica spagnola del sec. XVII in terzine di endecasillabi, attribuita a B. L. de Argensola (da Sedano, 1768), a Rioja (da Estala, 1786), a Fernández de Andrada (da A. de Castro, 1875), a Medrano (da Foulché-Delbosc, 1900). Si tratta di un nobile discorso in cui si fondono la tradizione storica e la visione cristiana della Spagna della riforma cattolica.

L'autore consiglia all'amico F., personaggio fittizio, l'abbandono delle speranze e delle corruzioni cortigiane, il rifugio nei campi, l'odio per l'avventura, per l'infingimento e per l'ostentazione, l'esercizio della virtù in fervoroso silenzio. Le sue idee derivano da Seneca (*De tranquillitate animi*, X) e, in generale, dagli stoici, tanto noti in Spagna soprattutto per opera di Quevedo; l'oraziano *Beatus ille* riecheggia nell'esaltazione della felicità agreste, come riaffiorano sentimenti analoghi a quelli del famoso sonetto di Plantin C. *Le bonheur de ce monde*. Nonostante tali precedenti, l'*Epistola* è una delle più originali, eleganti e concettose poesie spagnole e delle maggiormente pervase di cristiana spiritualità.

BIBL.: I. R. Foulché-Delbosc, *Les manuscrits de l'Ep. mor. à F.*, in *Revue hispanique*, 7 (1900), p. 248; M. Menéndez y Pelayo, *Notas a la Ep. mor. a F.*, in *Boletín de la bibl. Menéndez Pelayo*, 7 (1925), pp. 270-72; O. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, I, Monaco 1935-36, pp. 78-87. Guglielmo Diaz-Plaja

FABIOLA. - Suo biografo è s. Girolamo con la sua lettera ad Oceano, scritta proprio in occasione della morte di F. Della famiglia nobilissima dei Fabii, andata ancor giovanetta in sposa ad un uomo dissoluto, ne divorziò per passare a nuove nozze. Alla morte del secondo marito riconobbe le sue colpe, abbandonò i suoi agi, le sue sfarzose vesti e il Sabato Santo si presentò tra i penitenti nell'atrio della basilica del Laterano alla presenza del papa, del clero e di tutto il popolo. Mise in vendita i suoi possedimenti e i suoi gioielli per dedicarsi tutta a opere di carità.

Fondò in Roma il primo ospedale, prodigandosi ella stessa a tutti i servizi più umili, sostentò monasteri, vestì poveri non solo a Roma, ma nei Volsci e in tutte le isole del Tirreno; contese con Pammachio il privilegio di aprire in Porto un ospizio per i pellegrini. Recatasi in Palestina, approfittò della dottrina di s. Girolamo per lo studio dei profeti, dei Vangeli, dei Salmi (s. Girolamo, *Ep.* 64: PL 22, 608) ma, giunta la notizia delle incursioni dei barbari, tornò in Roma, dove morì nel 399. S. Girolamo chiude la sua lettera ripetendo la sentenza di s. Paolo *Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia* (*Ad Romanos*, 5).

BIBL.: S. Girolamo, *Ep.*, 77, in PL 22, 690-98. Enrico Josi

FABRE, JEAN-HENRY. - Entomologo, n. a St-Léon (Aveyron) il 22 dic. 1823, m. a Sérignan (Vaucluse) il 1º ott. 1915. Dopo un periodo d'insegnamento a Carpentras, Aiaccio ed Avignone, si ritirò nel 1878 a Sérignan per dedicarsi interamente alla botanica e soprattutto alla entomologia, rivolgendo le sue ricerche sugli istinti e il comportamento degli insetti; riuscendo così a rettificare vari errori accolti anche da entomologi e a presentare alcune scoperte particolari, ad es., sulla paralizzazione, da parte degli sfegidi, dei centri nervosi della preda, per mantenerla immobile, ma viva a nutrimento delle larve; sul sesso delle uova degli apoidei solitari, sull'ipermetamorfosi dei coleotteri meloidi. Sul termine della sua vita i meriti del F. vennero pubblicamente riconosciuti anche da parte del governo; di quelle feste giubilari è rimasta celebre la sua risposta alla domanda, se credeva in Dio: « Se lo credo? Lo vedo. Senza di Lui non capisco nulla. E non solo ho conservata questa convinzione, ma l'ho accresciuta ». Nel campo scientifico è convinto antievoluzionista e finalista.

Il frutto dei suoi studi è contenuto nei *Souvenirs entomologiques* (10 voll., Parigi 1879-1907; ed. definitiva, ivi 1919-25; trad. it., Milano 1922-27), che gli fecero dare il titolo di « poeta degli insetti » per l'incanto dello stile, unito ad un'alta probità scientifica e ad un'osservazione paziente e minuziosa. Scrisse anche molte altre opere di divulgazione, che, animate da uno stile vivace e arguto, cooperarono a far conoscere e gustare da un numero straordinario di lettori le meraviglie della creazione; mette conto citare: *Les ravageurs, récits de l'oncle Paul sur les animaux nuisibles à l'agriculture* (Parigi 1870); *Les auxiliaires, récits... sur les animaux utiles à l'agriculture* (ivi 1873); *Les serviteurs, récits... sur les animaux domestiques* (ivi 1875).

BIBL.: A. Fabre, *J.-H. F., l'entomologiste, raconté par lui même, 1823-1910*, 2 voll., Parigi 1910-11; A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*, II, ivi 1915, pp. 108-11. Celestino Testore

FABRETTI, RAFFAELE. - Archeologo, n. a Urbino nel 1618, m. a Roma il 7 genn. 1700, canonico di S. Lorenzo in Damaso e poi di S. Pietro in Vaticano. Pur avendo avuto diversi incarichi dalla S. Sede, come quello di trattare questioni diplomatiche con la Spagna e poi con Urbino, nonché di comporre i brevi apostolici, trovò sempre modo di occuparsi dei suoi studi preferiti e di raccogliere e copiare le antiche epigrafi, di cui fece una notevole collezione nella casa paterna, spronato soprattutto dall'esempio del suo amico Lucio Giovanni di Traù che aveva già riunito un cospicuo numero di iscrizioni antiche della Dalmazia.

Al F., nominato « Custode delle reliquie e dei cimiteri », non fu difficile procurarsi epigrafi cimiteriali poiché dal card. Carpegna ebbe il permesso di prendere dalle catacombe tutte le iscrizioni che desiderava; altre poi gli furono cedute dal principe Giustiniani di Bassano e dai duchi Cesarino Sforza ed Alessandro Mattei. Ad illustrazione di questa sua raccolta il F. pubblicò a Roma nel 1699: *Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum*; essa ebbe una seconda edizione nel 1702. Dei dieci capitoli di cui è composta, tutto l'ottavo e parte del decimo contengono epigrafi cristiane: molte di queste furono copiate nel cimitero rinvenuto nel 1687 al primo miglio sulla Via Latina, che il F. credette di Tertullino. Di tale cimitero, il F. pubblicò anche una piccola pianta.

Altre sue pubblicazioni sono: *De aquis et aquaeductis veteris Romae dissertationes tres* (Roma 1840) e quella, in-fol., sulla colonna traiana, la « tabula iliaca » e l'emissario claudiano del lago Fucino: *De columna Traiana syntagma: accesserunt explicatio veteris tabellae anaglyphae Homeri Iliadem atque ex Stesichoro, Arctino et Lesche Ilii excidium continentis et emissarii lacus Fucini descriptio* (ivi 1863). Degna di nota è anche la *Dissertazione in cui si emendano alcuni errori seguiti nella descrizione del Lazio antico fatta da p. Atanasio Kircher*, che fu inserita nel III tomo delle *Dissertazioni dell'Accademia Etrusca di Cortona*.

BIBL.: J. Mabillon, *Iter Italicum*, 1724, p. 71; G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Roma 1861, p. XXVI; H. Leclercq, s. v. in DACL, V, coll. 1064-65; A. Silvagni, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, nuova serie, Roma 1922, p. L, n. 93; G. Ferretto, *Note bibliografiche di archeologia cristiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 167-173. Giuseppe Bovini

FABRI, Honoré. - Gesuita, poligrafo, n. a Virien-le-Grand (Ain) il 5 apr. 1607, m. a Roma l'8 marzo 1688. Da prima stimato professore di filosofia, fisica e matematica a Lione (1646-60); poi penitenziere di S. Pietro a Roma (1660-80), dove, oltre agli impegni del suo nuovo ufficio, continuò ad attendere alle predilette scienze naturali.

Pronto e versatile d'ingegno, molto scrisse intorno ai più svariati argomenti; ma soprattutto assecondò, con eccessiva vivacità, la sua spiccata inclinazione alla controversia, prendendo parte attiva alle questioni più disputate ai suoi tempi, giansenismo e probabilismo. Accennando solo al *Tractatus physicus de motu locali* (Lione 1646), al *Tractatus duo, quorum prior de plantis et de generatione animalium, posterior de homine* (2 voll., Parigi 1666), nel quale ultimo tratta della circolazione del sangue da lui osservata indipendentemente, quantunque posteriormente, all'Harvey, e al *Physica, id est scientia rerum corporearum* (I, Lione 1669; II-III, ivi 1670; IV-V, ivi 1671), sono degne di nota le opere seguenti di controversia teologica, che suscitarono molto scalpore: *Pithanophilus* o *Dialogus de opinione probabili* (Roma 1659) in difesa del probabilismo, e *Apologeticus doctrinae moralis Societatis Iesu* (Lione 1670), dove, al precedente, altri dialoghi faceva seguire contro i rigoristi, come il domenicano V. Baron e il canonista P. Fagnani, aggiungendo altri opuscoli di diversi autori intorno allo stesso argomento. L'opera, messa all'Indice nel 1672, perché pubblicata senza la preventiva censura romana, fruttò all'autore 50 giorni di prigione, « 45 liberioris carceris, et 5 paulo strictioris et inhonesti » (Reusch [v. bibl.], p. 502). Intanto l'*Apologeticus* usciva in 2ª edizione, accresciuta del doppio (2 voll., Colonia 1672), dove comparivano anche una confutazione delle *Provinciali* di Pascal, e, sotto i due pseudonimi di B. Stubrock e L. Carter, alcune note contro G. Wendrock e L. Montalto. L'opera fu di nuovo proibita nel 1672 e 1673, e le due serie di note ebbero pure la loro condanna particolare (1673, 1678). Quantunque a lui venissero attribuite, il F., però, negò sempre di esserne l'autore. Anche degne di ricordo sono: *Corolla Virginea* (Palermo 1655) in difesa dell'Immacolata Concezione; *Euphiander, seu vir ingeniosus* (Lione 1669) sugli studi di umanità e retorica; e in difesa delle virtù del chinino, questione allora vivacemente dibattuta, il *Pulvis Peruvianus vindicatus* (1655).

Nella questione delle regalie, sorta fra Luigi XIV e Innocenzo XI, il F. manifestò il suo parere che si trattasse di cose puramente temporali; ma avendo parteggiato per il re, quantunque non ammettesse affatto gli errori gallicani, dovette rinunciare alla carica di penitenziere.

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 511-21; IX, col. 309; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, Bonn 1885, pp. 503-505; I. v. Döllinger-H. Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholkirche seit dem XVI. Jahrh.*, I, Nördlingen 1889, pp. 45, 52, 279; J. Brucker, s. v. in DThC, V, coll. 2052-55.
Celestino Testore

FABRI, Johannes. - N. nel 1478 a Leutkirch, m. a Vienna il 21 maggio 1541. Si laureò in teologia a Tubinga e in diritto a Friburgo. Vicario a Lindau, parroco nel paese natale, canonico e ufficiale del vescovo di Basilea, dovunque si rese celebre per zelo apostolico. Dopo un breve soggiorno romano (1517), divenne vicario generale di Costanza; durante quel periodo fu il più temibile avversario di Zuinglio, con il quale sostenne una disputa pubblica (1523). Confessore e consigliere di Ferdinando d'Austria, fu eletto vescovo di Vienna nel 1530.

Alle prime avvisaglie della riforma luterana, entrò decisamente in lotta, sia con gli scritti che con la predicazione. Il suo *Malleus in haeresim Luteranam* è del 1524. Prese parte alla Dieta di Augusta (1530), e per incarico di Carlo V redasse con altri teologi cattolici la risposta alla « confessione ». I suoi pareri sulla preparazione tecnica del Concilio, espressi in una lunga lettera al Papa (6 luglio 1536), riuscirono assai utili al Contarini; del Concilio il F. fu uno dei più ardenti sostenitori, vedendo in esso l'estremo rimedio ai mali della Chiesa. Suo infatti è un opuscolo del 1537 *De necessitate et mera utilitate sacrosancti concilii epistula*. Come vescovo, fu animatore di novelle energie nella sua diocesi; richiamò il clero a una vita più esemplare, tenne lontano il popolo dai pericoli dell'eresia predicando egli stesso nei giorni festivi, istituì un convitto per gli studenti poveri, e povero volle essere fino alla morte che lo colse a Vienna.

(fot. Orlandini)
Fabriani, Severino - Ritratto, conservato nell'Istituto delle Figlie della Provvidenza - Modena.

Bibl.: Hurter, II, ii, coll. 1402-1404; L. Helbling, *Dr. J. F.*, Münster 1941; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, trad. it., I, Brescia 1949, passim.
Gennaro Auletta

FABRIANI, Severino. - Sacerdote modenese, n. a Spilamberto il 7 genn. 1792, m. il 27 ag. 1849.

Entrò nel Seminario di Modena nel 1806. Ordinato sacerdote il 17 dic. 1814, fu nominato professore nel Seminario e nel 1821 socio della *Accademia di scienze, lettere ed arti* sugli *Atti* della quale pubblicò numerosi studi. Nel 1824 assunse la direzione di una scuola privata, detta delle « Figlie di Gesù », da lui poi denominate « Figlie della Provvidenza », per l'educazione delle sordomute. Consacratosi interamente a tale istituzione, si impose all'attenzione dei letterati per i suoi studi grammaticali nei quali si propose di dar risalto al valore logico nella terminologia; ma le sue geniali innovazioni, per difficoltà pratiche, sono rimaste senza seguito.

Oltre molti articoli di carattere religioso, scientifico e filologico, *Regole* per il Seminario e per l'Istituto delle Figlie della Provvidenza, pubblicò: *Sul beneficio dalla religione cristiana recato agli uomini nell'istruzione de' sordomuti* (Modena 1826); *La religione cristiana dimostrata per la natura de' suoi misteri* (ivi 1828); *Sull'immortale beneficio dagli ecclesiastici recato alla letteratura conservandola nel medioevo* (ivi 1830); *Lettere logiche al prof. Marc'Antonio Parenti sopra la grammatica dei sordomuti* (ivi 1838-57); *Primi elementi di grammatica italiana per le fanciulle sordomute educate dalle Figlie della Provvidenza in Modena secondo i principi delle lettere logiche* (ivi 1841 e 1875).

Bibl.: C. Galvani, *Orazione funebre per il prof. d. S. F.*, Modena 1849; T. Pendola, *Elogio del prof. d. S. F.*, Siena 1849; B. Veratti, *Cenno biografico di d. S. F.*, Modena 1871; B. Soli, *S. F. e il suo tempo con note aggiunte da G. e U. F.*, ivi 1928;

A. Sassi, *Nel I centenario dalla fondazione delle Figlie della Provvidenza per le sordomute in Modena*, ivi 1929; B. Donati, *Antonio Rosmini collaboratore delle « Memorie » di Modena*, ivi 1941, p. 10 e segg. Felice da Mareto

FABRIANO, DIOCESI di. – La storia della città e del territorio di F. è unita a quella della Chiesa di Camerino, alla cui estesa circoscrizione appartenne F. dalle origini per tutta l'età medievale, fino al sec. XVIII. Nel 1728 Benedetto XIII la costituì sede vescovile, ma unita « aeque principaliter » a Camerino. Più tardi, per eliminare ogni contesa, Pio VI con la bolla *Saepe factum est* dell'8 luglio 1785 la rese autonoma e contemporaneamente erigeva la sede vescovile di Matelica, unendola « aeque principaliter » a F.; le due diocesi ebbero un vescovo unico fino al presente. Il vescovo risiede in F. Complessivamente la diocesi si estende per 322 kmq. con una popolazione di 38.000 ab., tutti cattolici, distribuiti in 43 parrocchie, con 63 sacerdoti diocesani e 33 religiosi, un seminario; 7 comunità religiose maschili con 56 professi, e 16 femminili con 166 professe (1949).

Numerose fondazioni monastiche, fiorite nel periodo del dominio della Chiesa di Camerino, appartengono alla città e diocesi di F.: S. Maria in Campo, sec. XI; S. Salvatore di Val di Castro, ca. sec. XI, dove morì s. Romualdo (s. Pier Damiani, *Vita di s. Rom.*, 69: PL 144, 1005); S. Angelo, sec. XIII; S. Biagio, in città, dell'Ordine dei Camaldolesi e S. Vittore delle Chiuse, presso Pierosara a destra del Sentino: il monastero fu prima dei Benedettini, poi della Congregazione di S. Croce di Fonte Avellana, soppresso da Innocenzo VII nel 1405; le antiche carte conservate risalgono al sec. X (R. Sassi, *Due documenti capitali su le origini del monastero di S. Vittore delle Chiuse*, in *Rassegna marchigiana*, 8 [1930], pp. 335-53); infine S. Maria d'Appennino, sec. XI (R. Sassi, *Le carte di S. Maria d'Appennino*, in *Studia Picena*, 5 [1929], pp. 77-122). Più tardi vi si stabilirono i religiosi Silvestrini, sec. XIII, dei quali fu generale il ven. Andrea di Giacomo da F. (1298-1326), i Francescani (R. Sassi, *Un documento per la storia francescana di F.*, in *Atti e memorie d. r. Deput. d. storia patria per le Marche*, 5ª serie, 4 [1941], pp. 57-66) e i Domenicani.

Analogamente alla religiosa, anche la storia civile di F. è conosciuta per il periodo del tardo medioevo. Sorta a libero comune dopo il Mille, la città cadde poi sotto il dominio dei Chiavelli che la governarono come vicari della S. Sede fino al sec. XV, quando si pose fine alla loro tirannia con lo sterminio dell'intera famiglia (eccidio dell'Ascensione 1435 in S. Venanzo). La storia ulteriore della città e territorio ha una maggiore risonanza nel sec. XVI e ne fu governatore nel 1520 il card. Giulio de' Medici (Clemente VII; R. Sassi, *L'umanista camerte Varino Favorino governatore di F.*, in *Studia Picena*, 19 [1949], pp. 65-95); le successive vicende seguono quelle dello Stato pontificio fino all'annessione del 1860.

MONUMENTI. – F. possiede un notevole gruppo di chiese artistiche: S. Lucia di cui rimane gran parte della costruzione trecentesca (ca. 1360); abside, fianco sinistro e campanile (R. Sassi, *Chiese artistiche di F.*, in *Rassegna march.*, 7 [1928], pp. 45-53); nella cappella di S. Orsola e nel convento annesso sono vasti affreschi di scuola fabrianese dei secc. XIII-XV; fra le tavole preziose conservate è una *Madonna col Bambino* di Fr. Ghissi; la Cattedrale intitolata a S. Venanzo: il primitivo tempio fu decretato, insieme al culto, dal Capitolo e popolo di Camerino (ca. 1046); rimane la caratteristica abside poligonale e, in ambienti tra questa e il coro, sono conservati affreschi di scuola locale; S. Agostino, ricostruita nel 1768, con portale ed affreschi del '300; nel territorio, il tempio di S. Vittore delle Chiuse è tra i più bei monumenti romanici della regione marchigiana. Al periodo del barocco appartengono, per trasformazioni avvenute in gran parte nel sec. XVII, le chiese: S. Niccolò, originariamente del sec. XIII (R. Sassi, *Chiese artistiche di F.*, in *Rassegna march.*, 8 [1930], pp. 269-82). S. Biagio, dei Camaldolesi, ricostruita nel 1657: vi si conserva il corpo di s. Romualdo traslatovi nel 1480. S. Benedetto, originariamente del sec. XIII, dei Silvestrini: fu anche sede primitiva della nota Confraternita del Gonfalone (1585); S. Venanzo (cattedrale) e S. Lucia (S. Domenico).

(fot. Gab. fot. naz.)

FABRIANO, DIOCESI di - *S. Antonio Abate e devoti*, tavola di A. Nuzi (seconda metà XIV sec.) - Fabriano, Pinacoteca.

La patria di Gentile da F. ebbe una fiorente scuola di artisti (secc. XIII-XV) di tradizione giottesca, sui quali domina il pittore Allegretto Nuzi (1315-73): la più ragguardevole raccolta delle sue tavole, insieme con altre pregevoli, si conserva nella Pinacoteca civica (L. Serra, *La Pinacoteca civica e il Museo degli arazzi di F.*, Fabriano 1921). Gli Archivi comunale e capitolare di S. Venanzo posseggono prezioso materiale di storia medievale e monastica. – Vedi tav. LXIV.

BIBL.: P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 123-25; Cappelletti, VII, p. 633 sg.; L. Serra, *L'arte nelle Marche*, Pesaro 1929; B. Molaioli, *Guida artistica di F.*, Fabriano 1937; Cottineau, I, coll. 1097-98. Serafino Prete

FABRICIUS, JOHANN ALBERT. – Grande erudito, n. nel 1668 a Lipsia, m. nel 1736 ad Amburgo, dove coprì le funzioni di bibliotecario e direttore del Ginnasio accademico.

Pubblicò la *Bibliotheca Graeca* (14 voll., Amburgo 1705-28; 4ª ed. di G. Ch. Harles, in 12 voll., ivi 1790-1806); l'*Index* (Lipsia 1838); la *Bibliotheca Latina* (3 voll., Amburgo 1697); il *Codex apocryphus Veteris Testamenti*

(3 voll., ivi 1703-39); il *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (2 voll., ivi 1713; 2ª ed., ivi 1722-23); *S. Hippolyti episcopi et martyris opera* (I-II, ivi 1716-18). Il F. curava anche una edizione di Filastrio, *De haeresibus* (ivi 1721).

BIBL.: H. I. Reimarus, *Commentatio de vita et scriptis I. A. Fabricii*, Amburgo 1787; *Allgemeine deutsche Biographie*, V, pp. 1518-21. Erik Peterson

FABRIS, LUIGI MARIA. - Sacerdote, n. a Vicenza il 6 dic. 1805, m. ivi, il 10 giugno 1887. Fondatore dell'Istituto dei Figli della carità, diresse fino alla morte l'asilo infantile di carità, occupandosi insieme dell'educazione dei sordomuti. Patriota, offrì alla patria nel 1848 la medaglia d'oro di benemerenza concessagli dal governo austriaco ed indirizzò ai suoi concittadini due nobili lettere a stampa. Lasciò vari scritti, tra cui un *Diario sacro perpetuo per la città e diocesi di Vicenza* (Thiene 1860).

BIBL.: S. Rumor, *Gli scrittori vicentini dei secc. XVIII-XIX*, in *Miscellanea di storia veneta*, 2ª serie, 11 (1905), pp. 547-48. Niccolò Del Re

FABRO, ANTONIO (FABER ANTONIUS, ANTOINE FAIVRE). - Giurista francese, n. a Bourges en-Bresse il 4 ott. 1557, m. a Chambéry il 1º marzo 1624. Allievo dei Gesuiti, poi si addottorò in giurisprudenza all'Università di Torino. Fu quindi avvocato a Chambéry, poi giudice in varie località e alla fine membro e presidente del Senato di Chambéry e governatore della Savoia.

Appartenne all'indirizzo dogmatista della « scuola dei culti », come dimostrano la sua *Iurisprudentia Papinianea*, i *Rationalia in Pandectas* (Lione 1659-63) i *Coniecturarum iuris civilis ll. XX* (ivi 1661), ma soprattutto lo scritto *De erroribus pragmaticorum et interpretum iuris* (ivi 1598) nel quale critica le opinioni fondate su erronee interpretazioni, dovute all'indirizzo pratico della glossa e dei bartolisti. Opera pratica dovuta alla sua attività di magistrato rappresenta invece il *Codex Fabrianus definitionum* (ivi 1610), raccolta ragionata degli « arresti » del Senato di Chambéry.

BIBL.: Ediz.: *Opera Omnia*, Lione 1658-81. Studi: A. Allard, *Histoire de la justice criminelle du XVIe siècle*, Parigi 1869, pp. 482-48; S. Rivier, *Introduct. histor. au droit romain*, ivi 1872, p. 303. Antonio Rota

FACCHINI, ELIA, beato. - N. a Reno Centese (Ferrara) il 2 luglio 1839, m. in Cina a Tai-Yuan-fu (Shansi) il 9 luglio 1900, vittima della persecuzione dei Boxers. Vestì l'abito francescano nel 1854 e nel 1868 partì missionario alla volta dello Shansi (Cina).

Esercitò dapprima il ministero a Ta-tong-fu, ma fu ben presto richiamato quale rettore del Seminario indigeno di Tai-yuan-fu. La sua missione fu quella di educare nel Seminario in cui, dopo una pausa a Tong-eul-kon quale primo superiore del convento francescano ivi eretto da mons. Grassi, spese i 30 anni della sua vita missionaria, modello più che maestro ai suoi giovani, dei quali 5 gli furono compagni nel martirio. Fu beatificato da Pio XII il 21 nov. 1946.

BIBL.: G. Ricci, *Barbarie e trionfi*, 2ª ed., Firenze 1909, pp. 427-518; id., *Acta Martyrum Sinensium*, Quaracchi 1911, passim (v. indice); C. Silvestri, *La testimonianza del sangue*, Roma 1943, pp. 107-34 e 415-514. Alberto Ghinato

FACCIOLATI (FASOLATO), JACOPO. - Erudito italiano, n. a Torreglia, sui Colli Euganei, il 4 genn. 1682, m. a Padova, il 26 ag. 1769. Seguendo la vocazione sacerdotale, conseguì il dottorato in teologia nel 1704. Fu professore di greco, di latino, di teologia per parecchi anni nel Seminario di Padova e nel 1723 fu chiamato alla cattedra di logica dell'Università patavina. Mantenne corrispondenza con i più illustri eruditi del tempo: fra gli altri con il Lagomarsino, con il Maffei, con il Muratori e con il card. Stefano Borgia. Ebbe fra i suoi allievi e collaboratori il Forcellini (v.) che avviò alla compilazione del *Lexicon*.

Fra i suoi scritti sono degni di ricordo: le correzioni al *Calepinus* (Padova 1708), l'*Ortografia moderna italiana per uso del Seminario di Padova* (ivi 1718) e l'ampliamento dell'*Apparatus Ciceronianus* del Nizolius (ivi 1734) per le quali opere si giovò dell'aiuto del Forcellini; *De optimis studiis orationes X* (ivi 1723); *Acroases dialecticae* (ivi 1726); *Il giovane cittadino istrutto nella scienza civile* (ivi 1740); *De gymnasio Patavino syntagmata* (ivi 1752); *Fasti gymnasii Patavini* (ivi 1757); *Viatica teologica* (ivi 1763: ed. che raccoglie anche scritti precedenti sullo stesso argomento). Particolare fortuna ebbero alcuni suoi commenti a Cicerone: le orazioni *pro Roscio* e *pro Quintio* (ivi 1723), il *De officiis* (Venezia 1747), un *corpus* di opere filosofiche (Padova 1753).

Mancò al F. la penetrazione del filologo e l'ampia visione dello storico: ma ebbe innato il gusto umanistico della lingua classicheggiante, che si manifesta con particolare evidenza nelle sue orazioni latine. Diversi scritti inediti si trovano presso il Seminario di Padova.

BIBL.: J. B. Ferrari, *Vitae illustrium virorum Seminarii Patavini*, Padova 1799, pp. 49-77; G. Vedova, *Biografia degli scrittori padovani*, I, ivi 1832, pp. 374-83; N. Tommaseo, s. v. in E. De Tipaldo, *Biografie degli italiani illustri*, VIII, Venezia 1841, pp. 231-40. Alessandro Pratesi

FACHIRO (franc., ingl., spagn.: *fakir*; ted.: *Fakir*). - Dall'arabo *faqīr* « povero »; il nome è praticamente attribuito in India agli asceti mendicanti di tutte le sette, che cercano di acquistare la santità con penitenze e contemplazioni, generalmente seguendo il metodo *yoga*. Conosciuto fin dal sec. XVIII per i racconti dei viaggiatori e dei missionari, il fachirismo assunse una certa importanza negli ultimi 80 anni, soprattutto ad opera del « movimento teosofico »; accolto favorevolmente negli ambienti spiritico-occultisti, ebbe qualche eco negli studi di metapsichica (v.).

Stando alle relazioni dei testimoni oculari, i fenomeni prodotti dal f. potrebbero classificarsi in quattro categorie. *a*) Azioni su se stesso: *insensibilità* e *invulnerabilità*. Il f. è capace di adagiarsi su letti di punte acuminate, oppure di camminare su rottami taglienti o sul fuoco, senza manifestare sensazioni dolorifiche, o corrispondenti lesioni (P. Joire, p. 66 sg.; H. Price, p. 401 sg.); *levitazione* (O. Leroy, p. 19; P. Joire, p. 76 sg.; C. Godard, p. 41); *sospensione della vita*, giungendo a farsi seppellire per un tempo notevole in stato di morte apparente, arrestati i moti del cuore e del respiro (P. Joire, pp. 63, 65; C. Godard, p. 44 sg.). - *b*) Azioni su altri viventi: *accelerazione della crescita di animali* (esperienza delle uova di pesce) e *vegetali* (C. Godard, pp. 41-42). - *c*) Azioni sulla materia: *telecinesia*, cioè moto impresso a distanza a un oggetto (C. Godard, p. 40 sg.; P. Joire, p. 73 sg.); *rope-trick* o « giuoco della corda », prestigio descritto spessissimo dai folkloristi anglo-indiani, per cui lo spettatore vede svanire misteriosamente nello spazio il f. arrampicatosi lungo una corda tesa verso l'alto, senza punto d'appoggio o di sospensione (R. Schmidt, pp. 167-68; L. Massignon, I, p. 82; C. Godard, p. 43; H. Price, p. 362 sg.). - *d*) Azioni nell'ambito del mondo psichico: *chiaroveggenza* (C. Godard, p. 41; P. Joire, pp. 74, 76, 77); *apparizioni fantomatiche ed evocazioni di morti* (C. Godard, p. 40; P. Joire, p. 74).

Questi prodigi, oltre che agli asceti indiani, sarebbero, almeno in parte, comuni ai « contemplativi buddhisti » della Cina (L. Wieger, pp. 90, 426, 482, 632; O. Leroy, p. 21 sg.); ai « mistici musulmani » (O. Leroy, p. 22; M. Asín Palacios, p. 40; J. P. Brown, pp. 250, 255; L. Massignon, I, p. 263; C. Godard, p. 52); al « magismo » dei popoli primitivi (E. Bozzano, passim; P. Joire, p. 77 sg.; C. Godard, p. 54 sg.; V. Heiser, pp. 349-50); al « medianismo » moderno (v. METAPSICHICA).

L'importanza di questi fenomeni e delle teorie escogitate per chiarirne l'intima causa, sarebbe grande se

l'esistenza dei fenomeni stessi, almeno dei più notevoli e straordinari, fosse scientificamente accertata. Non è prudente dubitare di tutto in blocco: convinzioni protrattesi per sì lungo tempo e da tanti condivise, debbono pur avere qualche fondamento. Ma, proprio per quei fatti che nel fachirismo sarebbero i più prodigiosi, manca oggi la certezza scientifica. I documenti, che potrebbero sembrare i migliori, non valgono molto, perché troppo pochi, insufficentemente descritti, privi di dati essenziali per il controllo delle testimonianze, raccolti spesso da autori screditati (p. es., lo Jacolliot). Sintomo grave contro l'autenticità dei fatti più straordinari è che, alla critica dei moderni viaggiatori, essi si sono dimostrati o inesistenti o dovuti a frode; i fenomeni più semplici non appaiono superiori alle forze naturali, e possono essere riprodotti, come realmente lo furono, da chiunque disponga di sangue freddo e sufficente esercizio. In particolare, il *ropetrick* pare assodato sia un trucco (L. Roure, *op. cit.* in bibl., III, coll. 163-64; H. Price, p. 371 sg.); il « prodigio del fuoco » sembra invece autentico. Esso accade certamente presso i primitivi d'Oceania (V. Heiser), ma allo stato presente della scienza non è spiegabile con cause naturali: il ricorso al fenomeno di « calefazione » non basta, ché l'imponenza dei fatti richiederebbe tale produzione di sudore dal corpo da oltrepassare di gran lunga le possibilità, anche esagerate, della natura umana; né durante i fenomeni, dai corpi degli attori si sviluppa vapore di sorta. Piuttosto, la circostanza che i fatti avvengono soltanto durante riti magici, inclinerebbe ad ammettere la preternaturalità della causa, ascrivendo il fatto ad azione del demonio. La « morte apparente », con relativo seppellimento, probabilmente è un trucco: le relative narrazioni, infatti, sono contraddittorie (C. Godard, p. 46; J. De Bonniot, pp. 172-74); comunque, se vero, il fatto potrebbe, secondo alcuni attribuirsi a quelle medesime cause, o analoghe, capaci di dar luogo al letargo e ad altre forme di vita latente di parecchi animali invertebrati e vertebrati. Casi di morte apparente sembrano esser stati osservati anche nell'uomo (J. B. Ferreres).

Concludendo, i fenomeni del fachirismo, considerati nella loro generalità e sostanza, sono ancora *sub iudice*; potranno divenire oggetto d'indagine scientifica solo quando si potrà, finalmente, disporre di un materiale sufficentemente ampio, degno di fede, ben descritto.

BIBL.: R. Houdin, *Confidences et révélations*, Parigi 1868; L. Jacolliot, *Voyage au pays des fakirs charmeurs*, ivi 1883; P. Gibier, *Le spiritisme, Fakirisme occidental*, ivi 1885; A. Bastian, *Ueber psychische Boebachtungen bei Naturvölkern*, Lipsia 1890, p. 20 sg.; J. De Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Parigi 1895; A. De Rochas, *Recueil de documents relatifs à la lévitation du corps humain*, ivi 1897, p. 8 sg.; C. Godard, *Le fakirisme*, ivi 1900; R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum*, Berlino 1908; P. Joire, *Les phénomènes psychiques supernormaux*, Parigi 1909; A. Creazzo, *Studio sulla morte apparente e la morte reale*, Roma 1913; M. Asín Palacios, *La mistique d'al-Ġazzālī*, Lovanio 1914; H. Oldember, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Parigi 1921; L. Massignon, *La passion d'al-Ḥosayn-Ibn Mansour al-Hallaj...*, ivi 1922; L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hienhien 1922; M. F. Ossendowski, *L'homme et le mystère en Asie*, Parigi 1925; L. Roure, *Fakirs*, in *Dictionnaire des connaissances religieuses*, III (1926), coll. 162-64; J. P. Brown, *The dervisher or oriental spiritualism*, Oxford 1927; T. K. Oesterreich, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen âge, et dans la civilisation moderne*, trad. franc. di R. Sudre, Parigi 1927; O. Leroy, *La lévitation*, ivi 1928; J. B. Ferreres, *La muerte real y la muerte aparente con relación a los Santos Sacramentos...*, Barcellona 1930; H. Price, *A caccia degli spiriti*, Milano 1937; V. Heiser, *L'odissea di un dottore americano*, trad. it. di P. Monaci, Firenze 1939; E. Bozzano, *Popoli primitivi e manifestazioni supernormali*, Verona 1946.

Alighiero Tondi

FACOLTÀ. - Principio prossimo immediato di attività nell'essere vivente. Esprime i concetti di potenza, energia, forza, capacità.

La dottrina delle f., quale la presenta la filosofia tradizionale, può essere dedotta da un quadruplice ordine di considerazioni: *a*) l'anima non è sempre attiva, conscia; suppone quindi la realtà di forze che da una relativa inerzia la inducano all'azione; *b*) i nostri sensi parimente agiscono secondo dei ritmi discontinui; *c*) le nostre azioni sono di differente e spesso discorde natura se paragonate a vicenda; *d*) nonostante questa poliedrica e intermittente attività noi sperimentiamo una convergenza nell'unità del principio cui attribuiamo ogni nostra azione spirituale, sensibile, o vitale. S. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4) e s. Bonaventura (*I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 ad 3) definiscono le f. come « principium proximum et immediatum operationum animae ». Non consegue da questa definizione che le f. tutte risiedano esclusivamente nell'anima. Mentre essa è la sede unica delle potenze inorganiche (intelletto e volontà), l'intero composto umano è soggetto delle f. che si esercitano per mezzo degli organi (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 77, a. 5 e *Quaest. disput. de anima*, a. 12 ad 16).

In quanto potenze le f. hanno un intrinseco rapporto o tensione all'atto, e questo atto è differente secondo l'oggetto. La diversità degli atti e degli oggetti pone il fondamento della distinzione e della molteplicità delle f. (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*, a. 3), che invece Scoto ripone nella formalità propria delle singole potenze (*Quodl.*, q. 13, n. 30). La classificazione aristotelica (*De anima*, II, 3) ammette cinque generi di f.: la f. vegetativa (θρεπτικόν), l'appetitiva (ὀρεκτικόν), la sensitiva (αἰσθητικόν), la locomotiva (κινητικόν), l'intellettiva (νοητικόν). Gli scolastici accettarono, senza apportarvi rilevanti modificazioni, la classificazione dello Stagirita. Ecco lo schema delle f. secondo s. Tommaso: potenza *vegetativa*, tripartita in nutritiva, aumentativa e generativa; *sensitiva*, specificata in cinque sensi esterni (vista, udito, odorato, gusto e tatto) e quattro interni (senso comune, fantasia, estimativa e memoria); *appetitiva*, che si duplica in sensibile e razionale (volontà); *locomotiva* o motrice; *intellettiva* per le cognizioni che superano la sfera della sensibilità. Le classificazioni delle f. in attive e passive, superiori e inferiori, sono intuitive, così da non richiedere spiegazioni.

Ammessa la definizione secondo la quale le f. sono principi per mezzo dei quali l'anima opera, è evidente la necessità di stabilire tra questa e quelli una distinzione. Controversa ne è però la natura. Alberto Magno, Tommaso, Egidio Romano, Vásquez, Suárez e più genericamente i tomisti difendono le *distinzione reale*, facendo proprio il principio dell'Angelico: « Cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 77, a. 1 ad 5). Scoto invece con la sua scuola (probabilmente anche s. Bonaventura), nell'intento di salvare l'unità dell'anima, che gli sembra compromessa nell'opinione opposta, asserisce che tra anima e f. intercede soltanto la *distinzione formale* (*Oxon.*, II, d. 16). Occam e nominalisti infine, sostenendo l'identità reale tra la sostanza e gli attributi, ammettono fra anima e f. una semplice *distinzione di ragione*.

Distinte a vicenda, le f. hanno una loro gerarchia, un ordine di priorità e dignità. *Gerarchicamente* le f. vegetative sono subordinate e ordinate alle sensitive e queste alle razionali. Quanto alla *priorità*, essa può essere riguardata sotto un duplice aspetto: temporale-storico e empirico. Sotto il primo aspetto si sottolinea la differenziazione funzionale successiva delle f., così che il neonato offre un tipico predominio delle potenze vegetative, cui presto s'inserisce la sensibilità affettiva e motorica, mentre l'esercizio pieno dell'intelligenza e del volere coincidono con uno stadio ulteriore dello sviluppo corporale. Sotto l'aspetto empirico si considera la priorità nel significato di predominio e cioè si ricerca quale tra le f. imperi nella vita dell'uomo adulto medio. La risposta è relativa allo psichismo individuale: a seconda della prevalenza della sensibilità, dell'intelligenza o della volon-

tarietà si avrà un predominio direttore-operativo della f. corrispondente. Finalmente la *dignità* delle potenze ha dato luogo alla controversia scolastica tra intellettualisti e volontaristi. Anche qui le due tendenze si polarizzano rispettivamente verso s. Tommaso e Scoto. L'Angelico, aristotelico, scrive: « Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 82, a. 3), e prova il suo intellettualismo sia dalla maggior nobiltà dell'oggetto, sia dall'influsso che la ragione esercita sul volere. Scoto, sulle tracce di s. Agostino e di s. Bonaventura, difende il primato della volontà, fondandosi principalmente sulla maggior eccellenza dell'amore di Dio in confronto della sua conoscenza e sulla funzione direttrice che esercita la volontà sull'attività intellettuale (*Oxon.*, IV, d. 49, q. 4). « Non convenit in parte intellectiva hoc imperare nisi voluntati » (*loc. cit.*, d. 14, q. 2, n. 5).

La filosofia moderna fin dal suo esordire ha rifiutato la concezione scolastica delle f. Descartes, identificando l'essenza dell'anima con il pensiero, annullò ogni distinzione tra quella e le sue potenze. Spinoza e i monisti rigettarono formalmente le f. Leibniz le ridusse a possibilità. Il più noto tra gli avversari della dottrina delle f. è Herbart, che però non la impugnò nella sua formulazione classica (ch'egli dichiara « psicologia mitologica »), bensì in quella assunta da Kant, che classifica le f. in *rappresentative, affettive* e *conative*. Anche Beneke nega la loro realtà di forze psichiche originarie e distinte, riducendole ad abitudini acquisite.

Un posto singolare nella moderna interpretazione delle f. è riservato alla scuola scozzese che, partendo dall'analisi dei fatti psichici e dalla constatazione della loro molteplicità, ammette una serie di attitudini o capacità, cause delle specifiche manifestazioni della vita conscia. Ma se anche, in polemica contro gli associazionisti, Reid e seguaci affermano vigorosamente l'esistenza delle f. e dell'anima, tuttavia reputano che studiare la natura di questa non spetti alla psicologia, la quale deve occuparsi delle sole realtà che ci è dato conoscere empiricamente, cioè operazioni e f.

Fouillée, Renouvier, Ribot, ecc., premendo sull'unità della funzione psichica, ignorano le f. nel senso tradizionale. Così ancora, per coerenza sistematica, sono esse rifiutate dai positivisti, che con Paulsen riducono le potenze a forme di pensiero, e dai difensori del dinamismo (v.), che identifica integralmente l'energia con la realtà.

BIBL.: Oltre le opere citate, cf.: A. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, Parigi 1852; W. Hamilton, *Lectures on metaphysics and logic*, Londra 1859-60; I. Taine, *De l'intelligence*, Parigi 1870; C. Gutberlet, *Der Kampf um die Seele*, Magonza 1899; J. Geyser, *Lehrbuch der allgemeine Psychologie*, 4ª ed., Münster in West. 1920; A. Rozwadowski, *Distinctio potentiarum a substantia secundum doctrinam s. Thomae*, in *Gregorianum*, 16 (1935), pp. 272-81. Felicissimo Tinivella

FACOLTÀ QUINQUENNALI: v. QUINQUENNALI, FACOLTÀ.

FACOLTÀ UNIVERSITARIA. - L'espressione può essere spiegata storicamente in due sensi. Secondo il primo e più semplice si intendeva per f. la licenza (*facultas*) *ubique docendi*; ma il termine è passato poi a disegnare il complesso di insegnamenti a proposito dei quali la *facultas* poteva essere conferita.

È da avvertire altresì che il termine « università » non indicava l'insieme degli insegnamenti impartiti in più rami dello scibile, sibbene la corporazione organizzata degli studenti o dei professori (*corpus, collegium, societas, comunitas, consortium* o *universitatis consortium* o anche *comunionis consortium* o semplicemente *universitas scholarium* o *magistrorum*).

Il termine f. venne in seguito, e specialmente per influsso dell'organizzazione scolastica degli studi, ad indicare l'insieme degli insegnamenti relativi ad un particolare settore o arte. Così per il diritto diviso in civile e canonico, così per la grammatica, retorica, filosofia, così anche per la teologia, la medicina o fisica. In questo senso il termine *facultas* è correlativo all'altro di *collegium*. L'organizzazione dei dottori, *docentes* di una stessa branca di cultura, era pure indicata così: si annoveravano il *collegium iuridicum*, il *collegium medicinae* e simili.

Questi collegi potevano essere separati e formare una università di per sé. Secondo il concetto della università degli studi di oggi potevano sembrare incompleti. Più spesso una stessa *universitas* si ripartiva in settori interni, a cui corrispondevano altrettanti collegi o *facultates* predisponendosi così il concetto più moderno di *universitas studiorum*. Le varie f. o collegi avevano i propri dirigenti e una certa autonomia interna nell'àmbito della *universitas*. Tipica è la divisione di questo genere che si trova nell'Università di Padova fin dai tempi più antichi della sua storia. Anche Bologna al primitivo nucleo per l'insegnamento del diritto (*ars* o *facultas iuridica*), aggiunse altre *artes* nei primi del '200 o f. per la medicina e per la filosofia.

BIBL.: C. F. Savigny, *Storia del diritto romano nel medioevo*, vers. it., II, Torino 1859; H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, I, Berlino 1885; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the middle ages*, 2 voll., Oxford 1895; S. d'Irsay, *Hist. des Universités françaises et étrangères dès origines à nos jours*, I, Parigi 1933, pp. 145-72. Antonio Rota

FACONDO di ERMIANA. - Vescovo africano del VI sec. Quanto si sa di lui è strettamente connesso con la parte ch'egli sostenne nella questione dei Tre Capitoli, dei quali fu uno dei più strenui e tenaci difensori, impiegandovi le sue doti di vigoroso polemista e di profondo conoscitore dei Padri greci e latini.

Vescovo di Ermiana nella Bizacene d'Africa, si recò a Costantinopoli quando ferveva la controversia, e là, invitato da altri vescovi, scrisse fra il 546 e il 548 la sua opera maggiore: *Pro defensione Trium Capitulorum Concilii Chalcedonensis libri XII ad Iustinianum imperatorem*. Preso atto che l'imperatore – accettando la proposizione che una delle Persone trinitarie ha sofferto nella carne, ed inoltre la maternità divina della Vergine e l'unione delle due nature in Cristo – è nella vera Fede, cerca di dimostrare che gli oppositori dei Tre Capitoli, eutichiani e origenisti, si servono della questione come d'un pretesto per scalzare l'autorità del Concilio di Calcedonia, e difende energicamente gli uomini e gli scritti incriminati, soffermandosi a lungo su Teodoro di Mopsuestia e Hibā di Edessa, mentre Teodoreto di Ciro è solo brevemente menzionato. Insiste, a tale intento, su alcuni principi: dovere dei vescovi d'illuminare nella Fede i principi e di questi di sottomettersi all'autorità dei vescovi in materia di Fede e di morale; irreformabilità delle decisioni prese da un concilio; illegalità d'un procedimento contro i morti, su cui la Chiesa non ha giurisdizione; ingiustizia della condanna pronunciata contro una persona per qualche sbaglio occasionale e della taccia di eretico attribuita a chi non fu pertinace nell'errore. Prima che quest'opera fosse compiuta, giunse a Costantinopoli papa Vigilio, che richiese a 70 vescovi una relazione scritta sulla questione. F. redasse in sette giorni un riassunto dell'opera che aveva per mano, in oltre 3000 righe, che andò perduto. Quando, con il *Iudicatum* dell'11 apr. 548, Vigilio condannò i Tre Capitoli – condanna confermata, dopo forti contrasti del Papa con Giustiniano, dal Concilio Costantinopolitano del 553 – F., con la maggior parte dell'episcopato africano, si separò dalla comunione con i vescovi orientali e con il Papa. Sostenne questo punto di vista, verso il 571, mentre stava nascosto per sfuggire alla persecuzione imperiale, nel *Liber contra Mocianum scholasticum*, appellandosi a precedenti storici, e in tono ancor più aspro nella *Epistola Fidei catholicae in defensione Trium Capitulorum*, ove attribuisce agli avversari tutta la colpa d'aver turbato la pace della Chiesa e conferma il suo rifiuto di

comunicare con essi. In questo atteggiamento F. si ostinò sino alla morte.

BIBL.: Opere: PL 67, 527-878. Studi: J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, III, Magonza 1885, pp. 475-79; Bardenhewer, V, pp. 320-24; Moricca, III, pp. 1467-79.
Michele Pellegrino

FAENZA, DIOCESI di. - In prov. di Ravenna; è suffraganea di Bologna; la Cattedrale è dedicata a s. Pietro Apostolo. La diocesi ha un'estensione di 700 kmq. e conta 125.000 ab., di cui 23.250 in città, 47.660 nel comune e ca. 80.000 in altri 10 comuni. Le appartengono 14 parrocchie di città e 103 di campagna divise in 23 vicariati. Conta 247 sacerdoti, 536 religiosi e religiose, divisi in 7 monasteri, 9 conventi o addetti alla cura di 14 collegi o istituti di educazione.

Centro di comunicazione tra la Toscana e la zona ravennate, deve principalmente a ciò il suo sviluppo fin dall'antichità (è ricordata per la prima volta nelle fonti storiche come alleata di Roma nella seconda guerra punica, 216 a. C.). Di un cristianesimo precostantiniano a F. non abbiamo notizie dirette (leggendari i martiri faentini Emiliana e Savino): però al Sinodo romano del 313 è già presente un suo vescovo *Constantius a Faventia* (Ottato Mil., CSEL, 26, 26), e questo fa supporre che il cristianesimo vi fosse già da tempo numeroso ed organizzato. Nessun'altra diocesi dell'Emilia ha date sicure tanto antiche. Ad un vescovo, pure di nome Costanzo, si rivolge ca. 60 anni dopo s. Ambrogio (PL 16, 879) come a vescovo vicinissimo ad Imola, per affidargli la temporanea cura di questa chiesa. È verosimile trattarsi di un vescovo di F., la città più vicina ad Imola; le obiezioni mosse al riguardo dal Lanzoni (p. 770) sono basate su di un singolare equivoco geografico in cui è caduto l'illustre studioso. L'antica Cattedrale corrispondeva all'attuale S. Maria vecchia (vi si notano ancora importanti avanzi murari del VI sec.) ed era una basilica cimiteriale a tre navate, posta fuori e ad ovest della città. Con le guerre longobarde (a. 740) questa chiesa passò ai monaci assumendo il nome di *S. Maria foris portam* e divenne cattedrale la *Plebs S. Petri*, al centro della città, basilica anch'essa a tre navi, volta con la facciata ad oriente: dopo vari incendi e distruzioni, fu riedificata dal vescovo Federico Manfredi (1474).

(fot. Alinari)
FAENZA, DIOCESI di - Esterno della Cattedrale Nuova, su disegno di Giuliano da Maiano (1474).

I secc. VI-XI segnano lo sviluppo delle pievi e dei monasteri in questa diocesi. Una bolla di papa Celestino II (Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, p. 148) dice che nel 1143 la diocesi di F. comprendeva ben 22 pievi e 6 monasteri, e si estendeva dalla cresta dell'Appennino alle porte di Ravenna, con largo sviluppo anche a valle di Imola ed a monte di Forlì. Di tali pievi sono particolarmente antiche quelle di S. Pietro in Silvis e di S. Giovanni in Ottavo; tra i monasteri celebri quello di S. Maria foris portam (dove nel 1072 muore s. Pier Damiano, sepolto oggi nella Cattedrale) e quello di S. Benedetto in Alpe (per il quale nel 1021 s. Romualdo ottiene un diploma da Enrico III). Dal sec. XI sorgono attorno alle pievi le cappellanie o parrocchie; nella sola città nel 1200 sono già 27, e la *Ratio Decimarum* del 1301 (*Studi e Testi*, 60 [Città del Vaticano 1949], pp. 199-221) per tutta la diocesi ne elenca 237 con 12 monasteri. Anche durante il periodo delle lotte tra guelfi e ghibellini (fino all'affermarsi della signoria dei Manfredi, 1313) è notevole il rifiorire della vita religiosa a F., dovuto principalmente allo sviluppo degli Ordini mendicanti. Nel 1223 si ha il primo convento di Domenicani e nel 1224 quello delle Clarisse (era ancor vivo s. Francesco). Sono di questo tempo i faentini b. Novellone (m. 1280), s. Umiltà (m. nel 1310, nel 1266 aveva fondato il suo monastero di monache vallombrosane) ed il b. Filippo Giacomo Bertoni (m. 1483). Però nel sec. XVI la città è infestata dalle dottrine dei novatori, ed in tutta Italia acquista fama di città luterana: tristamente celebri i processi del 1547 (vi è condannato il giovane fornaio Fanino Fanini, giustiziato poi nel 1552) e del 1567-69. Non mancano tuttavia personaggi insigni per cultura, pietà e carità, e ad essi F. deve la sua salvezza. Tra i più celebri, fra' Saba da Castiglione, cavaliere del S. Sepolcro e commendatore della Magione (m. 1554), il vescovo Rodolfo Pio da Carpi, anima della riforma pretridentina (1528-44) ed il suo successore G. B. Sighicelli, il quale partecipa alle ultime sessioni del Concilio di Trento, emana l'editto di fondazione del seminario (1569) e dirige tutta la controriforma tridentina nella diocesi. Altri grandi nomi dell'episcopato faentino: il card. Carlo Rossetti (1645-81), il card. Antonio Pignatelli (1682-86, poi papa Innocenzo XII), Marcello Durazzo (1679-1710) ed Antonio Cantoni (1742-67). Grande sviluppo vien dato in questo periodo ad istituti di cultura, di assistenza dei poveri, ad orfanotrofi, scuole, ospedali, confraternite religiose, e soprattutto al seminario, inaugurato nel 1576, e divenuto negli ultimi due secoli uno dei principali centri del neoclassicismo romagnolo (negli aa. 1766-1771 vi fu allievo Vincenzo Monti), e di cui sta ora sorgendo la nuova sede monumentale su disegno dell'arch. Dante Fornoni. Altri insigni figure della vita cattolica di F. dell'ultimo periodo sono il vesc. Gioacchino Cantagalli (1884-1912), lo storico Francesco Lanzoni (m. nel 1929), il giurista card. Michele Lega (m. nel 1936), il moralista Emilio Berardi (m. nel 1916), il direttore spirituale del seminario Paolo Taroni (m. nel 1912) ed il conte Carlo Zucchini presidente dell'Opera dei Congressi (m. nel 1928).

I monumenti sacri di F. hanno subito gravissimi danni per la guerra 1940-45: il 50% delle chiese è andato totalmente distrutto ed il 20% gravemente danneggiato, mentre quasi tutti i campanili sono scomparsi. Sono rimasti fortunatamente in piedi, con danni più leggeri, alcuni fra i monumenti più preziosi: la Cattedrale, di Giuliano da Maiano (1474: nell'interno fu compiuta da Lapo Portigiani il giovane nei primi decenni del Cinque-

cento, e fu consacrata nel 1581), in cui si ammirano il sepolcro di s. Savino, di Benedetto da Maiano (1442-97), l'altare di s. Terenzio, di Agostino di Duccio (1418-98), pitture di Ferraù Fenzoni (m. 1645), ecc.; la chiesa della Commenda, del sec. XI, con affresco absidale di Girolamo Trevisano (m. nel 1544) ed altro affresco sulla tomba di fra' Saba di Castiglione del Minzocchi (m. 1564); S. Ippolito, opera di Gioacchino Tomba (1771); S. Maria dell'Angelo (1621), su disegno del romano Girolamo Rainaldi; S. Domenico (1759) col prezioso coro in legno del Paganelli; S. Bartolomeo (sec. IX); ceramiche e tele cinquecentesche trasportate poi nella Pinacoteca comunale e nel Museo delle Ceramiche, ecc.

Bibl.: Assai vasta: quasi ogni parrocchia ha una sua bibliografia. Di interesse più generale: G. B. Mittarelli, *Ad Scriptores Rerum Italicarum cl. Muratorii Accessiones historicae Faventinae*, Venezia 1771 (raccolta di cronache e documenti faentini, ripubblicati nel RIS, 28); F. Lanzoni, *I primordi della Chiesa faentina*, Faenza 1906; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 146-160; A. Mercati, E. Nasalli-Rocca, P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV. Aemilia*, Città del Vaticano 1933, pp. 197-221; F. Lanzoni, *Cronotassi dei vescovi di F. dai primordi a tutto il sec. XIII*, Faenza 1913; id., *La Controriforma nella città e diocesi di F.*, ivi 1925; id., *La fondazione e l'apertura del Seminario di F.*, ivi (1926); Cottineau, I, 1098-1100. Giovanni Lucchesi

(fot. Enit)

Faenza, diocesi di - Antichi candelieri rustici e piatto policromo (sec. XVIII). Faenza, Museo di ceramiche.

FĂGĂRAS. - Città della Transilvania, già sede di un vescovato istituito nel 1721 dal papa Clemente IX, in sostituzione di quello più antico di Alba Iulia.

A F. risiedette però solo il vescovo Giovanni Giurgiu, perché il successore di questi trasferì la propria sede a Blaj. La diocesi ha tuttavia conservato il titolo di F., fino alla riattivazione del vescovato di Alba Iulia (1835). Quando questo venne innalzato al rango di arcivescovato e metropolia, l'arcivescovo venne ad assumere il titolo di metropolita di Alba Iulia e F. Il 10 maggio 1950 è morto per la causa della Fede, nel carcere di Vacaresti in Bucarest, l'ausiliare di F. e Alba Iulia, mons. Basilio Aftenie.

Superficie 201.572 kmq.; ab. 17.000.000; cattolici 412.486; parrocchie 606.

Bibl.: N. Densusianu, *Monumente istorice pentru istoria Țării Făgărașului*, Bucarest 1889. Mariano Baffi

FAGE, Marie-Antoinette. - In religione suor Maria di Gesù, n. a Parigi il 7 nov. 1824, m. ivi il 19 sett. 1883. Dopo una triste infanzia, orfana a 14 anni, fu accolta in casa di parenti, dove visse dando esempi di fortezza nelle avversità e nelle sofferenze.

Nel 1864 l'incontro con p. Stefano Pernet decise del suo avvenire. Con lui infatti fondò l'Istituto delle Piccole Suore dell'Assunzione (v.), infermiere dei poveri a domicilio, del quale fu la prima superiora generale. A fianco del Pernet lavorò indefessamente per l'ampliamento dell'Istituto, sopportando privazioni e vincendo contrarietà. È introdotta presso la S. Congregazione dei Riti la causa della sua beatificazione.

Bibl.: anon., *Il p. Stefano Pernet.*, trad. it., Roma 1906; id., *La madre Maria di Gesù*, ivi 1914. Silverio Mattei

FAGNANI, Prospero. - Canonista e teologo, n. a S. Angelo in Vado nel 1587, m. in Roma nel 1678. Laureato in *utroque iure* a Perugia (1618), insegnò diritto canonico all'Università di Roma.

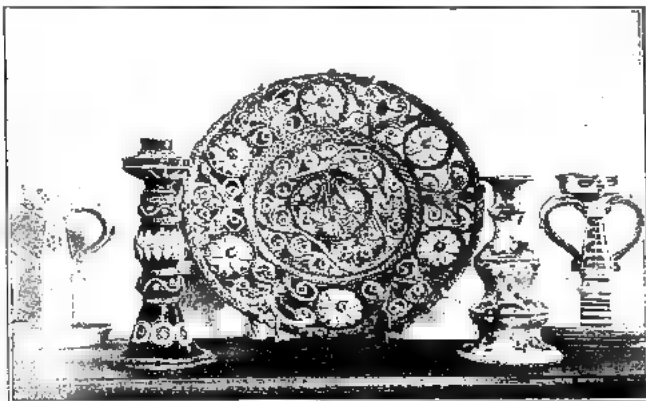
Segretario della S. Congregazione del Concilio a soli 22 anni d'età, disimpegnò lo stesso ufficio presso altre quattro Congregazioni (vescovi e Regolari, visita apostolica, stato e riforma dei Regolari, indulgenze). Chiamato nello stesso tempo a vari altri impegni di Curia, ebbe importanti incarichi presso undici dicasteri insieme. Gregorio XV lo volle suo collaboratore nella redazione della bolla *Aeternis Patris* circa l'elezione del Sommo Pontefice. Cieco a soli 44 anni d'età, continuò la sua attività curiale e scientifica, chiamato per antonomasia « doctor caecus oculatissimus ».

I suoi classici commentari alle *Decretali* (*Ius Canonicum seu commentaria absolutissima in quinque libros decretalium*, Roma 1661, e successive edd., 5 voll., in-fol.), composti per ordine di Alessandro VII e arricchiti dell'importante materiale desunto dalle decisioni della S. Congregazione del Concilio e di varie altre Congregazioni, gli valsero un posto eminente tra i canonisti postglossatori; essi godono ancora di molta autorità e sono particolarmente utili per la storia della disciplina ecclesiastica postridentina. In teologia morale professò il probabiliorismo e scrisse un opuscolo contro il probabilismo, per cui s. Alfonso lo definisce: « magnus rigoristarum pater ».

Bibl.: Note biografiche si ricavano dalle prefazioni al I vol. dei *Commentaria*; Hurter, IV, col. 253 sgg.; J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 485; J. Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rotterdam 1900, p. 49. Zaccaria da San Mauro

FAGNANO, Giuseppe. - N. il 9 marzo 1844 a Rocchetta Tanaro (Alessandria), m. a Santiago il 18 ag. 1916. Nel 1860 entrò nell'Oratorio di S. Giovanni Bosco in Torino e, ordinato sacerdote nel 1868, fu inviato nei collegi di Lanzo Torinese e Varazze. Nel 1875 fece parte della prima spedizione di missionari, che il Santo mandò nella Repubblica argentina sotto la guida del futuro card. Giovanni Cagliero (v.), apostolo della Patagonia.

Fondò dapprima la casa di S. Nicolas de los Arrogos, in provincia di Buenos Aires; poi, nel 1880, quella di Carmen de Patagones, sul Rio Negro, al confine settentrionale della Patagonia, dove sperduti in immense praterie vivevano i superstiti indii Araucani, ricacciati in quelle terre dalla recente spedizione dell'esercito nazionale, e varie famiglie di indii Tehuelches. Don F. vi eresse la prima chiesa parrocchiale, aprì collegi, fondò un osservatorio metereologico e si diede all'evangelizzazione degli aborigeni. Nel 1883 furono eretti il vicariato apostolico della Patagonia meridionale e Terra del Fuoco; al primo venne preposto il Cagliero e alla seconda il F., che si trasferì a Punta Arenas, sullo stretto di Magellano, per svolgervi un'azione missionaria e civilizzatrice durata oltre sei lustri, aiutato anche dai confratelli e dalle Figlie di Maria Ausiliatrice. Con un'opera complessa e tenace, riuscì ad inserire nella vita civile zone deserte dell'Argentina e del Cile, portando impulso agli studi, istituendo scuole e musei. Il F. è sepolto nella chiesa madre di Punta Arenas, da lui costruita.

Bibl.: L. Barrantes Molina, *Mons. José F.*, Buenos Aires 1918; M. Borgatello, *Nozze d'argento, ossia 25 anni della missione*

salesiana della Patagonia meridionale e Terra del Fuoco, 2 voll., Torino 1921; id., *Mons. G. F.*, ivi 1930; R. A. Entraigas, *Mons. F.; el hombre, el misionero, el pioneer*, Buenos Aires 1945. Luigi Castano

FAIDA. - Dal tedesco *Fehde*, fu nota nelle leggi longobarde con il termine *inimicitia* e altrove con l'espressione *vindicta parentum*. Essa rappresenta la lotta di un gruppo familiare contro un altro gruppo familiare per rimuovere le offese fatte a un proprio appartenente. La f. si apriva con un processo in seno al gruppo vendicante, che deliberava sulla gravità dell'offesa e della lesione, e che impegnava tutti gli appartenenti del gruppo stesso fino a che non fosse compiuta materialmente la vendetta o si fosse ottenuto l'indennizzo.

Regolata prima dalla consuetudine, la legislazione la tollera e la riconosce, ma la restringe man mano con il progredire dell'idea del potere dello Stato, escludendosene i reati di minima gravità, che vengono risolti giudizialmente con la dichiarazione pubblica dell'indennizzo (*compositio*), e quelli di massima gravità (reati contro la sicurezza dello Stato), i quali ultimi si estendono assorbendo un numero sempre più grande di reati privati. I reati pubblici erano ritenuti offese all'intero popolo. Ne derivava che l'autore dell'offesa era posto al bando e lasciato impunemente all'offesa di chiunque.

Nei delitti privati la legislazione longobarda lasciava l'alternativa e di chiedere giudizialmente la composizione fissata per legge e di ricorrere alla vendetta. Liutprando cercò di limitare per quanto era possibile l'uso della vendetta privata, riconoscendo in effetti tuttavia la difficoltà di vincere il costume della sua gente. Ma più ancora operò l'imperatore Carlomagno, il quale si richiamava espressamente al sentimento di fraternità cristiana là dove disponeva (Cap. Aquisg. 802, 32): « ne peccatum accrescat, ut inimicitia maxima inter christianos non fiat, uti suadentes (*sic*) diabulo homicidia contingant, statuimus ad suam emendationem recurrat, totaque celeritate perpetratum malum ad propinguos extincti, digna composizione emendet ».

La Chiesa ripetutamente aveva disposto per il perdono delle offese private, per la sospensione delle vendette, con la istituzione delle tregue di Dio e delle paci, e con lo stabilimento dei luoghi di rifugio (chiese e monasteri) in cui il colpevole o presunto tale si potesse riparare (v. ASILO, DIRITTO di). Essa faceva nel contempo opera attraverso il clero e i vescovi per la ricerca delle responsabilità effettive, e, una volta queste accertate, invitava l'offeso e la sua famiglia all'accoglimento della composizione in sostituzione della vendetta privata.

Sicché si deve specialmente alla Chiesa e alla sua opera di persuasione morale se si riuscì a rimuovere dai costumi lentamente l'uso radicato germanico della vendetta privata.

BIBL.: F. Del Giudice, *La vendetta nel diritto longobardo*, in *Studi di storia e diritto*, Milano 1889, p. 246 sgg.; A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, 2ª ed., V, Torino 1892, p. 1 sgg.; H. Brunner, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte*, 2ª ed., I, Lipsia 1907, p. 221 sgg. Antonio Rota

FAILLON, ETIENNE-MICHEL. - Sulpiziano, poligrafo, n. a Tarascon (Bouches-du-Rhone) il 3 genn. 1800, m. a Parigi il 25 ott. 1870. Sacerdote il 18 sett. 1824, entrò nella Compagnia di S. Sulpizio, il 16 febbr. 1825, dove tra l'altro occupò le cariche di Assistente (1842), di visitatore delle case d'America del Nord (1849, 1854) e di procuratore generale a Roma (1864).

Ebbe una capacità di lavoro sorprendente, come ne fanno fede le 38 opere di vario genere date alle stampe o lasciate manoscritte. Le più impegnative sono: *Matériaux pour la vie de M. Emery*, 13 voll. in-fol. mss., materiale di prima mano per la storia del noto Sulpiziano; *Vie de M. Olier, fond. du Sém. de St-Sulpice* (2 voll., Parigi 1841; 4 ediz., 3 voll., ivi 1873), opera di valore; *Monuments inédits sur l'apostolat de ste Marie Madeleine en Provence et sur les autres apôtres de cette contrée st Lazare, st Maximin, ste Marthe, les stes Marie Jacobé et Salomé* (2 voll., ivi 1848, 2ª tiratura ivi 1859; il primo vol. è ormai sorpassato, utile invece il secondo che contiene le fonti relative alla questione dei Santi di Provenza); *Mémoires particuliers pour servir à l'histoire de l'Eglise de l'Amérique du Nord*, che contiene la *Vie de la Soeur Bourgeoys* (Parigi-Villemarie 1853), *de M.lle Mance* (ivi 1854) e *de Mme d'Youville* (ivi 1852), ottime biografie; *Histoire de la Colonie française en Canada* (3 voll., Parigi 1865-66), opera che occupa un posto eminente nella storiografia canadese. Come storico è onesto, pur con qualche difetto, e le sue opere sono frutto di immense ricerche archivistiche, alle quali fa continuo riferimento nelle citazioni.

BIBL.: [F.-R. Gamon], *Vie de M. F. prêtre de St-Sulpice*, Parigi 1877; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de St-Sulpice*, II, ivi 1900, pp. 317-36; [A. P. Frutaz], *Beatificationis et canonizationis Ven. Servae Dei Mariae Margaritae Dufrost de Lajemmerais viduae d'Youville... Summarium additionale* (*Sacra Rituum Congr. Sectio historica*, 72), Città del Vaticano 1950, pp. 217-31. A. Pietro Frutaz

FAKENHAM, NICOLA: v. NICOLA di FAKENHAM.

FALANSTERIO: v. FOURIER, CHARLES.

FALASCIÀ (*falāšā* « emigrato », dal *ge'ez falasa* « migrare »). - Esigui gruppi di religione giudaica dell'Etiopia settentrionale, nella zona fra Quara ad occidente del lago Tana e il Semien. Parlano una lingua agau (linguaggio camitico).

J. Halévy li considerava discendenti di ebrei deportati dagli Abissini dopo la conquista dello Jemen (sec. VI d. C.). I. Guidi li credeva oriundi dalle colonie militari ebraiche poste ai confini egiziani sotto Psammetico II (sec. VI a. C.). C. Conti Rossini li riallaccia ai nuclei di commercianti ebrei formatisi sulla costa eritrea, i quali, frammisti con indigeni, avrebbero formato le popolazioni falascià.

Alle spedizioni dei negus abissini nel 1332 e verso il 1390 i F. opponevano strenua resistenza, passando al contrattacco contro chiese e monasteri cristiani. Dopo la spedizione del negus Ishaq (1414-29), si ebbero dei massacri di F. sotto i negus Ba'eda Mārjām (1468-78) e Malak Sagad (1579, 1580 e 1585-86). L'insurrezione del falascià Gedeone fu domata e il condottiero ucciso (1625). Da allora in poi i F., assoggettati ed isolati, decrescono di numero. Le varie confessioni cercavano di convertirli. Per opera di Jacques Faitlovich e S. H. Margulies sorse un comitato ebraico allo scopo di aiutare i F. e di ricondurli alla religione ebraica d'oggi, benché taluni studiosi, come Scheftelowitz, abbiano dubbi sulla loro origine israelita. Il negus Ḥājla Sellāsē offrì al Faitlovich un terreno per la costruzione d'una scuola per i F. Due giovani falascià furono inviati a Firenze ed a Parigi allo scopo di prepararsi per l'insegnamento.

La letteratura dei F. è di carattere religioso. Nei loro scritti si valsero della lingua etiopica (*ge'ez*) frammista all'agau. Seguono il Vecchio Testamento servendosi unicamente della traduzione *ge'ez* a loro pervenuta dalla Chiesa abissina e conservano alcuni apocrifi, pur essi in traduzione cristiana. I F. ignorano la tradizione talmudica. Passano il sabato, notte e giorno, ad eccezione delle ore dei pasti, nella sinagoga; conservano vestigia del culto sacrificale. Osservano il digiuno precedente, ma non la festa di Purim; ignorano anche le Encenie. Celebrano la Pentecoste 57 giorni dopo la Pasqua; ma il loro calendario è empirico, per cui le date delle feste oscillano. Per i cibi e l'intera vita hanno severe leggi di purità. Dediti per lo più a mestieri umili, sono perciò circondati da disistima.

BIBL.: C. Conti-Rossini, *Appunti di storia e letteratura falascià*, in *Riv. studi orientali*, 7 (1920), pp. 563-90; id., *I F.*, in *Rassegna mensile di Israel*, 10 (1936), nn. 9-10; id., *Piccole note falascià*, in *Annuario di studi ebraici*, 2 (1937), pp. 107-11; id., *La situazione etnica del nord-ovest dell'Abissinia veduta da uno storico*, in *Rassegna sociale dell'Africa orientale*, 5 (1942, XI), p. 655; E. Cerulli-U. Cassuto, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 733; A. Z. Aescoly-Weintraub, *Falasha-Ibrim*, in *Amer. Journal of Semitic Lang.*, 51 (1934-35), pp. 127-30; id., *The Halacha and the customs among the Abyssinian Jews in the light of the rabbinic and Caraite Halacha*, in *Tarbiz*, 7 (1935-36), pp. 30-56, 121-34; C. A. Viterbo, in *Israel*, 7-14 maggio 1936. Eugenio Zolli

FALCANDO, UGO. - Storico. Nulla si sa sulle sue origini; visse in Sicilia durante il sec. XII ed è autore di una *Historia* o *Liber regni Siciliae*, in cui narra gli avvenimenti dell'isola dal 1154 al 1169, cioè

(fot. Felici)
FALDA - I protonotari apostolici sostengono la f. di S. S. Pio XII.

dalla morte di Ruggero II alla reggenza di Margherita durante la minorità di Guglielmo II, esponendo i fatti di cui fu testimone o che udì da testimoni diretti, indugiandosi di proposito e con passione sulle lotte dei partiti e degli uomini di corte.

Vent'anni dopo scrisse l'*Epistula ad Petrum Panormitane ecclesie thesaurarium*, in cui, più da politico che da storico, di fronte alla minaccia del dominio straniero in seguito al matrimonio di Costanza con Enrico VI, invoca l'azione concorde di tutti i siciliani sotto un re italiano contro i tedeschi, prospettando i mali che altrimenti stavano per seguire.

BIBL.: Opere, a cura di G. B. Siragusa, Roma 1897; cf. M. Vattasso, *Del codice benedettino di S. Niccolò dell'Arena di Catania, contenente la « Historia » e la « Ep. ad Petrum » di U. F.*, in *Archivio Muratoriano*, fasc. II, e C. A. Garufi, *Roberto di S. Giovanni, studi storico-diplomatici*, in *Arch. storico per la Sicilia*, 7 (1941), pp. 3-98; 8 (1942), pp. 33-128. Pio Paschini

FALCK, BENEDIKT: v. ANASTASIO della CROCE.

FALCONE, GIUSEPPE. - N. a Napoli il 4 luglio 1802, m. ivi il 13 giugno 1866. Apparteneva alla Congregazione della Missione (ammessovi il 3 dic. 1816) e per parecchi anni attese al ministero delle missioni e agli esercizi al clero nell'allora Regno di Napoli.

Costretto dalla malattia all'inazione in età ancor valida, si diede a comporre opuscoli ascetici, che ebbero notevole successo. I principali sono: *Gesù dalla Croce al cuore del mondano* (Napoli 1825, 6ª ed. ivi 1848); *Raccolta di sacre indulgenze* (ivi 1848); *Vita cristiana* (Bari 1842); *Raccolta di sacre cerimonie* (Napoli 1850).
Annibale Bugnini

FALCONI, JUAN, venerabile. - Mercedario, n. a Fiñana nel 1596, m. nel 1638. Fu professore a Segovia e ad Alcalà.

Nei suoi scritti *Cartilla para saber leer en Cristo, Vida de Dios, Memento de la Misa, El pan nuestro de cada dia* (tutte postume; per le edizioni cf. Dudon, pp. IX-X), F. postula, nell'impossibilità di meditare, il metodo contemplativo; la totale rassegnazione al volere di Dio può sostituire il metodo ragionativo. Accusato di far parte della setta degli Alumbrados, se ne dovette scagionare nel 1629. Enorme fu la fortuna degli scritti del F. presso Molinos e i quietisti italiani; dell'*Alfabeto per saper leggere in Christo* si contano le edizioni di Lecce 1660, di Roma 1665, 1669, 1680.

Il 1° apr. 1688 furono condannate dal S. Uffizio le seguenti traduzioni italiane (oltre il precedente *Alfabeto*): *Lettera scritta ad una figliuola spirituale nella quale l'insegna il più puro e perfetto spirito dell'oratione*; *Lettera scritta ad un religioso in difesa del modo d'oratione in pura fede da lui insegnato*. Probabilmente le traduzioni italiane furono poste all'Indice non per la dottrina in sé, quanto per il pericolo che una falsa lettura poteva recare nell'ingrandire la vampata quietista della 2ª metà del sec. XVII.

BIBL.: P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Parigi 1921, passim e bibl. ivi citata; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, ivi 1947, p. 197 sgg. Come esempio dell'influsso del F. sul quietismo italiano cf. M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, p. 180.
Massimo Petrocchi

FALDA. - Veste di seta bianca tendente al crema, lunga coda che il papa cinge ai fianchi, e si trascina per terra. Poco o nulla si sa delle sue origini e dell'epoca della sua assunzione a ornamento pontificale: ora esclusivamente riservato al papa. I diari di Alessandro VI (sul finire del sec. XV) ne parlano come di veste già esistente, e solo ne regolano l'uso.

Anticamente si aveva anche una f. di lana che il pontefice portava nei giorni feriali e nelle domeniche di Avvento e di Quaresima; ma al presente la f. è solamente di seta. Essa è di due specie: una più corta, usata nei concistori segreti, nei quali il santo padre interviene in mozzetta e stola; l'altra, molto più grande, indossata dal papa tutte le volte che è vestito pontificalmente. Viene assunta dopo il rocchetto, nella camera detta « della f. » presso la Sala dei Paramenti nel Palazzo Apostolico. Siccome l'una e l'altra sono molto più lunghe dell'altezza della persona e terminano con una lunga coda o strascico, è necessario sollevarla perché il papa possa camminare. Due protonotari di numero, o due uditori di Rota, secondo il cerimoniale, hanno l'ufficio di sollevare i lembi anteriori alla f., mentre due camerieri segreti sorreggono l'estremità laterali ed il principe assistente al Soglio l'estremità posteriore insieme al manto pontificale. La f. è usata dal papa tutte le volte che assiste o celebra solennemente la Messa o i Vespri, sia nella cappella del Palazzo Apostolico, che, una volta, nelle diverse chiese di Roma; cioè in tutte le funzioni sacre, in cui indossa i paramenti pontifici, come nella processione del Corpus Domini, lavanda dei piedi, apertura e chiusura della Porta Santa, concistoro, ecc.

BIBL.: G. Moroni, s. v. in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*; A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 23 (1907), pp. 7-11. Enrico Dante

FALDISTORIO. - Dal tedesco *Faltstuhl* (sedia piegata). È una sedia con bracciuoli ma senza spalliera, che si pone ai gradini dell'altare nel lato dell'Epistola per il vescovo o abate quando non può servirsi del trono, come nel Venerdì Santo e nelle Messe pontificali per i defunti o in presenza di un legato apostolico o di un cardinale, o nelle sacre ordinazioni. Gli altri vescovi l'usano quando dal vescovo diocesano non hanno ottenuto il permesso del trono; gli ausiliari e coadiutori devono servirsene sempre (S. Congregazione dei Riti, decr. 4023); i protonotari apostolici di numero e soprannumerari quando celebrano pontificalmente secondo il motu proprio *Inter multiplices* di Pio X (1905).

Lo ricorda già l'*Ordo Romanus XIV* del sec. XIV (PL 78, 1159). Non ha i gradini, ma semplicemente un

podio o uno sgabello. Secondo il *Caeremoniale Episcoporum* deve essere coperto con seta (prima con tela: Paciano, sec. IV, *Epist. 2 ad Sympronianum* lo chiama « linteatam sedem »). Secondo l'uso tradizionale lo si copre con stoffa del colore dell'ufficio del giorno ed ha un cuscino dello stesso colore.

L'origine del f. è da ricercarsi probabilmente nella praticità di avere vicino all'altare un comodo sedile, dato che il trono, o cattedra vescovile, era in fondo all'abside dietro l'altare. Nelle chiese abbaziali accanto all'altare era la sedia dell'abate.

BIBL.: L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, Friburgo in Br. 1932, pp. 377-79; Ph. Oppenheim, *Bemerkungen zum Messbuch der Kluniazensermönche*, 2. *Die Abtsmesse*, in *Bibel und Liturgie*, 11 (1935-37), pp. 421-31; P. Bayart, in *Liturgia*, Parigi 1947, pp. 229-30. Silverio Mattei

Cartina delle Isole Falkland.

FALK, ADALBERT. – Ministro prussiano del Culto, n. a Matschkau (Slesia) il 10 apr. 1827, m. a Hamm il 7 luglio 1900. Entrato nella magistratura nel 1855, fu dal genn. 1872 al luglio 1879 ministro del Culto. Tre anni dopo divenne presidente del Tribunale di Hamm, posto che ricoprì fino alla morte. Durante il *Kulturkampf*, ebbe una parte di primo piano, ed elaborò giuridicamente nei dettagli le note « leggi di maggio ». F. fu insomma il fedele esecutore degli ordini dati dal Bismarck e fu messo in disparte quando la Prussia si preoccupò di riannodare le relazioni con la S. Sede.

BIBL.: H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, IV, 1-2, Münster 1908, passim; J. F. Schulte, *Erinnerungen an und Erlebnisse mit A. F.*, in *Deutsche Revue*, 32 (1907, IV), pp. 53-63. Silvio Furlani

FALKLAND, ISOLE. – Arcipelago composto di due maggiori isole (F. occidentali e F. orientali) e di qualche centinaio di isolotti, di fronte all'imbocco orientale dello Stretto di Magellano. Pianure e rilievi (700 m. al massimo) vi si alternano.

Il clima spiccatamente oceanico (con inverni temperati ed estati fresche) le rende adatte alla pastorizia. Grande risorsa è data dalla caccia alla balena. Su 11.960 kmq. vivono 2350 ab., tutti inglesi. È possesso della corona inglese, contestato dall'Argentina e dal Cile. Ne dipendono la Georgia del Sud (4075 kmq., 360 ab.), le Sandwich e le Orcadi australi (1658 kmq.), le Shetland australi (2220 kmq.) e la Terra di Graham, nell'Antartide. Fino al 1947 le F. facevano parte del vicariato apostolico di Magellano, che in quell'anno fu elevato a diocesi. Dette isole, però, non furono comprese nel territorio della nuova diocesi e attualmente dipendono ancora dalla S. Congregazione di Propaganda Fide, che provvede all'assistenza dei 300 cattolici ivi residenti. Giuseppe Caraci

FALLETTI, GIULIA, marchesa di BAROLO: v. BAROLO GIULIA VITURNIA, FRANCESCA, marchesa di.

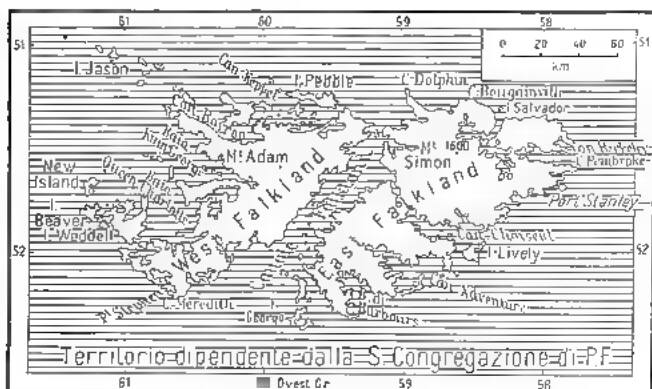
FALLIMENTO. – Con questo nome (dal lat. *fallere* = venir meno), si denota l'atto di colui che, impotente a soddisfare tutti i suoi debiti, fa la cessione dei suoi beni, affinché si provveda a che il patrimonio, nella maniera il più possibile giusta, venga devoluto all'estinzione dei debiti.

È evidente che il debitore è tenuto per sé sempre al pagamento integrale dei suoi debiti, salvo condono, compensazione o composizione. Ci sono però delle cause, che, senza estinguere l'obbligo di restituire, autorizzano un ritardo nel pagamento. Tra queste si può elencare il dissesto finanziario. Ordinariamente, un dissesto simile è moralmente colpevole, quando lo si annunzia senza una sufficente garanzia di non peggiorare, con la propria, la situazione dei creditori o, senza una fondata speranza di ripresa, continuare il commercio, nonostante il dissesto. E se ciò avvenisse, si è responsabile dei danni ulteriori.

In tali circostanze, il diritto naturale esige che: *a*) il padrone legittimo riabbia le cose, che ancora esistono, senza essere passate in proprietà del debitore, come cose affidate, prestate, trovate, rubate, ecc.; *b*) i creditori privilegiati, come i creditori di ipoteche, vengano soddisfatti prima degli altri; *c*) si faccia poi luogo agli altri creditori, tra i quali, pur nel pagamento parziale, occorre ragionevolmente conservare un certo ordine o di antecedenza nel debito o nella richiesta. È comunque necessario che rimetta a disposizione dei creditori quanto rimane, detratto il necessario per un onesto sostentamento, secondo il proprio stato, e fermo restando l'obbligo di completare la restituzione, quando potrà. Commetterebbe quindi evidentemente ingiustizia colui che non potendo soddisfare a tutti i suoi creditori, vendesse i suoi beni ai figli o li intestasse alla moglie. Può aver luogo un'eccezione, quando la moglie stessa veramente sia creditrice.

Ma negli odierni ordinamenti giuridici lo Stato suole intervenire con le sue leggi, indicando la via da seguire o costringendo a seguirla con diverse aggiunte a quello che sarebbe il puro diritto naturale. L'epilogo di questi provvedimenti cautelari e repressivi è il f. cioè lo stato di insolvenza dichiarato da una sentenza di tribunale, dalla quale seguono speciali effetti di ordine personale e reale, e si fa luogo ad una procedura concorsuale culminante nella liquidazione delle attività e nella distribuzione del ricavato netto tra i creditori.

Gli antichi diritti gravavano pesantemente la mano sul debitore in modo da ledere i diritti più fondamentali della persona umana. Il debitore era in prima o seconda linea tenuto con la propria persona o dei suoi e ridotto o ridotti in condizione servile. Senza addentrarci nella lenta evoluzione storica, per quanto riguarda i diritti orientali basterà rifarci alla vivida descrizione che ne abbiamo in una parabola del Vangelo di s. Matteo (18, 23-34) e per quanto riguarda l'antico diritto romano, basterà ricordare lo *ius noxae dandi*. Ma anche nel diritto intermedio la *cessio bonorum* era accompagnata da tali e tante circostanze umilianti da infrangere la dignità personale. Il debitore quasi nudo e scalzo, conservando una sola veste, doveva sedersi su di una pietra nella piazza e rimanervi un'intera giornata, dicendo: *cedo bonis*.

Nei diritti odierni i diritti insopprimibili del fallito sono tutelati con sufficente larghezza, ma occorre tener mente a questi precedenti per comprendere il linguaggio,

che può sembrare eccessivamente accomodante per il debitore, di alcuni moralisti specialmente antichi.

Nel diritto italiano, raccolto ora nel R. decreto 16 marzo 1942, n. 267 ed in alcuni articoli del Codice civile (1977-86, 2288, 2308) innanzi tutto una temporanea sospensione di pagamenti può dar luogo alla procedura dell'amministrazione controllata con la nomina di un commissario governativo. Inoltre non tutti gli imprenditori o società sono soggetti alle disposizioni legislative riguardanti il f.: per alcuni, imprenditori od enti, ad es., gli enti pubblici, si fa luogo alla liquidazione coatta amministrativa.

Varie vie poi sono aperte, prima di giungere alla dichiarazione di f.; ed innanzi tutto il concordato.

Il concordato può essere stragiudiziale, ed è una specie di transazione tra debitore e creditori, che si accontentano della percentuale loro offerta, oppure giudiziale. Quest'ultimo può essere o concordato preventivo o concordato nel f.

Si fa luogo al concordato preventivo, quando il debitore offra serie garanzie di pagare, oltre il cento per cento dei crediti privilegiati ed ipotecari, almeno il 40% dell'ammontare dei crediti ai chirografari, entro sei mesi dalla data di omologazione. Il concordato preventivo può essere proposto ai creditori dall'imprenditore stesso fino a che non è dichiarato il suo f. e segue un particolare andamento procedurale con l'ammissibilità della proposta, la nomina del commissario giudiziale, l'approvazione della maggioranza dei creditori secondo la proporzione dei crediti, la sentenza e l'omologazione della medesima, che poi diviene obbligatoria per tutti.

In sede di concordato preventivo od anche fuori od in luogo del medesimo, si può pure ricorrere alla *cessio bonorum*, introdotta dal Codice civile del 1942, la quale, vincolando soltanto i creditori aderenti e lasciando libertà d'azione ai dissenzienti, priva il debitore della disponibilità dei suoi beni, di cui però egli conserva la proprietà, sino a che non ne sia compiuta la liquidazione. La legge fissa le modalità della liquidazione stessa.

Un altro mezzo, a cui si può ricorrere, prima di arrivare alla dichiarazione giudiziale di f. è la *datio in solutum*, che differisce dalla precedente, in quanto il debitore trasferisce non solo la disponibilità, ma la proprietà di parte o di tutti i suoi beni a favore di uno o più creditori, i quali poi vengono delegati all'estinzione della passività.

L'epilogo di tutto questo processo può essere la sentenza dichiarativa di f., la quale, una volta intervenuta, priva «ipso iure» il fallito tra l'altro della stessa amministrazione e della disponibilità dei beni esistenti alla data della dichiarazione, nonché della legittimazione attiva e passiva in ordine alle controversie d'indole patrimoniale; e sospende il corso degli interessi legali e convenzionali. Organi del f. sono il giudice delegato, il curatore ed il comitato dei creditori.

Il f. si può chiudere: per revoca della sentenza dichiarativa, per reparto e distribuzione dell'attivo o per la sua inesistenza, per mancanza di massa passiva; per pagamento integrale; per concordato.

Quest'ultimo è il concordato nel f. e differisce come tale dal preventivo: è proposto dal fallito, il quale offre ai creditori chirografari una percentuale x ed è sottoposto, come l'altro, al consenso della maggioranza numerica. Adempiuto regolarmente il concordato, al fallito può essere concessa la riabilitazione civile, pronunziata dal tribunale con sentenza.

In tutto questo processo fallimentare, che importa una serie di azioni umane e fa rientrare nel gioco una quantità di persone, è più che naturale che tutti, dal fallito al curatore, dal creditore al giudice, osservino le norme generali e particolari della morale, agendo secondo giustizia e carità sia nel denunciare a tempo opportuno il f., sia nel richiederlo da parte dei creditori, sia nell'eseguire con coscienziosità la prescritta procedura senza malversazioni o frodi. A tale scopo potranno tenersi presenti particolarmente le norme che reggono la restituzione, e quanto si è detto a proposito del dolo o della frode.

Ma tre questioni principalmente sogliono trattarsi nella valutazione morale della legislazione fallimentare: l'obbligatorietà o meno di queste leggi civili in coscienza; conseguentemente la liceità o meno per il fallito di evadere a qualcuna di queste norme positive, per rivendicare eventuali diritti di ordine naturale; fino a qual punto l'estinzione dell'azione giudiziaria contro il fallito estingua in lui anche gli obblighi morali verso i suoi creditori.

La risposta alla prima questione è oggi in via generale affermativa. Le disposizioni di leggi in oggetto tendono a tutelare gli interessi della giustizia, della fede pubblica e del commercio, tendono cioè alla salvaguardia di virtù, oltre che individuali, sociali, senza cui la saldezza delle umane relazioni potrebbe correre dei seri rischi. È quindi naturale la loro generale obbligazione in coscienza, pur essendo possibili, in minuti particolari, eventuali dissonanze con il diritto naturale. Senza dire poi che per quanto riguarda la parte contrattualistica di questa legislazione, vale il principio del can. 1529, con la conseguente recezione del diritto civile nel diritto canonico, salvo le difformità di disposizioni tra l'un diritto e l'altro e col diritto naturale.

Ora il diritto canonico riconosce in questa materia al chierico il *privilegium competentiae* (can. 122), che però gli odierni diritti fallimentari riconoscono generalmente a tutti i cittadini, e quindi anche al chierico. Maggiori difficoltà possono sorgere per la parte penalistica del diritto fallimentare, benché anche qui il diritto italiano si mantenga molto aderente al diritto naturale. Tra gli abusi più gravi puniti sono: *a*) il reato di bancarotta fraudolenta (legge cit., art. 216), cioè le distrazioni di attivo o simulazioni di passivo, che difficilmente esistono senza dolo o grave colpa morale. *b*) La bancarotta semplice, perseguita nel diritto italiano, come reato (legge cit., art. 217) e che si ha giuridicamente, quando il fallito abbia fatto spese eccessive, si sia abbandonato oltre ogni misura di prudenza ad operazioni di pura sorte, abbia aggravato il proprio dissesto, senza richiedere la dichiarazione del proprio f., non abbia soddisfatto le obbligazioni assunte per concordato o non abbia tenuto i libri contabili prescritti; ordinariamente suppone anch'essa non solo colpa giuridica, ma anche teologica. Comunque, finché simili negligenze ed imprudenze rischiose non dànno luogo ad un illecito morale, oltre che giuridico, rimane soltanto l'obbligo di accettarne le conseguenze «post sententiam iudicis». *c*) Altri abusi che la legge italiana punisce, come per es. carpire firme di favore, l'ostentazione di crediti inesistenti ecc., sono anch'essi ordinariamente non solo reati dal punto di vista giuridico, ma anche illeciti nel campo morale. Comunque vale sempre il principio sopra esposto.

Riguardo alla seconda questione, l'odierna legge fallimentare italiana, escludendo dalla massa passiva i beni e i diritti strettamente personali, gli assegni alimentari, gli stipendi, pensioni e salari, entro i limiti di quanto occorra per il mantenimento del fallito e della sua famiglia, od avendo dato la facoltà al giudice delegato di concedere al fallito un sussidio a titolo di alimenti, salvando inoltre il diritto del fallito all'abitazione nella casa di sua proprietà, ha reso pressoché superflue molte questioni, che si solevano fare sul «quantum» il fallito poteva trattenere occultamente, a titolo di onesta sostentazione, secondo la sua condizione.

Più ardua la questione, se la procedura fallimentare estingua interamente, anche in coscienza, le obbligazioni del fallito verso i suoi creditori. Manca infatti la concordia nelle soluzioni date dagli autori.

Alcuni, che si tengono più aderenti alle soluzioni storiche e agli argomenti d'autorità, negano che con l'osservanza delle sole disposizioni giuridiche, il fallito possa tenersi esonerato da qualsiasi obbligazione futura, a meno che ciò non gli venga espressamente riconosciuto (P. Laymann, M. Diana, Roncaglia, Scavini, G. Bucceroni).

Altri invece lo ammettono, sia pure con qualche esitazione, basandosi su una supposta comune persuasione, che ritiene crollata con l'estinzione della azione giudiziaria nei vari provvedimenti di diritto fallimentare qualsiasi ulteriore obbligazione (A. Lehmkuhl, E. Génicot, J. Salsmans).

Qualche altro infine, come il Vermeersch, vorrebbe, e forse con più fondamento, che fosse portato il giudizio morale sui singoli diritti fallimentari. Così, abbracciando questa tesi, moderni autori parlano di ogni estinzione di obbligazione, anche di ordine morale, nell'ordinamento giuridico inglese (Crolly, Slater), in quello degli U.S.A. (Bankruptcy Act, 1 luglio 1898 con successive modifiche, Martin), e nel diritto olandese (Duynstee). Lo stesso non potrebbe dirsi in Italia, attesi gli artt. 1984 e 1230, cpv. 2 del Cod. civ. dove si parla di novazione. Nel primo è detto: « Se non vi è patto contrario, il debitore è liberato verso i creditori solo dal giorno in cui essi ricevono la parte loro spettante sul ricavato della liquidazione, e nei limiti di quanto hanno ricevuto »; nell'altro poi: « La volontà di estinguere l'obbligazione precedente deve risultare in modo non equivoco ». Ora in nessun luogo appare la volontà del legislatore italiano di estinguere con i provvedimenti fallimentari le precedenti obbligazioni naturali. Lo stesso può dirsi degli ordinamenti giuridici in materia di varie altre nazioni: Francia, Germania, Belgio, Spagna ecc. (cf. A. Vermeersch, *Theol. mor.*, 3ª ed., Roma 1937, n. 467, p. 477).

Un problema speciale di ordine morale, sociale e politico presenta la bancarotta degli Stati e provvedimenti similari, di svalutazione monetaria, per cui v. SVALUTAZIONE MONETARIA.

BIBL.: Oltre i trattatisti di teologia morale e di diritto civile, v. per la storia dell'istituto, L. M. da Apicella, *Tutamen pauperum sive tractatus de dilatione quinquennali, de moratoria... et cessione bonorum*, Napoli 1621. Per il diritto, la prassi, e la valutazione etica attuale: G. Bicchierai, *Il mondo degli affari e la morale*, Brescia 1935, pp. 283-368; J. Vandamme, *Banqueroute*, in DSoc, III, coll. 251-58; J. Denais, *Banqueroute des collectivités publiq.*, *ibid.*, coll. 258-61; S. Fatta, *Istituzioni di diritto fallimentare*, 2ª ed., Roma 1946; L. Lordi, *Il f. e le altre procedure concorsuali*, Napoli 1946; R. Provinciali, *Manuale di diritto fallimentare*, Milano 1948; S. Sotgiu, *La cessione dei beni ai creditori*, Torino 1949. Pietro Palazzini

FALLOPPIO, GABRIELE. - N. a Modena nel 1523, m. a Padova il 9 ott. 1562. Discepolo a Ferrara di Musa Brasavola, rinunciò a un canonicato per darsi ai suoi studi prediletti di anatomia e di medicina. A 24 anni (1547) salì alla cattedra di anatomia nello Studio di Ferrara. Passò poi a quello pisano finché, nel 1551, la Repubblica di Venezia lo chiamò lettore nell'Ateneo di Padova dove successivamente tenne le cattedre di anatomia, di chirurgia, e dei semplici. Di grande sapere, spesso richiesto della sua opera, curò illustri infermi a Milano, Firenze, Roma; in viaggi per istruzione personale, si recò in Francia e in Grecia.

La sua opera scientifica riguarda principalmente la chirurgia e l'anatomia; ma si occupò anche di terapeutica, idrologia, clinica medica, sifilide. Innumerevoli le sue scoperte anatomiche; geniale nel prescrivere nuovi metodi profilattici, terapeutici, ortopedici.

Tra i suoi scritti: *Observationes anatomicae in libros quinque digesta* (ivi 1561); *Expositio in librum Galeni de ossibus* (Venezia 1570); *De compositione medicamentorum cui accesserunt tabulae eiusdem de cauteriis* (ivi 1570); *Compendium de anatome corporis humani* (ivi 1571).

BIBL.: G. Favaro, *G. F. modenese*, Modena 1928; A. Pazzini, *Storia della medicina*, Milano 1947. v. indice. Gustavo Maria Apolloni

FALLOUX DU COUDRAY, FRÉDÉRIC-ALFRED-PIERRE de. - Uomo politico francese, n. il 7 maggio 1811 ad Angers, m. ivi il 6 genn. 1885. Discendente da una famiglia di commercianti insignita nel 1823 da Luigi XVIII del titolo nobiliare di visconte, fece i suoi studi nel collegio della città natale, donde si recò a Parigi. Frequentò nella capitale il circolo di una dama russa convertita al cattolicesimo dal De Maistre, madame Swetchine, la quale influì decisamente sulla formazione del suo carattere in senso monarchico e cattolico.

Nel 1840 pubblicò una *Histoire de Louis XVI*, in cui esaltò l'« ancien régime », seguita quattro anni dopo dall'*Histoire de st Pie V, pape, de l'Ordre des Frères prêcheurs*, pontefice che dal F. è annoverato tra le più grandi figure della storia della Chiesa. Eletto deputato nel 1846 entrò a far parte della destra legittimista. Alla caduta della monarchia di luglio diede la propria adesione alla Repubblica. Contrario agli *ateliers nationaux*, ne propose, quale relatore della commissione parlamentare per essi costituita, l'abolizione, che portò alla rivolta parigina del giugno 1848, domata dal generale Cavaignac. Favorevole alla candidatura di Luigi Napoleone Bonaparte alla presidenza della Repubblica, divenne il 20 dic. 1848 ministro della Istruzione pubblica e dei Culti. Nominò una commissione extraparlamentare per la riforma della scuola, composta di 24 membri e presieduta dal Thiers, commissione che elaborò la cosiddetta legge F., approvata dalla Assemblea nazionale il 15 marzo 1850. In virtù di questa legge alla Chiesa fu assicurata un'ampia influenza e libertà nell'insegnamento primario e fu dato notevole incremento alle scuole secondarie cattoliche, la cui apertura era subordinata solo alla presentazione di un brevetto di capacità da conferirsi da apposite commissioni esaminatrici di Stato. Il F. lasciò il ministero alcuni mesi prima che la legge fosse approvata (il 31 ott. 1849 gli era successo il Parieu) e fu arrestato dopo il colpo di Stato del 2 dic. 1851, né fu più rieletto deputato. Nel 1867 partecipò al congresso di Malines. Dopo la caduta del secondo Impero fu a favore della fusione tra legittimisti ed orleanisti.

BIBL.: Opere: Comte F. A. P. de F., *Mémoire d'un royaliste*, Parigi 1888. Studi: A. Robert-G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, II, Parigi 1890, pp. 596-98; G. Cogniot, *La question scolaire en 1848 et la loi F.*, ivi 1948; G. Bourgin, *La question scolaire en 1848 et la loi F.*, in *Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni*, 10 (*Convegno di scienze morali, storiche e filologiche, 4-10 ott. 1948*), Roma 1949, pp. 329-47. Silvio Furlani

FALL RIVER, DIOCESI di. - Città dello Stato di Massachusetts negli Stati Uniti d'America e sede di una diocesi suffraganea di Boston, comprendente un territorio di 3120 kmq. ca. nel sud dello stesso Stato.

Nel 1948, su una popolazione di 432.000 ab., i cattolici erano 215.023, dei quali molti franco-canadesi, italiani, polacchi e portoghesi, divisi in 96 parrocchie, 37 cappelle, 20 missioni, sotto la direzione di 211 sacerdoti e 101 religiosi, con 10 *High Schools* e 46 scuole elementari. Nel 1946 si ebbero 280 conversioni.

Creata il 12 marzo 1904 per smembramento della diocesi di Providence, le origini di questa diocesi sono intimamente legate alla storia delle diocesi di Boston, Hartford e Providence, alle quali appartenne successivamente il territorio di F. R.

BIBL.: anon., s. v. in *Cath. Enc.*, suppl., p. 302; T. Hutchison, *The history of colony and province of Massachusetts-Bay*, 3 voll., Cambridge [Mass.] 1936, v. indice; I. E. Lexton, *History of the archdiocese of Boston, from 1604 to 1643*, 3 voll., Nuova York 1944, v. indice; *The Official Catholic directory for 1947*, ivi 1947, parte 2ª, pp. 443-47. Corrado Morin

FALOCI PULIGNANI, MICHELE. - Prelato e storico, n. a Foligno il 9 luglio 1856; sacerdote il 12 apr. 1879, professore nel Seminario locale e in quello regionale di Assisi, bibliotecario della Biblioteca Iacobilli e comunale, vicario generale della diocesi fulignate e dell'arcidiocesi spoletina. M. il 1 ott. 1940.

Si adoperò per il restauro di monumenti cittadini (Duomo, Palazzo Trinci, ecc.); raccolse una ricca biblioteca di storia locale (8000 volumi e 300 manoscritti) che legò alla sua città. Oltre a svolgere attività di giornalista

e polemista nel campo politico e sociale il F., le cui opere, tra manoscritte e stampate, ascendono a 525, si indirizzò nella agiografia fulignate (*La « Passio Sancti Feliciani » e il suo valore storico*, 1917), nella storia ecclesiastica (*I priori della cattedrale di Foligno*, 1914), su figure, episodi storici, diari e cronache locali (*Fragmenta Fulginalis historiae*: RIS, XVI, 1933), sulla Signoria dei Trinci (*Le arti e le lettere alla corte dei Trinci*, 1888), ecc.

Notevoli gli scritti su *Le origini del cristianesimo nell'Umbria* (in *Archivio storico per le Marche e per l'Umbria*, 1913 e sgg., di cui fu confondatore, e in *Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria*, di cui fu fondatore), quello di argomento francescano, in gran parte in *Miscellanea Francescana*, di cui fu fondatore e direttore dal 1886 al 1931.

BIBL.: anon., *L'opera letteraria di mons. M. F. P.*, 5ª ed., Foligno 1939; A. Messini, *La vita e gli scritti di mons. M. F. P.*, in *Misc. Franc.*, 41 (1941), pp. 1-19, 227-47, 464-501.

Carlo Pietrangeli

FALSIFICAZIONI ARTISTICHE. - Quando i Romani, conquistata la Grecia, si entusiasmarono per la sua civiltà e cercarono di procurarsene i prodotti più raffinati ebbero inizio le f. Si cominciarono così ad avere delle collezioni, dei collezionisti, dei venditori di opere d'arte e, quindi, accanto agli artisti anche i falsificatori. Fedro (V, 1) ricorda le false firme apposte a prodotti scadenti per gabellarli come opera di grandi maestri. Ma in questo periodo e per tutto il mondo antico il falso oggetto d'arte non ha una fisionomia così smaccata di imbroglio, come in sèguito, per l'uso costante e diffuso delle copie, delle repliche, delle rielaborazioni di opere d'arte celebri. Non è nemmeno nel Rinascimento che si può parlare di falsi veri e propri, anche quando gli artisti si sforzino di produrre opere « antiche »: essi non intendono ingannare, ma intendono solo inserirsi nella cultura del mondo antico come continuatori diretti, come individui appartenenti alla stessa civiltà. Essi credono di identificare il loro mondo con il mondo antico e non di ripeterlo o copiarlo. Il falso e il falsario non hanno e non vogliono avere alcuna autonomia e indipendenza, mentre gli artisti del Rinascimento e le loro opere avevano ed erano consapevoli di avere l'una e l'altra. I veri falsi cominciano con il neoclassicismo e con il Romanticismo, quando il gusto veste il manto polemico e si incorona di razionalismo. Da prima le scoperte di Ercolano e Pompei, dopo l'infatuazione purista, in seguito la moda per i primitivi e da ultimo le smodate brame collezionistiche alimentano la fiamma delle varie fucine di falsi.

I falsi più clamorosi, per il numero dei prodotti venduti e per la qualità delle persone ingannate, sono senza dubbio quelli del Guerra, l'avventuriero che riprodusse, o credette di riprodurre le pitture delle città morte della Campania. Ne furono acquistate dai principali musei di Europa; il solo Kircheriano ne possedeva 70: ma ben presto la frode venne scoperta e diede luogo anche ad incidenti diplomatici fra la corte borbonica e la S. Sede, dato che il Guerra risiedeva a Roma. Due esemplari di questi falsi sono stati oggi riconosciuti in due piccoli dipinti del Museo nazionale romano. Altro falso celebre è la *Polimnia* del Museo di Cortona, pittura ad encausto su ardesia: non è però da escludere che nell'intenzione dell'artista non vi fosse alcuna idea di commettere un falso, ma piuttosto il desiderio di gareggiare con gli antichi e che sia stata soltanto la scienza archeologica a prendere un abbaglio e a giustificarsi poi gettando la colpa del proprio errore sulla presunta prava intenzione dell'artista. Falsi veri e propri invece sono tutti quelli dovuti alle botteghe di scultori romani del sec. XVIII e XIX che riempirono dei loro prodotti tanti musei: primo fra questi il Cavaceppi. Ma i loro falsi erano raffinati poiché nella quasi totalità si trattava di un frammento antico intorno al quale la fantasia dell'artista, interpretandolo, ricreava una figura o un oggetto che, a suo modo di vedere, poteva essere quello antico. I falsi più smaccati si avevano invece nel campo delle figurette di bronzo, delle monete e delle gemme, là dove la f. era tecnicamente più facile. Falsi di diverso carattere sono poi quelli del Dossena, poiché lo scultore creava ciò che la critica desiderava, ciò che alla critica mancava per documentare un passaggio, una transizione tra due fasi. Ma i « falsi » erano firmati con il nome dell'artista, e quindi non di falsi doveva parlarsi ma di dotte ricostruzioni, di esercitazioni in linguaggi arcaici.

La ricerca dei primitivi e successivamente di tutti i quadri di artisti illustri in genere diede il via ad una serie di f. I primitivi furono i primi ad esperimentare la concorrenza dei falsari che divennero abili anche nel riprodurre *cracquelures*, nell'invecchiare artificialmente i legni, nell'adoperare tele e legni vecchi, nel produrre sui colori quelle alterazioni che normalmente produce il tempo; successivamente si ebbero falsi di tutti gli artisti più ricercati. In questo campo i falsi sono di due generi. O il dipinto è completamente falso, ossia è un'opera moderna composta nello stile del pittore prescelto, magari usando del legno o della tela antica; ovvero si tratta di un dipinto antico, opera di bottega per lo più di qualità scadente, truccato in modo da potersi attribuire a qualche artista commercialmente più redditizio e fornito sovente di qualche autorevole autentica fatta in più o meno buona fede. Ma oramai la tecnica moderna è in grado di smascherare con i suoi mezzi, analisi chimiche dei colori, esami radiografici e ai raggi ultravioletti, esami fotografici a luce radente, questi falsi, e la prova ne sia che cominciano ad essere di moda le memorie di antiquari, i quali raccontano alcune delle loro più clamorose avventure o rivelano taluno dei loro trucchi: segno evidente che non hanno più alcun valore commerciale.

In questo senso anche l'odierna raffinata tecnica di restauro ha portato un contributo notevole nel pretendere il rispetto più assoluto dell'opera originale, anche nelle integrazioni delle lacune, le quali, una volta ristabilita l'unità dell'opera d'arte, devono essere sempre perfettamente riconoscibili. - Vedi tavv. LXV-LXVI.

BIBL.: C. Albizzati, s. v. in *Enc. Ital.*, XIV, pp. 756-59; P. Joni, *Memorie di un pittore di quadri antichi*, Sancasciano s. a.

Michelangelo Cagiano de Azevedo

FALSITÀ: v. ERRORE; VERITÀ.

FALSO. - I. F. IN GENERE. – F. (latino: *falsum*) in senso larghissimo indica ogni alterazione della verità. Questa alterazione, può essere fatta o a viva voce o per scritto o con azione di contraffazione; si ha così il f. nummario, documentale, personale, di emblemi, onorificenze, ecc.

Nel primo caso si ha la bugia, la calunnia, la falsa testimonianza o lo spergiuro. Nel secondo caso si può avere la mutazione o la soppressione del testo, del documento o la sua fabbricazione *ex novo*. Nel terzo caso il f. può rivestire varie forme che possono andare dalla mutazione sostanziale dell'oggetto a mutazioni di lieve entità e del tutto estrinseche.

Nel secondo e terzo caso si ha il f. o la falsi-

ficazione propriamente detta, la quale importa la *immutatio veri*, diretta alla *imitatio veri*.

Perché si abbia la colpa e il delitto di f. si richiede un nuovo elemento, soggettivo, e cioè il dolo. Il dolo qui consiste nella volontà e nella coscienza di compiere la falsificazione, qualunque sia il fine ispiratore del colpevole, anche se egli abbia agito per irriflessione o leggerezza. Non è necessario che il colpevole si rappresenti la possibilità del danno, come effetto della sua falsificazione, essendo sufficente che abbia operato con coscienza e volontà per fini illeciti.

Il delitto di f. si può definire perciò la contraffazione dolosa o la soppressione della verità, compiuta ai danni di un altro. L'obiettivo di questo delitto è di carpire la fede pubblica. Questa almeno è la classificazione usata dal Filangeri e dal Raffaelli in poi in quasi tutte le legislazioni. Bisogna dunque che la fede pubblica possa patire offesa da quel fatto. Quando la falsificazione discende a tal grado di grossolanità e di evidenza, da non poter assolutamente adescare nessuno, vi potrà essere peccato o delitto di truffa tentata o consumata, ma non delitto di f.

Da ciò appare la differenza tra frode (v.) e delitto di f. Nella frode si prescinde dall'*immutatio veri* (propria del f.) e si mira direttamente all'inganno ai danni altrui: inoltre l'obiettivo diretto di questo delitto è la violazione della fede individuale, mentre nel f. è quello della violazione della fiducia sociale. Così pure il delitto di f. differisce dal delitto di plagio, dove si ha imitazione dell'altrui lavoro, presentato come proprio, prescindendo anche qui dall'*immutatio veri* o, se la mutazione c'è, è nel nome dell'autore e non nella natura della composizione. Si distingue ancora il delitto di f. dallo spergiuro che è una falsa affermazione confermata con giuramento, dove di più c'è l'invocazione della divinità a testimonianza della falsità.

Per concludere, due sono le condizioni necessarie all'esistenza del f., sia esso delitto o solo peccato:

1) l'alterazione della verità (*immutatio veri*), che costituisce il *corpus peccati* o *delicti* di tutti gli atti o fatti qualificati di f. Si può considerare come f. un processo verbale, contenente affermazioni volontariamente false d'un testimone, anche se gli atti non sono alterati;

2) l'intenzione fraudolenta, cioè l'intenzione di nuocere ad altri. Se la volontà cattiva manca, non vi può essere imputazione.

Vale per ogni uomo in ogni suo rapporto etico con creature razionali il principio, che è di netta opposizione ad ogni f., enunziato poeticamente dal Manzoni: « Il santo vero mai non tradir » (A. Manzoni, *In morte di C. Imbonati*, 213-14).

La peggior specie di falsità si ha nell'alterazione dei nostri rapporti con Dio: prestare il culto dovuto a Dio solo a falsi dèi, o prestarlo a Dio stesso in modo falso o superstizioso (v. SUPERSTIZIONE).

Ma il campo maggiore di applicazioni è nei nostri rapporti con il prossimo od anche con noi stessi. Il vizio è basilare, quando la falsità cade sulla norma prossima della moralità, la coscienza. La formazione di una coscienza (v.) falsa ha le sue ripercussioni in tutta la vita, e, naturalmente se avvertita nell'atto di formazione, anche se poi non più percettibile, è colpevole in causa, almeno fino al momento di una ritrattazione formale.

Nei rapporti con il prossimo l'uso del f. è ingiusto ogni qualvolta il prossimo ha il diritto di conoscere la verità. Perciò gli inganni che gli uomini anche selvaggi usano nella caccia agli animali non sono né peccato, né delitto di f., dato l'ordinamento degli animali a servizio dell'uomo e l'esistenza di diritti solo tra uomo ed uomo. Così pure sono ammesse le cosiddette « finte », i « tranelli » nella scherma, nel gioco del calcio, degli scacchi ecc.; dove il f. apparente è niente altro che una prova d'intelligenza, che non deve offendere l'avversario, il quale deve attendersi un tal modo d'agire, consentaneo al gioco nei limiti di una certa legalità.

La simulazione pure, così penetrata nella tecnica della guerra, esula da qualsiasi ingiustizia, perché come dice s. Agostino « cum aliquis iustum bellum susceperit utrum aperta pugna, utrum insidiis vincat, nihil ad iustitiam interest » (*Quaestiones in Heptateuchum*, l. VI, q. 10). Ben diverso è invece erigere il f. a sistema nelle relazioni individuali civiche o private (rapporti contrattuali, obbligazioni di natura legale ecc.), e nelle relazioni internazionali. Qui si entra in pieno nella violazione del campo etico e giuridico, dove è norma la regola generale del rispetto dovuto alla verità.

I moralisti scendono qui a specificazioni nella casistica spicciola e parlano di falsificazione della merce, della moneta, dei documenti, come testamento ecc.; delle false dichiarazioni nei contratti di assicurazione, nelle denunce per tasse; delle false testimonianze o denunzie diffamatorie, siano esse fatte in forma anonima o no.

Il ricorso al f., in tutti questi casi ed altri possibili, non è solo condannato come peccato grave o lieve, a seconda della gravità della materia o delle sue risonanze, ma a volta produce anche la rescindibilità del contratto o il dovere della riparazione.

Alcune forme più gravi di falsificazione rivestono figura di delitto nel diritto canonico e civile.

II. Il delitto di f. nel CIC. – Il CIC, lasciando al diritto civile la punizione delle falsificazioni di monete, di pesi, di merci, tratta soltanto della falsificazione di reliquie sacre, di documenti ecclesiastici e della falsa denuncia di sollecitazione a cose turpi.

1. *Falsificazione delle SS. Reliquie od uso di Reliquie false.* – Chi fabbrica reliquie false o le vende scientemente, le distribuisce o le espone alla pubblica venerazione, è colpito all'istante (*ipso facto*) di scomunica riservata all'Ordinario (can. 2326). Si dice che espone a pubblica venerazione colui il quale ha qualche autorità in materia o per ufficio (ad es., il sagrestano) o per l'Ordine sacro che ha ricevuto (ad es., il parroco, il chierico ecc.).

Vendere poi le SS. Reliquie è atto di simonia (can. 1289 § 1) e quindi il reo soggiace anche alle pene proprie di questo delitto.

2. *Fabbricazione o falsificazione delle Lettere Apostoliche.* – Contro questa specie del delitto di f. c'è tutta una fioritura di leggi penali nell'antico diritto canonico (2, 34, X, II, 19). Nel diritto odierno tutti coloro che fabbricano o falsificano lettere, decreti o rescritti della Sede Apostolica o coloro che scientemente adoperano simili lettere, decreti o rescritti, incorrono all'istante (*ipso facto*) nella scomunica riservata in modo speciale alla S. Sede (can. 2360 § 1).

I chierici poi che si macchiano di questo delitto sono puniti inoltre con altre pene che possono estendersi fino alla privazione del beneficio, dell'ufficio, della dignità, e della pensione ecclesiastica. I religiosi infine devono venir privati di tutti gli uffici che avevano nella religione e della voce attiva e passiva, oltre alle pene stabilite nelle proprie costituzioni (can. 2360 § 2).

Sono punite con la scomunica la fabbricazione o la intera compilazione di lettere, la loro falsificazione o qualsiasi adulterazione in parte sostanziale; il loro uso o la loro presentazione per ottenere l'effetto, anche se in realtà, scoperta, p. es., la falsificazione, non ottengano l'effetto desiderato. Con il nome di lettera, decreto o rescritto della Sede Apostolica s'intendono a questo fine tutti i singoli atti pubblici, sotto forma di lettera, decreto o rescritto, spediti dalla S. Sede, sia dal romano pontefice sia dai dicasteri romani. È necessario però che se ne usi scientemente.

I falsificatori poi che usano di questi documenti falsi o falsificati, incorrono queste censure per due capi.

3. *L'obrezione o subrezione nelle domande dei rescritti.* – Se alcuno, nell'istanza inoltrata alla S. Sede o all'Ordinario del luogo per ottenere il rescritto, con frode o con inganno non dirà il vero o esporrà il f., può venir punito dal proprio Ordinario secondo la gravità della colpa (can. 2361). Tuttavia il rescritto, se l'obrezione o subrezione non è manifesta, può essere eseguito, se in mano ad un esecutore necessario, mentre è rimesso del tutto alla prudenza dell'esecutore, se questi è volontario (can. 54). Negli impedimenti poi di grado minore (can.

1042 § 2) la dispensa in ordine al Matrimonio vale nonostante qualsiasi obrezione o subrezione (can. 1054).

4. *La falsificazione di altri documenti ecclesiastici.* – Coloro che fabbricano o falsificano lettere o atti ecclesiastici sia pubblici che privati, o coloro che scientemente si servono di tali documenti possono venir puniti secondo la gravità del delitto (can. 2362). Se il falsario è poi qualcuno addetto alla compilazione, scritturazione o conservazione dei documenti e dei libri in oggetto deve essere privato dell'ufficio e possono venire aggiunte altre pene (can. 2406 § 1). Se il crimine di f. viene perpetrato ai danni della Curia diocesana in documenti di notevole interesse e trattasi di f. sostanziale, il falsario è colpito di scomunica semplicemente riservata alla S. Sede, non escluso il vicario capitolare ed i canonici, oltre ad altre pene applicabili da parte dell'Ordinario (can. 2405).

In questi canoni si comprendono gli atti di qualsiasi autorità ecclesiastica inferiore alla Sede Apostolica, come gli atti dei vescovi, i documenti parrocchiali ecc.

5. *La falsa denuncia della sollecitazione.* – Se qualcuno per se stesso o per mezzo di altri denuncerà falsamente ai superiori un confessore per delitto di sollecitazione (v.), all'istante (*ipso facto*) incorre nella scomunica riservata in modo speciale alla Sede Apostolica, dalla quale in nessun caso può essere assolto, se non avrà formalmente ritrattata la falsa denuncia, ed avrà riparato i danni, secondo le sue possibilità (*pro viribus*), se vi saranno stati, ed avrà avuto inflitta una grave e lunga penitenza (can. 2363).

Inoltre qui non solo la censura è riservata, ma il peccato stesso è di per sé (*ratione sui*) riservato alla S. Sede: anzi è l'unico del genere nella presente legislazione (can. 894). E ben si comprende, attesa la gravità del fatto che il legislatore intende colpire.

Per quanto riguarda le pene contro i falsi testimoni ed il delitto di collusione, v. TESTI.

III. IL F. NEL DIRITTO ITALIANO. – Anche lo Stato deve tutelarsi contro le conseguenze del f., che scuote le basi della fede pubblica, cioè di quel *certo giuridico* in cui la società organizzata, per la sua stessa esistenza, ha bisogno di credere.

Il Codice penale italiano stabilisce le pene per il f. nel titolo VII del l. II, sotto la rubrica dei delitti contro la fede pubblica. Esso reprime le varie forme che il f. può assumere e le distingue in quattro categorie fondamentali: 1) falsificazione di monete, di carte di pubblico credito e di valori di bollo, comprendente la falsificazione, l'alterazione e la spendita di monete e valori di bollo falsificati, la contraffazione di carta filigranata e la fabbricazione e detenzione di strumenti destinati alla falsificazione di monete e valori di bollo, la falsificazione di biglietti di pubbliche imprese di trasporto e il loro uso, ecc. (artt. 453-66); 2) falsità in sigilli o strumenti o segni di autenticazione, certificazione o riconoscimento, comprendente la contraffazione del sigillo dello Stato o di altri contrassegni di pubblica autenticazione e l'uso di tali sigilli contraffatti, l'uso abusivo di sigilli veri, l'uso o la detenzione di misure o pesi con falsa impronta, la contraffazione e l'uso di segni distintivi di opere dell'ingegno o di prodotti industriali, l'introduzione nel territorio dello Stato di prodotti con segni falsi (artt. 467-75); 3) la falsità in atti, comprendente i casi di f. materiale e ideologico commessi da pubblico ufficiale o da incaricato di pubblico servizio, le falsità, materiali e ideologiche, commesse da privati, l'uso di atti falsi, la soppressione e l'occultamento di atti veri (artt. 476-93); 4) la falsità personale, comprendente la sostituzione di persona, la falsa attestazione o dichiarazione sull'identità e qualità personali proprie o altrui, la frode nel farsi rilasciare certificati del casellario giudiziale e l'uso indebito di tali certificati, l'usurpazione di titoli o di onori (artt. 494-98).

BIBL.: G. Maggiore, *Principi di diritto penale*, II, Bologna 1934, p. 237 sgg.; Wernz-Vidal, VII, nn. 496-500; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, VI, Torino 1946, p. 431 sgg.; J. Brys, *Iuris Canon. compendium*, Bruges 1949, pp. 529-30.

Pietro Palazzini-Rodolfo Danieli

FALSO BORDONE. - Nome dato a una forma primitiva di polifonia, caratterizzata dall'uso esclusivo di terze e seste nonché dal moto retto in tutte le sue parti.

Il f. b. rassomiglia alle due altre forme primitive principali della polifonia, cioè all'« organum » e al discanto, in quanto il tema accompagnato vocalmente è tolto dalle melodie gregoriane, e tratta ogni nota con movimento delle parti aggiunte sotto o sopra. Ne differisce in quanto l'« organum » (e la sua variante, la «diafonia») come pure il discanto, adoperano esclusivamente le consonanze di quinta e quarta, almeno per l'« organum » di Ucbaldo, mentre il f. b. usa queste consonanze soltanto all'inizio e alla fine.

Il f. b. si cantava « alla mente » senza bisogno che fosse scritto. Scritto sarebbe apparso come una successione di accordi di terza e quinta in posizione fondamentale dove il canto dato stava sia nel centro sia nella parte superiore. Cantato, il f. b. si sentiva come successione di accordi di terze e seste, giacché la nota scritta apparentemente come basso (bordone, dal francese *bourdon*) veniva trasportata dal cantore all'ottava superiore e diventava così una sesta, non più « bordone » vero, ma « f. b. ». Sembra che in qualche caso non solo il basso, ma anche la terza fosse trasportata all'ottava superiore, e allora il f. b. risultava per l'orecchio quasi una successione di accordi di quarta e sesta. Queste diverse maniere di eseguire il f. b. si chiamavano *sights* (Gulielmus monachus, Chilston).

Storicamente il f. b. è riconosciuto come una forma di origine inglese. Nel 1450 Gulielmus monachus ne parla ancora come di una particolarità della grande Isola: «...nota quod ipsi (Anglici) habent unum modum, qui modus Faulxbourdin nuncupatur». Mentre le prime tracce di canto a più voci risalgono, pure in Inghilterra, al tempo di Scoto Eriugena (m. nel 886 - *De divisione naturae*, l. V, 4), l'apparizione del f. b. può essere dell'inizio del sec. XIII: le prime allusioni a tale forma di composizione si trovano, secondo Riemann, in Giovanni di Garlandia (m. nel 1240). I più antichi trattati sul f. b. sono del sec. XV e sono dovuti agli inglesi Lionel Power e Chilston.

Il f. b. rappresenta una evoluzione di una forma più semplice a due voci, il *ghymel*, « cantus gemellus », di origine scandinava secondo il Lederer, in cui il canto fermo è accompagnato da una terza sopra o sotto, la quale si può trasportare all'ottava superiore, cosicché ne risulta per l'orecchio una successione d'intervalli armonici di sesta o di decima. Questa polifonia a due voci parallele viene indicata nella *Descriptio Cymbriae* di Giraldo di Cambrai, che sarebbe il primo teorico di questo genere; di lui un manoscritto di Uppsala della fine del sec. XIII conserva un esempio antico sull'inno a s. Magno « Nobilis, humilis, Magne martyr stabilis... »

Il f. b., polifonia embrionale di carattere popolare, ha il grande merito di avere aperto alla polifonia dotta vie nuove, lottando sul terreno della pratica contro le pretese dei teorici che escludevano gli intervalli armonici di terze e seste come dissonanze: queste dissonanze, chiamate da alcuni « consonanze imperfette », ebbero in Inghilterra, oltre alla consacrazione dell'uso, anche la legittimazione teorica: Walter Odington per primo tentò nel suo *De speculatione musices* di rendere matematicamente ragione di questi intervalli condannati dalle sapienti tradizioni pitagoriche. Con la pratica del f. b. si andava verso il concetto dei rivolti degli accordi.

Senza dubbio il f. b. influì moltissimo sull'epoca e sull'opera stessa di Dufay: un certo numero dei suoi

inni sono interamente notati in f. b. Finché si è attribuita a Dufay una parte preponderante nello sviluppo della scrittura contrappuntistica, per conseguenza si è data molta importanza alla forma polifonica del f. b. Invece, dopo che gli studi più recenti hanno dimostrato l'influsso dell'*Ars nova* (v.) dei madrigalisti fiorentini sull'evoluzione della tecnica musicale nel sec. XIV, la parte del f. b., come pure dei musicisti inglesi, è stata ridotta a più giuste proposizioni. Il fiorire della polifonia non fece scomparire il f. b: lo si ritrova ancora in Josquin des Prés (messa « Mater Patris »), in Brumel (messa « Quoniam Tu solus »), in Palestrina (messa « Improperia »). La voce f. b. si riferisce anche a un'altra forma di canto polifonico dove ogni nota del canto dato riceve pure un trattamento diremmo armonico, ma non più col movimento parallelo obbligatorio di tutte le parti (*Miserere* di Allegri, ad es.). Non è più un contrappunto « alla mente » secondo regole fisse: la fantasia ha la sua parte e si va verso una composizione originale.

Finalmente, ai nostri giorni rimane in uso una forma di f. b. che risale ai grandi maestri del '500: si recitano i versetti salmodici a quattro o cinque voci con contrappunto fiorito soltanto per le cadenze mediana e finale; la corda di recita delle rispettive voci cambia dalla prima alla seconda parte del versetto salmodico. I primi f. b. di questo genere sono dovuti a Viadana (pubblicati nel 1596). Si conoscono e si eseguiscono ancora dei f. b. composti in questa maniera da Vittoria e da Palestrina.

BIBL.: G. Adler, *Studie zur Geschichte der Harmonie*, Francoforte sul Meno 1881; H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie vom 9-19 Jahrh.*, Lipsia 1898; id., *Handbuch der Musikgeschichte*, ivi 1919; G. Adler, *Handbuch der Musikgeschichte*, Francoforte sul Meno 1925, p. 255; A. Schering, *Storia della musica...* (tavole), Milano 1941, p. 25 sgg. Pietro Thomas

FALUDI, Ferenc. - Poeta e letterato ungherese, gesuita, n. il 25 marzo 1704 a Kőszeg, m. il 18 dic. 1779 a Rohoncz, dopo aver vissuto quasi sempre in Austria a Vienna, Graz, Presburgo, Linz, Tyrnau, insegnando lettere, storia, esegesi, filosofia. Fu anche direttore della tipografia accademica di Tyrnau e bibliotecario a Presburgo. Dal 1740-45 fu a Roma confessore in lingua ungherese e studioso di letteratura.

Per l'elegante prosa F. è chiamato il « Cicerone ungherese », e come poeta è stato rivelato, specialmente dopo la sua morte, per merito del poeta nazionale Nicola Révay. Vanno ricordati i suoi versi *Költeményes maradványi*, 2 voll., Györött (1786-87); e i suoi racconti *Teli eitszakák* (« Sere d'inverno »), Posombon 1787 gli ottennero una grande fama. Vivente, F. pubblicò parecchi libri di formazione spirituale e civile, molto stimati dalla nobiltà.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 537-59; G. Gêfin, *F. F. (1704-79)* (*Pubblicationes ad historiam S. I. in Hungaria illustrandam*, n. 15), Budapest 1942. Arnaldo M. Lanz

FALZACAPPA, Giovan Francesco. - Cardinale, n. a Corneto il 7 apr. 1767, m. a Roma il 18 nov. 1840.

Entrato giovanissimo in prelatura, Pio VI gli affidò la presidenza della commissione costituita per aiutare i sacerdoti francesi esuli a Roma dopo lo scoppio della Rivoluzione; Pio VII lo creò canonico vaticano e segretario della S. Congregazione del Buon Governo. Relegato a Capraia per non aver voluto sottomettersi al regime napoleonico, nel 1814 fu nominato segretario della S. Congregazione del Concilio e vescovo titolare di Atene.

Nel Concistoro del 10 marzo 1823 fu preconizzato vescovo di Ancona e Numana e creato cardinale dei SS. Nereo ed Achilleo; Leone XII gli affidò le prefettura del supremo tribunale della Segnatura. Passò sotto Pio VIII alla diocesi suburbicaria di Albano e sotto Gregorio XVI, il 22 nov. 1839, alle diocesi, unite *pro illa vice*, di Porto e S. Rufina e di Civitavecchia e fu nominato presidente del Censo. Tutte queste cariche il F. esercitò con profondo zelo e vivissima pietà, acquistandosi grande autorità nel S. Collegio e nella Curia romana.

BIBL.: G. Moroni, s. v. in *Dizion. di erudiz. storica ed ecclesiastica*, XXIII, pp. 21-22; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, pp. 125, 132, 478 sgg., 513. Renzo U. Montini

FAMA. - Con questo termine s'intende « il buon concetto che si ha di una persona in un certo ambiente per le qualità di cui la si ritiene dotata ». Richiede quindi una qualche diffusione, a differenza della stima che può anche essere limitata ad una persona sola. Può riguardare tanto le qualità morali (ossia quelle fondate sull'uso della libertà), quanto le qualità fisiche e intellettuali; può essere *comune* o *speciale* a seconda che vengono attribuite qualità solitamente possedute in un certo tempo e luogo, oppure qualità eccezionali.

La f. può acquistarsi sia con la divulgazione di buone qualità realmente possedute, sia con la divulgazione di qualità fittizie. Altrettanto va detto della perdita di essa. L'attribuzione di cattive qualità che non si hanno costituisce la colpa specifica della *calunnia*: l'attribuzione di difetti reali vien detta *detrazione* (v.) e talvolta anche *maldicenza*. Tutto questo può esser fatto anche solo con un gesto, una sospensione, un silenzio, un sorriso, un movimento del capo, delle spalle o degli occhi, un'interrogazione, un'insinuazione; ma il grande mezzo di reputazione o di diffamazione rimane sempre la parola, sia orale che scritta, specialmente con la potenza di diffusione consentita dalla stampa, dal cinema, dalla radio e dal complesso delle forme pubblicitarie e propagandistiche. A tal fine sono da rileggere e rimeditare i numerosi passi biblici riguardanti la lingua e la sua efficacia nel costruire o distruggere la f.

L'importanza della quale è grandissima sia in se stessa, sia per le conseguenze sociali ed economiche che può avere. Dice la Scrittura che il buon nome è preferibile alle ricchezze (*Prov.* 22, 1); onde esorta ad averne gran cura: « hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri pretiosi et magni. Bonae vitae numerus dierum: bonum autem nomen permanebit in aevum » (*Prov.* 41, 15a). Ciò vale soprattutto per le professioni fondate essenzialmente sulla fiducia (ad es., quella del medico, del sacerdote, dell'avvocato, ecc.). Una buona o cattiva f. può determinare rispettivamente la fortuna e la rovina di una persona. In ogni caso è condizione indispensabile d'influenza ed elemento necessario di successo.

Per tali motivi anche la più elementare riflessione permette di concludere che ognuno ha diritto alla f. e per conseguenza pecca gravemente o lievemente secondo i vari modi e la misura della lesione chi la distrugge o la mette in pericolo. In tal senso parla la S. Scrittura (cf., ad es., *Ps.* 14, 3; 33, 14; *Prov.* 20, 19; 30, 10; *Sap.* 1, 11 sgg.; *I Tim.* 3, 2; *Rom.* 1, 30; *II Cor.* 12, 20; *Iac.* 4, 11, ecc.) e la tradizione patristica (specialmente i commenti dei Padri ai passi biblici citati).

Tali affermazioni hanno un valore assoluto in quanto si riferiscono ed escludono la calunnia; per la detrazione invece suppongono che la permanenza della buona reputazione di una persona non sia di danno agli altri. La casistica ha abbondantemente sviluppato quest'ultimo punto, dando una lunga serie di situazioni in cui è lecito manifestare i difetti altrui (manifestazione ai genitori o ai superiori dei difetti dei figli o dei sudditi per render più facile la loro correzione; manifestazione a fidanzati, a chi intende affidare a determinate persone incarichi di fiducia, manifestazione a competenti per avere consiglio, ecc.).

L'importanza sociale della buona reputazione ha indotto il legislatore a proteggerla con la forza della legge.

Nel CIC si dice: « Si quis... verbis vel scriptis vel alia quavis ratione... bonam famam laeserit, non solum potest ad normam can. 1628, 1938 cogi ad debitam satisfactionem praestandam damnaque reparanda, sed praeterea congruis poenis ac poenitentiis puniri, non exclusa, si de clericis agatur et causa ferat, suspensione aut remotione ab officio et beneficio » (can. 2355). Il Codice penale italiano se ne occupa agli artt. 595-599. In essi si dice che « chiunque... comunicando con più persone, offende l'altrui reputazione è punito con la reclusione fino ad un anno o con la multa fino a lire dieci mila » (a. 595). Sono escluse solo « le offese contenute negli scritti presentati o nei discorsi pronunciati dalle parti o dai loro patrocinatori nei procedimenti dinanzi all'Autorità giudiziaria ovvero dinanzi all'Autorità amministrativa, quando le offese concernono l'oggetto della causa o del ricorso » (a. 598). Le pene sono aumentate « se l'offesa consiste nell'attribuzione di un fatto determinato », oppure « se l'offesa è recata col mezzo della stampa o con qualsiasi altro mezzo di pubblicità, ovvero in atto pubblico », oppure « se l'offesa è recata a un Corpo politico, amministrativo o giudiziario, o ad una sua rappresentanza, o ad un'Autorità costituita in collegio » (a. 595). Tali delitti « sono punibili a querela della persona offesa... » (a. 597) e per essi « il colpevole... non è ammesso a provare, a sua discolpa, la verità o la notorietà del fatto attribuito alla persona offesa » (a. 596).

Data la natura della colpa di diffamazione è evidente che essa comporta anche il dovere di riparare tutti i danni ingiustamente causati. - Vedi tav. LXVII.

BIBL.: E. Florian, *La teoria psicologica della diffamazione*, 2ª ed., Torino 1927; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia...*, II, Roma 1937, n. 597 sg.; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano secondo il codice del 1930*, VIII, Torino 1937; P. Ciprotti, *De iniuria ac diffamatione in iure poenali canonico*, Roma 1937; D. Reude, s. v. in *Nuovo Digesto Italiano*, VI, pp. 1104-12. Giovanni Battista Guzzetti

FAMIANO, santo. - N. a Colonia ca. il 1090, m. l'8 ag. 1150 a Gallese (Viterbo). Di nobile famiglia, chiamato alla nascita Gerardo o Quardo, in gioventù pellegrinò per devozione a Roma ed altri santuari d'Italia e a S. Giacomo di Compostella, impiegandovi sei anni.

Si fece monaco cistercense nel monastero di Oseira presso il fiume Miño in Spagna. Creato abate, lasciò ben presto la carica per continuare i suoi pellegrinaggi specialmente ai Luoghi Santi, dove rimase tre anni ripassando per Roma. Aveva speso a pellegrinare 42 anni della sua vita. Lo si dice canonizzato nel 1154 da Adriano IV che gli avrebbe mutato il nome di Quardo in quello latino di F.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 389-95; S. Steffen, *Der hl. Famian in der Geschichte und Legende*, in *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden*, 29 (1908), pp. 163-69, 461-69. Ulderico Vicentini

FAMIGLIA. - È l'istituto che raccoglie gli sposi e i figli nati dalla loro unione o ad essi assimilati.

SOMMARIO: I. Fondamento naturale biologico della f. - II. Le teorie evoluzionistiche sull'origine della f. e i dati positivi dell'etnologia. - III. La f. nel diritto romano e intermedio. - IV. La f. nella dottrina cattolica. - V. La f. e l'educazione.

I. FONDAMENTO NATURALE E BIOLOGICO DELLA F.

Le teorie sulla consistenza delle forme associate sono varie e di diversa natura. In Darwin non si trovano che degli accenni di carattere sociologico i quali riportano il problema nel campo essenzialmente naturalistico. Però egli riconosce come, anche nei primi tempi, l'uomo debba essere vissuto in aggregati familiari, e sostiene che, appena il matrimonio diventa comune, sia esso monogamico o poligamico, la gelosia conduce ad inculcare la virtù femminile, la quale essendo onorata, tenderà ad estendersi in tutte le donne nubili. Darwin però non va

(da M. Gusinde, *Anthropologie der Feuerland - Indianer*, Mödling presso Vienna 1939)

FAMIGLIA - Una famiglia Selk-nam - Terra del Fuoco.

troppo oltre, ciò che invece si trova nei sociologi i quali estendono il principio evolutivo all'organizzazione sociale umana. H. Spencer, appunto, pone il suo famoso parallelismo fra evoluzione organica ed evoluzione delle forme associate che egli definisce come *superorganismi*. In ciò il sociologo fa un passo arbitrario dalle concezioni naturalistiche darwiniane a quelle degli aggregati familiari, tentando di rivelare una evoluzione anche in questi. Se non che i continuatori di Spencer hanno ancor più falsato alle basi il suo parallelismo analogico, pensando la società umana come un vero e proprio organismo (J. Novicow, R. Worms, A. Schäffle, P. Lilienfeld). Ma la critica moderna ha invero dimostrato l'infondatezza di questi tentativi. Comunque un merito va riconosciuto a tali precedenti: quello di illuminare le manifestazioni sociali dell'uomo considerandone gli aspetti naturalistici che si deducono dalle analogie di comportamento degli altri animali. Taluni, estendendo certi comportamenti di mammiferi alla specie umana, hanno persino affermato l'esistenza di uno stadio primitivo di promiscuità (o stato *paludoso* di J. Bachofen). Altri viceversa, sempre ispirandosi alla natura, hanno avanzato la concezione più realistica della saldezza del nucleo familiare fino dai primordi (E. Westermarck, 1891).

Successivamente si cade nell'errore opposto di dimenticare la natura e fermarsi ai fatti attualmente osservabili nel campo sociale. Soltanto più di recente le opere si sono orientate verso una più orga-

nica e ponderata considerazione del problema, mentre nel complesso le antiche teorie dell'organicismo evoluzionista hanno lasciato le loro tracce. Esse anzi, per alcuni autori, hanno ripreso vita, anche se sotto altra veste, come nel caso di H. Driesch e di altri sostenitori del cosiddetto *neo-organicismo*. L'organizzazione sociale umana va invece interpretata secondo un principio di ricerca obiettiva delle sue *cause*, e fra queste certamente bisognerà considerare quelle di ordine naturalistico inerenti ai caratteri della specie.

(fot. Boccasino)
FAMIGLIA - Gruppo di bambini che si riparano dal sole sotto un granaio. Acioli dell'Uganda (Africa Orientale Inglese).

Fra i caratteri biologici maggiormente influenti sulle forme sociali sono innanzitutto la durata della vita e la durata dello sviluppo, pur premettendo che essi non vanno considerati singolarmente, ma nel loro insieme e nella loro contemporanea sussistenza.

La *durata della vita* nell'uomo è dedotta preferibilmente dalla durata normale che è data dall'età matura in cui si osserva il maggior numero di morti. Per l'Italia essa oscilla (nel 1930-32) intorno a 76 anni, nel 1881-82 intorno a 70. L'aumento osservato nel tempo è principalmente dovuto ai progressi sanitari ma in genere lo si trova molto rallentato, se non annullato del tutto, quando si sono raggiunte determinate condizioni favorevoli di ambiente e di igiene della popolazione. Pertanto oggi l'inamovibilità che il predetto valore sembra avere raggiunto, di fronte agli ulteriori progressi della mortalità, sta ad indicare la sua coincidenza con un valore tipico e biologico. L'altro carattere dato dalla durata dello sviluppo va precisato per studiare l'età in cui l'individuo raggiunge la piena autonomia. Età vaga, ma che certamente oscilla fra la fine della pubertà e la fine dell'accrescimento organico. Vi sono differenze razziali: tuttavia le differenze fra l'uomo e le altre specie animali, nel rapporto fra durata normale della vita e durata dello sviluppo, sono talmente forti da non togliere minimamente valore dimostrativo alle conclusioni che oggi si è in grado di formolare.

Nel senso strettamente biologico e relativo il tempo che l'uomo impiega per crescere fino a vita autonoma è molto superiore (tre, quattro, fino a dieci volte) nei confronti di tutti gli altri mammiferi. Questa differenza è poi ancora più sensibile se si pensa al tempo occorrente per l'uomo affinché egli veramente divenga atto alla riproduzione (non solo fisiologica) e alla difesa della sua prole, senza di che non si può parlare propriamente di autonomia. Circa le modalità della crescenza si può poi aggiungere che, anche a parità di tempo, nell'uomo essa avviene molto più lentamente che non negli altri mammiferi. In questi, fra l'altro, i neonati manifestano assai più presto che non nell'uomo il loro progresso psichico con indipendenza di moto e di azione. Ciò che vale anche nelle scimmie antropomorfe, per cui il compito di allevamento e di tutela della prole è molto più lieve, mentre nell'uomo il neonato permane a lungo in uno stato di completa inettitudine. Se si pensa poi alla successione di più nascite quando ancora il gravame della precedente non è finito, ci si rende conto che per la specie umana la tutela dei figli costituisce un impegno singolare.

Un altro carattere della specie influente sul tipo di associazione è dato dalla lunga durata della senescenza umana, intesa nel senso di inettitudine al lavoro e di inutilità materiale per la f. Viceversa negli animali la capacità lavorativa utile alla loro vita si estende autonoma molto a lungo rispetto alla durata normale dell'esistenza. È certo che la durata della vita lavorativa è molto più breve nella specie umana. Inoltre, poiché l'età della menopausa segna il limite massimo all'attitudine procreativa, si vede come nella donna la durata della vita feconda sia relativamente molto breve in confronto al mondo animale. Le conseguenze di ciò si possono riscontrare nei confronti dell'ampiezza dei nuclei domestici e della loro continuità e saldezza nel corso del tempo. L'equilibrio numerico dei sessi giustifica poi, insieme alle altre circostanze, il connubio umano nella sua forma monogamica, continua e stabile. Per questo si deve affermare che f. e società hanno un'unica origine e non possono avere seguito un ipotetico processo evolutivo generale, se sono necessariamente dipendenti dalla costituzione fisica della specie, in quanto tale, fin dal principio della sua apparizione. Tutti i fattori che turbano in qualunque modo tali presupposti biologici incidono sfavorevolmente nei riguardi della forza di coesione sociale la quale a volte non trova altra difesa se non nei supremi principi etici. Ma appunto per questo va rimesso in valore quell'armonica concordanza di base che sussiste tra morale, etica e la più intima natura dell'organismo. Ogni sfasamento nell'una si ripercuote infatti, normalmente, anche nell'altra, come per una ineluttabile necessità di equilibrio insita nella natura profonda della persona umana.

Nel complesso anche lo studio delle tendenze sociali negli animali porta a concludere secondo l'armonia di una legge naturale che vuole tanto più uniti i procreatori quanto più debole è la prole. Vi sono delle eccezioni, ma queste dimostrano solo che noi non possiamo controllare fino in fondo tutti i fattori determinanti il fenomeno.

Date le premesse sul fondamento biologico dell'organizzazione familiare monogamica si è indagato per vedere quanto il risultato delle colonizzazioni dipenda dalla forma del trapianto demografico nei nuovi territori. Sono noti i gravi inconvenienti che gli studiosi di cose coloniali hanno più volte segnalato in dipendenza, ad es., della sovrabbondanza numerica dei maschi sulle femmine: il mancato attaccamento alla f., i disordini più vari di natura sociale, l'aumento grave della criminalità, dell'immoralità e dell'individualismo più sfrenato. È per questo che tali inconvenienti sono stati minori per le colonizzazioni agricole (quando cioè meno si era procurato lo squilibrio demografico del gruppo), e maggiori invece nei casi di colonie industriali, commerciali o soltanto militari. In tal senso le colonizzazioni sono state dei veri e propri esperimenti scientifici i quali hanno confermato ancora una volta il valore umano dell'istituto familiare monogamico. I risultati duraturi di molte colonizzazioni greche

e romane sono proprio dovuti al loro carattere agrario ed alla stabilità equilibrata del loro insediamento politico-demografico per la valorizzazione delle terre. Ma le prove più palesi del successo della colonizzazione in rapporto alla struttura demografica del gruppo sono fornite dalla storia moderna. In particolare si devono citare i grandiosi esperimenti di colonizzazione effettuati nel Canadà e in Australia. Entrambi sono divenuti, col tempo, dei veri successi e si basano su una buona struttura biodemografica delle popolazioni, tanto che fanno registrare un alto livello di natalità anche rispetto ai paesi di origine.

Il vincolo familiare poggia però anche su altre circostanze, morali, sociali, ambientali, le quali contribuiscono a modellarne le caratteristiche e a renderlo più o meno saldo. In casi eccezionali questi fattori possono contrastare persino il connubio naturale e ricondurre alla poligamia: viceversa di norma essi contribuiscono alla coesione spirituale della coppia. Su considerazioni di questo genere la letteratura si è orientata spesso anche allo scopo di ricercare le origini della f. in rapporto all'organizzazione più vasta dello Stato (o *Civitas* in generale). Si sono formulate in proposito teorie opposte che pongono lo Stato come una estensione successiva e su scala maggiore delle singole f. aggregate fra loro, oppure stabiliscono la priorità dello Stato il quale avrebbe dato vita successivamente ai più piccoli aggregati domestici. Ma più sicuramente le osservazioni biologiche fanno sostenere che f. monogamica e Stato (in senso generale, come aggregato maggiore a carattere politico) hanno un fondamento comune, nelle finalità che sono volte sempre alla conservazione e alla buona riproduzione della specie. In senso naturalistico, quindi, la stessa ricerca di una priorità nel tempo non va posta come problema generale. Le due forme di aggregati si completano reciprocamente per lo stesso fine e l'una trova il necessario equilibrio nell'altra, per cui dal punto di vista biologico le due istituzioni sono una unità e definiscono l'ordinamento naturale della società. Il problema delle origini è pertanto solo un problema di casi singoli, ma il paleantropologo e l'etnologo hanno un compito ben più generale da affrontare, alla luce della soluzione suddetta, per comprendere più a fondo anche gli aspetti sociali della natura umana.

Nell'àmbito dei casi singoli la vita moderna del mondo civile occidentale ha ingigantito e potenziato tutti i fattori di disgregazione del vincolo familiare. Le conseguenze di questo processo sono di carattere spirituale e morale, ma anche di carattere biologico, perché minano il fondamento stesso della convivenza sociale. I fanciulli procreati in tali condizioni sono progressivamente abbandonati a se stessi e lo sarebbero fino all'estremo limite se non vi fossero quei freni naturali, istintivi, insiti nella natura umana che noi definiamo nel campo del sentimento. È per questo che il materialismo dilagante combatte anche il sentimento credendo erroneamente di ricondurre l'uomo sulla via delle leggi naturali. Viceversa, la positiva osservazione storica della società umana sembra confermare sempre maggiormente una legge naturale secondo la quale l'ordinamento sociale dei gruppi singoli sarebbe governato anche da una forza interna di riequilibrazione, a carattere demogenetico, per cui ogni fenomeno di disgregazione ha dei limiti di sviluppo, nel tempo e nello spazio, come di fronte ad una soglia di natura biologica, ma il cui finalismo è evidente.

(fot. Boccassino)

FAMIGLIA - Bambine che giocano alla cucina - Acioli dell'Uganda (Africa Orientale Inglese).

Il divorzio, in particolare, come soluzione di continuità del vincolo familiare, è una conseguenza di fattori di disgregazione, i quali purtroppo sussistono egualmente dove la legislazione non ne prevede il riconoscimento. Il divorzio è quindi come un sintomo di una malattia sociale in atto la cui terapia dovrà risalire alle cause, che consistono in una perduta educazione biologica, spirituale e morale. Come il sintomo di alterazione della temperatura individuale è misurabile con numeri di gradi, così il sintomo di alterazione dell'organismo sociale si può misurare anche in numeri, in percentuale dei divorzi annui sui matrimoni contratti nel medesimo periodo di tempo. Queste percentuali dicono positivamente quante f. si disgregano in un anno su cento matrimoni celebrati. Sono cifre penose che crescono ovunque negli ultimi cinquant'anni e non rappresentano purtroppo neppure la reale gravità del male, che è maggiore, anche in molti casi nei quali non si realizza la soluzione legale di continuità del vincolo.

Altri mezzi di disgregazione della f. hanno un carattere prettamente biologico, come la fecondazione artificiale e la maternità paradossale, che è pure sperimentalmente possibile, secondo cui un ovulo fecondato si può trapiantare da una femmina all'altra. Ma sono aspetti di degenerazione umana, i quali sfruttano le conoscenze della ricerca biologica per un turpe processo di falsificazione della vita.

BIBL.: Oltre alle opere citate nella parte etnologica, cf. E. Fauré Fremiet, *La cinétique du développement*, Parigi 1925 (importante per la bibl.); E. Stresemann, in *Handbuch der Zoologie*, Berlino 1928 (cf. per l'epoca di comparsa della capacità genetica), pp. 296-97; G. Mondaini, *Il fattore demografico nell'organizzazione sociale dei Bántu*, Roma 1935; F. Marconcini, *Culle vuote, rilievi e considerazioni sulla denatalità europea*, Como 1935; L. Livi, *I fattori biologici dell'ordinamento sociale*, Padova 1937; G. Ebner, *Saggio sulla poligamia*, Roma 1940; A. Sacchetti, *Sullo sviluppo naturale delle popolazioni bianche emigrate in Italia*, in *Rivista di biologia coloniale*, 5 (1942); id., *L'uomo che conosciamo. Considerazioni di un antropologo*, Napoli 1940. – Alcuni lavori che dimostrano come la estinzione delle popolazioni possa dipendere dall'esiguità numerica del gruppo e quindi dall'inadatto ordinamento delle f.: W. Rivers, *Essay on the depopulation of Melanesia*, Cambridge 1922; F. Savorgnan, *Intorno al problema dell'estinzione dei popoli selvaggi*, in *Rivista di antrop.*, 28 (1928-29), pp. 383-400; P. M. Gusinde, *Das Völkersterben in Ozeanien und America*, in *Veröffen lichungen des Akad. Missionsvereins*, Vienna 1929; C. Valenziani, *Il problema demografico dell'Africa equatoriale*, Roma 1931; R. Thurnwald,

Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen, Berlino 1931-32. Alfredo Sacchetti

II. Le teorie evoluzionistiche sull'origine della f. e i dati positivi della etnologia.

Nel 1861 il Bachofen richiamava l'attenzione degli etnologi sul fatto che in certe popolazioni la successione avviene non in linea paterna ma in linea materna. Con gli esempi raccolti e con l'applicazione della legge formolata dall'evoluzionismo – secondo la quale lo sviluppo delle manifestazioni spirituali dell'uomo sarebbe stato caratterizzato da una linea uniforme e ascendente (quindi da un continuo progresso) – costruì la teoria che il matriarcato, ossia la supremazia della madre, avrebbe preceduto il patriarcato e la estese a tutti i popoli.

Ma la costruzione classica della teoria evoluzionista sull'origine della f. fu fatta soltanto più tardi da H. Lewis Morgan, il quale accettò e ampliò la teoria del Bachofen costruendo altri stadi dell'evoluzione sociale, anteriori allo stesso matriarcato; il matrimonio di gruppo, la f. consaguinea e la promiscuità sessuale.

Il « matrimonio di gruppo » sarebbe quello stadio sociale in cui un « gruppo di uomini sposa congiuntamente un gruppo di donne »; in altri termini tutti gli uomini appartenenti a un gruppo avrebbero avuto libero accesso a tutte le donne di un altro gruppo e reciprocamente tutti gli uomini di questo gruppo con le donne del primo.

Lo stadio della « f. consanguinea » sarebbe stato caratterizzato dal matrimonio tra fratelli e sorelle e dalla sola esclusione del matrimonio tra i genitori e i figli e in linea generale tra gli appartenenti a generazioni diverse. Questo stadio sarebbe stato ancora preceduto dall'« agamia » ossia dalla « promiscuità sessuale illimitata », per cui tutti gli uomini avrebbero accesso a tutte le donne, senza nessun limite d'incesto.

Il Morgan costruì il seguente schema di evoluzione della f.:

1. fase iniziale: l'*agamia*, ossia la promiscuità illimitata. Non c'è alcun limite all'istinto sessuale.

Fasi intermedie:

2. la *f. consanguinea*: sono proibiti soltanto i matrimoni tra i genitori e i figli.

3. Il *matrimonio di gruppo*: nella tribù tutti i membri dello stesso sesso possono ancora avere relazioni coniugali con ogni membro del sesso opposto, ma subentra una altra limitazione: sono proibiti non solo più i matrimoni tra i genitori e i figli ma anche quelli tra i fratelli e le sorelle.

Le fasi 2 e 3 sono caratterizzate dall'assenza di ogni principio di matrimonio individuale: non si conosce ancora né il padre né la madre.

4. L'*unione matriarcale*: comincia il matrimonio individuale; solo la madre è conosciuta, il padre è ancora incerto.

5. La *f. patriarcale poligamica*: i figli vivono con le loro mogli sotto il comando del padre o del fratello maggiore. In questa fase c'è già una vera f. dove il padre e la madre sono entrambi noti.

6. Fase finale: la *monogamia*, ossia il matrimonio individuale in tutta la sua pienezza.

Questa scala era stata costruita sulla tacita convinzione – la quale per il Morgan e per gli evoluzionisti del suo periodo aveva il valore di un postulato logico, che non aveva bisogno di essere dimostrato – che lo sviluppo dell'umanità era stato un continuo progresso, il quale si era svolto secondo una linea uniforme e ascendente. Nel nostro caso tra il punto di partenza (1), caratterizzato dall'assenza assoluta di regole nell'istinto sessuale, e quello opposto di arrivo (6), determinato dalle norme molto precise su cui è fondata la f. monogamica, era necessario collocare fasi intermedie (2,3,4,5), concepite tutte in modo che la precedente risultasse meno complessa della seguente. Inoltre ciascuna fase (1,2,3,4,5,6) era concepita come un passaggio obbligatorio per tutta l'umanità nel suo sviluppo: nessun popolo sarebbe potuto giungere alla monogamia (6) senza essere passato attraverso la successione delle fasi 1,2,3,4,5.

Bastavano pochi esempi presi qua e là, anche da popoli di cultura molto diversa, per costruire una fase di sviluppo; spesso anzi si costruirono forme di passaggio senza nessuna documentazione positiva solo perché si ritenevano necessarie per costruire la base di una determinata teoria o per unire gli anelli di una catena di evoluzione, costruita con un criterio puramente psicologico.

Solo in base a questi apriorismi e senza il minimo tentativo di un'indagine positiva, il Morgan fissava la precendenza cronologica della f. consanguinea sul matrimonio di gruppo: in quella vedeva la prima e più semplice limitazione all'assoluta promiscuità sessuale nel solo divieto di sposare i propri genitori, mentre nel matrimonio di gruppo trovava la proibizione estesa anche all'unione tra fratelli e sorelle.

Per lo stesso motivo il « matriarcato » – nel quale si vedeva soprattutto uno stadio sociale in cui il figlio sapeva con certezza solo chi era sua madre ma il padre gli era ancora ignoto o almeno incerto – aveva dovuto precedere il « patriarcato poligamico », in cui i figli vivono con le loro mogli sotto il comando del padre o del fratello maggiore. In questa fase c'è già una vera f., in cui il padre e la madre sono entrambi noti.

La « monogamia » era collocata all'apice dello sviluppo perché fondata completamente sul matrimonio individuale, retto da norme molto precise e quindi del tutto contrarie al supposto stadio originale della promiscuità sessuale, caratterizzato dalla mancanza assoluta di regole.

Il sistema di parentela dei Punalua dell'arcipelago delle Hawai o Sandwic (Polinesia) – i quali hanno un solo termine per indicare tutti i parenti di una generazione, senza nessuna distinzione del loro grado di maggiore o minore consanguineità – fu interpretato dal Morgan come un resto della f. consanguinea.

Infatti un punaluano indica con il nome *makua* suo padre, sua madre, i suoi zii e le sue zie paterne e materne e specifica soltanto il sesso con termini qualificativi, i quali indicano « uomo » o « donna ». Altrettanto avviene in linea discendente: il padre chiama con lo stesso nome i suoi figli e quelli di sua sorella, maschi e femmine. Un sistema analogo hanno gli abitanti del Nuovo Mecklemburgo centrale (Melanesia), come si vede dal seguente schema riassuntivo che riproduce però solo una parte del sistema di parentela di questi indigeni (riportato completo in W. Schmidt e W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924, p. 137):

questa semplicità nel sistema di parentela, non comune tra i popoli primitivi, fu interpretata dal Morgan e dai seguaci della sua teoria come un resto della f. consanguinea fondata sul matrimonio tra fratelli e sorelle e si concluse:

1) che il padre è chiamato ancora con lo stesso nome dello zio materno perché in una fase anteriore entrambi sposavano le loro sorelle e quindi erano realmente padri;

2) che il vero padre non è distinto dai suoi fratelli di tribù perché, data la mancanza di regole nei rapporti sessuali, era sconosciuto.

Ai due esempi forniti dal sistema di parentela dei Punalua e degli indigeni del Nuovo Mecklemburgo centrale se ne aggiunsero in seguito altri presi da popoli diversi, che furono interpretati come nuove prove in favore della teoria del Morgan, la quale, non ostante forti opposizioni e riserve anche da parte di evoluzionisti, fu per qualche decennio la più largamente accettata dagli etnologi e dai sociologi. E gli oppositori, poiché partivano dallo stesso postulato del Morgan che l'evoluzione si era svolta secondo una linea uniforme e ascendente, non potevano fare una critica fondata su un'indagine positiva, ma si limitavano a costruire nuove teorie infondate come quelle che volevano demolire. Così il Mc Lennan – che aveva definito l'opera del Morgan del tutto antiscientifica –

SISTEMA DI PARENTELA DEGLI INDIGENI DEL NUOVO MECKLEMBURGO

TAMA (n) indica:	Padre Zio paterno Zia paterna Marito della zia materna	NA (n) indica:	Madre Zia materna Moglie dello zio paterno
NATI (n) indica:	Figlio o figlia (sia per il padre come per la madre) Il nipote o la nipote dello o della: Zio paterno o zia materna; Zia paterna; Moglie dello zio paterno; Marito della zia materna	LAUA indica:	Il nipote o la nipote dello zio materno del marito della zia paterna

costruì un'altra scala dell'evoluzione sociale in base alla quale la f. sarebbe giunta alla monogamia (patriarcale) solo dopo essere passata successivamente dalla promiscuità sessuale alla poliandria e da questa al matriarcato.

H. Morgan e il Mc Lennan furono molto seguiti dagli studiosi dell'origine della f., della società e delle varie manifestazioni del diritto. La teoria del Morgan fu accolta con particolare compiacimento da Marx, Engels, Simons e volgarizzata da Bebel. Ma anche al di fuori della corrente scientifica del socialismo, trattati, manuali e articoli di enciclopedie anche moderni, risentono ancora l'influenza delle teorie del Morgan, del Mc Lennan e di altri evoluzionisti che l'etnologia in base ai dati positivi ha da tempo superato.

Tutte le forme del matrimonio (poliandria, levirato, sororato) e le usanze (covata), che la continua ma spesso caotica raccolta di documentazione forniva in un numero sempre maggiore sui popoli più diversi, erano sistematicamente spiegate con il postulato dello sviluppo uniforme e ascendente e collocate, secondo il maggiore o minore aspetto di rozzezza che presentavano, in uno stadio di evoluzione più o meno basso, costruito con lo stesso preconcetto.

La «poliandria» è l'istituzione opposta alla poligamia: questa permette a un uomo di avere più mogli, quella a una donna più mariti. La poligamia ha avuto talvolta nella storia dell'umanità largo sviluppo; invece i casi assolutamente sicuri di poliandria sono pochissimi; il Lowie li enumera e dice con ragione che si possono contare sulle dita. La poliandria si presenta con casi ed aspetti diversi, alcuni ormai chiari, altri ancora oscuri. Però si può affermare con sicurezza che la f. poliandrica è la meno soda di tutte le istituzioni familiari che si trovano tra i primitivi.

In base a questa sola constatazione parecchi evoluzionisti hanno veduto subito nella poliandria la prima fase del matrimonio, naturalmente antichissima, attraverso la quale sarebbe passata l'umanità appena uscita dal caos della promiscuità sessuale, prima ancora di giungere alla f. matriarcale.

Inoltre il preconcetto che questa fase, come tutte le altre, fosse stata generale per tutti i popoli indusse esploratori, etnologi e sociologi a vedere resti di poliandria in ogni disordine sessuale collettivo e in ogni istituzione familiare poco soda e fu la causa di gravi errori d'informazione e d'interpretazione sulla vita sociale dei primitivi, errori che solo l'esame accurato e paziente dei fatti è riuscito a poco a poco a correggere o a eliminare completamente dalle opere etnologiche.

Il «levirato» è l'istituzione matrimoniale per cui il fratello di un defunto ha il dovere – divenuto spesso un diritto – di sposare la vedova.

Il «sororato» consiste nel diritto che ha un uomo, rimasto vedovo, di sposare la sorella della moglie defunta.

Queste due istituzioni si trovano spesso associate presso un gruppo considerevole di popoli, ma non sono affatto generali.

Il Tylor, come tutti gli evoluzionisti del suo tempo, crede nella precedenza storica del matriarcato sul patriarcato e postula fra i due uno stadio intermedio che chiama materno-paterno, nel quale colloca tutte le istituzioni che presentano un carattere di transizione. Egli vede nel levirato (e nel sororato) «un costume di sostituzione che appartiene al periodo in cui il matrimonio è una convenzione non tanto fra due individui quanto fra due f.». Sorto nello stadio materno, avrebbe raggiunto il suo massimo sviluppo in quello materno-paterno, per scomparire poi lentamente in quello paterno.

Il Frazer spiega il sororato come un'innovazione della licenza che si trova in realtà in certi popoli, per i quali il marito ha il diritto di avere rapporti matrimoniali con tutte le sorelle della moglie, anche se essa è ancora in vita. Analoga interpretazione dà del levirato e vede in queste due forme di matrimonio i resti di uno stadio anteriore in cui il marito avrebbe avuto rapporti, senza nessuna limitazione, con tutte le sorelle di sua moglie e altrettanto la moglie con tutti i fratelli di suo marito. Si tratterebbe in sostanza del matrimonio di gruppo. Ma la spiegazione del Frazer è assolutamente aprioristica, perché l'autore non cerca nemmeno se esista un nesso genetico e storico tra il matrimonio per levirato e sororato, che è solo possibile quando uno dei coniugi è rimasto vedovo, e il diritto del marito di accedere alle cognate, anche se la moglie è ancora in vita.

Gli etnologi chiamano «covata» (*couvade*) un insieme di pratiche curiose e spesso molto buffe compiute, in certe popolazioni, dal marito, dopo che la moglie ha avuto un parto. La puerpera abbandona presto il letto e riprende il suo lavoro mentre il padre del neonato si corica e si assoggetta ad una quantità di prescrizioni e diete, come se avesse partorito lui. Onde questa usanza si chiama anche «puerperio dell'uomo».

Gli evoluzionisti (Bachofen, Giraud-Teulon, Tylor e parecchi altri) interpretarono quest'usanza quale finzione per rappresentare il padre come una seconda madre e ne fecero risalire l'origine al periodo di transizione tra il matriarcato e il patriarcato, quando al primitivo legame di parentela, fondato sulla maternità, si sostituì quello posteriore della paternità.

Le teorie del Bachofen, Morgan, Mc Lennan, Tylor, Frazer caratterizzano il mutamento prodotto dall'evoluzionismo biologico nella filosofia e in genere in tutte le discipline storiche e morali. I seguaci di quest'indirizzo ammettevano senz'altro come un postulato logico che l'umanità avesse iniziato la sua evoluzione sociale, morale e religiosa partendo da una fase caratterizzata dalla mancanza assoluta di leggi etiche e religiose, come i filosofi evoluzionisti ammettevano l'assioma della generazione spontanea.

I fatti positivi hanno fatto crollare tutte le costruzioni dell'evoluzionismo classico sull'origine della f., della società e della religione.

1) La teoria della promiscuità sessuale è stata da parecchio tempo abbandonata dagli etnologi di tutte le tendenze, perché in nessuna popolazione primitiva si sono trovate tracce che autorizzino a supporre l'esistenza di questa fase.

2) Lo studio approfondito del sistema di parentela dei Punalua, degli indigeni del Nuovo Mecklem-

burgo centrale e dei vari altri popoli che in modo uguale o analogo comprendono nello stesso nome gradi diversi, ha dimostrato che le denominazioni non indicano la parentela di sangue ma i diversi gradi di età, i quali nelle società primitive hanno una grande importanza. In esse infatti la gerarchia è fondata quasi esclusivamente sulla diversa età e gli anziani hanno privilegi sui giovani. Il termine comune per il padre e lo zio, che è dato anche al capo, indica rispetto per l'età maggiore e non significa né «padre» né «zio», ma «signore». Qualche etnologo lo ha, con finezza, paragonato al modo di rivolgersi rispettoso che era in uso anche da noi: «signor padre».

3) Il matrimonio fra fratelli e sorelle – che si trova veramente tra pochissimi popoli e limitato sempre al re o all'aristocrazia – è l'espressione di una particolare forma di orgoglio di queste classi sociali, che non vogliono degradarsi unendosi con ceti più bassi. Esso è praticato dagli indigeni dell'arcipelago delle Hawai (Polinesia), da popolazioni dell'Africa occidentale ed era comune nelle grandi civiltà del Perù e dell'Egitto.

(da P. Schebesta, *Bambuti, Die Zwerge vom Kongo*, Lipsia 193[illegible], tav. fra p. 2[illegible] e p. 2[illegible])

FAMIGLIA - Capanna dei Pigmei-Efe con a lato il dormitorio per i bambini. Congo Belga.

Lo smisurato orgoglio dinastico o di casta, anche se non culmina nell'incesto, può causare altre usanze che minano la famiglia; così le sorelle del re degli Scilluk (Sudan anglo-egiziano) non possono sposarsi, perché la sola persona degna di unirsi con esse sarebbe il re; possono però avere amanti. Ma queste forme incestuose e disordinate, formatesi lentamente, sono limitate a particolari aspetti culturali, i quali non hanno più nulla di primitivo. Il popolo le considera naturali per il re e per l'aristocrazia, ma incestuose per sé e non le pratica affatto.

4) I casi veramente sicuri di poliandria sono pochissimi ed appartengono tutti a popolazioni non più primitive (Wahima dell'Africa orientale, alcuni gruppi di Eschimesi, i Toda dell'India e certi gruppi del Tibet).

Un Wahima che sia così povero da non poter pagare la dote necessaria per l'acquisto della sposa, è aiutato dai suoi fratelli, i quali in questo modo, acquistano sulla sposa gli stessi diritti del marito. Ma appena la moglie è divenuta incinta, appartiene soltanto al marito e cessano tutti i diritti degli altri.

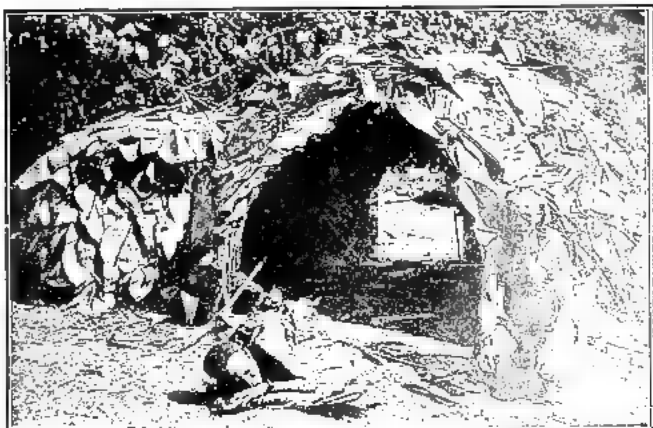
Certi gruppi di Eschimesi e i Toda uccidono spesso le femmine appena nate o poco dopo e tengono in vita i maschi; questa forma di infanticidio, che manca completamente nelle società più primitive, produce un'eccedenza di uomini sulle donne e causa la poliandria.

5) Anche il levirato e il sororato sono forme di matrimonio relativamente tarde sorte da particolari condizioni sociali ed economiche e limitate a determinate culture.

6) La covata è un'espressione delle estreme conseguenze a cui è giunto il tardo matriarcato. È intimamente connessa con questo ciclo culturale, poco confacente alla natura umana, il quale non è stato generale per tutta l'umanità ed è sorto dopo il patriarcato.

7) Il patriarcato e il matriarcato non hanno fra loro un rapporto cronologico; ossia dal primo non si è sviluppato il secondo e nemmeno viceversa. Il patriarcato è caratteristico dei popoli pastori e il matriarcato dei popoli agricoltori.

8) La monogamia è lo stato naturale della f. e come tale è riconosciuta dalle popolazioni più primitive: essa è più diffusa della poligamia. Lo studio accurato delle popolazioni ancora primitive ha dimostrato che la poligamia si è sviluppata più tardi e prevalentemente in civiltà più evolute. Al passaggio dalla f. primitiva monogamica alla poligamia o alla poliandria hanno decisamente contribuito le forme economiche proprie delle culture più recenti (la caccia perfezionata dei totemisti, l'inizio dell'agricoltura e l'allevamento del bestiame). A loro volta la poligamia e la poliandria hanno esercitato un'influenza negativa sulla religione (v. ESOGAMIA; ETNOLOGIA; EVOLUZIONE CULTURALE).

BIBL.: Autori evoluzionisti: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur*, Stoccarda 1861 (trad. francese parziale di A. Turel, *Du règne de la mère au patriarcat*, Parigi 1938); H. Lewis-Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington 1871; id., *Ancient society*, Londra 1877; J. Lubbock, *I tempi preistorici e l'origine dell'incivilimento con un capitolo «Intorno all'uomo preistorico in Italia» del prof. A. Issel*, Torino 1875; J. Ferguson Mc Lennan, *Studies in ancient history*, Londra 1876; Ch. Letourneau, *L'évolution de la morale*, Parigi 1887; id., *L'évolution du mariage et de la famille*, ivi 1888; E. B. Tylor, *Sopra un metodo per investigare lo sviluppo delle istituzioni sociali applicato alle leggi del matrimonio e della discendenza*, trad. di G. A. Colini, in *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 19 (1889), p. 467 sgg.; J. G. Frazer, *Totemism and exogamy*, 4 voll., Londra 1910; M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Parigi 1947. – Autori con indirizzo storico: N. W. Thomas, *Kinship organisations and group marriage in Australia*, Cambridge 1906; W. Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stoccarda 1910; W. T. R. Rivers, *The history of melanesian society*, 2 voll., Cambridge 1914; E. Westermarck, *The history of human marriage*, 3 voll., 5 ed., Londra 1924 (opera fondamentale benché in parte ancora evoluzionista; trad. francese di A. van Gennep, *Histoire du mariage*, Parigi 1934-35; trad. it. di G. De' Rossi, *Storia del matrimonio umano*, Pistoia 1894, fatta su un'ed. precedente ormai antiquata); W. Schmidt e W. Koppers, *Völker und Kulturen*, Ratisbona 1924; W. Schmidt, *Die Moral-Ethnologie*, in *IV Settimana Internazionale di etnologia religiosa*, Milano 1925 (Parigi 1926); id., *Familie*, im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4ª ed., III (1926: il miglior lavoro etnologico di sintesi sulla f., benché in qualche punto antiquato;

l'autore svolge la storia della f. nelle varie culture e fa osservazioni utili anche dal punto di vista religioso, morale, economico e sociale); id., *Der Ursprung der Gottesidee*, I, 2ª ed., Münster in West. 1926, p. 219 sgg.; R. H. Lowie, *Primitive society*, 2ª ed., Londra 1929 (trad. francese di E. Métraux, *Traité de sociologie primitive*; critica serrata con ampia documentazione alle teorie evoluzioniste); W. Koppers, *Ehe und Familie*, in *Handwörterbuch der Soziologie*; V. D'Amico, *La f. presso i popoli primitivi*, in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 764-70; R. Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, 5 voll., Berlino-Lipsia 1931-34; id., in *Lehrbuch der Völkerkunde*, 2ª ed., Stoccarda 1939; R. Mohr, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa centrale e orientale*, in *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 70 (1939); R. Corso, *Le istituzioni sociali*, in R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, I, Torino 1941 (la trattazione del Corso risente ancora molto dell'evoluzionismo); P. Cavazza, *Intorno all'origine dell'umana sociabilità*, in *Annali lateranensi*, 5 (1941). La f. è stata particolarmente trattata nella *Vᵉ Semaine Internationale d'Ethnologie religieuse*, Lussemburgo 1929 (Parigi 1931). Tutta la *XII Semaine de missiologie de Louvain* (1934) è dedicata al *Mariage et famille aux missions*, Lovanio 1934. – Lavori di buona volgarizzazione sono: A. Gemelli, *L'origine della f.*, Milano 1921; W. Koppers, *La famille chez les peuples primitifs. La famille dans les civilisations primaires et secondaires*, in *Les documents de la vie intellectuelle*, dic. 1929 e genn. 1930, Juvisy, Seine-et-Oise; M. Schulien, *La f. presso i popoli primitivi*, in *Il pensiero missionario*, 2 (1930); id., vari articoli sull'*Osservatore Romano* (tra gli altri 5 maggio, 22 luglio, 1° ag., 6 ag. 1943); id., *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, 3ª ed., Milano 1946; R. Boccassino, *La religione e la morale delle popolazioni primitive*, in *Studium*, 1939 (ripubblicato a parte con parecchie aggiunte, Roma 1941); id., *La religione dei primitivi* in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, I, 3ª ed., Torino 1949. Vedi pure la bibl. s. v. ESOGAMIA.

Renato Boccassino

III. La f. nel diritto romano e intermedio.

I. Nel diritto romano. – La f. romana era costituita da un gruppo di persone unite tra loro soltanto dall'autorità di un capo (*pater familias*). Questo suo particolare aspetto, che ne fa un organismo anzitutto politico, è visibile anche dopo che una lunga evoluzione storica ha in gran parte modificato la sua struttura. La funzione cui la f. doveva rispondere, specialmente negli antichi tempi, era una funzione difensiva, affiancandosi in ciò agli altri gruppi che hanno rilevanza nell'ordinamento primitivo (*gentes*); e subì naturalmente una involuzione con il rafforzarsi progressivo dell'autorità dello Stato. Questo tuttavia, se riuscì ad abbattere presto la barriera che separava i membri soggetti della f. per quanto riguarda il diritto pubblico, rispettò invece la autonomia della organizzazione famigliare dal punto di vista privatistico, sì che il diritto privato romano può veramente considerarsi, fino a che si conservò immune da influenze estranee, il diritto dei capi delle f.

Accanto a questa f., il cui capo è vivente (f. *proprio iure*), ve n'è un'altra (f. *communi iure*) costituita da coloro che sarebbero soggetti ad una medesima autorità, se il *pater familias* non fosse morto. Il vincolo che lega i membri della f. si dice *adgnatio*.

Al potere del *pater familias* sono soggetti: i figli (*patria potestas*); le donne entrate nella f. a causa di matrimonio e che abbiano compiuto uno speciale negozio (*conventio in manum*) volto ad assoggettarle al *pater familias* (*manus*); gli schiavi (*dominica potestas*); gli individui appartenenti ad altre f., consegnati per una colpa commessa o per garanzia di una obbligazione (*mancipium*). La singolarità di questo potere del *pater familias* è che esso, anche nei riguardi dei figli e degli altri membri liberi della f., non si estingue con il raggiungimento di una determinata età, ma solo con il venir meno della persona che esercita l'autorità o con la rinunzia da parte sua.

Il *pater familias* è, oltre che il capo, il sacerdote della f., e ne è il giudice. Egli però, anche nella sua funzione primitiva e nell'esercizio delle facoltà che più gravemente pesano sui sottoposti, quali quelle di uccidere, di vendere, di esporre i figli, incontra il limite, di carattere sacrale, dei *mores*; mentre, d'altra parte, il costume prima e la legislazione poi tendono ad abolire questi aspetti più crudi della *patria potestas*. In prosieguo di tempo, anzi, il vincolo potestativo si attenua ed assume maggiore rilevanza il vincolo della parentela di sangue (*cognatio*).

Anche la capacità patrimoniale è concentrata all'origine tutta nelle mani del *pater familias*, e gli acquisti dei suoi sottoposti producono i loro effetti nei suoi confronti. Tuttavia per quanto riguarda i figli (non interessa qui parlare degli schiavi), il *pater familias* usò costituire ad essi un piccolo patrimonio (*peculium*), preponendoli ad un ramo dell'amministrazione. Da ciò cominciò a svilupparsi il concetto che anche i figli potessero avere capacità patrimoniale (in ordine agli acquisti fatti in servizio militare [*peculium castrense*] o nei pubblici uffici [*peculium quasi castrense*]); sì che alla fine di questa evoluzione il figlio acquista al capo della f. solo se acquisti con beni del padre o per suo ordine.

II. Nel diritto intermedio. – Le f. si costituiscono entro una più vasta cerchia parentale (*fara* o *sippe*) volta ad assicurare, nella reciproca difesa, la protezione che mancava da parte dello Stato. Alla potestà del capo della f. si sostituisce, nel diritto longobardo, il mundio, come funzione protettiva di individui non pienamente capaci (donne e minori); il padre aveva delle facoltà che potevano ricordare il potere del padre romano (diritto di esporre il figlio, di venderlo, di votarlo al sacerdozio, di costringere le figlie al matrimonio); ma tale potere, limitato da un lato dall'intervento dell'autorità statuale, finisce quando il figlio entra a far parte dell'assemblea degli uomini armati. Da questo momento il figlio prende anche parte all'amministrazione del patrimonio famigliare.

Nel periodo feudale ed in quello dei Comuni, in cui il vincolo dell'autorità statuale si faceva ancora sentire molto debolmente, la f. mostrò la tendenza ad allargare la propria sfera di azione, dando vita, principalmente a scopo difensivo, ed in relazione anche a costumanze germaniche, ad altri aggruppamenti (consorterie nobiliari, associazioni mercantili, comunioni famigliari nelle campagne). Tali organizzazioni, basate sull'autonomia, furono però osteggiate dai principati, che, tendendo a pareggiare i sudditi, combatterono questi raggruppamenti politici. Si affermano in seguito il principio della temporaneità della potestà paterna, i diritti patrimoniali del figlio, il diritto agli alimenti, la frequente pratica dell'emancipazione; sì che la f. assume un'organizzazione ed un aspetto molto vicini a quelli attuali.

Bibl.: Per il diritto romano: S. Perozzi, *Istituzioni di diritto romano*, 2ª ed., Roma 1928, p. 300 sgg.; P. Bonfante, *Corso di diritto romano*, I, ivi 1925; id., *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., ivi 1934, p. 142 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., Napoli 1949, p. 426 sgg. Per il diritto intermedio: N. Tamassia, *La f. italiana nei secc. XV e XVI*, Palermo 1911; F. Schupfer, *Diritto privato dei popoli germanici*, II, 2ª ed., Roma 1914; A. Solmi, *Storia del diritto italiano*, 2ª ed., Milano 1918, pp. 384 sgg., 979 sgg.; P. S. Leicht, *Storia del diritto italiano. La f.*, Milano 1938.

Rodolfo Danieli

IV. La f. nella dottrina cattolica.

I. Concetto di f. – Per la Chiesa cattolica la f. è l'istituto che raccoglie gli sposi e i figli nati dalla loro unione o ad essi assimilati.

Si hanno quindi genitori e figli. Le relazioni fra i primi sono stabilite dal concetto cristiano di matrimonio, ossia dal vincolo indissolubile, liberamente contratto ed elevato, per i battezzati, alla dignità di Sacramento (v. MATRIMONIO). Le relazioni fra i secondi sono fissate dalla nascita regolata dal diritto. Si parla così di figli legittimi e figli illegittimi, figli naturali, incestuosi, adulterini, riconosciuti, legittimati, ecc. (v. PROLE). Le relazioni fra i due gruppi

discendono dal fine del Matrimonio e dallo strettissimo vincolo che si stabilisce in séguito alla generazione e alla comunanza di vita.

Il fine del Matrimonio infatti è di trasmettere non solo la vita fisica, ma anche la vita intellettuale e morale, ossia, non solo di generare, ma anche di alimentare e di educare. Ciò comporta (v. EDUCAZIONE) che si mettano sempre più a disposizione del figlio i mezzi necessari per il suo sviluppo e che lo si alleni a servirsene in forma sempre più autonoma, fino alla completa indipendenza. È quindi un rapporto che tende di sua natura a diluirsi sempre più: nei primi sei-sette mesi della sua esistenza la nuova creatura ha così bisogno della madre che senza di essa non può vivere; negli altri sei mesi di vita uterina la madre è già meno necessaria; quando la nuova creatura è venuta alla luce, la madre è ancor meno necessaria; dopo qualche tempo il bambino comincia a camminare da solo; più tardi impara ad esprimersi; più tardi ancora a pensare da solo; poi, in seguito, acquista anche un'autonomia affettiva, finché si stacca completamente dai genitori concentrando la sua attenzione e la sua preoccupazione attorno ad un nuovo nucleo matrimoniale-familiare. Per ciò stesso il rapporto genitori-figli è di sua natura altruistico. Bisognerà che se lo ricordino i genitori per sapersi ritirare in tempo coprendosi dietro una linea di amoroso e generoso rispetto della libertà e dell'autonomia che, con la loro opera educativa, avranno assicurato ai figliuoli.

In tal modo verrà facilitato ai figli l'adempimento dei doveri che la generazione impone verso i genitori. A misura infatti che, per crescente acquisto di autonomia, il rapporto educativo dei genitori si viene esaurendo, si instaura un sempre maggior dovere di affetto e di assistenza dei figli verso i genitori. Ora sono i figli che devono dare ai genitori, non per avviarli alla vita, ma per conservarli in essa.

C'è quindi qualcosa di costante nel rapporto genitori-figli e qualcosa di mutabile: costante è l'amore che deve unirli; variabile è la forma in cui si esprime. Nel tempo della formazione l'amore deve portare i genitori a dare ai figli (specialmente a dare consiglio e correzione) e i figli a ricevere dai genitori (specialmente a ricevere correzione, consiglio e indirizzo); più tardi l'amore deve portare i figli a dare ai genitori (specialmente a dare affetto e assistenza) e i genitori a ricevere da essi.

Alla luce di queste considerazioni deve essere posto e risolto il problema dell'autorità e dell'ubbidienza nella f. Il diritto e il dovere di comandare deriva ai genitori dalla loro superiorità; così come il dovere di ubbidire deriva ai figli dalla loro inferiorità. Ma proprio per questo né il diritto di comandare nei genitori, né il diritto di ubbidire nei figli possono essere perpetui. L'uno e l'altro si evolvono con le evoluzioni che avvengono nei genitori e nei figli.

Stabilire con precisione queste evoluzioni non è facile e forse nemmeno possibile. Solo si può dire che il passaggio all'autonomia non avviene in un istante, né avviene nello stesso modo e nello stesso tempo per tutti. È quindi impossibile stabilire con precisione ed in modo generale quando cessa l'obbligo dell'ubbidienza per i figliuoli. Le determinazioni giuridiche in questo campo (p. es., l'art. 2 del Cod. civ. it.) nascono da considerazioni di carattere statistico-pratico e sono da applicare con grandissimo criterio. Sarà da evitare con cura di dare libertà ai figli prima che siano allenati ad usarne bene, ma anche di negarla loro quando sono sufficentemente formati.

Questo avvia a considerare le deviazioni del rapporto genitori-figli. Da parte dei primi possono essere: insufficente cura dei figli, quando sono piccoli, o insufficente rispetto della loro libertà, quando sono adulti (specialmente nel campo affettivo e familiare). Da parte dei figli: insufficente ubbidienza quando non si è maturi e insufficente assistenza economica e affettiva quando i genitori sono vecchi. Solo una costante cultura dell'amore e una forte abitudine alla generosità potrà impedire gli uni e gli altri dal divenire vittime.

II. IMPORTANZA DELLA F. – Le considerazioni fatte fin qui indicano a sufficenza l'importanza della f. nella vita dell'uomo. In essa egli trova quella completezza orizzontale (mediante il matrimonio) e verticale (mediante i figli) a cui egli tanto profondamente aspira. In essa l'uomo e la donna si completano a vicenda e raggiungono quella diffusione e quella perpetuazione anche corporea che ciascuno desidera. Essa è l'ambiente naturale in cui sbocca e si forma la vita dell'uomo.

Ciò spiega la profondissima aspirazione di ognuno alla f. e la potentissima spinta affettiva a superare tutte le difficoltà per costituirla. Di essa è piena la letteratura di ogni tempo e di ogni paese.

Ciò spiega anche l'attenzione che i legislatori vi dedicano. Ad es., il Cod. civ. it. vi consacra quasi interamente il l. I e la nuova Costituzione quasi tutto il titolo secondo della prima parte (per una più diffusa analisi, v. GENITORI; PATRIA POTESTÀ; PROLE).

III. F. E PROPRIETÀ. – L'importanza della f. rende più facile l'intelligenza dei diritti che si hanno in questo campo. A titolo esemplificativo si accenna a quelli che riguardano la proprietà e la scuola.

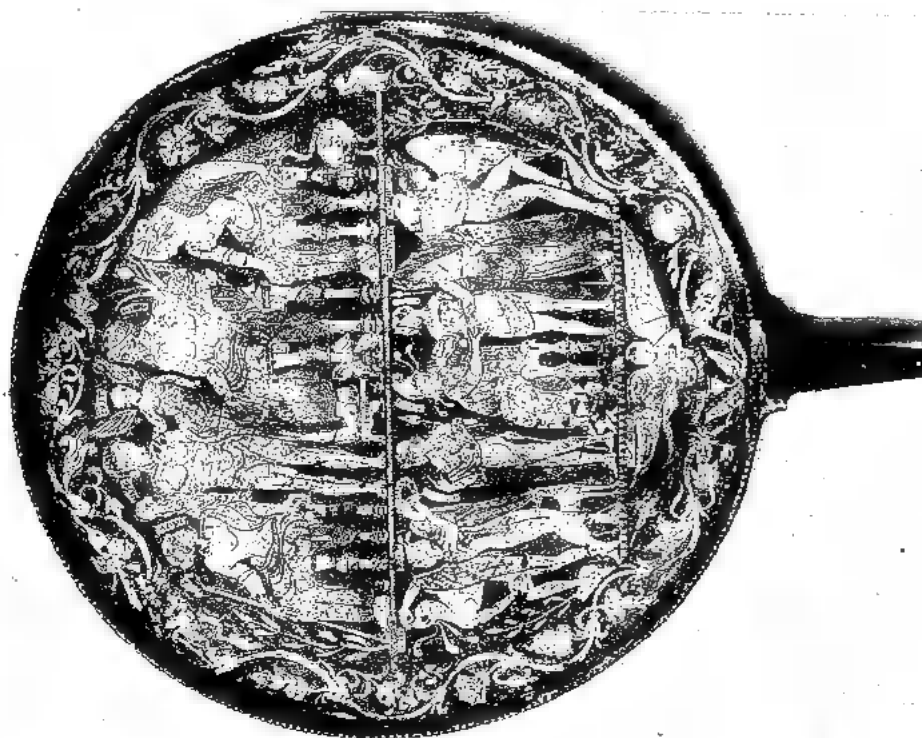
È noto – e qui lo si suppone – che ognuno ha diritto di usare delle cose almeno nella misura necessaria per il completo sviluppo della propria personalità. È anche noto che, almeno per la natura umana quale storicamente si presenta, il modo normale di assicurare veramente quel diritto è l'istituto della proprietà privata. Anche se, astrattamente parlando, sono pensabili e possibili altri modi di ordinare i beni, di fatto, per l'umanità quale storicamente si presenta, il modo normale è che ciascuno disponga liberamente – come di cosa propria – di ciò di cui deve far uso. Da tutto ciò segue che fra i diritti fondamentali della persona c'è quello di poter contrarre matrimonio a tempo debito e di costituirsi una f.

Ognuno quindi ha diritto di disporre – e per di più in forma di proprietà privata – di quel minimo di beni che è indispensabile per accedere in epoca opportuna al matrimonio e formarsi una f. «Non deve forse la proprietà privata – dice Pio XII nel *Radiomessaggio per il cinquantenario della «Rerum novarum»* – assicurare al padre di f. la sana libertà, di cui ha bisogno, per poter adempiere i doveri assegnatigli dal Creatore, concernenti il benessere fisico, spirituale e religioso della f.?» (AAS, 32 [1941], p. 202).

La via precipua per arrivare alla mèta sopra ricordata è il lavoro del capo-f. e quindi il suo salario. Per conseguenza il salario di lui non potrà dirsi giusto se non offrirà la possibilità di provvedere, oltre che alle esigenze individuali, anche alle sue esigenze familiari nel senso indicato, ossia se non lo metterà in grado di poter contrarre matrimonio e di potersi formare una f. È questo il principio del cosiddetto salario familiare per cui si è costantemente battuta la sociologia cristiana e che è stato ripetutamente affermato nelle encicliche degli ultimi pontefici. «È bensì giusto – dice, ad es., Pio XI nella *Quadragesimo anno* – che anche il resto della f., ciascuno secondo le sue forze, contribuisca al comune sostentamento... ma non bisogna che si abusi dell'età fanciullesca né della debolezza della donna. Bisogna dunque fare di tutto perché i padri di f. percepiscano una mercede tale, che basti per provvedere convenientemente alle comuni necessità domestiche» (AAS, 23 [1931], p. 200).

(per cortesia della Dir. Musei Vaticani)

(fot. Gall. Musei Vaticani)

A sinistra: IMITAZIONE DI SCULTURA ARCAICA, in marmo: dal mercato antiquario.
A destra: IMITAZIONE DI SPECCHIO ETRUSCO, graffito col mito di Ercole: dal mercato antiquario.

(da V. Mariani, Saggio di radiodiagnostica d'un quadro antico, Roma 1932) *(da V. Mariani, Saggio di radiodiagnostica d'un quadro antico, Roma 1932)*

A sinistra: DIPINTO DEL CINQUECENTO trasformato ad arte in un ritratto di cavaliere dal cappello piumato - Roma, collezione privata. *A destra:* LO STESSO DIPINTO DELLA FIGURA PRECEDENTE, fotografato ai raggi X. Vi appare un abbozzo cinquecentesco per un ritratto di prelato - Roma, collezione privata.

Dal principio ora affermato, occorre distinguere accuratamente la questione tecnica del modo di attuarlo (assegni familiari, ecc.). Altro infatti è affermare la necessità morale del salario familiare e altro è chiedersi quale sia il modo più opportuno per farlo pervenire al lavoratore. Qui sarà sufficente ricordare il dovere di studiare e sperimentare di continuo forme sempre più perfette. In ogni caso si dovrà cercare di staccare i rapporti - e quindi i carichi - familiari del lavoratore dal rapporto di lavoro, altrimenti si verrebbe inevitabilmente a creare una condizione di favore al lavoratore celibe nei confronti del lavoratore sposato e del lavoratore senza figli o con pochi figli in confronto degli altri. Sia nell'assunzione che nel licenziamento infatti il datore di lavoro sarebbe portato a dar la preferenza a chi non è sposato e, fra quelli sposati, a chi non ha figli o ne ha meno degli altri.

Discende dalla natura stessa del salario familiare ch'esso sia indirizzato a tutti i membri della f., almeno a tutti quelli che sono a carico. Anche per questo, oltre che per i motivi generali, il capo di f. - marito e padre - dovrà pensare al sostentamento della moglie e dei figliuoli. Nel caso che ciò non avvenga, la moglie e i figli, prendendo la loro quota, non commettono nessun furto: prendono infatti ciò che è loro. Per lo stesso motivo, ciò che del patrimonio di f. rimane alla morte del capo deve essere devoluto ai membri della medesima. Si delinea già in tal modo, almeno per un minimo, accanto agli obblighi assistenziali in seno alla f., l'istituto dell'eredità.

Un'altra importante questione a riguardo della f. e della proprietà è quella del patrimonio familiare. Immediatamente o prossimamente infatti l'istituto della proprietà privata ripete la sua necessità dalla condizione storica della persona umana, ossia dalle sue inclinazioni egoistiche e utilitaristiche per cui normalmente viene più fortemente stimolato il lavoro dalla prospettiva del guadagno che non da altri motivi ed è praticamente assai più portato al compimento dei propri doveri se ha la sicurezza che da ciò non deriveranno svantaggi materiali. Ne deriva subito che, dove si profila un comportamento altruistico e dove quindi intervengono altri stimoli d'azione e altre protezioni della libertà, l'istituto della proprietà privata tende a cedere il posto a forme comunitarie di possesso. Ciò si verifica appunto nel matrimonio e nella f. Quando l'uomo e la donna veramente si amano sono portati instintivamente a mettere tutto in comune. Altrettanto si dica dei genitori e dei figli. D'altra parte però quando l'amore vien meno (p. es., per tacere di contrasti fra sposi, quando i figliuoli cresciuti negli anni si avviano alla costituzione di una f. propria) risorge, pure spontaneamente, la tendenza a rompere la forma comunitaria, avviando più o meno manifestamente una nuova proprietà. Specialmente su questo secondo fenomeno non si insisterà mai abbastanza: bisogna che se ne convincano tutti i membri della f. (a cominciare dai genitori) e provvedano in tempo se non vogliono porre i germi di inevitabili dolorosissime discordie. Anche i pastori d'anime si lascino condurre nei loro consigli da un sano realismo, di cui il tempo renderà sempre più evidenti i benefici.

Il legislatore ha cercato di dare contenuto più concreto alle indicazioni o alle esigenze del diritto naturale finora esposte. Per il salario familiare sono note le disposizioni per gli assegni familiari (v. SALARIO). Per il regime patrimoniale nel matrimonio è noto che il codice civile italiano prevede un regime legale (quello di separazione dei beni) e dei regimi convenzionali (patrimonio familiare, dote, comunione degli utili); ammette quindi, sia pure con molti temperamenti, la forma communitaria a cui inclina l'amore, ma non nasconde le sue preferenze per la forma non communitaria. Opportunamente la legge si pone nell'ipotesi che l'amore venga meno, perché in caso diverso le difficoltà non sorgeranno o saranno risolte senza ricorrere al legislatore. Molto minutamente è trattata la questione degli alimenti. Se ne occupa il tit. XIII del l. I, precisando le persone obbligate (art. 433 sgg.); la misura (art. 438 sgg.), le forme (art. 443). Pure molto minuziosa è la regolamentazione giuridica dell'istituto dell'eredità, che occupa quasi completamente il l. II: sono da segnalare l'istituto della legittima e la successione legittima con cui si provvede, senza sopprimere totalmente la libertà di disposizione che compete al titolare del diritto di proprietà, alla continuità del patrimonio familiare e ai diritti provenienti dai vincoli di sangue o legittima comunanza di vita familiare.

Sul contenuto e i confini del diritto di proprietà della moglie e dei figli parlano diffusamente i moralisti (*de dominio uxorum, de dominio filiorum familias*), cercando di precisare, spesso con preoccupazioni eccessivamente casistiche, che cosa l'una e gli altri possono legittimamente acquistare; conseguentemente si occupano assai di stabilire quando e in quale misura le persone in oggetto peccano, sottraendo qualche cosa in casa, e fin dove sono tenute alla restituzione. In generale per la colpa nei «furti» della moglie e dei figli esigono una materia più grave che per gli altri (v. FURTO).

L'esigenza comunitaria, e quindi transpersonale, dei beni della f. sembra richiedere delle forme particolarmente stabili. In questa linea è da porre l'affermazione di Pio XII nel *Radiomessaggio per il cinquantenario della «Rerum novarum»* sul podere familiare (AAS, 33 [1941], p. 202).

IV. F. E SCUOLA. – Si è ricordato sopra che il diritto e il dovere di educare appartiene originariamente alla f. (si vedano però i diritti della Chiesa per la formazione alla vita soprannaturale). Senonché la f. non è sempre in grado di attendervi direttamente: «di fatto consta che il più delle volte i genitori non possono assumersi in tutte le parti l'ufficio assorbente di compiere l'opera di educazione e di istruzione del fanciullo» (Unione int. di studi sociali, *Codice sociale*, Rovigo 1927, n. 20). Innanzi tutto per mancanza delle cognizioni e delle direttive da comunicare (si pensi al cumulo di cognizioni che deve possedere l'educatore, specialmente in una società progredita); poi per mancanza di tempo (si pensi al lavoratore medio che solitamente lascia la casa, per recarsi al lavoro, di buon mattino e vi fa ritorno assai tardi la sera, senza possibilità di avvicinare a lungo i propri bambini); infine per mancanza della necessaria tranquillità (si rifletta quanta tranquillità e pazienza si richiedono per educare veramente, ecc.). Alla sua insufficenza la f. supplisce, affidando ad altri quello che direttamente non è in grado di fare: sorge così la scuola. Senonché i genitori non sono sempre in grado di aprire essi stessi una scuola. Interviene allora la società: sorge così la scuola statale; riguardo alla quale i genitori conservano la libertà di scelta e il diritto di sorveglianza, qualora o per necessità o per altri motivi scelgano la scuola statale (v. EDUCAZIONE; INSEGNAMENTO, libertà d').

V. F. E SOCIETÀ. – I rapporti che intercedono tra la f. e la società discendono chiaramente da quanto si è detto. Sostanzialmente si riducono a tre: 1) la f. precede la società; 2) la società deve mettere la f. in condizione di poter attendere alla sua grande missione; 3) la società deve costringere la f. ad attendere al suo còmpito, almeno per un minimo, sostituendosi ad essa se è necessario.

[La precedenza della f. sulla società è innanzi tutto di tempo: la f. è stata la prima forma di organizzazione sociale, la prima scuola e il primo tempio; il capo della f. è stato il primo superiore civile e il primo sacerdote; donde l'importanza delle stirpi e della tribù. La precedenza della f. sulla società è anche di valore, essendo la società un mezzo per assicurare alla f. e per essa all'individuo, ciò che è indispensabile per raggiungere il proprio fine. Si rifletta, ad es., su ciò che si è detto a riguardo della scuola. Ciò esige che «lo Stato deve riconoscere

la f. come è stata costituita da Dio; proteggerla contro tutti i suoi nemici, rimovendo dall'ambiente pubblico ogni elemento di perversione e creando un'atmosfera morale sana e conveniente; aiutarla al compimento della sua missione; spingerla all'adempimento dei suoi doveri... » (I.C.A.S., *Per una comunità cristiana*, Roma 1945, n. 22). Tali concetti sono stati fortemente e ripetutamente affermati dagli ultimi Pontefici contro le tendenze dittatoriali di alcuni governi e le concezioni pseudo-mistiche della vita sociale. Meritano di essere segnalate per la loro importanza le encl. *Divini illius magistri* e *Mit brennender Sorge* di Pio XI (AAS, 22 [1930], pp. 49-86; 29 [1937], pp. 145-67, 168-88) e il *Radiomessaggio per il Natale 1942* di Pio XII (*ibid.*, 35 [1943], p. 19). A tali concetti si ispira, quantunque con espressioni talvolta non sufficentemente chiare, la nuova Costituzione italiana. L'art. 29 infatti dice che « la Repubblica riconosce i diritti della f. come società naturale fondata sul matrimonio »; e l'art. 31 : « La Repubblica agevola con misure economiche e altre provvidenze la formazione della f. e l'adempimento dei compiti relativi, con particolare riguardo alle f. numerose ».

L'intervento statale può giungere fino a costringere la f. ad adempiere la sua missione, sostituendosi addirittura ad essa, in casi estremi. Il fanciullo infatti « ha diritto alla formazione fisica, intellettuale, morale e religiosa » (Unione int. di studi soc., *Codice sociale*, Rovigo 1927, n. 19). L'ambiente naturale per averla è la f.; a questa quindi spetta innanzi tutto di prestarla. Ma se questa, per incapacità o cattiva volontà, non la presta, diventa indispensabile l'intervento dello Stato. È perciò « necessaria una legislazione protettrice dei diritti del fanciullo contro i genitori incapaci, negligenti e perversi » (*loc. cit.*). Giustamente l'art. 30 della Costituzione italiana dice che « nei casi di incapacità dei genitori, la legge provvede a che siano assolti i loro compiti ».

Un punto particolarmente delicato nell'azione della società è l'armonizzazione fra i diritti della f. come unica via legittima di trasmissione della vita e i diritti inalienabili della persona anche se nata fuori della f. Se infatti « s'impone al legislatore la distinzione fra la trasmissione legittima e la trasmissione illegittima della vita » (*op. cit.*, n. 15), d'altra parte « anche il fanciullo nato fuori del matrimonio ha dei diritti, che vanno tutelati » (*op. cit.*, n. 18). « Il trattamento giuridico dei figli procreati fuori del matrimonio ha sempre costituito un grave problema per il sociologo, per l'uomo politico e quindi per il legislatore. Si notano infatti due esigenze che sono in netto contrasto. In un certo senso, si vorrebbe allargare la protezione dovuta a questi disgraziati, estendendo anche a loro i benefici derivanti dal riconosciuto rapporto di filiazione, come fossero figli legittimi, dato che si tratta di innocenti che per giunta più degli altri si trovano esposti alle difficoltà morali e materiali della vita. D'altra parte, è pure necessario discriminare nettamente la loro posizione, per il prestigio e l'onore dovuto alla f. legittima che è la base della compagine sociale e dalla quale pertanto sarebbe augurabile che venissero le nuove generazioni alla società : bisogna evitare che il fenomeno della filiazione si presenti alla coscienza dei cittadini come un fenomeno semplicemente naturale, mentre vi è connessa tutta una questione morale ed il problema sociale dell'allevamento e della educazione degli esseri che si sono fatti nascere » (A. Trabucchi, *Istituzione di diritto civile*, 3ª ed., Padova 1947, p. 240). Da questo punto di vista buona è la formola adottata nella Costituzione (art. 30) : « La legge assicura ai figli nati fuori del matrimonio ogni tutela giuridica e sociale, compatibile con i diritti dei membri della f. legittima ».

VI. F. E POLITICA. – L'importanza del rapporto f.-società sembra esigere una maggiore presenza della f. nella conduzione della cosa pubblica. Precisare le forme di tale presenza è difficile allo stato attuale degli studi. Qui basterà ricordare il punto VIII della *Déclaration des droits de la famille* letta a Lille il 5 dic. 1920 dal gen. Castelnau e la posizione del Codice sociale dell'Unione di Malines. Il punto VIII dice : « La famille, vraie cellule sociale, a le droit d'élire des mandataires aux assemblées de la commune, du département, de la région, de la nation. Le père dispose, en sus de sa voix personnelle, d'un nombre de voix égal ou proportionnel à celui des enfants mineurs non émancipés qui sont sous sa puissance. La mère vote au nom du père mort, absent, interdit, déchu ». E il Codice sociale : « Per garantire i diritti della f. importa ch'essa possa essere rappresentata nelle assemblee del comune, nella regione, della nazione. Così, p. es., il padre potrebbe disporre, oltre che del suo voto personale, di un numero di voti uguale o proporzionale all'importanza del focolare di cui è custode » (n. 33).

BIBL.: v. MATRIMONIO. E inoltre: P. Villari, *La f. e lo Stato nella storia it.*, Milano 1868; G. Lippert, *Die Geschichte der Familie*, Stoccarda 1889; W. H. Bennet, *Family*, in *Dictionary of the Bible*, I, pp. 846-50; M. Tamassia, *La f. italiana*, Palermo 1910; P. Aloisi Masella, *La consacrazione della f. al S. Cuore di Gesù*, Roma 1917; P. Bureau, *L'indiscipline des moeurs*, Parigi 1920; B. Dubellet, *La famille, l'Eglise, l'Etat dans l'éducation*, ivi 1921; A. Gemelli, *L'origine della f.*, Milano 1921; I. Zamanski, *La crise de la natalité et la désorganisation familiale*, nella *Semaine sociale de France*, Grenoble 1923, Parigi 1924; A. Cicu, *Il diritto di f.*, Roma 1924; P. Meli, *Morale familiale*, Parigi 1928; Ch. Diede, *Les allocations familiales*, Lovanio 1929; P. Chaplet, *La famille en Russie soviétique*, Parigi 1929; A. Baudrillart, *Moeurs païennes, moeurs chrétiennes*, I : *La famille dans l'antiquité et aux premiers siècles du christianisme*, ivi 1929; F. Geny, *Le maintien et la défense de la famille par le droit*, ivi 1930; Settimane Sociali d'Italia, XIII sess. (1926), *La f. cristiana*, 2ª ed., Milano 1931; L. Biardeau, *Le certificat prénuptial. Etude de droit comparé et de législation*, Parigi 1931; I. Giordani, *Il protestantesimo e la dissoluzione della f.*, in *Il matrimonio cristiano*, Milano 1931, pp. 140-63; E. D'Albergo, *La previdenza come difesa dell'unità della f.*, *ibid.*, pp. 250-57; F. Baudhuin, *Mariage et natalité*, Bruxelles 1932; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, II : *La famille*, Namur 1933; G. Semeria, *La f.*, Milano 1935; F. Loffredo, *Politica della f.*, Roma 1938; D. Aringioli, *La f. italiana attraverso i secoli*, Bologna 1938; A. M. Rulla, *Ideale della f. cristiana*, Brescia 1942; G. Dossetti, *La f. nel messaggio pontificio*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, 51 (1943), pp. 305-19; F. Degni, *Il diritto di f. nel nuovo Cod. civ. ital.*, Padova 1943; Th. Toth, *Matrimonio e f.*, Roma 1944; A. Brucculeri, *La f. cristiana*, ivi 1944; G. Marchesi, *La f.*, ivi 1945; *Il matrimonio e la f. cristiana*, 3ª ed., Milano 1945; A. Lo Monaco, *La f. nella storia della civiltà*, Alba 1945; M. Matteucci, *La proprietà, il lavoro, la f. nel diritto sovietico*, Roma 1946; G. Bernucci, *La f.*, ivi 1947.

Giovanni Battista Guzzetti

V. LA F. E L'EDUCAZIONE.

I. L'EDUCAZIONE NELLA F. – La f. presenta nell'ordine logico il primo ambiente e il primo tipo di educazione. Questa, infatti, spetta ad essa di diritto, come la procreazione (v. EDUCAZIONE); si deve anzi dire che l'educazione non è se non il prolungamento morale del fatto fisico della procreazione, in quanto le nuove creature, che vengono alla luce, sono persone umane, dotate non soltanto di corpo, ma anche di anima spirituale, bisognosi, l'uno e l'altra, delle cure e premure necessarie al loro sviluppo e progresso.

La f., inoltre, presenta il primo ambiente e il primo tipo di educazione umana anche nell'ordine storico; la scuola, infatti, viene dopo, quando la società, accresciuta in numero e in complessità di funzioni, richiederà nei cittadini qualità particolari fisiche, culturali e morali, le quali esigeranno l'opera « affiancatrice » o « integratrice » di altri e non « sostitutrice », perché nulla può sovvertire l'ordine logico sopraccennato, e nessuna opera di altri, come dimostra l'esperienza, vale l'opera della f., essendo questa fondata sull'istinto naturale, sul disinteresse, sull'amore, sul diritto, per così dire, di proprietà, sentito e cosciente, che i genitori hanno sulle « loro » creature. E anche nei casi deprecabili, in cui l'opera di altri diventi necessariamente « sostitutrice », l'edu-

cazione tanto più potrà sopperire alla mancanza altrui, quanto più saprà accostarsi alla forma, al calore e all'affetto della educazione che sa impartire la f. Testimone la frase comune, pur sempre delicata e deliziosa, che si pronuncia in questi casi: « ti farò da padre; ti farò da mamma ».

1. *Valore della educazione familiare.* – L'educazione familiare assume maggiore e minor valore, maggior o minore completezza, secondo il fine che s'intende raggiungere e secondo la dignità che si attribuisce all'istituto della f. Ora il cristianesimo assegna ad ogni individuo un fine totalitario, che abbraccia la vita naturale nei suoi aspetti fisico, intellettuale, morale, sociale, e la vita soprannaturale, largita dalla Grazia, che sbocca al suo termine della salvezza eterna; e alla f., mediante il Matrimonio elevato alla dignità di Sacramento, dà un valore e nello stesso tempo una forza, che altrimenti non avrebbe. L'educazione domestica, perciò, dovrà avere di mira tutti i fini sopraccennati e dovrà saper potenziare i mezzi per raggiungerli con le linfe salutari, che derivano dal cristianesimo e dalla sua pratica.

2. *Didattica della educazione familiare.* – Quanto all'arte didattica, secondo cui impartire e svolgere l'educazione, si deve osservare che essa si distingue fondamentalmente dalla didattica della scuola. Questa, infatti, esige elementi ambientali e tecnici particolari; quella, invece, non è che frutto spontaneo e continuato di quel medesimo amore, che ha dato ai bimbi la vita e ora intende conservarla loro e farla progredire. Amore, e quindi arte, che non s'impara sui libri di una scuola; tanto è vero che genitori, anche di poca cultura, si sono dimostrati e si dimostrano ancora, in pratica, ottimi educatori. Il che non giustifica affatto l'eccesso opposto, vivo purtroppo in molte f., di pensare che ad un'educazione familiare sana basti l'inclinazione spontanea della natura. La quale non è sempre costante, ordinata, tempestiva, pronta a porgere una mano sicura in tutte le variabilissime e sempre varianti situazioni di carattere, di temperamento, di età, di ambienti. Di qui la necessità, per i genitori, di darsi quella cultura, specializzata in materia, che, alleata con la natura, offrirà loro un criterio sicuro e coscienzioso. Appunto perché le situazioni psicologiche dei figli, anche nell'ambito della stessa f., sono diverse e talora contrastanti, occorre per un'educazione efficace un'elasticità di giudizio, un'oculatezza, una larghezza di idee, una disinvoltura di applicazione, che la natura non dà sempre, in piena efficenza, da sola, e perciò bisogna potenziarla con la lettura, lo studio, l'osservazione. E se l'arte dell'educatore è sempre difficile, tanto più ardua si manifesta, quando si tratta della educazione domestica.

3. *Aspetti e mezzi della educazione familiare.* – Come per ogni altra specie di educazione, anche per quella familiare gli aspetti sono due: *negativo* (impedire il male), *positivo* (formare al bene).

Sotto l'aspetto negativo di impedire il male, i mezzi da adoperare sono ora l'imposizione, ora la punizione; meglio tuttavia cercare, per una parte, di prevenire il male, onde non averlo poi a punire, e per l'altra, di formare coscienze forti e risolute, onde non avere necessità di imposizioni. Il che indica subito l'importanza straordinaria che riveste l'aspetto positivo.

a) Per formare al bene, il primo requisito necessario nella f. è l'*esempio* dei genitori-educatori. Tutti si copiano tra di loro; i bambini, specialmente, sono esposti più degli altri a ricalcare le grandi persone e di preferenza quelle che stanno loro vicine, soprattutto i genitori, che sembrano loro esseri eccezionali, nei quali non c'è nulla da condannare; tanto più che l'esempio può precedere la parola e produrre il suo effetto anche prima che il bambino possa capire un'esortazione o rilevare l'importanza di una cosa. All'esempio devono seguire l'invito, l'esortazione, le spiegazioni, gli ammaestramenti, diversi sempre secondo le circostanze e i tipi e le età. A questo proposito bisognerà tuttavia evitare di mostrarsi importuni, pesanti, opprimenti, monotoni, uggiosi. *b*) Il secondo mezzo è *capire la gioventù e i figli* propri. Una piccola riflessione retroattiva su quello che s'avrebbe desiderato, quando s'era a propria volta piccoli, è della massima efficacia orientativa. Capire anche i tempi, che possono cambiare e arrecare con sè particolari esigenze. *c*) Il terzo mezzo è *amare i figli*. Sotto questo aspetto parecchi difetti occorre evitare; la troppa condiscendenza con il pretesto che, crescendo, i figli capiranno da sé; le troppe moine, che viziano e trasformano presto i capricci in imposizione da parte dei viziati; la separazione della severità dall'indulgenza; lasciare, p. es., la severità al babbo, l'indulgenza alla mamma, mentre l'opera di tutti e due i genitori dev'essere sostanziata di amore e di autorità, dosabili nella loro fusione o contemperamento secondo le circostanze. *d*) Quarto mezzo, *rispettare i figli*, evitando dinanzi ad essi discorsi od esibizioni di atti o di visioni, che, se anche in quel particolare momento essi non comprendono, scendono però con facilità nel subcosciente per affiorare più tardi e turbare. *e*) Vigilare lo *sviluppo dei figli* per fornire loro volta per volta, secondo la loro età e la loro maturità, quelle spiegazioni che sono necessarie per orientarsi, capire la vita, creare relazioni e così evitare morbose introspezioni, suggerimenti malvagi, passi falsi, che tosto o tardi precipitano nell'abisso. *f*) *Considerare i figli sotto l'aspetto soprannaturale*: cioè come doni di Dio da custodire e preservare per lui, da perfezionare e santificare per la sua gloria e per il benessere della società: educarli, quindi, alla franchezza, alla purezza, all'obbedienza, all'amore del sacrificio e della rinuncia, alla generosità, all'eroismo del dovere quotidiano; di valore insostituibile saranno perciò in questo campo i mezzi offerti dalla religione cattolica con i suoi Sacramenti (educazione eucaristica; formazione della coscienza mediante la Confessione e la direzione spirituale) e con il suo altissimo spirito di fratellanza e di amore (educazione alla carità, al rispetto del lavoro, del meno abbiente, dell'operaio, dei domestici; alla benevolenza verso chi soffre; al servizio del prossimo in qualunque sua necessità; allo spirito di socialità, che spegne ogni senso di egoismo e di egocentrismo per instaurare l'arte vera della convivenza umana: vivere gli uni per gli altri).

II. L'EDUCAZIONE PER LA F. – Da quanto è stato in breve accennato, si deduce che l'arte dell'educazione domestica è, nella sua importanza e per le sue conseguenze, assai difficile. Conviene perciò prepararvisi, perché ogni arte si apprende attraverso l'esercizio, per non trovarsi poi nella fase di novizi, quando la situazione ne esigerà la pratica. Lasciando per la voce MATRIMONIO quanto riguarda la preparazione pedagogica specifica al grande atto, basterà accennare qui alla preparazione remota necessaria a tutti quelli che in una futura f. dovranno educare. Questa preparazione impone che i mezzi indicati per la formazione degli altri al bene siano prima di tutto adoperati per la formazione propria; perché solo così si potranno proporre un giorno con l'autorità e l'efficacia, che derivano dall'esperienza. È rimasta celebre la risposta di Napoleone I alla domanda « Quando comincia l'educazione di un fanciullo? » – « Vent'anni prima della sua nascita con l'educazione della madre ». La preparazione impone anche la lettura e lo studio della pedagogia familiare e la costante riflessione sopra due principi, espressi a modo di proverbio: *a*) « Ogni uomo è erede ed ogni uomo è antenato » riceve, cioè, attraverso la lunga serie delle generazioni da cui deriva e specialmente dai genitori qualcosa dei suoi antenati, e nello stesso tempo darà, fondando la propria f., qualcosa di sè ai suoi discendenti. L'ereditarietà non distrugge, tranne in casi specialissimi, la libera volontà; però i difetti dell'antenato possono ripercuotersi, talora in un modo misterioso e tragico, nella discendenza prossima e remota; *b*) « La mano che culla la cuna dirige il mondo », nel senso che la madre deve preparare le sue creature alla vita di domani (e tra di esse parecchie potranno domani essere chiamate a dirigere gli affari e la nazione) e al compito che in qualunque caso dovranno svolgere.

BIBL.: Enc. di Pio XI, *Divini illius Magistri* (AAS, 21 [1929], pp. 723-62), e il mirabile e pieno commento di Pio XII nei *Discorsi agli sposi*; F.Gay-L. Cousin, *Comment j'élève mon enfant*, Parigi 1931; Association du mariage chrétien, *Pour bien élever vos enfants*, ivi 1937; M. e G. Modugno, *Ascendere insieme*, Roma 1943; R. Plus, *Cristo al focolare*, 2ª ed., Torino 1946, pp. 423-548; G. B. Allara, *Il libro della mamma*, ivi 1947; Verine, *L'art d'aimer ses enfants*, Parigi 1948. Celestino Testore

FAMIGLIA DEL SACRO CUORE DI GESÙ DI BRENTANA. - L'Istituto fu fondato il 22 sett. 1880 in Brentana (Milano) e solo tre anni dopo veniva approvato, insieme con le costituzioni, dall'arcivescovo di Milano (3 genn. 1883). Ottenne il decreto di lode nel 1894, quello di approvazione il 17 ag. 1917. Le costituzioni furono definitivamente approvate il 24 febbr. 1923.

Il fine specifico è quello di riparare le ingiurie al S. Cuore di Gesù mediante un culto speciale verso l'Eucaristia, di educare e istruire cristianamente la gioventù, di promuovere lo splendore delle sacre funzioni con la confezione di sacre suppellettili; di visitare e assistere ammalate a domicilio o in pubblici ospedali.

L'Istituto ha 22 case con 143 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 57.

Agostino Pugliese

FAMIGLIA PONTIFICIA. - È la famiglia, in largo senso, del Romano Pontefice, come capo di tutta la Chiesa, e perciò stesso rivestito di prerogative sovrane.

I. NOZIONE. – Si compone di persone ecclesiastiche e laiche, addette al servizio personale e domestico del Sommo Pontefice, siano esse effettive o d'onore : da qui la distinzione tra familiari di numero e soprannumerari. Questa f. p. è proporzionata all'importanza del Capo della Chiesa cattolica e del Sovrano dello Stato della Città del Vaticano.

La f. p. ha la sua gerarchia interna e la qualifica di famigliare del papa è assai onorevole. Suole chiamarsi anche Corte pontificia, sebbene il vocabolo sia meno adatto, venendo piuttosto adoperato per i sovrani temporali : ed a volte in senso ambiguo sotto il nome di Corte romana si comprende anche la *Curia Romana* (v.) che invece indica ben altra cosa. A questa confusione si presta il fatto di una comune origine storica; una vera distinzione si fa solo più tardi percettibile tra f. p. e Curia Romana. Anche il fatto, ancora attuale, che molti membri della Curia Romana fanno parte della f. p. favorisce lo scambio dei termini. Era logico che gli ecclesiastici ed anche i laici, presenti in palazzo, prendessero parte alle funzioni sacre che vi si celebravano, specie quand'era presente o celebrava lo stesso pontefice. Da ciò l'altro termine di Cappella pontificia (ben distinta dalla Cappella musicale pontificia) per indicare il complesso di ecclesiastici e laici, partecipanti al servizio liturgico solenne, a cui è presente o potrebbe essere presente il Sommo Pontefice (Cappella papale).

II. NOTIZIE STORICHE. – La prima memoria storicamente certa dell'esistenza di una f. p., a modo di piccola corte, è data dall'*Ordo Romanus*, I, sec. VIII (cf. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, II, Lovanio 1948, pp. 38-45). Vi vengono ricordati diversi funzionari, dal *vicedominus*, capo della f. p., al *primicerius*, cui era demandata la direzione del personale, al *sacellarius*, incaricato della cappella, al *paraphonista*, direttore del canto, al *nomenclator*, incaricato delle udienze, al primicerio dei notai apostolici, al primicerio *defensorum*, ai *vesterarii*, addetti alla custodia del guardaroba e spesso quindi anche tesorieri, agli *ostiarii* o portieri, agli aventi cura dell'alimentazione della casa, al *prior stabuli*, sovraintendente alle scuderie.

(fot. The Associated Press)
FAMIGLIA PONTIFICIA - Il prefetto delle cerimonie pontificie.

Il mantenimento della f. p. era fatto con le offerte dei pellegrini, le entrate del ducato di Roma, praticamente amministrato dai papi, e con le entrate provenienti dai possedimenti che la S. Sede aveva nel sud ed in Sicilia. A difesa del patrimonio ecclesiastico si trova nel sec. IX costituita una milizia pontificia. Le ulteriori notizie che si hanno della f. p. sono anch'esse dell'epoca carolingia. A capo si trova ancora il *vicedominus* (vicedomino), da cui dipendevano i *cubicularii* (ciambellani), i *cellerarii* (cellerari), gli *stratores* (scudieri). Il *nomenclator* è il grande maestro delle cerimonie, il *vestiarius* o *prior vestiarii* è il tesoriere. Gli impiegati della Cancelleria sono chiamati *notarii* o *scrinarii*, fra cui importanti i *notarii regionarii*; i primi due del gruppo, il *primicerius* e *secundicerius* erano nel numero dei grandi dignitari della Chiesa. Al *primicerius* succederà più tardi il *primiscrinius*, come capo della cancelleria. Addetti all'amministrazione sono l'*arcarius* (cassiere) e il *sacellarius* (pagatore), che hanno alla loro dipendenza un corpo di causidici, chierici e laici. I chierici daranno poi vita al corpo dei sette giudici palatini (*primicerius, secundicerius, arcarius, sacellarius, protoscrinius, primicerius defensorum, nomenclator*). Ci vengono ancora ricordati il *consiliarius* e l'*ordinator*, figure presto scomparse dalla f. p. L'insieme delle persone di palazzo sono ricordate col nome di *familia s. Petri*, per quanto sembri che il vocabolo avesse un significato più vasto come sinonimo di burocrazia ecclesiastica.

Con l'estendersi dello Stato pontificio e degli affari ecclesiastici la f. p. crebbe progressivamente.

In un documento del 1º anno di pontificato di Niccolò III (1277) vien dato il quadro della composizione della f. p. (P. L. Galletti, *Memorie di tre antiche chiese di Rieti*, Roma 1765, pp. 171-83); sono ricordati il camerlengo, ora a capo dei SS. Palazzi, 5 maestri di camera, l'ultimo dei quali è l'*auditor camere*, il vice cancelliere, il *marescalcus iusticie*, ecc. E inoltre vengono ricordati i : *domicelli, camerarii, cappellani, cubiculares, ostiarii maio-*

res et minores, officiales domicelli, servientes nigri et albi, cursores; si fa pure menzione della: *cancellaria, elemosyna, coquina magna et parva, marestalla alba et nigra.*

Il maggior sviluppo della f. p. si ebbe durante il periodo avignonese (1306-76), in cui affluirono a corte anche molti vescovi e abati, tanto che Innocenzo VI (1352-62) si sentì in dovere di rinviarli alle proprie dimore. Durante questo periodo la direzione della f. p. è affidata al *magister sacri hospitii Palatii Apostolici*, che è un laico, essendo stato il cardinal camerlengo dispensato dal risiedere a corte (cf. S. Fantoni Castrucci, *Istoria d'Avignone*, Avignone 1678, p. 163 sgg.). Ma appunto per non lasciare la f. p. in mano a un laico, Martino V istituì la prefettura del S. Palazzo Apostolico, affidandola ad un ecclesiastico. Ma il prefetto sotto Urbano VIII avrà il titolo di « maggiordomo pontificio ». A volte prefetto dei SS. Palazzi e maggiordomo saranno due cariche distinte.

Per il sec. XV si riscontra una descrizione della f. p. nel manoscritto dal titolo *Ministeria et officia domus pontificalis Pii II anno MCCCCLX* da cui il Marini trasse e pubblicò uno stato del personale (cf. G. Marini, *Archiatri pontificii*, II, Roma 1825, p. 152 sgg.). I familiari di prima categoria erano 63, ciascuno con propri familiari; quelli di seconda categoria assai di più. Tra i primi si trova un *ciferator* (poi segretario della Cifra), ma la sua esistenza alla corte pontificia dev'essere assai anteriore.

La collezione dei registri pontifici, completa da Paolo IV (1555) in poi, ci dà man mano lo stato ed il progresso della f. p. nei secoli successivi. Sotto il medesimo Pontefice facevano parte della f. p.: 10 prelati; 6 segretari; il presidente della Camera apostolica, il confessore, il maestro di camera; 5 camerieri di rango superiore; 12 altri camerieri con due domestici ciascuno; 24 altri camerieri, appartenenti alla nobiltà con un servitore ciascuno; 5 aiutanti di camera; 7 medici; 1 farmacista; il gran panettiere; 24 cappellani; 2 piombatori; 3 scudieri trincianti; 28 scudieri semplici; diversi impiegati come sensali, corrieri ecc.; 50 palafrenieri; 2 mazzieri; 2 mastri uscieri *de virga rubea*; uscieri; revisori delle suppliche; orologiai; computisti, bibliotecari; copisti per manoscritti latini, greci ed ebraici, ecc.: complessivamente sulle 800 persone, che con altri impiegati vari portavano ad un migliaio il numero degli appartenenti alla f. p. Questi, almeno in parte, seguivano il Pontefice anche nei suoi viaggi (cf. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XCVII, pp. 179-84). Prendevano vitto a corte e venivano ricompensati in natura fino ad Urbano VIII, che vi sostituì parzialmente il pagamento in denaro, reso esclusivo poi da Pio VI.

III. STATO ATTUALE DELLA F. P. – Il CIC non ha apportato alcuna modifica negli uffizi di Palazzo. Il can. 328 dichiara: « Circa i famigliari del Romano Pontefice, sia che godano o no del titolo di prelato, si deve stare ai privilegi, alle regole ed alle tradizioni della f. (*domus*) p. ».

Privilegi, regole e tradizioni sono contenute principalmente nelle costituzioni di: Pio IV *Circumspecta* del 12 apr. 1562; Gregorio XV *Venerabili fratri* del 23 marzo 1621; Alessandro VIII *Venerabilibus fratribus* del 12 genn. 1690; Innocenzo XIII *Venerabilibus fratribus* del 26 maggio 1721; Benedetto XIII, *Circumspecta Romani* del 15 dic. 1724; il breve di Pio VI del 22 giugno 1775; il suo chirografo del 6 apr. 1775; il *motu-proprio* di Pio VII del 3 maggio 1800; quello di Leone XII del 23 nov. 1824; di Gregorio XVI del 10 dic. 1832; di Pio X del 21 febbr. 1905 (cf. *Bullarium Romanum*... ed. Taurinensis, VII [1862], p. 110 sgg.; XII [1867], p. 509 sgg.; XX [1870], p. 231 sgg.; XXII [1871], p. 120; *Bullarii Romani continuatio*, VI [Prato 1847], pp. 106 sgg., 35 sgg.; VII [ivi 1850], p. 9 sgg.; VIII [ivi 1854], p. 12 sgg.; *Acta Gregorii XVI*, ed. A. M. Bernasconi, I [Roma 1901], p. 203 sgg.; *Pii X Acta*, II [ivi 1907], p. 26 sgg.; P. Gasparri, *Codicis iuris canonici fontes*, III, Roma 1925, p. 633). Le funzioni dei membri principali della f. p. sono normalmente trattate alle rispettive voci; si darà qui una visione di insieme, accennando a quelle figure che non hanno altrove una trattazione propria.

(fot. Felici)

FAMIGLIA PONTIFICIA – Cameriere segreto partecipante.

1. Il ruolo della f. p. si apre con i cardinali palatini, che sono i primi familiari del Papa: infatti essi (v. *Notizie di Roma*, a. 1724), sono notati per i primi sotto il titolo: f. p.

S. Gregorio III, nel 735, vedendo che i cardinali diaconi regionari da 7 erano divenuti 14, ne aggiunse altri 4 con il nome di cardinali palatini: questi dovevano assistere il Papa mentre celebrava nelle Basiliche Lateranense e Vaticana e cantare il Vangelo nel Laterano. I cardinali palatini perdettero poi la loro primitiva funzione e assunsero le principali cariche nella f. p., che prima erano esercitate da prelati. Si comprendevano negli antichi ruoli del Palazzo Apostolico i cardinali palatini che fossero registrati nella classe dei camerieri segreti partecipanti.

I cardinali palatini che vengono designati da ogni nuovo papa, a meno che non confermi quelli del suo predecessore, variarono spesso di numero. Vi furono così compresi il datario, il segretario di Stato, il segretario per gli affari di Stato interni, il segretario dei memoriali, il segretario dei brevi pontifici, nonché i cardinali nepoti. Il prelato uditore del papa, se elevato alla porpora, conservando la qualifica di cardinale prouditore, era considerato palatino, e così anche il bibliotecario, qualora risiedesse nel Vaticano. Quando Pio IX assegnò la prefettura dei SS. Palazzi Apostolici ad un cardinale (il 1 nov. 1848 la conferì al card. Antonelli) creò un altro cardinale palatino.

Attualmente i cardinali palatini sono due: il datario di S. Santità ed il segretario di Stato.

2. Il distintissimo numero di ecclesiastici e laici, che ora si prenderà in esame costituisce quella che viene in linguaggio aulico chiamata la nobile anticamera segreta (*Camera secreta SS.mi Domini Nostri Papae*). Con questa denominazione si sogliono in-

dicare i primari ed intimi ministri famigliari del papa, che hanno posto nell'anticamera segreta e nelle altre diverse e distinte anticamere del Palazzo Apostolico.

Questa denominazione non deve essere molto antica, dato che il Lunadoro nella sua *Relazione della Corte di Roma* (Roma 1664) non accenna ad essa, e lo Zaccaria nella sua *Ratio instit. studii ritualis*, art. I (v. *Onomastico con rituale*, Faenza 1787) nomina la camera segreta del papa dove tratta degli uffici propri del palazzo papale. Nel *Diario di Roma*, iniziatosi a pubblicare nel 1716, si chiama ripetutamente camera segreta la generalità delle persone addette al servizio immediato del papa.

I primi componenti l'anticamera segreta hanno anche la qualifica di *prelati palatini* ed i primi tre il titolo di eccellenza reverendissima e sono: il maggiordomo di S. Santità (*Praefectus Palatii Apostolici*), il maestro di camera (*Praefectus Cubiculi Secreti Pontificis*), che attualmente esercita anche le veci del maggiordomo; l'uditore di S. Santità (*Auditor SS.mi D.ni Nostri Papae*), le cui funzioni sono demandate al segretario del Tribunale della Segnatura Apostolica, ed il maestro del S. Palazzo Apostolico (*Magister S. Palatii Apostolici*).

La carica laica più importante della f. p. è quella del gran maestro del S. Ospizio (*Magister S. Hospitii*), che, ereditariamente ricoperta dalla famiglia Conti, per estinzione di questa passò ai Ruspoli, che egualmente la godono come carica ereditaria. Benedetto XV, con lettera apostolica del 28 maggio 1916 (AAS, 9 [1916], p. 72) separò la carica di maestro del S. Ospizio dall'ufficio di cubiculario intimo e dal numero dei camerieri di spada e cappa, di cui è il primo, lo costituì in proprio e singolare ordine e gli attribuì il titolo di gran maestro. Per decreto della S. Congregazione del Cerimoniale, del 29 apr. 1886 (cf. A. Ruspoli, *Del maestro del S. Ospizio Apostolico*, Vignanello 1925, pp. 71-75), spetta al gran maestro il ricevere, l'assistere, il servire reali personaggi o capi di Stato, che con solennità si recano all'udienza del sommo pontefice. Egli è il solo laico della corte nobile che abbia posto nella Cappella papale, ove nella quadratura, formata dai banchi, riservati ai cardinali, rimane in piedi presso il banco dei cardinali diaconi. Avendo affidata la custodia della detta cappella e dei concistori pubblici, che debbono regolarsi «ad instar cappellae», ha anche il titolo di *Custos S. Sacelli* (v. decisione della S. Congregazione del Cerimoniale del 30 maggio 1901). Supplisce in loro assenza i principi assistenti al Soglio. Ogni qual volta, in forma pubblica, si reca ad esercitare il suo ufficio, il gran maestro è accompagnato da quattro Svizzeri. Riceve la sua nomina, fatta dal sommo pontefice, con biglietto del segretario di Stato e poi gli si spedisce il breve apostolico.

3. La classe dei *cubiculari* (*syncelli*), ecclesiastici, ai quali spetta il titolo di monsignore (all'elemosiniere segreto ed al segretario della Cifra, anche quello di eccellenza reverendissima), ora chiamati camerieri segreti partecipanti, si inizia con l'elemosiniere segreto (v. ELEMOSINIERE SEGRETO DI S. SANTITÀ), il segretario dei Brevi ai principi (*Pro litteris in forma brevi ad Principes Secretarius*; v. SEGRETERIA DEI BREVI AI PRINCIPI), il segretario della Cifra (*Notarum arcanarum S. P. Secretarius vulgo cifrarum Secretarius*; v. SEGRETERIA DI STATO) ed il segretario delle lettere latine (*Litterarum latinarum Scriba seu Secretarius*; v. SEGRETERIA DELLE LETTERE LATINE).

I camerieri segreti partecipanti, prestando servizio direttamente presso la persona del papa, partecipavano anche alla sua mensa, di qui il loro nome. Alcuni di essi ricoprono le tre cariche stabili di: coppiere (*pincerna*),

(fot. Felici)
FAMIGLIA PONTIFICIA - Cameriere segreto di spada e cappa.

segretario d'ambasciate (*nuntius*) e guardaroba (*vestiarius*). Al coppiere incombe assistere nei pranzi solenni il sommo pontefice e porgergli le bevande; tiene la palma e la candela del papa nelle funzioni; in mancanza del maestro di camera ne fa le veci e ne esercita tutte le funzioni. Al segretario di ambasciate spetta presentare gli omaggi ed i doni che il pontefice soleva inviare ai sovrani, residenti in Roma, ai cardinali e spesso anche agli ambasciatori, al momento della loro partenza. Al guardaroba appartiene la custodia delle robe del sommo pontefice, per cui, ora, formalmente reca il cappello rosso (galero) ai novelli cardinali. Un quarto cameriere segreto partecipante non ha funzione particolare pubblica, ma è a disposizione del papa. Questi camerieri segreti talvolta furono tesorieri segreti e davano perciò i donativi e le elemosine particolari; alcuni furono segretari intimi (come ad es. nel pontificato di Pio XI) e bibliotecari domestici e molte volte esercitarono l'ufficio di scalchi segreti. Il loro numero variò a beneplacito dei pontefici. Prestano servizio per turno settimanale ed il loro ufficio cessa con la morte del pontefice. È cameriere segreto partecipante il sacrista (*Praefectus Sacrarii Apostolici*) ed il sottodatario di S. Santità (v. DATARIA APOSTOLICA), quando la carica è ricoperta.

4. Seguono, poi, altri camerieri segreti partecipanti laici, che dal loro vestito assumono il nome di camerieri segreti di spada e cappa partecipanti. Sono contraddistinti ognuno da uno speciale titolo, che, per secolari privilegi, è ereditario in alcune delle prime famiglie nobili di Roma (Massimo, Barberini, Sacchetti, Serlupi Crescenzi, ecc.). Si ha così il foriere maggiore dei SS. Palazzi Apostolici.

(*Forerius maior*), il cavallerizzo maggiore di S. Santità (v.; *Praefectus stabuli*), il sopraintendente generale alle poste (*Praefectus tabellariorum*), i latori della rosa d'oro (v. ROSA D'ORO), il segretario di ambasciate. Sono annoverati tra questi camerieri segreti l'esente delle guardie nobili di servizio ed il colonnello della guardia svizzera.

Il sopraintendente generale alle Poste in antico veniva chiamato *praepositus cursus publici*; aveva sotto di sé in tutto lo Stato pontificio le staffette, i corrieri straordinari; sopraintendeva alle poste per il cambio dei cavalli; accompagnava il sommo pontefice nei viaggi, apriva e chiudeva lo sportello della carrozza pontificia. Si recava incontro ai sovrani, che venivano a Roma, fino verso i confini dello Stato. I papi, a cominciare da Sisto V, emanarono varie costituzioni per regolare le sue prerogative. Aveva poi affidata la sopraintendenza del servizio postale presso il Ministero delle finanze e le sue attribuzioni furono stabilite nel *motu proprio* di Gregorio XVI del 4 nov. 1840 (*Acta Gregorii XVI*, IV, Roma 1904, p. 373).

I latori della rosa d'oro, sono due principi romani, ai quali è affidato dal sommo pontefice l'incarico di rimettere la rosa d'oro, pontificio contrassegno o di particolare devozione a chiese cattedrali e santuari insigni, e di stima e di paterno affetto a cattolici sovrani e sovrane, principi e principesse, prodi capitani e personaggi, benemeriti della S. Sede, a repubbliche e città illustri parimenti cattoliche. Il 30 giugno 1948 Pio XII (AAS, 40 [1948], p. 345) istituiva un nuovo cameriere segreto di spada e cappa partecipante, conferendogli la carica di segretario d'ambasciate, lasciando al suo cameriere segreto partecipante ecclesiastico (*nuntius*) la stessa qualifica.

Il foriere maggiore dei SS. Palazzi Apostolici (*Forerius maior*) è un ufficiale palatino, che con rango di cameriere segreto di spada e cappa partecipante appartiene alla famiglia nobile pontificia e fa parte di quella camera segreta, che precede e segue il papa, quando con solennità esce dai suoi privati appartamenti. L'origine di questa carica, che con la denominazione di *Florerius Palatii* trovasi già in un codice dei tempi di Alessandro V ([1409-10], cf. G. B. Gattico, *Acta selecta caeremonialia S.R.E.*, Roma 1752, p. 268), deve con quasi certezza stabilirsi tra la fine del sec. XIV ed il principio del sec. XV. Tale carica fu anche ricoperta da un ecclesiastico. Attualmente è goduta in modo ereditario dalla famiglia dei marchesi Sacchetti. Al foriere maggiore, capo della floreria, appartiene la sopraintendenza delle fabbriche, delle acque e delle suppellettili del Palazzo. Spetta anche al foriere maggiore il precedere il sommo pontefice nei viaggi, la sovraintendenza di questi, il preparare gli alloggi e tutto l'occorrente sia al papa che alla sua corte. Attualmente il foriere maggiore ha un coadiutore che è della stessa famiglia Sacchetti. Nella floreria è coadiuvato da un reggente la floreria, e dai commessi. Le sue attribuzioni sono fissate nei *motu proprio* e nei regolamenti che i sommi pontefici emanarono per provvedere al retto funzionamento della loro floreria. Attualmente esse sono determinate dal «regolamento» di Leone XIII del 1882.

5. Seguono poi nell'ordine di precedenza della f. p. i *prelati domestici* (*antistites urbani*, v. PRELATI).

6. Seguono, poi, le *Guardie nobili pontifice* di cui il comandante, i tenenti e gli esenti sono camerieri segreti di spada e cappa partecipanti.

7. Sono pure camerieri segreti, ma ecclesiastici, i componenti il Collegio dei maestri delle cerimonie pontifice. In un documento del 710 si trova che in quell'epoca esistevano sotto il nome di *Ordinatores*, posteriormente vennero chiamati *Clerici caeremoniarum*, nel 1563 con un breve di Pio IV del 10 maggio cambiarono questo nome ed assunsero l'attuale di *Magistri caeremoniarum apostolicarum*. Oltre a regolare le cerimonie papali essi assistono i cardinali di S. R. C. per solenni funzioni, cerimonie, ecc.; poiché il prefetto delle cerimonie assegna a ciascun cardinale un cerimoniere pontificio. Fanno parte in qualità di notari, delle missioni pontifice, che accompagnano i cardinali legati del papa. Celebri sono i «diarii» delle cerimonie papali, che i cerimonieri scrissero fin dai tempi più antichi e tuttora scrivono e che si conservano nell'archivio del loro collegio. Il loro numero variò sotto i diversi pontificati. Attualmente sono nove: i primi cinque sono «ex numero», «soprannumerarii» gli altri. Ne è capo il *Praefectus seu Antistes caeremoniarum*, che è eletto dal sommo pontefice con speciale breve, ha rango di prelato domestico e di protonotario apostolico «ad instar»; nell'accompagnare e nell'assistere il papa si pone sempre alla sua sinistra. Regola nelle funzioni tutti i movimenti, veglia sulle azioni dei maestri delle cerimonie e suggerisce al papa, quando occorra, il da farsi. Nei concistori intima a chi di ragione d'avvicinarsi al trono pontificio, di recedere da esso e di uscire dalla sala del concistoro (l'*extra omnes*). Le funzioni, i concistori sono intimati con scheda (*intimatio*) stampata, sottoscritta dal prefetto delle cerimonie. Gli ampi privilegi dei maestri delle cerimonie (anch'essi hanno titolo di monsignore) furono confermati da Benedetto XV con decreto della S. Congregazione del Cerimoniale del 27 giugno 1917. Essi non cessano alla morte del sommo pontefice, anzi durante la Sede vacante funzionano da camerieri partecipanti.

8. L'ultima classe dei camerieri segreti ecclesiastici è quella dei soprannumerari, il cui nome preciso è camerieri segreti soprannumerari di S. Santità (*cubicularii intimi seu secreti*). La loro istituzione è senza dubbio, come si è visto, antichissima; notizie certe però se ne hanno solo ai tempi di Urbano VIII. Dal pontificato di Pio VI prestano servizio nell'anticamera segreta e nelle cappelle e funzioni senza rimunerazione. Per il servizio di anticamera dipendono dal maestro di camera, per le altre funzioni da mons. maggiordomo. Vengono nominati con biglietto della segreteria di Stato e cessano alla morte del pontefice. Spetta anche ad essi il titolo di monsignori.

9. Vi sono poi i camerieri segreti laici, che dal loro abito assumono il nome di camerieri segreti di spada e cappa (*cubicularii intimi ab ense et lacerna*), che si distinguono da quelli partecipanti, di cui si è già parlato, perché quelli hanno uffici ed attribuzioni proprie. La loro istituzione rimonta al sec. XVI (1573) secondo il *Manuel des dates* (Parigi 1839, *camerieri segreti*); al 1592, secondo F. Buonanni (s. v. in *Gerarchia ecclesiastica*, Roma 1720). Hanno grado ed ufficio di veri ciambellani sia in Corte che nelle funzioni celebrate dal sommo pontefice. Sono distinti in camerieri di numero, che sono quattro (essi sono nominati a vita dal sommo pontefice con biglietto della Segreteria di Stato e fanno servizio anche in tutte le cerimonie, che si svolgono in «sede vacante») ed in camerieri soprannumerari, che coadiuvano i quattro suddetti in anticamera e in altre funzioni. Tutti i camerieri segreti di spada e cappa devono essere nobili o almeno distinti per posizione sociale. Il loro abito di chiesa è quello nero alla spagnola, hanno per il servizio di anticamera l'abito civile.

10. Seguono i camerieri d'onore ecclesiastici e laici. *a*) Primi di essi sono i camerieri d'onore in abito paonazzo, istituiti in epoca recente, benché non nettamente precisata (già erano numerosi al tempo di Benedetto XIV, 1740-58). Essi sono distinti con la qualifica di *cubicularii honoris* e prestano servizio nell'anticamera d'onore (sala del trono). Accompagnano il sommo pontefice alla Basilica Vaticana in occasione di funzioni. Godono del titolo di monsignore e delle stesse insegne e dei medesimi privilegi dei camerieri segreti, che però seguono nel rango delle precedenze di Corte. Cessano alla morte del pontefice, che li nominò. *b*) Vengono, poi, i camerieri d'onore «extra urbem» (*cubicularii honoris extra urbem*), di recente istituzione, attribuita a Pio VI. Essi hanno insegne e privilegi simili ai precedenti, ma il loro impiego è limitato alle residenze «extra urbem», affinché, ovunque il sommo pontefice trovi i suoi camerieri d'onore, che gli prestino servizio di Corte. La loro carica cessa alla morte del sommo pontefice, che l'ha conferita. *c*) Gli ultimi camerieri d'onore sono laici, che dal loro vestito assumono il nome di camerieri d'onore di spada e cappa (*cubicularii honoris ab ense et lacerna*). A causa delle devastazioni su-

bite dagli archivi pontifici la loro origine, pur essendo antichissima, è imprecisata, loro notizie certe si hanno sotto Paolo IV (1555). Nelle loro insegne che portano a forma di collana hanno sigla differente dai camerieri segreti e rango inferiore in Corte. Sono anche essi distinti in camerieri d'onore di numero (quattro) e soprannumerari. Quelli di numero prima erano scelti per anzianità di nomina, ora, come tutti gli altri, per grazia sovrana. Prestano servizio nell'anticamera d'onore (sala del trono) e nelle altre funzioni secondo gli ordini dei superiori (maggiordomo e maestro di camera).

11. Nella f. p. tra i già esaminati camerieri d'onore e le classi dei cappellani prendono luogo gli stati maggiori e gli ufficiali superiori delle Forze armate. La precedenza tra essi è così stabilita: stato maggiore ed ufficiali superiori della guardia svizzera pontificia; seguono, poi, quelli della guardia palatina d'onore ed infine quelli della gendarmeria pontificia.

12. I cappellani, componenti la f. p., compaiono fin dal sec. XII tra i familiari del papa. È da notare che sotto questo nome ebbero origine tra l'altro anche gli uditori della S. R. Rota, che sono riconosciuti perpetui cappellani del papa e ne esercitano le mansioni nelle cappelle pubbliche e nelle solenni funzioni, cui assiste o celebra il papa. Questi cappellani posteriormente al sec. XVI-XVII hanno conservato costantemente le attuali qualifiche e prerogative, distinguendosi in segreti (*cappellani secreti*) ed in comuni (*cappellani communes*).

a) I cappellani segreti prestano servizio di particolare fiducia ed assistono il sommo pontefice nelle funzioni. Quando il papa celebra la S. Messa nella sua cappella privata un cappellano subito dopo ne celebra un'altra *pro gratiarum actione*. Al primo cappellano segreto è riservato l'ufficio di caudatario, al secondo quello di crocifero, cioè di portare la croce dinanzi al papa nelle funzioni pubbliche. Vi sono anche i cappellani segreti d'onore (*cappellani secreti honoris*) che furono istituiti da Clemente XII, e formano una classe separata. Hanno l'abito come quelli effettivi ed intervengono presso di loro nelle cappelle pontifice e nelle altre funzioni per supplirli in caso di deficenza. Hanno titolo di monsignore. Pio VII nominò dei cappellani d'onore « extra urbem » (*cappellani honoris extra urbem*). Essi hanno titolo di monsignore e i privilegi pontifici solo fuori Roma. *b*) Come si è detto, i cappellani comuni formano collegio. La loro esistenza è accertata nel sec. XVI-XVII con uffici e prerogative non diverse dalle attuali (v. infatti la costituzione *Grata familiaritatis* di Innocenzo X emanata il 18 genn. 1647: e la lettera apostolica di Clemente XII in data 18 maggio 1731 (*Bullar. Roman.*, ed. H. Mainardi - C. Cocquelines, Roma 1739-62, VI, p. 102; XIII, p. 255). Essi prestano servizio nella cappella comune. Sono nominati a vita con un breve e restano quindi in carica sede vacante Si dividono in partecipanti e soprannumerari.

13. Prima del collegio dei cappellani comuni hanno luogo nella f. p. i chierici segreti, ecclesiastici addetti alla cappella privata del sommo pontefice, che ne adornano l'altare e preparano quanto serve alla celebrazione della S. Messa del pontefice e a quella di ringraziamento. Sono nominati dal maggiordomo e godono delle qualità e dei favori dei veri familiari. Vestono abito paonazzo con mantellone. Cessano alla morte del sommo pontefice, che li ha nominati.

14. Gli ultimi componenti la f. p. sono il predicatore, il confessore, il medico, l'aiutante di camera, lo scalco. Il predicatore apostolico (*Pontificiae aulae orator, Concionator Palatii Apostolici*), che è un cappuccino, fu istituito con la bolla *Inclytum Fratrum Minorum* di Benedetto XIV del 2 marzo 1743. Egli predica nella sala del trono nei mercoledì di Avvento e tutti i venerdì di Quaresima al sommo pontefice, che l'ascolta dietro una bussola; al S. Collegio, ai vescovi ed ai prelati della Curia. Il *confessore della famiglia* è un teologo, religioso professo dell'Ordine dei Servi di Maria, per breve di Clemente XIII in data 17 genn. 1762. Attualmente esercita il suo ufficio quando la f. p. si riunisce in Vaticano, per ricevervi la S. Comunione dalle mani del papa. Il medico di S. Santità, anticamente veniva designato con la particolare qualifica di archiatra o archiatro pontificio (v.). *L'aiutante di camera* presta servizio all'augusta persona del sommo pontefice nelle sue camere segrete: appartiene anche alla classe dei *cubicularii*. Celebre aiutante di camera fu Gaetano Moroni, autore del *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica* (Venezia 1840-79). Lo *scalco segreto* (tale carica è vacante dal 1923) sopraintendeva alla cura di quanto riguardava la mensa domestica pontificia, prestando servizio anche nei pranzi solenni del sommo pontefice. Talora riunì l'ufficio di secreto maestro di casa del papa.

15. I bussolanti, così chiamati dal vocabolo *bussola*, che dal sec. XVII indica la porta delle aule palatine, sono altri addetti all'anticamera pontificia, ove hanno incombenze di corte. Gregorio XVI nel 1832 li riunì in un'unica classe e li distinse in partecipanti e soprannumerari. L'ufficio di bussolante è a vita. Ultimo dei familiari pontifici è il decano di sala (*magister palafrenariae*) capo dei palafrenieri e dei sediari (portatori della sedia pontificia), che prestano servizio nella prima anticamera pontificia.

BIBL.: *Transumptum litterarum facultatum et privilegiorum R.R. DD. cappellanorum domesticorum S.D.N.D. Pii Papae IV*, Roma 1564; Pio IV, *Bulla S. D. N. D. Pii... super confirmatione ac ampliatione privilegiorum DD. cubiculariorum et scutiferorum apostolicorum*, ivi 1564; A. Tantouche, *Traité de tout ce qui s'observe dans la cour de Rome*, Parigi 1623; A. Cornaro, *Relazione della corte di Roma*, Leida 1663; *Statuti del collegio dei maestri ostiarii della camera dei paramenti del Sommo Pontefice detti di verga rubea, confermati per bolla apost. della S. di N.S. papa Clemente X, l'anno MDCLXXI*, Roma 1671; G. Leti, *Itinerario della corte di Roma o vero teatro historico cronologico e politico della Sede Apostolica, Dataria e Cancelleria Romana*, Valenza 1675; I. Aymon, *Tableau de la cour de Rome*, L'Aia 1707; L. Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, I, Modena 1717, diss. IV, Degli uffici della corte; F. Buonanni, *Gerarchia ecclesiastica*, Roma 1720; G. M. Allegri, *Lo spirito delle corti di Roma*, Napoli 1725; R. A. De Vertot, *Origine de la grandeur de la cour de Rome*, Losanna 1745; I. F. Gattico, *Acta selecta caeremonialia Sanctae Romanae Ecclesiae ex variis manuscriptis, codicibus et diariis saeculorum XV, XVI et XVII*, Roma 1753; P. L. Galletti, *Del vestiario della S. Romana Chiesa*, ivi 1758; id., *Del primicero della S. Sede Apost. e di altri ufficiali maggiori del S. Palazzo Lateranense*, ivi 1776; L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, III, Bologna-Venezia 1766, p. 362; F. M. Renazzi, *Notizie storiche degli antichi vicedomini del patriarchio lateranense e dei moderni prefetti del Sagro Palazzo Apost. ovvero maggiordomi pontifizi*, Roma 1784; F. Cancellieri, *Descrizione delle Cappelle Pontificie e Cardinalizie di tutto il mondo e dei concistori pubblici e segreti*, ivi 1790; id., *Storia de' solenni possessi de' Sommi Pontefici*, ivi 1802; id., *Descrizioni delle funzioni della Settimana Santa nella Cappella Pontificia*, ivi 1802; V. Falaschi, *La gerarchia ecclesiastica e la f. p.*, Macerata 1824; G. Lunadoro, *Relazione della corte di Roma*, Bracciano 1641 – Roma 1830; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XVII, pp. 296-98; XXIII, p. 27 sgg.; I. F. André, *Histoire politique de la monarchie pontificale au XIV^e siècle*, Parigi 1845; I. H. Bangen, *Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsang*, Münster 1854; F. Frezza di San Felice, *Dei camerieri segreti e d'onore del sommo pontefice; memorie storiche*, Roma 1884; id., *Brevi notizie sul Collegio dei bussolanti pontifici*, Venezia 1886; Th. Rither v. Sickel, *Ein Ruolo di famiglia des Papstes Pius IV*, Innsbruck 1893; G. Bourgin, *La f. p. sotto Eugenio IV*, Roma 1904; T. Ortolan, *Cour Romaine*, in DThC, III, coll. 1931-83; V. M. Vicentini, *Il confessore del S. Palazzo Apostolico e l'ordine dei Servi di Maria. Memorie storiche*, Vicenza 1925; Mauro da Leonessa, *Il predicatore apostolico. Note storiche*, Isola del Liri 1929; H. Göring, *Die Beamten der Kurie unter Bonifaz VIII...*, Königsberg 1934; B. Rusch, *Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts*, Königsberg e Berlino 1936; P. Pisani, *Corte Pontificia*, in *Enc. Ital.*, XI (1931) pp. 534-35; G. Felici, *La R. Camera apostolica*, Roma 1940; P. Torquebiau, *Cour pontificale*, in DDC, IV, coll. 726-29; *Annuario Pontificio 1950*, Città del Vaticano 1950, pp. 877-96 e inoltre pp. 861-76. Guglielmo Felici

FAMILISTI. - Setta protestante esistita in Olanda e in Inghilterra tra il sec. XVI e il XVII. Venne fondata tra il 1539 e il 1540 da tale Enrico Niclaes, nativo di Münster, e si propagò in Inghilterra sotto il regno di Elisabetta.

Nel 1575 il Niclaes pubblicò la sua professione di fede, nella quale dichiarava che con Mosè aveva regnato la Speranza, con Cristo la Fede e che doveva aprirsi ora

il regno della Carità. I seguaci di Niclaes, che costituivano la *Familia charitatis* (donde il loro appellativo di F.), credevano che l'esercizio della Carità dovesse renderli partecipi della divinità stessa. La predicazione familista si esaurì dopo pochi anni, perchè a metà del sec. XVII non se ne ha più traccia. Il discepolo più illustre del Niclaes fu il celebre stampatore di Anversa, Cristoforo Plantin.

BIBL.: F. Nippold, *Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe*, in *Zeitschrift für hist. Theol.*, 32 (1862), p. 323 sgg.; F. A. Loofs, *Familisten*, in *Realenc. für prot. Theol. u. Kirche*, V, pp. 750-55; M. Rooses, *Chr. Plantin, imprimeur anversois*, Anversa 1882; G. Bareille, *Famille d'amour*, in DThC, V, coll. 2070-72.

Renzo U. Montini

FANAR (φανάριον). - Quartiere di Costantinopoli, al Corno d'oro. Qui ebbero sede, dopo la conquista turca (1453), il patriarca greco e molte famiglie greche, delle quali alcune esercitavano notevole influsso sul governo turco attraverso la loro funzione di interpreti nel servizio diplomatico e nella marina.

Parecchi membri di queste famiglie, chiamati « fanarioti », divennero addirittura voivodi (governatori-principi) dei principati danubiani (Valacchia, Moldavia). Fanarioti celebri sono Panajoti Nikusi, Alessandro Maurocordato ed i suoi discendenti, Morusi, Sotzos, Hypsilanti, Ghika e Callimachi (i due ultimi soltanto grecizzati). F. diventò anche sinonimo della Chiesa dissidente greca, anzi della politica ellenica aspirante all'indipendenza.

BIBL.: Fr. Siegmund-Schultze, *Die orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien*, in *Ekklesia*, 10 (1891), p. 47 sg.; E. Ros, *Fanaro*, in *Enc. Ital.*, XIV (1932), p. 783.

Giorgio Hofmann

FANATISMO. - *Fanaticus* suole etimologicamente collegarsi con *fanum* « tempio », così che *fanaticus* equivarrebbe ad « appartenente ad un tempio sacro » (CIL, V, 3924).

F. nell'accezione odierna è la condizione di coloro che, credendosi investiti di una missione religiosa, civile o sociale, oltre ad una pertinacia singolare nelle loro idee, ricorrono ad ogni mezzo, anche violento, per farle trionfare.

I primi, per quanto si sa, ad essere chiamati in latino fanatici, furono i sacerdoti di Bellona (CIL, VI, 490 ecc.), i quali in certi giorni dell'anno danzavano furiosamente, si laceravano le carni e finalmente, caduti in delirio, predicevano il futuro agli astanti. Lo stesso titolo fu poi attribuito ai Galli di Cibele (Giovenale, *Sat.*, 2, 112), e di altre divinità (CIL, IV, 2155; VI, 2234). Il termine fu poi applicato anche ad indicare chi fosse posseduto da qualche nume o soggetto ad un'ispirazione divina (Cicerone, *De divin.*, 2, 57).

In seguito alla pretesa ispirazione divina è consequenziale che questi soggetti sostengano le loro idee fino a volerle imporre con la forza e con la violenza. Due concetti si incontrano quindi nello stesso significato iniziale di f. : uno essenziale, l'altro consequenziale. I fanatici sono essenzialmente degli ispirati dalla divinità, dei visionari, degli illuminati. I fanatici sostengono le loro visioni o le loro ispirazioni con tutti i mezzi, di cui dispongono, fino ad arrivare ai peggiori estremi. L'uso strettamente religioso della parola si allargò nell'uso comune a significare l'essere invaso da un'idea, non solo nel campo religioso, ma anche profano e l'agire in conformità di essa sia a proposito che a sproposito.

Nello studio di questo fenomeno, che colpisce l'individuo, ma più spesso un gruppo di persone e una setta, si incontrano in un terreno misto medicina, storia, psicologia e teologia.

A volerlo classificare negli schemi oggi in uso nella medicina legale, il fanatico è un paranoico, in cui il contenuto dell'idea delirante è costituito dalla rappresentazione mistica o religiosa in genere, patriottica, riformatoria o rivoluzionaria. A fondamento comune di tutte queste varietà vi è sempre un delirio di grandezza, megalomania, egocentrismo, da cui derivano errori di giudizio e contrasto con l'ambiente; e inoltre vi è l'impiego incontrollato dei mezzi per far prevalere la propria idea. Nel campo religioso questo individuo ha già il suo nome consacrato nel Vangelo, *pseudo-profeta*, ed un'immagine storica recente è il noto Davide Lazzaretti di Arcidosso (cf. E. Lazzareschi, *David Lazzaretti, il Messia dell'Amiata*, Brescia 1945).

Del f. possono esistere cause storiche, ambientali, fisiologiche e psichiche. Ma un elemento perenne di causalità è vivo e potente in ogni specie di f., e consiste nella passione, che è sempre per se stessa intollerante.

Anche nel contagio mentale, che spesso semina questa specie di delirio religioso, politico o sociale, tanto che il f. è più un fenomeno sociale che individuale, molto può la passione, essendo dimostrato che al contagio sono particolarmente inclinati, dopo i paranoici e i paranoidi, i cosiddetti passionali, secondo la classificazione caratterologica dell'Heymans.

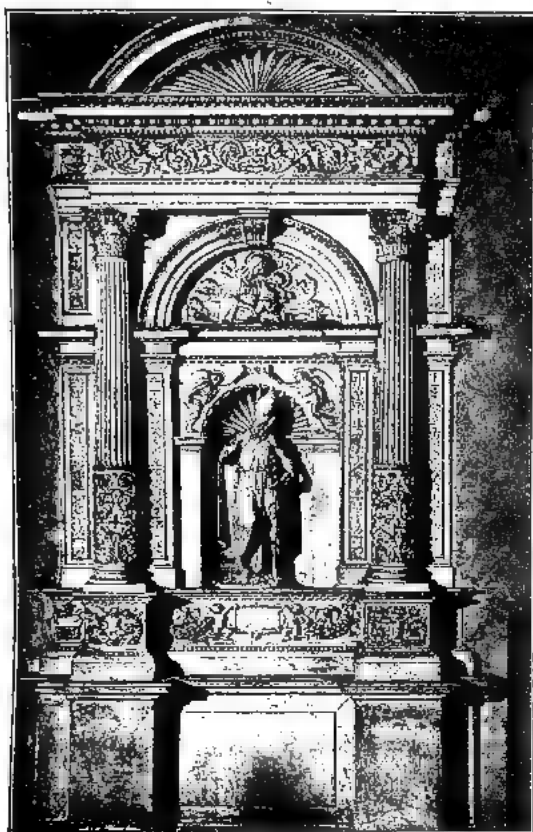
Ciò spiega come mantenendosi nella verità, se l'individuo è normale, il fenomeno non sia possibile. E se anche alla Chiesa cattolica si sono potute rivolgere accuse di f. dagli avversari, fino a far credere lo sviluppo stesso del cristianesimo nei primi tre secoli, i martiri, i grandi mistici ed asceti, il sorgere e lo svilupparsi del movimento delle Crociate, la punizione degli eretici con il ricorso al braccio secolare ed altri fenomeni della vita collettiva della Chiesa prodotti di f. (cf. G. Mascherini, *L'intolleranza e i suoi presupposti*, Torino 1909, pp. 31, 150, ecc.; *Dictionary of philosophy and psychology*, ed. I. M. Baldwin, I, p. 223), ciò non si spiega, se non con una interpretazione arbitraria dei fatti, con l'anormalità degli individui o genericamente con deviazioni eterodosse, dottrinarie o pratiche di alcuni membri della Chiesa.

Le sètte invece, le società segrete, le fazioni, i gruppi particolaristici, non aperti verso ideali e visioni più generali, quasi misteriosi nei loro procedimenti, sono il terreno adatto per manifestazioni di f. Non si parla qui solo di sètte o fazioni religiose, ma anche civili e politiche. Una specie di f. è lo sciovinismo, degenerazione di patriottismo.

Manifestazioni di f. in politica si riallacciano alle varie forme di « destrismo » e di « sinistrismo », esasperazioni demagogiche e per lo più solo verbali delle posizioni politico-sociali dei partiti di sinistra. Così nel « sovversivismo », cioè nell'aspetto negativo del rivoluzionarismo, contrassegnato da un atteggiamento di opposizione sistematica al governo, di ostilità ai poteri dello Stato, di attivazione di uno stato di tensione tra le masse, di violenza in atto o quanto meno potenzialmente minacciata, di disgregazione dell'ordine pubblico; nella « statolatria », atteggiamento di sopravvalutazione delle funzioni e dei poteri dello Stato, circonfusi da un mito idolatrico dello Stato stesso, come entità assoluta a cui tutti devono subordinarsi; nel nichilismo, nei movimenti anarchici, nel terrorismo di qualsiasi tinta che si vale dell'effetto insieme distruttivo ed intimidatorio di una sistematica violenza, spinta fino alle estreme conseguenze.

BIBL.: A. Bouché-Leclercq, *Fanum*, in *Dict. des antiquités grecques et romaines*, II, pp. 973-78; J. Bouché, s.v. in DThC, V, coll. 2072-75; J. Bricout, s. v. in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, III, col. 178 sgg.; A. Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, I, 22ª ed., Parigi 1927, pp. 290-336, nn. 473-536; G. J. Waffelaert, *Convulsionnaires*, in DFC, IV, coll. 53-81; D. Beth, s. v. in *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, pp. 512-13; O. Schilling, *Theologia moralis*, II, Rottenburg 1940, p. 161; C. Crivelli, *Cattolicofobia e società anticattoliche*, in *Civ. Catt.*, 1945, IV, pp. 145-56 e 310-21; A. Oddone, *Lo spirito di tolleranza nell'insegnamento cattolico*, *ibid.*, 1946, II, pp. 317-27; V. M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello 1946, pp. 36-37; J. Vieujean, *La St-Barthélemy*, *L'intransigeance disciplinaire de l'Eglise*, *L'index*, in *Apologétique*, Parigi 1948, pp. 1271-76; J. Carreyre, *Convulsionnaires*, in R. Aigrain, *Ecclesia*, ivi 1949, p. 518.

Pietro Palazzini

(fot. Alinari)

FANCELLI, FAMIGLIA - Altare di S. Biagio, di Pandolfo F., in collaborazione con lo Stagi - Pisa Cattedrale.

FANCELLI, FAMIGLIA. - Artisti toscani tra cui sono, in ordine cronologico, Luca, Domenico, Pandolfo, Cosimo.

LUCA (n. a Settignano nel 1430; ivi m. nel 1495) è ricordato come scultore e, soprattutto, come architetto tra i migliori del suo tempo a Mantova e in Toscana. Dal 1450 è alle dipendenze di Ludovico II Gonzaga, marchese di Mantova, e, successivamente, di Federico I e Francesco II. Compie viaggi a Milano, dove nel 1487 è ospite di Gian Galeazzo Sforza; a Napoli, dove esegue i disegni di Castel Capuano; a Firenze dove porta innanzi le fabbriche brunelleschiane di S. Maria del Fiore e di Palazzo Pitti, e collabora nei lavori del Palazzo Riccardi.

Ma la sede della sua più intensa attività rimane Mantova. In questa città testimoniano la sua presenza stilistica: la facciata della « Nova domus », la Torre dell'Orologio, il porticato interno del Palazzo di S. Sebastiano, la casa-torre degli Arrivabene, il Palazzo Andreasi, quello Benzoni, il Palazzo del Broletto (costruzione del Duecento ampliata), il Palazzo Cadenazzi, l'antico ospedale in Via Salita, la cappella dell'Incoronata in Duomo (disegnata dall'Alberti) e qualche tratto dei portici pubblici. In provincia di Mantova è da attribuirsi allo stesso artista il castello di Revere, dal portale elegantissimo, e le ville gonzaghesche di Luzzara e di Gonzaga. Altre opere di Luca sono, probabilmente, a Mantova: alcune lesene marmoree e alcune testate di camini ora conservate nel Palazzo Ducale; il camino e le porte della « sala degli sposi » dello stesso palazzo; decorazioni esterne ed interne della chiesa di S. Andrea. Luca soprintende ai lavori della fabbrica di S. Andrea dal 1472, dopo la morte dell'Alberti. Nel 1460, su disegno dello stesso Alberti, inizia i lavori per la costruzione della chiesa di S. Sebastiano dimostrandosi, come sempre, esecutore di scrupolosa fedeltà e « diligenza straordinaria » (Vasari). Dichiarano il valore di Luca come architetto militare gli apprestamenti difensivi dei castelli di Sermide, di Villimpenta, di Casteldario. Lavorò anche alla bonifica di alcune zone del mantovano, comprese tra il Fissero e il Mincio.

Contemporaneo di Luca è DOMENICO, scultore (n. a Settignano nel 1469, m. a Saragozza nel 1519). Educato alla scuola di Mino da Fiesole, si trasferisce in Spagna dove reca e propaga la maniera scultorea italiana. A Siviglia esegue la tomba dell'arcivescovo d. Diego Hurtado de Mendoza; nel 1512 termina i lavori per la tomba del figlio di Isabella la Cattolica, nella chiesa di S. Tommaso Dàvila; nel 1518, dopo aver portato a compimento il mausoleo dei re cattolici nella cappella reale di Granata, è incaricato dell'esecuzione del mausoleo del card. Ximenes, ma, sorpreso dal male e dalla morte, non può eseguirne che il disegno.

Meno nota è la figura di PANDOLFO, scultore, forse collaboratore di Domenico in Spagna. Nella cattedrale di Pisa recano la sua impronta artistica il capitello del candelabro pasquale e l'altare di S. Biagio (compiuto in collaborazione con lo Stagi).

Ultimo in ordine di tempo dei F. è lo scultore COSIMO (n. e m. a Roma 1620-88). Eseguita, alle dipendenze del Bernini, la decorazione in stucco della navata centrale di S. Pietro, Cosimo dal 1647 è a fianco di Pietro da Cortona, fino al 1669. Nel 1656 compone il bassorilievo della *Deposizione* in S. Maria della Pace e nel 1660 la tomba del card. Widman in S. Marco. In collaborazione di C. Ferrata, scolpisce numerosissime statue per le chiese romane di S. Maria Maggiore, del Gesù, di S. Giovanni in Fonte, ecc. Anche queste opere, compiute dopo la morte di Pietro da Cortona, esprimono chiaramente la formale dipendenza di Cosimo dal suo secondo maestro.

BIBL.: Per Luca: Venturi, VIII, I, v. indice. Per Domenico: P. Andrei, *Sopra Domenico F. fiorentino e B. Ordonez spagnolo*, Massa 1871. Per Pandolfo: L. Fanfani, *Delle opere di scultura di Pandolfo F.*..., Pisa s. d.; C. Cottafavi e J. Alazard., s. v. in *Enc. Ital.*, XIII (1932), pp. 783-84. Pietro Gazzola

FANCIULLEZZA. - Lat. *pueritia*: età della vita (v.) che segue l'infanzia e immediatamente precede l'adolescenza (v.) preparando, in apparente bonaccia, la travolgente crisi puberale di questa. Fase di « turgor » che si estende ca. dal 7° al 12° anno di età, va considerato uno di quei periodi di potenziale arricchimento dell'organismo e della mente che sempre precedono, secondo la legge auxologica delle alternanze (Godin), il dinamico svolgersi morfologico e psicologico delle fasi di « proceritas ».

I. PSICOLOGIA DELLA F. — I mutamenti fenomenici osservabili in quell'età, come d'altra parte per ogni altra, sono, in particolare, causalmente legati alla nuova orientazione della costellazione endocrina (v. ENDOCRINE, GLANDOLE), in cui, sul finire della f., cominciano a manifestarsi segni di deficenza dell'epifisi, mentre il timo tutt'ora promuove il progressivo sviluppo della massa corporea. Un progressivo accentuarsi della funzione della corteccia surrenale e dell'ipofisi anteriore segnano le caratteristiche dell'equilibrio endocrino proprio della f. Tale passaggio a nuovi orientamenti glandolari, l'apparente calma organica e fisiopsicologica di tale età, contrassegnata invece in profondità da un fervido accumularsi di materiale abbondante per le successive costruzioni e differenziazioni, rende particolarmente delicata e bisognosa di prudente cautela la puerizia. È necessario, particolarmente all'inizio di questa fase della vita, di non farsi tentare da considerazioni d'indole

pratica sociale o di vanità famigliare, spingendo l'individuo a una prestazione precoce, sia fisica che intellettuale, prima che in lui sia completamente finita la cosiddetta crisi della « piccola pubertà », periodo critico di « proceritas » e piccolo schizoidismo che tra il 5° e il 6° anno (Pende) chiude l'infanzia (v.). Va qui applicato severamente il principio d'igiene fisica e mentale : risparmiare all'individuo sforzi più adatti per una successiva età, ad es., inizio di un nuovo ordine di studi o mutamento d'indirizzo educativo, nei periodi climaterici della vita, prima che sia concluso e ben equilibrato il passaggio dalla fase di sviluppo ormai trascorso. Solo a questo momento l'individuo è capace del massimo rendimento con il minimo danno; porre uno sfasamento tra la richiesta fisica, intellettuale e morale del momento e la prestazione possibile per il grado di maturità raggiunto, può divenire un pagare la precocità con un irreparabile danno attuale e futuro alla sana evoluzione delle successive età.

Dal lato fisico, la f. ha bisogno di un'oculata sorveglianza medica, appunto perché in essa possono prepararsi danni occulti che i profani non vedrebbero, ma i cui effetti apparirebbero manifesti nelle successive età. Particolarmente nella seconda parte della f., o verso il suo concludersi, possono aversi nel soggetto manifestazioni anche assai gravi per nuove invasioni glandolari, polmonari, nervose del bacillo tubercolare, particolarmente se l'individuo, in cattive condizioni igieniche, fu sottoposto a un precoce inconsulto sforzo sul cominciar degli studi.

Dal lato psicologico, la f. va considerata età eminentemente assimilativa, imitativa, finalistica, extroversa, a prevalente sviluppo emotivo, capace quindi di assimilare e capitalizzare sensazioni, sentimenti, emozioni, orientamenti ideativi, abiti buoni o cattivi che, più o meno elaborati, trasformati, a volte resi irriconoscibili nei periodi successivi, saranno patrimonio di base, ricco tesoro nascosto per gli svolgimenti emotivi, intellettuali, finanche morali delle successive età. Per tal ragione la f. è parte preponderante dell'età educativa, che si svolge ca. dai 7 ai 17 anni (Pende); con il suo inizio segna di solito l'entrata nella scuola primaria, dato che appunto il 6°-7° anno ca. è l'età legale per l'entrata negli studi elementari, mentre il passaggio agli studi secondari (scuola media) sarà consentito solo sul finire della puerizia, all'entrar nell'adolescenza, verso gli 11-12 anni.

A dimostrare quanto sia importante la f. per l'acquisto del patrimonio ideativo, si ricorda come a 7 anni d'età il cervello abbia ormai raggiunto un peso (gr. 1138, media) assai prossimo a quello dell'adulto (gr. 1370, media), atto così ormai alla sua funzione strumentale nei riguardi dello sviluppo della vita intellettiva.

Dal lato educativo e morale, la f. è anche qui preziosa. Il soggetto con i primi rapporti più intimi con il mondo extra-famigliare (scuola), comincia a farsi la prima cerchia di conoscenze e fa le prime esperienze in un ambiente che prima non conosceva quasi affatto, osservando e facendo tesoro di fatti e circostanze che lo avvincono per la loro novità; comincia a sentire, nel contrasto dell'ambiente estraneo, più netta la spinta della simpatia e dell'avversione; una curiosità sempre più viva lo spinge alla ricerca delle relazioni causali, la sua mente sulla traccia dei ragionamenti concreti va formolando gli estratti; accessibile alla tenerezza, desideroso di esser stimato e amato, nella scuola e nei giuochi sviluppa il primo senso di giustizia.

Dal lato delle passioni (v.), nella f. prevalgono quelle del cosiddetto appetito concupiscibile, sia a carica positiva (amore, desiderio, gioia) che negativa (odio, avversione, dolore), che in mutevole ondeggiamento tradiscono il facile variare della sua vita emozionale. La gola, l'invidia, l'accidia rappresentano facile sbocco, spesso materiale più che formale, alle sue colpe.

A scopo pratico indicativo, è interessante porre in evidenza che i confini della f., come quelli della maggioranza delle altre età, possono esser ben segnati dai mutamenti della formola dentaria, meglio che dai teorici limiti posti dal numero degli anni. Infatti all'inizio della f. si trova un risveglio della nascita dei denti a tipo vegetativo (fase di « turgor ») con lo spuntare dei primi grossi molari permanenti (i cosiddetti « denti dei sette anni ») tra il 5° e il 7°-8° anno, l'iniziarsi della muta dei denti di latte (incisivi mediali) tra il 6° e l'8° anno; alla fine della f., la sostituzione dei canini di latte (denti della vita animale e di relazione) con i robusti canini permanenti, ca. il 10°-12° anno di età.

BIBL.: H. D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, I, Parigi 1931, pp. 91-104; N. Pende, *Crescenza e ortogenesi*, Milano 1936; M. Barbera, *Ortogenesi e biotipologia*, Roma 1943; N. Pende, *La scienza moderna della persona umana*, Milano 1947.

Giuseppe de Ninno

II. La pedagogia della f. – I dati offerti dalla psicologia intorno alla f. porgono il destro alla pedagogia di richiamare alla mente ed insistere su alcune leggi normative, che mirano ad aiutare l'evolversi della personalità, sfruttando i lati e gli elementi positivi dell'età e cercando di allontanare tutto ciò che potrebbe in un futuro prossimo cagionare danni anche rilevanti.

1. *Per l'attività intellettuale.* – Sentendo il fanciullo una tendenza realistica spiccata, che gli dà un gusto speciale per tutto quello che è meccanica, tecnica costruttiva, esecuzione di modelli, anche nella lettura cercherà non più favole e leggende, ma racconti e romanzi, in cui predomina il tipo avventuroso; relazioni di viaggi in paesi, i quali dinanzi alla sua fantasia sono ancora avvolti in una nube di mistero, che attende di essere dissipata. Però egli non possiede ancora il senso critico, non sa distinguere ancora oggettivamente il vero dall'inventato e facilmente si lascia suggestionare e investire da sue interpretazioni soggettive. Di qui la necessità di sorvegliare sulle letture, affinché al passatempo e alla istruzione non venga ad aggiungersi un risveglio troppo rapido e precoce di istinti morbosi, che possono portare a conseguenze fatali.

2. *Per l'attività affettiva.* – L'intensa attività biologica, propria di questo periodo, in cui i due sessi cominciano a differenziarsi nettamente e a rilevare con un certo interesse compiaciuto le diverse caratteristiche fisiopsicologiche, che non lasciano più così indifferente il reciproco comportamento, adduce conseguenze diverse per il fanciullo e la fanciulla. Il fanciullo ha bisogno di espandersi in giochi di movimento, tanto meglio se sotto l'incentivo di competizione e di gara; sente più a lungo la tendenza sociale verso i suoi compagni, pur conservando ancora atteggiamenti in prevalenza fanciulleschi; la fanciulla invece, che deve affrontare la pubertà in anticipo notevole sul ragazzo, sotto l'influsso dei cambiamenti che la sorprendono e di cui non sa sempre rendersi ragione, prova facilmente melanconie, tristezza, pigrizia, svogliatezza e quindi si sente più spinta ad una specie di solitudine, in cui sognare a sua voglia, costruire castelli dorati; abituarsi, insomma, ad un mondo fittizio, che potrebbe dare risvegli disgustosi.

L'educazione, perciò, rivestirà il carattere di un'arte vigilante, ma serena e disinvolta, aperta, sempre più ricca di comprensione e di amore. Tratto comune, sia per i fanciulli che per le fanciulle, oltre allo spingerli allo studio, sarà il vigilare sulle relazioni che contraggono o prediligono, sui compagni che frequentano con più assiduità, sulla diligenza e costanza nello studio; questo per prevenire (o almeno correggere in tempo utile) pericoli gravi di deviazioni o comportamenti, per una parte, di cavalleria stordita e, per l'altra, di civetteria vanesia. In particolare, poi, per il fanciullo si comincerà a insinuargli un concetto serio della vita e dell'avvenire che richiederà da lui serietà e cultura; alla fanciulla si darà, nel momento propizio, più o meno ampiamente secondo la situazione, un concetto esatto della grande missione, affidatale da Dio, e della efficacia e forza di una sana femminilità, che deve sapere far restare ciascuno al suo posto

e far scomparire la sciocca convinzione che la donna non è che fragilità e debolezza.

3. *Per l'attività volitiva.* – Poiché in questo periodo non c'è ancora quella maturità psichica che sa misurare e vagliare le conseguenze delle azioni e delle abitudini, l'arte della educazione suggerisce di approfittare di tutto quanto (ambiente, compagnia, letture, svaghi) può aiutare, sorreggere e guidare il fanciullo. Soprattutto è importante l'educarlo a volere, quando si tratta di dovere; a superare, di tanto in tanto, il dovere per compiere anche qualche azione supererogatoria; a correggere adagio, ma con costanza, quegli aspetti o quei lati del carattere, che guastano. La convinzione che l'energia, la decisione della volontà, la volitività dipendano dalla natura e non dall'arte e quindi non siano educabili e conquistabili da tutti, non regge alla luce di un'esperienza seria. Qualunque carattere inizialmente debole, o timido e fiacco, o incerto e irresoluto, può essere condotto a poco a poco a raggiungere il possesso di una volontà forte e inconcussa (v. VOLONTÀ, EDUCAZIONE della).

4. *Per l'attività religiosa.* – La religione (teoria e pratica) somministra anche per la f. un programma di una efficacia meravigliosa. Il fanciullo, infatti, è già in grado di capire, se convenientemente adattate, le verità principali e più profonde del cristianesimo, della vita divina in lui, del rispetto, che ne deriva, per la propria anima e il proprio corpo, della efficacia dei Sacramenti; sa gustare le belle narrazioni evangeliche ed agiografiche, sa comprendere l'amore di Gesù ed è anche capace di corrispondervi con sublimi atti di eroismo; la storia dei martiri e delle missioni è assai ricca di esempi al proposito. Di qui l'insistenza perché l'istruzione religiosa sia impartita fin dai primi anni. Di qui, pure, l'importanza di una profonda istruzione religiosa negli stessi genitori, per poterla insinuare nel cuore e nella mente dei propri figli, perché l'arte con cui la sapranno un giorno esercitare, con una immediatezza che deriva, per così dire, dal sangue e dalla vita comunicata, non trova, o solo difficilmente, riscontro nell'arte di maestri ed insegnanti estranei.

BIBL.: Pio XI, *Divini illius Magistri*, encicl. del 31 dic. 1929 (in AAS, 21 [1929], pp. 723-62); Pio XII, *Discorsi agli sposi*, 5 voll., Roma 1929-35, ricchi di accenni e consigli sull'argomento educativo in generale e sull'educazione in particolare della f. Cf. inoltre: F. Gay-L. Cousin, *Comment j'élève mon enfant*, Parigi 1927; R. Biot, *Le corps et l'âme*, Parigi 1938, pp. 134-220; vers. it., Brescia 1939, pp. 153-268; R. Plus, *Il Cristo al focolare*, vers. it., 2ª ed., Torino 1946, pp. 442-504; L. Guarnero, *Iniziazione alla psicologia scientifica e pedagogica*, Torino 1946, pp. 69-77; id., *L'età difficile*, ivi 1946, pp. 85-132. Celestino Testore

III. TEOLOGIA DELLA F. – Le recenti beatificazioni di fanciulli e adolescenti hanno accesa una questione psicoteologica: è possibile l'eroicità delle virtù nel fanciullo dopo l'uso di ragione?

Si chiede, in altri termini, se un fanciullo possa conoscere ed amare eroicamente Iddio, valutare una rinuncia e conoscerne la portata, vincersi e trionfare nonostante le tendenze e l'età unicamente per amore di Dio, al quale solo vuol piacere. E se possa esercitarsi talmente nel campo delle virtù cristiane teologali e cardinali, da acquistare un abito virtuoso, per cui operi in maniera superiore alla media comune.

Tra gli opposti pareri manifestatisi recentemente, pare più logica l'opinione di coloro che rispondono affermativamente.

La Grazia divina, illuminando l'intelletto e rafforzando la volontà, può far sì che un'anima possa compiere azioni eroiche con piena consapevolezza, anticipando per tale anima, per le facoltà dell'anima stessa, il tempo del normale sviluppo. L'età tenera non è ostacolo ai mirabili effetti della Grazia, di qualsiasi Grazia, dei doni dello Spirito Santo, corredo che Dio sempre concede a coloro che vuole santi.

Se si ammette, ed i fatti lo comprovano, che fanciulli abbiano compiute azioni straordinarie in tenera età, con un'apertura d'intelligenza ed un dominio di volontà che soltanto ad uomini maturi si addicono (ad es., Mozart, Leopardi ecc.), come non si deve ammettere che ciò possa avvenire sotto l'azione onnipotente di Dio Creatore, che opera sempre rispettando la libertà della creatura? Se i prodigi avvengono nell'ordine naturale, non vi è motivo di ritenerli impossibili in quello spirituale.

Si tenga poi presente che l'atto eroico in un fanciullo può essere costituito da una *heroicitas* di tono minore che non quella richiesta in un adulto. Il rinunciare ad un gioco, ad un dolce, lo stare fermo a tavolino sono atti che possono raggiungere l'eroicità della virtù relativa, se posti per amore di Dio.

Per via indiretta tale possibilità può provarsi, partendo dalla triste realtà di fanciulli, già maestri del vizio e nelle raffinatezze della colpa. Se, quindi, un'anima di fanciullo può essere rivestita dell'abito del vizio, come non potrà, intervenendo la Grazia e la virtù divine, essere ammantata dalla veste della più alta virtù? Se per natura l'uomo, giovane o adulto che sia, è attirato al male, per Grazia viene, se corrisponde, trascinato quasi al bene. Come il mondo attuale in special modo sa fornire alla società fanciulli depravati, la Chiesa, Iddio, che in essa opera, presentano grandi anime di fanciulli assurte alla gloria degli altari, veri e propri eroi, che nel sec. XX hanno gli esemplari in Maria Goretti, la Santa dell'anno giubilare 1950, ed anche in Domenico Savio, per quanto qui ci si trovi già più avanti, agli albori dell'adolescenza.

Anche prescindendo da tale possibilità, privatamente i fanciulli possono essere invocati, come beati intercessori, se morti dopo il Battesimo prima dell'uso della ragione. E a tal fine propiziatorio, oltre che a fine latreutico e di rendimento di grazie, si può offrire il S. Sacrificio della Messa, in quanto per loro intercessione si domandano al Signore benefici spirituali e temporali. Da ciò consegue che per essi non si deve dire la Messa *de Requie* ma o quella del giorno, o, se il rito lo permette, *de Angelis*, oppure anche *de Requie*, ma da applicarsi per tutti i defunti.

IV. I FANCIULLI E LA CHIESA. – La Chiesa esplica sempre una missione materna di protezione verso i fanciulli onde promuovere opere di educazione e di redenzione; vigila particolarmente perché siano istruiti nelle verità cristiane e ricevano i SS. Sacramenti. Anche in ciò segue le orme del Divino Maestro, che ha dato ai fanciulli il massimo prestigio contro le regole o almeno la prassi del mondo pagano, in cui non si accettava il fanciullo se non in quanto prometteva di diventare un cittadino utile alla società. Il brano evangelico parallelo di *Mt.* 19,13-15; *Mc.* 10,13-16; *Lc.* 18,15-19, che mostra l'abbraccio di Gesù coi fanciulli, è di una eloquenza e di una freschezza che incanta. La parola greca (τὰ παιδία) fa pensare soprattutto ai fanciulli più piccoli, ai bambini, in cui sono più evidenti certe doti di innocenza pre-maliziale, simbolo di un'altra innocenza intenzionale, frutto di combattimento e di lotta contro il male, conosciuto sì, ma non ammesso. Tutto ciò motiva il richiamo alla f., come simbolo di determinate ed amabilissime qualità, soprattutto docilità ed umiltà, che forma l'oggetto di un altro brano evangelico, ugualmente parallelo di *Mt.* 18,1-5; *Mc.* 9,32-36; *Lc.* 9,46-48; e dà ancora spiegazione della durezza di linguaggio usato contro i corruttori di fanciulli, da Gesù stesso, che, pur tanto mite, arrivò a dire che essere affogati in mare con una pietra di mola al collo sarebbe miglior

sorte, che scandalizzare « uno di questi piccoli... » (*Mt.* 18, 6 e 10; *Mc.* 9, 41; *Lc.* 17, 2).

Gesù non disconosce anche i difetti propri dei fanciulli. Prende, ad es., lo spunto da certi capricci di ragazzi, manifestantisi nei loro giuochi, per inveire contro gli scribi e farisei (*Lc.* 7, 31-34; *Mt.* 11, 16-19). Ma ai suoi occhi, con giusta valutazione, i difetti sono coperti dai pregi, e volentieri quindi se li vede accanto questi fanciulli, per ricevere da loro l'omaggio semplice e spontaneo, eco della voce stessa di Dio (*Mt.* 21,15-16); e addita in essi i soggetti della sua predilezione e di quella di coloro che vorranno essere suoi discepoli. Per cui dichiara che riterrà fatto a sé qualunque beneficio fatto ad ognuno di loro (*Mt.* 18, 5).

Non sono poche le opere, destinate a beneficio della f., sorte nella Chiesa, come risposta a quest'invito di Gesù, opere legate ad Ordini ed a istituti religiosi, opere isolate, sorte per generoso impulso di privati e di enti. È forse una delle più belle pagine della storia della Chiesa. Tra le iniziative che l'esperienza silenziosa e feconda ha già collaudato in questo campo emergono i nomi di un s. Ignazio, di un s. Giuseppe Calasanzio, di un s. Giovanni Bosco e di tanti altri, che sarebbe difficile enumerare.

(fot. Gall. Musei Vaticani)

FANCIULLEZZA - La *Pueritia bona* negli affreschi della Terza Loggia Vaticana (sec. XVI).

La Chiesa ha sempre gelosamente rivendicato alla famiglia ed a sé questa missione educatrice, che occupa un posto di primo piano nel magistero ecclesiastico (v. INSEGNAMENTO, LIBERTÀ d'; SCUOLA, LIBERTÀ di; cf. l'enciclica di Pio XI, *Divini illius Magistri*, del 31 dic. 1929).

V. I FANCIULLI E LA LEGISLAZIONE ECCLESIASTICA. – Frutto degli insegnamenti del Divino Maestro, di una millenaria esperienza nel campo pedagogico e dell'indagine psicologica, è ancora la legislazione ecclesiastica riguardante i fanciulli.

Il termine *puer* sinonimo di *infans* e *parvulus* a norma del can. 88 § 3, parrebbe riservato al fanciullo, prima dei 7 anni, mentre il vocabolo *impubes* (impubere) è ritenuto in senso specifico a significare il fanciullo dai 7 ai 14 anni, se uomo, ai 12, se donna.

Ma la terminologia del CIC non sempre è costante e spesso il termine *puer* è preso in senso più ampio per indicare il fanciullo in genere prima della pubertà (cf. cann. 1331, 1353).

Dalla nascita ai 7 anni si ritiene che il fanciullo (*infans*, termine più comunemente adoperato in questo senso specifico) non abbia l'uso di ragione (*non sui compos*); la presunzione contraria si ha dopo i 7 anni (can. 88 § 3) : nell'uno e nell'altro caso la presunzione non esclude prova in contrario (presunzione *iuris tantum*). Per quanto sia conveniente assuefare per tempo i fanciulli all'osservanza delle leggi ecclesiastiche, tuttavia, prima del settennio, non vi sono tenuti, a meno che non sia altrimenti disposto (can. 12), e che si tratti di leggi ecclesiastiche che interpretano il diritto divino : così appena raggiunto l'uso di ragione e debitamente istruiti, sono tenuti a ricevere il Battesimo (can. 752 in relazione al can. 745 § 2 n. 2), alla Comunione pasquale (can. 859), al sacramento della Penitenza (can. 906; Pontificia Commissione, 3 genn. 1918, in *Monitore Eccl.*, 43 [1918], 112), al Viatico (can. 854 § 2), all'Estrema Unzione (can. 940). Dell'obbligo della Confessione e Comunione prima del settennio v. in particolare: COMUNIONE. I fanciulli, anche prima dell'uso di ragione, possono ricevere validamente, per quanto illecitamente (per chi conferisce), il sacramento dell'Ordine, mentre invece sono incapaci di consenso matrimoniale e del consenso per qualsiasi contratto in genere, perché incapaci di atto umano. Fino al pieno uso di ragione sono incapaci ancora di emettere alcun voto valido (can. 1307 § 2).

Moralmente poi i fanciulli sono colpevoli a seconda del grado di uso di ragione. Dove non c'è uso di ragione non c'è peccato, né delitto né pena (can. 2201 § 1). Sempre nel campo penale i fanciulli, in proporzione all'età, si ritengono capaci di peccato, di dolo e delle pene relative (can. 2204); non sono mai però passibili di pene « latae sententiae » (can. 2230), ma soltanto di punizioni correttive ed educative « ferendae sententiae ».

Molte altre disposizioni di legge riguardano i fanciulli, senza che obblighino direttamente gli stessi. Esiste l'obbligo di conferir loro il Battesimo (can. 745 § 2 n. 3 e v. BATTESIMO); uguale obbligo non può confermarsi per la Cresima (v.) da conferirsi, per la liceità, dopo l'uso di ragione (can. 786). Esiste pure l'obbligo di istruirli nella dottrina cristiana prima e dopo la Prima Comunione (cann. 467 § 1, 1330, 1331), di curarli in modo particolare, indirizzandoli alla pietà ed allo studio, se dànno segni di vocazione ecclesiastica (can. 1353), di seppellirli, se possibile, in una porzione di cimitero, riservata a loro, se morti prima del settennio (can. 1209 § 3). Per essi distinte esequie sono ancora destinate dalla Chiesa (*Rit. Rom.*, tit. IV, cap. 6) la quale più che tristezza manifesta letizia per la loro salvezza eterna.

Se però sono morti prima dell'uso di ragione senza Battesimo (per quanto riguarda la loro ultima sorte, v. LIMBO), non si può per loro applicare la Messa, perché ad essi il S. Sacrificio eucaristico non gioverebbe nulla. Per i fanciulli morti dopo l'uso di

(da Wilpert, *Pitture*, tav. 123, 1)
FANCIULLI, I TRE – *I t. f. che rifiutano di adorare la statua.* Affresco nel cimitero di Priscilla (sec. IV).

ragione si applicano invece a questo scopo le norme del diritto comune a tutti i fedeli, se battezzati; agli infedeli, se non battezzati.

La Chiesa raccomanda inoltre al confessore di usare molto tatto con i più giovani, e quindi con i fanciulli nelle interrogazioni per quanto riguarda la materia del VI precetto del decalogo (can. 888 § 2), magari anche a scapito dell'integrità della confessione (cf. S. Congregazione del S. Uffizio, Norme del 16 maggio 1943). Esiste la proibizione di introdurre le donne di qualsiasi età (e quindi anche le fanciulle) nella clausura dei regolari e chiunque (anche fanciulli o fanciulle) nella clausura delle monache (can. 598 § 1, 600 e 2342).

Per i crimini contro i fanciulli, ed il trattamento del fanciullo nell'antichità v. ESPOSTI; INFANTICIDIO; INFANZIA ABBANDONATA; per la responsabilità enorme della loro corruzione, v. MINORENNI. Per i fanciulli nelle Crociate, v. CROCIATE; per i fanciulli offerti ai monasteri, v. OBLATI; per il lavoro dei fanciulli, v. LAVORO.

BIBL.: J. A. Chollet, *Les enfants, questions du temps présent*, Parigi s. d.; A. Van Hove, *De legibus*, Malines 1930, pp. 205-207; R. Fanning, *Catholic children under public care*, Washington 1937; J. F. Murphy, *The dependent boy, a comparative analysis of three groups of boys living under widely different conditions in reference to a selected number of non intellectual traits*, ivi 1937; A. J. Murphy, *Planning for children's institutions under centralized finance*, ivi 1937; M. P. Hillery, *The religious life of adolescent girls, a socio psychological study*, ivi 1937; L. M. Sheehy, *A study of preadolescents by means of personality inventory*, ivi 1938; G. Gnocchi, *La Comunione frequente dei ragazzi*, in *Scuola Catt.*, 67 (1939), pp. 101-708; A. Oddone, *I diritti del fanciullo nel paganesimo*, in *Civ. Catt.*, 1941, IV, pp. 93-104; id., *I diritti del fanciullo nel cristianesimo*, *ibid.*, pp. 242-53; A. Fiocchi, *Virtù eroiche nei fanciulli?*, in *Scuola Catt.*, 70 (1942), p. 213 sgg.; R. Garrigou-Lagrange, *Le virtù eroiche nei bambini*, Firenze 1943; G. Nosengo, *La vita religiosa dell'adolescente*, Roma 1944; A. Gemelli - A. Sidlauskaite, *La psicologia dell'età evolutiva*, Milano 1945; A. Agazzi, *La psicologia del fanciullo*, 3ª ed., Brescia 1946; A. Gesell - F. L. Illg, *L'enfant de 5 à 10 ans*, Parigi s. d.; id., *Le jeune enfant dans la civilisation moderne*, ivi s. d.; R. Hubert, *Croissance mentale, étude de psichogénétique*, ivi s. d.; P. Mendouse, *L'âme de l'adolescente*, 4ª ed., ivi s. d.; Th. G. Delgado, *L'età della discrezione*, in *Christus*, 12 (1947), pp. 203-207; G. Zampetti, *La delinquenza giovanile*, Roma 1947; A. Fauville, *Eléments de psychologie de l'enfant et de l'adolescent*, Parigi 1948.

Pietro Palazzini

FANCIULLI CATTOLICI, ASSOCIAZIONE di: v. UNIONE DONNE DI AZIONE CATTOLICA.

FANCIULLI, I TRE. - L'arte cristiana antica ha rappresentato spesso i due episodi narrati dal profeta Daniele relativamente ai tre giovani ebrei Anania, Azaria e Misael (*Dan.* 3, 13-50). I due momenti sono distinti anche nella *Commendatio animae*: « Libera Domine... sicut liberasti tres pueros de camino ignis et de manu impii regis ». Ma ancor prima dell'arte il papa Clemente, rievocando i tre giovani, ammoniva che i persecutori ignorano che l'Altissimo è il protettore e il difensore di coloro i quali in purità di coscienza servono il suo potentissimo nome (*I Cor.* 45: PG 1, 301).

Origene identifica in Nabuchodonosor il precursore dei persecutori dei fedeli di Cristo; non solo allora Nabuchodonosor fece erigere la statua d'oro; non solo allora egli minacciò Anania, Azaria e Misael di gettarli nella fornace se avessero rifiutato di adorare la statua. Anche oggi Nabuchodonosor parla lo stesso linguaggio a noi che siamo i veri Ebrei (*Exhortatio ad martyr.*, 33: PG 11, 604). I t. f. simboleggiano dunque le vittime delle persecuzioni; perciò fu dipinta questa scena nel cubicolo del cimitero di Priscilla dove fu deposto il martire Crescenzione, martirizzato nel 304 (Wilpert, *Pitture*, tav. 123, 1). La stessa scena fu veduta dal Bosio nella vòlta d'un arcosolio nel cimitero oggi detto di Marco, Marcelliano e Damaso, a destra dell'Appia, ritrovato all'inizio del 1948 (A. Bosio, *Roma sotterranea*, Roma 1634, p. 279).

Più frequentemente si trova la rappresentazione nei sarcofagi, generalmente scolpita nei coperchi (Wilpert, *Sarcofagi*, p. 261 sgg.). In alcuni esemplari Nabuchodonosor impugna la lancia (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 199, 3, 200, 2 e 3); in altri è scortato da un militare e da un centurione (id., *op. cit.*, tavv. 176, 1 e 6; 199, 2 e 5); talvolta invece che seduto sta in piedi (id., *op. cit.*, tav. 195, 4). La rappresentazione dei t. f. illesi nella fornace è fatta fin dalla metà del II sec. nella cosiddetta cappella greca in Priscilla (Wilpert, *Pitture*, tav. 13). Essi sono in atteggiamento di preghiera, con le mani elevate in alto *laudantes Deum, et benedicentes Domino* (*Dan.* 3, 24). Generalmente portano sul capo il berretto frigio o la tiara, sono sempre vestiti, talvolta in verde (in Priscilla: Wilpert, *Pitture*, tav. 78, 1; in Bassilla: *ibid.*, tav. 114;

nei Giordani: E. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani*, in *Riv. di archeol. crist.*, 5 [1928], pp. 202-203, fig. 27). Nei sarcofagi cristiani la rappresentazione è talvolta accompagnata da altre persone o vi è un addetto ad attizzare il fuoco (Wilpert, *Sarcofagi*, tavv. 170, 4, 170, 2) o vi è un personaggio in pallio con colonne che il Wilpert spiega in alcuni casi come uno dei Caldei accusatori (*Dan.* 3, 8) o come l'angelo del Signore e Iddio stesso che assiste i t. f. Un coperchio di sarcofago contiene nel listello superiore la data dell'a. 334 (Wilpert, *op. cit.*, p. 22 e tav. 181, 2). Due bassorilievi di età bizantina con i tre giovani tra le fiamme sono nel Museo di Costantinopoli (A. Muñoz, *Sculture bizantine*, in *N. Bull. di arch. crist.*, 12 [1906], pp. 111-113, fig. 1 e tav. 4, 1 dove è anche l'angelo). La scena si trova anche graffita in una iscrizione del cimitero di Pretestato (E. Josi, *Note sul cimitero di Pretestato*, III, in *Riv. di arch. crist.*, 12 [1935], p. 15 e fig. 8). A Cartagine, nella basilica di Damous-el-Karita in un'iscrizione a musaico si legge: *tres orantes pueri* e sotto, sempre in musaico, sono i busti dei tre (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne de l'Afrique*, Parigi 1907, p. 63, n. 261). Alcune lampade di Roma e di Africa presentano il rifiuto di adorare la statua (R. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1880, tavv. 473, 3, 476, 6 e 8; A. Toulotte, *Le roi Nabuchodonosor sur des monuments africains*, in *N. Bull. arch. crist.*, 6 [1900], pp. 113-19); altre dànno i tre giovani tra le fiamme e in mezzo a loro l'angelo; così pure in una lampada di Sulmona (R. Garrucci, *loc. cit.*, tav. 475, 7; B. Manna, *Di un'antica lucerna cristiana di Sulmona rappresentante i t. f. di Babilonia*, in *N. Bull. di arch. crist.*, 27 [1921], pp. 101-105 e tav. 16).

I tre giovani ebrei tra le fiamme ricorrono nella tazza vitrea di Podgoritza (G. B. De Rossi, *Podgoritza in Albania, Insigne tazza vitrea*, in *Bull. arch. crist.*, 2ª serie, 5 [1874], pp. 153-55). Si ritrovano pure in alcuni avori come nella capsella di Brescia, nella copertura di evangeliario a Ravenna (R. Garrucci, *Storia*, VI, tav. 421), nella capsella di Brivio, ora al Louvre (Ph. Lauer, *La capsella de Brivio*, in *Fondation E. Piot*, XIII, 1906, pp. 229-40). I t. f. ebbero anche venerazione in Egitto dove ad Alessandria sorse una chiesa in loro onore; in Africa a Guelma in un altare furono poste le *memoriae s(an)c(t)or(um) triu(m) Pueroru(m)* (P. Monceaux, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, Parigi 1907, p. 63, n. 261).

BIBL.: C. A. Heuser, *Jünglinge, drei im Feurofen*, in *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, Friburgo in Br. 1886, pp. 76-79; J.-A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3ª ed., Parigi 1889, pp. 338-41; Wilpert, *Pitture*, pp. 329-33; H. Leclercq, *Hébreux*, in DACL, VII, II, coll. 2107-26. Enrico Josi

FANE: v. ORFISMO.

FANI, Mario. - N. a Viterbo da nobile famiglia, il 24 ott. 1845; m. a Roma il 4 ott. 1869. Fondatore, insieme con Giovanni Acquaderni (v.), della *Società della Gioventù Cattolica Italiana* (1867), di cui un primo circolo « S. Rosa da Viterbo » era stato da lui ideato pochi mesi prima. L'Associazione fu approvata da Pio IX nel 1868, ed ebbe un labaro con le parole programmatiche *Preghiera, Azione, Sacrificio* (v. AZIONE CATTOLICA). L'anno seguente 1869 si costituiva il consiglio superiore e il F. ne fu eletto consigliere. La morte lo colse a Roma dove era venuto per l'udienza pontificia.

BIBL.: F. Rinaldi, *Il conte Acquaderni e la Gioventù Cattolica Ital.*, in *Civ. Catt.*, 1922, I, pp. 481-91; F. Olgiati, *Storia dell'Azione Cattolica Italiana*, 2ª ed., Milano 1922, pp. 22-26; F. Pellegrino, *Il settantacinquesimo della « Società » della Gioventù Cattolica Italiana*, in *Civ. Catt.* 1943, III, pp. 392-393; N. Fabrini, *Il conte Giovanni Acquaderni*, 2ª ed., Roma 1945, pp. 23, 46-53. Circa la famiglia F., cf. P. Artemi, *Cenni biografici del conte Vincenzo F. Ciotti di Viterbo, con la memoria della famiglia F.*, Bologna 1877. Guido Anichini

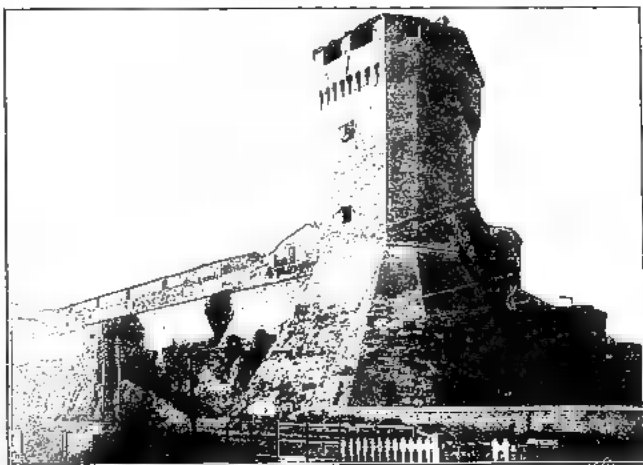
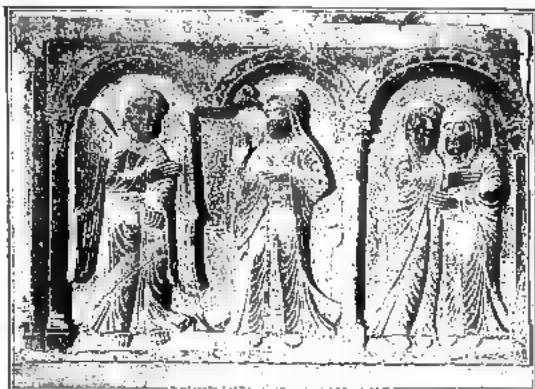
(fot. Gab. fot. naz.)

FANO, DIOCESI di - Rocca Malatestiana (1438-52).

FANNING, ISOLE: v. GILBERT, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE.

FANO, DIOCESI di. - In provincia di Pesaro. L'antica *Fanum Fortunae* sorge sul litorale adriatico nel punto in cui la Via Flaminia raggiunge il mare e domina la fertile valle del Metauro, che sbocca ca. 3 km. a sud della città. La diocesi è immediatamente soggetta; ha una superfice di 240 kmq. con una popolazione di 60.560 ab. tutti cattolici, distribuiti in 47 parrocchie servite da 84 sacerdoti diocesani e 45 regolari (1949). Oltre al Seminario diocesano, dal 1911 ha il Seminario regionale di tutte le Marche per cui Pio XI edificò una nuova sede nel 1924 lungo la Via Flaminia. Ivi compiono gli studi liceali e teologici tutti i chierici della regione (ca. 300), fatta eccezione per alcune diocesi maggiori quali Fermo, Ascoli, Camerino. Conta importanti istituti, il Collegio S. Arcangelo dei Fratelli delle Scuole cristiane, l'Eremo di Montegiove dei Monaci camaldolesi, lo studentato dei Cappuccini a S. Paterniano, l'Opera don Orione, ecc.

L'antico modesto centro, sorto intorno al tempio preromano in posizione strategica importante, è nominato la prima volta da Cesare, che nel 49 a. C. lo occupò, dopo passato il Rubicone. Poco lungi da F., nel 207 a. C., aveva avuto luogo la celebre battaglia del Metauro che fu decisiva nelle guerre puniche ed ove trovò la morte Asdrubale. La città fu municipio, e vi fu dedotta da Augusto una colonia di veterani, tra cui fu distribuito l'agro (colonia *Iulia Fanestris*). Augusto la cinse di mura, ancora in gran parte conservate, ed il municipio in segno di gratitudine eresse un arco a tre fornici in onore del principe sulla porta che guarda Roma, arco tuttora ben conservato e che fu modificato al tempo di Costantino. Vitruvio eresse a F. una basilica che descrive nel suo *De architectura*.

Caduto l'Impero d'Occidente, F. fece parte della pentapoli marittima, fu distrutta dai Goti nel 538 e restaurata da Belisario. Le donazioni di Pipino e di Carlomagno la diedero alla Chiesa (755-74) sotto cui la città godé larga autonomia, fu libero comune con propri statuti e magistrature ed estese il suo dominio nel contado finitimo, sino verso Fossombrone, tra frequenti contese e guerre sia contro i vicini sia tra le potenti famiglie

(fot. Gab. fot. naz.)
FANO, DIOCESI di - *Annunciazione e Visitazione.* Bassorilievo del sec. XII - Vescovado.

guelfe e ghibelline (tra cui ricordati da Dante i « del Cassero » e i « da Carignano »). Nel 1335 il Papa nominò vicari di F. i Malatesta, che ne furono signori fino al 1463, quando i Fanesi, assediati dalle milizie del Papa, si ribellarono a Sigismondo Malatesta ed alzarono il vessillo della *Libertas ecclesiastica*, che importava il diritto di avere in avvenire come governatori annui soltanto ecclesiastici, impossibilitati quindi a creare una signoria ereditaria. F. partecipò alle vicende degli altri Stati della Chiesa e il 12 sett. 1860, entrate le truppe piemontesi, fu incorporata nel Regno d'Italia. Nell'ultima guerra ha molto sofferto, specie perché il 18 ag. 1944 i tedeschi, alla vigilia della partenza, fecero saltare dalle fondamenta tutte le torri e i campanili della città, che ne caratterizzavano il panorama: tra esse la bellissima torre civica del Vanvitelli e il campanile sansovinesco di S. Paterniano.

Il cristianesimo doveva essere abbastanza diffuso a F. al tempo della pace costantiniana, in cui visse il vescovo s. Paterniano patrono della città, che anche il Lanzoni trova non improbabile sia vissuto nella prima metà del sec. IV. La tomba del Santo fu lungo la Via Flaminia un po' fuori delle mura e divenne sede di una famosa abbazia benedettina. Rovinata questa dalle guerre, il 10 luglio 1551 il corpo del patrono venne trasferito nella Basilica urbana appositamente eretta, di tipo classico, ove tuttora riposa.

Tra i primi vescovi si ricordano Vitale, che nel 498 partecipò al Sinodo Romano; s. Eusebio, che sottoscrisse nel Sinodo del 504 al tempo di papa Gelasio I ed è sepolto nell'altare maggiore della Cattedrale; Leone, che viveva nel 589 e di cui parla s. Gregorio Magno; s. Fortunato, a cui s. Gregorio Magno inviò la lettera 13 del l. V, approvando la vendita di vasi sacri da lui fatta per redimere schiavi. Anch'egli con s. Eusebio e s. Orso, comprotettori della città, è sepolto in Duomo. Tra i vescovi meritano poi ricordo Cosimo Gheri Pistoiese (m. a 24 anni nel 1537); Pietro Bertano di Modena, domenicano, che da Paolo III fu inviato nunzio presso Carlo V e creato cardinale (m. nel 1558); Ippolito Capilupi, mantovano, che partecipò al Concilio di Trento nel 1563 (m. nel 1580); Angelo Ranuzzi, bolognese, che fu nunzio presso Luigi XIV e poi cardinale (m. nel 1689); Gabriele Severoli, faentino, che fu nunzio a Vienna (m. nel 1808). A F. sortì i natali papa Clemente VIII Aldobrandini, il 24 febbr. 1536.

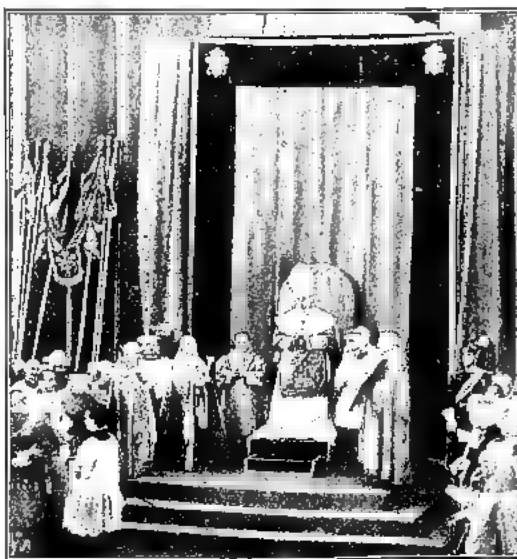
Notevoli dal punto di vista storico-artistico specialmente il Duomo, con l'unito episcopio, dedicato all'Assunta e consacrato nel 1111, attribuito a Rainerio, in stile romanico primitivo con frammenti antichi e pitture del Domenichino, di Van Dyck, ecc.; S. Maria Nuova dei Minori Francescani, con splendidi quadri del Perugino e di Giovanni Santi; le trecentesche chiese di S. Domenico con affreschi di Ottaviano Nelli da Gubbio, e di S. Agostino, rovinata dalla guerra ultima, con il celebre *Angelo custode* del Guercino, che ispirò il poemetto omonimo a Roberto Browning; la maestosa basilica classica di S. Paterniano, con la porta michelangiolesca ed il campanile del Sansovino, ora in ricostruzione; S. Pietro in Valle, in ricco ed esemplare stile barocco con pitture del Reni. Altre preziose opere d'arte tratte dalle chiese sono conservate nel Museo civico della corte malatestiana, cui si accede attraverso l'arco della *Libertas ecclesiastica* a fianco del maestoso Palazzo della Ragione eretto nel 1290. Anche in varie chiese della diocesi si ammirano pregevoli opere d'arte. - Vedi tavv. LXVIII-IX.

BIBL.: *Studia Picena*, Fano, voll. annui dal 1926; Ughelli, I, p. 636 sgg.; P. M. Amiani, *Memorie istoriche della città di F.*, Fano 1751; G. Colucci, *Delle antichità di F. della Fortuna* (*Antichità picene*, 9), Fermo 1790; A. Zonghi, *Repertorio dell'antico Archivio Comunale di F.*, Fano 1898; Lanzoni, pp. 313-15; P. F. Kehr, *Italia pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 184-91; Cottineau, I, coll. 1104-1105; R. Paolucci, *Documenti politici del 1830-60 nell'Arch. vescovile di F.*, in *Atti e Mem. Dep. Storia patria Marche*, 6ª serie, 1 (1943), pp. 1-49. Inoltre le annate di *Studia Picena*.

Vittorio Bartoccetti

FANO, GIULIO. - Medico e fisiologo, n. a Mantova il 29 marzo 1856, m. ivi, il 27 sett. 1930. Fu professore di fisiologia generale all'Università di Roma. Gli si deve la dimostrazione dell'azione inibitrice di centri encefalici sui riflessi spinali e delle oscillazioni del tono atriale nell'*Emys europaea*. Si occupò di questioni generali, trattando della origine della vita e dell'evoluzione della specie e finì con riconoscere il carattere più filosofico che scientifico dell'evoluzione.

BIBL.: Gli articoli di filosofia biologica son raccolti in: F. Fano, *Cervello e cuore*, Bologna 1922. Luigi Scremin

FANONE. - Nella sua forma attuale è un ornamento proprio del solo Sommo Pontefice, che lo assume quando celebra solennemente, dopo l'ora canonica di terza. Consiste in una doppia mozzetta di seta finissima e oro, tessuta in strisce perpendicolari, una bianca, l'altra d'oro, congiunte fra loro da una terza più piccola di colore amaranto; un galloncino d'oro ne borda l'estremo sia superiore che in-

(fot. Felici)
FANONE - S. S. Pio XII parato per la Messa pontificale. Il f. è la mantellina che il Papa reca sulla pianeta.

(fot. Alinari)

TRIONFO DELLA FAMA. Al suo seguito figurano i più famosi personaggi della Storia. Pittore fiorentino della prima metà del sec. XV. Particolare di cassone nuziale - Firenze, Uffizi.

(fot. Anderson)

PALAZZO DELLA RAGIONE
Maestro Paoluccio (1299). La torre è stata trasformata nel sec. XVII.

(fot. Gab. fot. naz.)

TOMBA DI PAOLA BIANCA MALATESTA (a. 1398) - Chiesa di S. Francesco.

(fot. Gab. fot. naz.)

ESTERNO DELLA BADIA DI FARFA (sec. XII-XIII).

feriore: la mozzetta esterna ha inoltre ricamata una croce d'oro con raggi. Queste due mozzette sono cucite nella parte che circonda il collo, allacciandosi con un bottone le aperture corrispondenti alle spalle; ora non più, perché Pio X per comodità le fece separare. Nelle Messe pontificali, quando il papa ha preso il succintorio e la croce pettorale, il cardinale diacono ministrante gli impone la prima mozzetta del f., poi la stola, le dalmatiche, la pianeta, e sopra di essa la seconda mozzetta: in ultimo il pallio.

È molto difficile rimontare alle origini di questo ornamento. Confuso forse in principio con il manipolo, o con l'amitto (anabolagio), o con gli oralia, specie di fazzoletti o tovaglioli, che servivano ad asciugare il sudore del capo e perciò portati intorno al collo, passò nella forma attuale verso il sec. XIII. Precedentemente serviva a coprire il capo a guisa di cappuccio e vi si metteva sopra la mitra. Usava non solo nelle funzioni liturgiche, ma anche in circostanze profane, come in occasione di pranzi solenni, nella distribuzione del presbiterio. In un antico messale, di cui si ignora la data, della chiesa di S. Damiano in Assisi è detto che il papa mette sul capo il f. senza la mitra per la lavanda dei piedi il Giovedì Santo; e che il Venerdì Santo non usa il f. Pietro Amelio, sacrista di Urbano V nel 1362, nel suo *Cerimoniale romano* dice che il papa mangiava in pubblico con il manto rosso e con il f. o orale sul capo sotto la mitra. Di Bonifacio VIII sappiamo che portava il f. sotto la mitra, e che fu sepolto con esso; lo stesso dicasi di Clemente IV morto nel 1268. Innocenzo III (nel *De mysteriis Missae*, l. I, cap. 13) parla esplicitamente di questo ornamento che chiama orale: si è dunque al principio del sec. XIII. Qualche autore vorrebbe vedere il f. nella figura scolpita nella porta di bronzo nella cappella di S. Giovanni Evangelista al Laterano rappresentante Celestino III.

Vari autori vogliono che l'uso dei vescovi greci di coprirsi la testa con un velo, quando hanno assunto gli ornamenti principali, abbia dato origine al f. del papa; ma è cosa incerta. Altri, invece, e con essi lo stesso Innocenzo III, intendono far derivare il f. dall'*ephod* del sommo sacerdote ebreo, anch'esso tessuto di strisce d'oro e colorate, ma di diversa forma.

Con questa parola si designava anticamente un velo pendente da un'asta a guisa di bandiera, chiamato appunto gonfalone, stendardo, vessillo; oppure, secondo l'etimologia ecclesiastica, il velo pendente dal braccio dei ministri sacri detto manipolo, sudario, orale. Enrico Dante

FANSAGA (FANSAGO, FANZAGO, FONSAGA), COSIMO. - Architetto, scultore e decoratore, n. a Clusone (Bergamo) nel 1592, m. a Napoli il 13 febbr. 1678. Trasse probabilmente i primi insegnamenti d'arte dall'ambiente familiare: i suoi avi erano fonditori in bronzo e uno di essi, Pietro, era rinomato nell'architettura. Nel 1608 si trasferì a Napoli, dove avrebbe svolto poi tutta la sua attività. Si è affermato che colà egli abbia studiato con il gesuita spagnolo Pietro da Provedo, autore a Napoli della chiesa dei SS. Filippo e Giacomo (1564) poi chiamata Gesù Vecchio, ma niente prova questa asserzione. Falsa è la notizia del De Dominici, secondo la quale il F. fu in Roma alla scuola di Pietro Bernini e riedificò nella stessa città la facciata di S. Spirito dei Napolitani.

(fot. Alinari)
FANSAGA, COSIMO - Interno della chiesa di Gesù Nuovo - Napoli.

La operosità artistica del F. ebbe inizio come disegnatore e scultore a Napoli con il lavoro degli stemmi per la facciata del Palazzo degli Studi (1615) e con la decorazione marmorea del coro del duomo (1618), e continuò a Barletta, dove rivestì di marmi la cappella Gentili in S. Maria Maggiore. Datosi poi all'architettura, lasciò numerosissime opere, delle quali si ricordano le più importanti. In Napoli nel 1628 diede i disegni della chiesa di S. Francesco Saverio poi S. Ferdinando; nel 1631 terminò il chiostro della certosa di S. Martino; fece nella stessa chiesa il pavimento del coro (1630), sei arcate in marmo (1631), il rivestimento marmoreo delle cappelle di S. Bruno e di S. Giovanni Battista (1631-43); innalzò la guglia di S. Gennaro (1631) a forma di colonna rigonfia con mensoloni, uno dei più interessanti esemplari di questi caratteristici monumenti che adornano le piazze napoletane; edificò la chiesa dell'Ascensione a Chiaia; la facciata di S. Maria della Sapienza (1638-1641), semplice ed elegante; la cappella del Palazzo Reale (1640-46); ampliò la chiesa di S. Teresa a Chiaia (1650-62) con una facciata assai mossa e doppia rampa circolare; trasformò quella di S. Maria Maggiore (1653-1667), seguendo la maniera del Dosio nella chiesa della certosa di S. Martino e del p. G. Valeriani nel Gesù Nuovo; costruì quella di S. Maria Egiziaca a Pizzofalcone (ca. 1661). Fuori di Napoli riedificò dal 1641 la chiesa di Montecassino, poi continuata da G. B. Contini e da A. Guglielmelli. Gli si ascrivono tra l'altro la chiesa di S. Salvatore (1654) a Piedimonte d'Alife, e, in Andria, quella di S. Maria dei Miracoli. Intorno al 1668 modellò il sontuoso cancello in bronzo della cappella di S. Gennaro nel duomo di Napoli.

Come architetto civile lasciò, oltre ad opere minori, il Palazzo di Donn'Anna (1642-44) a Posillipo, rimasto incompiuto e recentemente restaurato.

Il F. architetto si distingue per il suo caratteristico stile, in cui la chiarezza del Rinascimento toscano riesce a fondersi con l'amore del fastoso e lo spettacoloso proprio del popolo in mezzo al quale egli visse ed operò. La sua arte dominò a Napoli e nella Campania per tutto il Seicento.

BIBL.: Willich, s. v. in Thieme Becker, XI, pp. 250-53; R. Pane, *Architettura del Rinascimento a Napoli*, Napoli 1932, (v. indice); G. De Logu, *L'architettura italiana nel Seicento e nel Settecento*, II, Firenze 1935, pp. 14-15; id., *La scultura italiana del Seicento e del Settecento*, II, ivi 1935, pp. 17-19. Vincenzo Golzio

FANTASIA. - È in generale la funzione intermediaria fra l'apparire immediato degli oggetti ai sensi esterni e la conoscenza riflessa dei medesimi quale si ha soprattutto nell'intendere: in questo suo duplice rapporto verso i sensi esterni anzitutto e poi, nell'uomo, verso le attività superiori, la f.

condiziona nella sua prima fase strutturale il conoscere stesso sia nella sfera sensoriale come in quella intellettiva. Se non che in questa sua posizione intermedia la f. non può terminare nessun processo conoscitivo: non quello dell'esistenza che può essere attestato soltanto dalle immediate presentazioni sensoriali, e neppure quello dell'essenza perché la conoscenza dell'essenza comporta l'apprensione del significato assoluto delle cose che per se stesso trascende l'immagine e la rappresentazione particolare, anche se la presuppone come prima presentazione globale dell'oggetto. Infatti l'etimologia di f., che Aristotele fa derivare dalla « luce » (ἀπὸ τοῦ φάους: *De An.*, III, 3, 429 a 3), indica l'apparire (interiore) degli oggetti che i sensi vedono all'esterno; tale apparire interiore suppone a sua volta che gli oggetti d'esperienza abbiano una seconda forma di presenza, oltre quella dello stimolo diretto sui sensi. Tale presenza è detta immagine o « fantasma » che a sua volta si struttura diversamente in funzione della molteplicità dei còmpiti che spettano alla f. a seconda ch'essa si rapporta al conoscere sensitivo oppure alla sfera intellettiva, dell'esistenza o dell'essenza. L'essenza quindi della f. è di fornire e consolidare nella coscienza, in un primo grado, una struttura costante dell'oggetto così che questo non venga lasciato totalmente in balìa delle mutevoli impressioni sensoriali e possa, almeno remotamente, essere suscettibile di comprensione e sviluppo razionale. Inoltre la f., in quanto ritiene e appronta a suo modo le strutture degli oggetti, costituisce la condizione fondamentale dello stesso agire il quale, sia che si volga a costruire gli oggetti con la tecnica o che miri a impossessarsene per soddisfare alle sue esigenze vitali, abbisogna che l'oggetto nella sua realtà spazio-temporale, costituisca un « tutto » e quindi precisamente si presenti con una sua propria struttura. Così la f., pur condizionando ogni conoscenza compiuta ed ogni attività organizzata, di per sé prescinde tanto dalla verità del conoscere come dalla moralità dell'agire, perché la verità e la moralità costituiscono propriamente il compimento del movimento della coscienza: esse esigono perciò un giudizio di valore che verte direttamente, sia pur diversamente secondo i diversi oggetti, sull'esistenza o sull'essenza stessa delle cose e questo giudizio ha sempre, benché in varie forme, un valore di trascendenza e di posizione definitiva dell'oggetto mentre il movimento proprio della f. è nella direzione d'immanenza dell'oggetto e della sua posizione primordiale ■ ancor problematica.

Attorno a questi ardui e intricati rapporti che la f. presenta con le varie forme del conoscere ■ dell'agire si sono interessate le scuole filosofiche più direttamente impegnate nei problemi della gnoseologia. Già Democrito sosteneva, contro il fenomenismo di Protagora, che il dire che ogni f. è vera, dato che anche questo principio si fonda su una f., equivale ■ giustificare il principio opposto che non ogni f. è vera e così risulterà falso anche il principio che ogni f. è vera (τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ: A, 114; H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 5ª ed., Berlino 1935, p. 111, 19). Tale scetticismo sembra sia stato espressamente sostenuto da Leucippo per il quale – come scrive Epifanio (*Adv. haer.*, III, 2, 9) – tutto diviene secondo la f. ■ l'opinione e nulla secondo verità (κατὰ φαντασίαν καὶ δόκησιν τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ μηδὲν κατὰ ἀλήθειαν: A, 33; *ibid.*, II, p. 79, 19-27 e *Doxographi graeci*, 2ª ed., Berlino ■ Lipsia 1929, p. 590, 27-29) come il remo rifratto nell'acqua che appare spezzato. Aristotele espone la sua dottrina sulla f. (*De An.*, III, 3, 427 a 16 sgg.) in modo da salvaguardare l'originalità e la netta distinzione fra il sentire e l'intendere che i presocratici, ■ prima Omero (427 a 26), sembrano confondere. Anzitutto la f. non è puro sentire, perché non si sente che in presenza dei sensibili, mentre la f. opera anche nel sonno o ad occhi chiusi (428 a 1 sgg.). La f. non s'identifica neppure con l'opinione (ὑπόληψις, δόξα) perché questa genera una convinzione che manca di solito alla f. ed anche perché l'opinione può essere vera ■ falsa mentre la f. l'hanno anche gli animali dai quali esula la persuasione della verità (428 a 25 -b 9). La f. non può essere neppure una mescolanza (συμπλοκή) di sensazione e opinione come riteneva Platone (*Soph.*, 264 b: σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης). Nella sua funzione elementare la f. è « il movimento prodotto dalla sensazione in atto » (429 a 1) e perciò un « movimento secondario » delle sensazioni stesse e come la continuazione delle medesime (« persistenze » = μοναί: *De An.*, I, 4, 408 b 18) nei centri sensoriali. Il fantasma pertanto costituisce la prima struttura dell'oggetto alla coscienza: per Aristotele esso suppone la convergenza dei sensi esterni nel « senso comune » (κοινὴ αἴσθησις), così che nel fantasma il reale fa una prima barriera di resistenza allo scorrere incessante dell'esperienza ■ alla sua frammentarietà (*Post. An.*, II, 19, 100 a ■ sgg.). Così Aristotele da una parte attribuisce alla f. la sintesi sensoriale primaria per cui è resa possibile l'apprensione del « continuo percettivo », dello spazio e del tempo (cf. *De Mem.*, 450 a 10-12), dall'altra pone la f. come il fondamento del conoscere intellettivo in quanto il fantasma mostra quella struttura particolare e materiale di cui il concetto esprime la ragione universale e necessaria. Ed è perciò nella f. che l'intendere compie il suo riferimento alla realtà in quanto « nulla l'anima intende se non nei fantasmi » ch'è il principio fondamentale del realismo aristotelico (*De An.*, III, 7, 431 a 14; *De Mem.*, 450 a 1 sgg.), in quanto, come spiega s. Tommaso, il reale sensibile è sempre individuale: « Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari exsistens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata et speculetur naturam universalem in particulari exsistentem » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 7). In un secondo momento Aristotele afferma perciò una collaborazione attiva della f. rispetto alle funzioni superiori dell'intendere e del volere così che accanto ad una f. sensitiva c'è anche una f. razionale (φ. λογιστική) ed una f. volontaria (φ. βουλευτική) che sono evidentemente funzioni proprie della f. umana per la sua naturale connessione con l'intelletto (*De An.*, III, 10, 433 b 29; 11, 434 a 10). È la f. infine che rende possibile l'espressione degli stati soggettivi per mezzo della voce e del linguaggio (*De An.*, II, 8, 420 a 32) come anche ogni attività artistica e pratica. Gli aristotelici greci e latini si sono per lo più limitati a elencare i principi della teoria aristotelica: il contributo più notevole è da vedere nella distinzione, avanzata da Averroè e accettata anche da s. Tommaso, fra la f. e la cogitativa (v.) in quanto questa elabora direttamente i fantasmi, già dati, nel loro significato concreto e rende perciò possibile il riferimento ai medesimi dell'atto dell'intendere. Così s. Tommaso attribuisce come oggetto della f. la « forma » o struttura esteriore e riserva alla cogitativa la « intentio » ■ significato concreto delle cose (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4).

Nella psicologia degli stoici la f. è « un'impressione di un'immagine nell'anima » (τύπωσις ἐν ψυχῇ: *Stoic. vet. fragm.*, ed. H. v. Arnim, II, Lipsia 1924, p. 56) e si distingue una f. ch'è apprensiva della realtà esistente e una f. che prescinde dalla realtà (φ. καταληπτική, φ. ἀκατάληπτος). Per Filone la f. costituisce con l'appetito la funzione essenziale dell'anima ch'è definita φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν (*Leg. Alleg.*, II, 7; ed. L. Cohn e P. Wendland, I, Berlino 1896, p. 95, 15) così che la f. penetra in tutte le funzioni del conoscere ■ dell'agire fino alle stesse rivelazioni che Dio può fare nei sogni (*De Somn.*, II, *ed. cit.*, III, ivi 1898, p. 259, 16 sgg.). Plotino accetta in sostanza la teoria aristote-

lica della f. a cui attribuisce come particolare funzione la memoria (τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη: *Enn.*, IV, 3, 29; ed. E. Bréhier, IV, Parigi 1927, p. 98, 31); ma nel suo intellettualismo Plotino distingue due f. una, per gli oggetti sensibili ed una per gli intellegibili, non separate però, ma in modo che la f. intelligibile domina la f. sensoriale come la realtà l'ombra che la riflette (*ibid.*, 31; *ed. cit.*, p. 99, 4 sgg.).

Nella tarda scolastica, fuori della tradizione tomista, con la semplificazione della teoria dei sensi interni la f. viene identificata spesso con il senso comune in un unico senso interno di cui i quattro sensi della psicologia tomista non rappresentano che diverse funzioni (cf. Suárez, *De Anima*, III, cap. 30; Lione 1635, p. 171 rb); dottrina che non fu senza influsso sui problemi della fondazione critica della verità che provocarono il sorgere della filosofia moderna.

Nella filosofia moderna si delineano due direzioni principali nell'interpretazione della f., l'una della scuola empirista che attribuisce la sintesi costruttiva della f. al gioco delle leggi dell'associazione delle idee (v.), l'altra dell'indirizzo idealista che vede nella f. il momento o uno dei momenti dell'attività originaria della coscienza. Così per Kant l'unità trascendentale dell'appercezione con le categorie che ne derivano da una parte e la materia molteplice delle sensazioni dall'altra si possono unificare in virtù della sintesi produttiva della immaginazione o f. produttiva (*Einbildungskraft*) che va considerata come una facoltà fondamentale dell'anima umana quale fondamento di ogni conoscenza *a priori* in quanto permette di sussumere il materiale empirico sotto la sua categoria *a priori*: questa « mediazione », che la f. opera nel kantismo fra gli elementi *a priori* del conoscere e il materiale *a posteriori*, fa capo allo « schema trascendentale » che Kant chiama « un prodotto della f. produttiva » e ch'è differente per le varie categorie ma che ha come suo ultimo riferimento *a priori* il tempo (*Kr. d. r. Vern.*, *Elementarlehre*, parte 2ª, sez. I, l. 2, A. B. 113 sgg.; A. 137 sgg.; B. 176 sgg.). Per Fichte la f. produttiva è la generatrice stessa dell'essere e delle categorie, in quanto sia l'Io come il non-Io, l'oggetto e il soggetto sono opera sua: il non-Io ovvero l'oggetto si origina per via di un'attività inconscia che è indipendente dall'Io e dal non-Io che altro non è se non la f. produttiva che struttura e comprende insieme l'Io e il non-Io (*Grundriss. d. eig. Wissenschaftlehre*, *Nachgelassene Werke*, I, Bonn 1834, p. 386). Anche per Schelling la f. è creativa senza limiti, a differenza dell'intelletto che si ferma al limite e della ragione che tende alla scienza dell'Assoluto in sé: perciò la sfera propria della f. è quella delle produzioni dell'arte e della mitologia ed essa costituisce propriamente la « intuizione intellettuale nell'arte » (*Philosophie der Kunst*, ed. minor a cura di O. Weiss, III, Lipsia 1907, p. 43). Più profonda è l'attività della f. nel sistema hegeliano: essa è (come in Aristotele) il momento intermedio fra l'intuizione e l'intendere e costituisce perciò il secondo grado di sviluppo della coscienza « in cui l'intelligenza dalla sua astratta immanenza arriva alla sua determinatezza » (*Enzyklop. d. philos. Wiss.*, § 455, *Zusatz*, ed. L. Boumann, Berlino 1845, p. 329). Hegel chiama « religione della f. » quella che personifica le forze naturali e le rappresenta secondo il capriccio, come la religione indiana, senz'alcun ideale di bellezza come fece la religione greca (*Philosophie der Religion*, *Werke*, ed. G. Lasson, XIII, Lipsia 1923, p. 137 sgg.). Si muovono, sembra, sulla scia di Fichte e di Schelling sia Kierkegaard che Frohschammer. Per il primo la f. « sta in rapporto con il sentimento (*Følelse*), con la conoscenza e con la volontà » e la f. è in generale il medio con cui si raggiunge l'infinito (*det Uendeliggiörendes* Medium): non è una facoltà come le altre ma è, per così dire, la facoltà *instar omnium* (S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, parte 1ª, C [*Samlede Vierker*, 2ª ed., XI, Copenaghen 1929, p. 162]). La f. viene identificata senz'altro con la *riflessione* ma che resta in sé indeterminata e può perciò, se non è raccolta attorno all'autocoscienza dell'Io, portare alla mania, allo pseudomisticismo e alla disperazione come un'ebbrezza malsana: questo dice che la funzione della f. è essenzialmente dialettica perché può aiutare l'uomo sia a raggiungere l'infinito come a perderlo. Frohschammer ha invece sviluppato la virtualità costruttiva della f. sia come facoltà dell'anima in se stessa (f. soggettiva), sia nel suo sviluppo in sé nel processo della natura (f. oggettiva) e poi nella soggettività assoluta dello spirito ch'è la personalità umana. Nella psicologia e fenomenologia contemporanea la f. è interpretata secondo l'orientamento principale della coscienza stessa: come principio soggettivo di sintesi del molteplice disperso in vista della conservazione e dell'esercizio della vita (psicologia associazionista e razionalista) e come capacità immediata di apprensione delle forme e strutture del reale (psicologia della forma o *Gestalttheorie* di M. Wertheimer e discepoli) o come principio di struttura del comportamento in funzione della libertà originaria del soggetto (fenomenologia esistenzialista: J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty). Mentre lo psicologismo della vecchia scuola associazionista riduceva il pensiero all'immagine della f., la fenomenologia pura di Husserl con la teoria dell'intuizione dell'essenza (*Wesensschau*), la scuola di Würzburg di O. Külpe con la tesi di un « pensiero senza immagini » (*vorstellungslos Denken*), la teoria dell'« intuizione pura » di Bergson riaffermano bensì l'originalità della vita spirituale ma trascurano la situazione reale dell'essere e dell'esistenza umana. Pertanto ogni teoria della f. si riflette necessariamente in una corrispondente concezione della verità e della vita dell'uomo.

BIBL.: H. Bonitz, s. v. in *Index Arist.*, Berlino 1870, 811 a 31-812 a 23; J. Leisegang, *Indices ad Philonis Alex. opera*, parte 2ª, ivi 1930, 811 b-813 a; J. Freudenthal, *Über den Begriffe des Wortes φαντασία bei Aristoteles*, Gottinga 1863; F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Magonza 1867 (specialmente p. 102 sgg.); S. Landauer, *Die Psychologie des Ibn-Sina*, in *Ztschr. für deutschen morg. Gesellschaft*, 29 (1875), p. 400 sgg.; J. I. Beare, *Greek theories of elementary cognition*, Oxford 1906, p. 290 sgg.; M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Gottinga 1949 (esposizione in I, p. 55 sgg.; testi in II, p. 36); H. A. Wolfson, *The internal senses in latin, arabic, and hebrew philosophy*, in *Harvard theological review*, 28 (1935), p. 69 sgg.; L. A. Muratori, *Della forza della f. umana*, Venezia 1766; I. H. Fichte, *Psychologie, Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, Lipsia 1864, §§ 218-366, pp. 460 sgg.; J. Frohschammer, *Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses*, Monaco 1877; Io. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, ed. W. Uebele, Berlino 1913, specialmente pp. XIV sgg., 56 sgg., 112 sgg.; J. Fröbes, *Lehrbuch d. exp. Psychologie*, II, 3ª ed., Friburgo in Br. 1929, specialmente pp. 216 sgg., 530 sgg. con bibl.; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Lipsia 1929-33, specialmente pp. 403 sgg., 892 sgg., 1024 sgg.; C. Fabro, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, pp. 142 sgg., 168 sgg., 335 con bibl.; J. Meyerson, *Les images*, in *Nouveau traité de psychologie*, II, Parigi 1932, specialmente p. 578 sgg. con bibl.; H. Kung, *Die Antropologische Bedeutung der Phantasie*, 2 voll., Basilea 1946; J. P. Sartre, *L'imagination*, Parigi 1948. Cornelio Fabro

FANTASIASTI: v. MONOFISITI.

FANTI, BARTOLOMEO, beato. – Sacerdote carmelitano, n. a Mantova ca. il 1415, m. nel 1495. Vestì l'abito del Carmelo nel 1433 nel convento di Mantova, centro della riforma che da questa città prese il nome. Fu sottopriore nel 1437, priore nel 1446, maestro dei novizi nel 1454; in questo ufficio esercitò una influenza decisiva sulla spiritualità della suddetta riforma. Dal 1461 fino alla morte fu direttore della Compagnia della Madonna del Carmine, per la quale compose statuti basati sulla regola di s. Alberto, esistenti tuttora nella Biblioteca pubblica di Mantova.

Umile, mite, affabile, fervente nell'orazione e nella meditazione, esatto osservante della regola, fu devotissimo del S.mo Sacramento e di Maria. Il culto, di cui fu oggetto subito dopo la morte, è stato confermato da Pio X nel 1909. Il suo corpo si venera incorrotto nella cattedrale di Mantova presso quello del suo discepolo b. Battista Mantovano.

BIBL.: AAS, 1 (1909), pp. 306-309; G. Fanucchi, *Della vita del b. B. F.*, Lucca 1891. Bartolomeo M. Xiberta

FANTINO di CALABRIA, santo. - Asceta basiliano del sec. x, vissuto nella famosa zona del Mercurion, tra la Calabria e la Lucania, m. a Tessalonica il 25 luglio 970.

Fu uno dei maestri di spirito di s. Nilo, dalla cui biografia si apprendono i particolari del suo ascetismo e del suo metodo. Prevedendo le invasioni dei Saraceni, F. fuggì in Grecia con altri monaci, e, dopo varie peregrinazioni, si fermò a Tessalonica, ove morì all'età di ca. 70 anni.

BIBL.: *Synaxarium Constantinop.*, 324; *Acta SS. Augusti*, VI, Parigi 1868, pp. 621-23; *Vita di s. Nilo*, nelle varie ed. di M. Cariofilo, Roma 1624, di G. Minasi, Napoli 1892, di A. Rocchi, Roma 1904; G. Fiore, *Calabria illustrata*, II, Napoli 1732, pp. 66-68; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 131-35. Francesco Russo

FANTINO di TAURIANO, santo. - Protettore di Tauriano, in Calabria, che notizie frammentarie e incerte fanno vivere nel sec. IV o V. Convertito alla fede in modo meraviglioso, a sua volta convertì i suoi genitori, Fanzio e Deodata, che morirono martiri. A Tauriano si mise al servizio di un Balsamio, che lo mise a pascolare le pecore, ma, avendo sospetti sulla sua fedeltà, lo sottopose a molte prove. Uscitone vincitore, F. portò alla fede il suo padrone, con il quale divenne l'apostolo di Tauriano. Quivi, dopo una vita penitente e santissima, morì a 33 anni ed ebbe culto.

BIBL.: La vita, piuttosto scarna, fu scritta nel sec. VIII-IX da Pietro Vescovo occidentale, che si suppone di Tauriano. Si conserva nel cod. messinese greco 29 (ff. 142-45), dove pure (ff. 145-52) segue il racconto dei suoi miracoli, dovuto allo stesso Pietro. O. Gaetani, *Vitae SS. Siculorum*, I, Palermo 1657, pp. 152-161; *Acta SS. Iulii*, V, Parigi 1868, pp. 556-68; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 78-84; A. Basile, *Sul culto di un antico santo di Calabria*, in *Boll. d. badia greca di Grottaferrata*, 2 (1948), pp. 55-59. Francesco Russo

FANTOSATI, ANTONINO, beato. - N. a S. Maria in Valle, sobborgo di Trevi, il 16 ott. 1842. A 16 anni entrò nell'Ordine francescano nella provincia umbra e ■ 23 era sacerdote. Nel 1867 con p. Elia Facchini partì missionario per la Cina.

Destinato dapprima alle cristianità dell'Hupé, fu presto chiamato all'importante centro fluviale di Lao-ho-Kow, dove, per la sua perizia nella lingua cinese e per lo zelo apostolico, seppe insinuarsi nell'ambiente ostile e refrattario che lo circondava. Nel 1892 fu nominato vescovo e vicario apostolico del Hunan meridionale, in un momento assai critico. All'annuncio dello scoppiare della persecuzione, nel luglio 1900, con l'uccisione del suo missionario b. Cesidio Giacomantonio a Heng-chow-fu, con il compagno p. Gambaro corse sul luogo del pericolo. Scorto ■ individuato, fu con il compagno coperto da una grandinata di sassi e dopo due ore di agonia morì trafitto da un pagano con un palo di bambù dalla punta di ferro (7 luglio 1900). Fu solennemente beatificato da Pio XII il 21 nov. 1946.

BIBL.: O. Grifoni, *Biografia del martire F.*, Spello 1902; G. Ricci, *Acta Martyrum Sinensium*, Quaracchi 1911, passim (v. indice); C. Silvestri, *La testimonianza del sangue*, Roma 1943, pp. 397-448 ■ 515-28. Alberto Ghinato

al-FĀRĀBĪ, ABŪ NAṢR MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD. - Filosofo arabo medievale, n. vicino a Fārāb nel Turchestan, m. a Damasco nel 950-51. Sebbene di origine turca scrisse le sue numerose opere in arabo. Studiò sotto la guida di maestri cristiani e seguì la filosofia aristotelica, tanto da venir detto « il secondo maestro ». Passò la maggior parte della sua vita a Bagdad, ad Aleppo e Damasco. Fu ben noto sotto il nome di Alfarabi o Alpharabius agli scolastici latini. Contemperò il suo aristotelismo con la filosofia di Platone e cercò di conciliarlo con le dottrine islamiche.

al-F. distingue tra l'essenza delle cose ■ la loro esistenza. In Dio egli non vede soltanto il primo amato ma anche il primo amante. Dio ha creato il mondo dal nulla, fuori del tempo e gli ha conferito l'eternità. Tra Dio, l'uno assoluto, e il creato, il molteplice, stanno varie emanazioni del cui vario accadere Dio ha conoscenza e volontà. Così sono sorte le intelligenze astratte e le sfere dei sette pianeti. Nel problema degli universali egli professa un realismo temperato: gli universali sono *ante rem*, *in re* e *post rem*. L'intelletto umano si divide in intelletto in potenza, intelletto in atto ■ intelletto acquisito. Quest'ultimo è talvolta in grado di congiungersi con l'intelletto attivo ■ raggiunge quindi il sommo sapere.

Qualche scritto di al-F. è stato tradotto in latino e perciò alcune sue dottrine sono riferite dalla scolastica latina. Molti suoi scritti sono ancora inediti.

BIBL.: Edizioni: *Alpharabi... opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt* [*De scientiis* e *De intellectu*], stud. guil. Camerarii, Parigi 1638; F. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen*, Leida 1890; M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, Münster 1906; id., *Die Philos. d. Islam*, Bonn 1924, pp. 57-101; Carra de Vaux, *Avicenne*, Parigi 1900, pp. 91-116; J. Madkour, *Alfarabe*, ivi 1934. Altre indicazioni in Überweg, II, pp. 291, 304-307, 720-21. Giuseppe Furlani

FARADAY, MICHAEL. - N. a Newington-Butts presso Londra il 22 sett. 1791, m. a Hampton Court il 25 ag. 1867. Fu uno dei più grande scienziati di ogni tempo, fondatore, con Volta (1745-1827) e con Ampères (1775-1836), dell'elettrologia e precursore di Maxwell (1831-79). A lui si devono numerose e fondamentali ricerche sul magnetismo, sulle correnti indotte, sull'elettrochimica e sulla liquefazione dei gas ■ le relative terminologie.

Spirito profondamente religioso, come « anziano » (dopo il 1840) della piccolissima setta scozzese dei « sandemaniani », predicò con successo ai suoi correligionari: tale setta credeva alla divinità di Cristo e riguardava tale fede come un dono di Dio, frutto e prova del quale era l'obbedienza alla Sua legge. Richiesto dal card. Wiseman (1802-65) se la vera Chiesa fosse quella dei sandemaniani, rispose: « non pretendo questo, ma son sicuro che Cristo è con noi ».

BIBL.: J. Faraday, *F. as discoverer*, Londra 1868; id., *Fragments of sciences*, ivi 1876, pp. 246-47; B. Jones, *The life and letters of F.*, ivi 1870; I. B. Dumas, *Discours et éloges académiques*, I, Parigi 1885, pp. 51-124; S. P. Thompson, *M. F. his life and work*, Londra 1898; J. Gay, *Lectures scientifiques*, Parigi 1891; C. L. Kneller, *Il cristianesimo e i naturalisti moderni*, trad. it., Brescia 1906, pp. 161-70; A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e siècle*, I, Parigi 1928, pp. 166-69; A. Garbasso, *Scienza e poesia*, Firenze 1934. Giulio Provenzal

FARAONE: v. MAR ROSSO, PASSAGGIO del.

FARAONE (egiz. *Per-ó* [*prj''j.j*] « casa elevata », cioè la reggia; ebr. *par'ōh*, gr. Φαραώ[ν], lat. *Pharao*[*n*]). - Termine usato ■ designare la casa del re in Egitto e dalla dinastia XVIII in poi la persona del re; dal 900 a. C. il termine precede regolarmente, come titolo, il nome del re; onde Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, VIII, 6, 2): ὁ Φαραὼν κατ' Αἰγυπτίους βασιλέα σημαίνει. Nella Bibbia da *Gen.* 12, 15-20 in poi, con riferimento ai tempi di Abramo, di Mosè e dell'esodo, il re d'Egitto è impersonalmente chiamato sempre f.

La critica razionalista si è servita, tra l'altro, di questo argomento, per negare validità ai Libri Sacri. In realtà i documenti del Regno Antico ammettono già l'uso del termine a designare la persona del re, benché esso sia applicato anche alla reggia.

BIBL.: F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, IV, 5ª ed., Parigi 1902, p. 375 sg.; C. Lagier, *Pharaon*, in DB, V, coll. 190-93; A. Erman-H. Ranke, *Aegypten und ägyptisches Leben*, 2ª ed., Tubinga 1923; A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Parigi 1926, pp. 158-59; A. Erman--H. Grapow, *Wörterbuch d. aegyptischen Sprache*, I, Lipsia 1926, p. 516 sg.; *Hori Apollinis Hieroglyphica*, saggio di F. Sbor-

done, Napoli 1940, pp. 124-25, § 61; ■. van De Walle - J. Vergote, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in *Chron. d'Egypte*, 17 (1943), pp. 84-87. Aristide Calderini

FARAUD, Henri-Joseph. - N. il 17 marzo 1823 a Gigondas (Francia), m. il 26 sett. 1890 a St-Boniface (Canada). Oblato di Maria Immacolata nel 1844, fu mandato nella missione del nord-ovest canadese nel 1846, ove fondò nel 1851 la missione del lago Athabasca. Visitò nel 1856 come primo missionario gli Indiani al Gran Lago degli Schiavi e negli aa. 1858 e 1859 lavorò in mezzo agli Indiani della Riviera della Pace. Nel 1862 fu nominato primo vicario apostolico del fiume Mackenzie. Sviluppò ■ consolidò le missioni indiane del suo vastissimo territorio. Fu autore di parecchi libri in lingua montagnese.

Scrisse: *Dix-huit ans chez les sauvages* (2ª ed., Parigi 1870); *Quarante ans chez les sauvages d'Athabasca-Mackenzie* (in *Les missions catholiques*, Lione 1888).

Bibl.: Streit, *Bibl.*, III, n. 2527, pp. 454-56, 490-92, 502-503, 512-14, 537-39. Giovanni Rommerskirchen

FARCITURA. - Dal francese *farce*, si dice di una serie d'interpolazioni a un testo liturgico cantato o recitato: « Kyrie farcito », « Epistola farcita ». Il termine tecnico più adoperato è « tropo » quando si tratta di testi cantati, mentre l'espressione « farsa » si applica di preferenza ai testi letti con modulazioni o ai recitativi (Epistola, Vangelo, Prefazio, lezioni dell'Ufficio).

I tropi in senso stretto risalgono al sec. IX; non si hanno invece tracce di letture farcite prima del sec. XI. All'inizio la f. non è altro che una parafrasi, un'amplificazione del testo sacro; a poco ■ poco vi s'introducono cose aliene al concetto sacro e anche di carattere burlesco o satirico. Il Concilio di Trento, insieme con i tropi ■ le sequenze, soppresse le letture farcite. Nel senso moderno la farsa è diventata principalmente una commediola che può andare fino alla trivialità. Il passaggio del termine dall'uso ecclesiastico al teatro profano può essere avvenuto nel sec. XIII o poco prima. Per opera dei « clercs de la Basoche », addetti alle scritture presso i Parlamenti di Parigi ■ altre città, si sviluppò l'uso di contaminare a scopo d'ilarità il latino con parole volgari; la « farce » fu uno dei tanti tipi di « jeux » e « fabliaux » che rimasero in voga sotto vari nomi fino ai nostri giorni. Il teatro comico francese in cui prevalse questo genere e dal quale passò in altri paesi, deve ancora molto alla « farce » nel suo più alto esponente Molière, il quale iniziò la sua brillante carriera appunto con delle « farces ». Dalla fine del sec. XV con la celebre *Farce de l'avocat Pathelin* al sec. XX con i *vaudevilles* ■ le « riviste » si può dire che lo spirito della farsa è rimasto sempre vivo.

Bibl.: Per la f. nel senso ecclesiastico v. la bibl. di TROPI e SEQUENZE. Per la farsa nel senso comico e teatrale: A. D'Ancona, *Origini del teatro italiano*, Firenze 1891; R. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Parigi 1910; R. Doumic, *Histoire de la littérature française*, ivi 1911. Pietro Thomas

FARDELLA, Michelangelo. - Filosofo, n. a Trapani nel 1650, m. ■ Napoli il ■ genn. 1718. Fu in Messina a contatto con G. A. Borelli, a Parigi durante tre anni frequentò gli ambienti cartesiani; insegnò a Roma ■ a Modena, finché nel 1693 fu chiamato all'Università di Padova. Nel 1691 pubblicò a Venezia una *Logica* (*Universae philosophiae systema*, tomus I); nel '95 un trattato di matematica; nel '98 la sua opera maggiore *Animae humanae natura ab Augustino detecta* (Venezia 1698). Scritti minori, specialmente polemici, uscirono nella *Galleria di Minerva*. Nel 1709 andò ■ insegnare a Barcellona; rientrò a Napoli nel 1718.

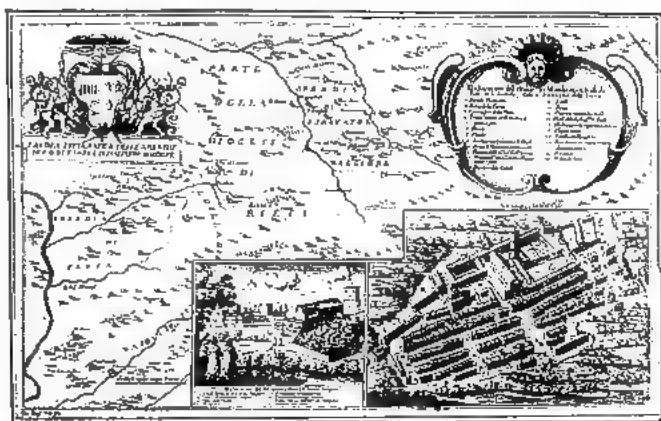
Pensatore disordinato ed incerto, ebbe tuttavia fama assai diffusa; fu in corrispondenza con Leibniz, con la cui dottrina delle monadi sembra incontrarsi; non fu ignoto al Berkeley, al cui immaterialismo sembrò avvicinarsi. In realtà il suo merito principale fu di aver contribuito a diffondere in Italia la conoscenza del cartesianesimo, connettendolo con la tradizione agostiniana e ponendolo in relazione con certi temi dell'indagine scientifica galileiana. A proposito dello scottante problema del rapporto fra estensione e pensiero egli sembrò orientarsi nel senso di Malebranche, mettendo in dubbio la realtà di una estensione materiale, di un mondo di oggetti esterni. Anzi, seppure in forma dubitativa, così da meritare da Berkeley l'accusa di scetticismo, egli venne domandandosi perché mai Dio, che poteva direttamente operare sull'anima, avrebbe dovuto, poco economicamente (*entia non sunt praeter necessitatem multiplicanda*), ricorrere all'intermediario della materia, la cui funzione non si riesce a giustificare e la cui azione diretta sull'anima appare incomprensibile. Se sogni ■ allucinazioni sono continue prove che l'uomo può aver impressioni senza che sussistano oggetti corrispondenti, « perché non potrebbe darsi che, pur non essendo mai esistito ■ sole, l'occhio tuttavia veda il sole come realmente presente? ». Dopo aver discusso nella *Logica* la realtà della materia, nel trattato *Sull'anima* egli venne dimostrando su basi agostiniane la spiritualità dell'anima ed il valore dell'interiorità, battendo fra l'altro sul tema dell'illuminazione. L'opera, che è in gran parte occupata dall'esame del *De quantitate animae*, del *De immortalitatae animae*, e del X libro del *De Trinitate* di s. Agostino, è ricca di un vivo senso dell'esperienza interiore, ove vengono armonizzandosi nella tradizione agostiniana i temi fecondi della meditazione cartesiano-malebranchiana.

Bibl.: *Giornale dei letterati d'Italia*, Venezia 1719, t. 32, art. XIII, ■. 455 sgg.; K. Werner, *Die Cartesisch-Malebranchesche Phil. in Italien*: *M. A. F.*, (*Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Ak. d. Wissenschaften*, 103), Vienna 1883; G. Candio, *M. F.*, Padova 1904; G. Maugain, *Etudes sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Parigi 1909; L. Berthé de Besaucèle, *Les cartésiens d'Italie*, ivi 1920; E. Garin, *M. F.*, in *Giornale critico della filos. ital.*, 14 (1933), pp. 395-408. Eugenio Garin

FARE, Anne-Louis-Henri de la. - Cardinale, n. il 4 nov. 1752 a Luçon (Vandea), m. il 10 dic. 1829 a Parigi. Di antichissima famiglia della bassa Linguadoca, studiò alla Sorbona. Vicario generale della diocesi di Digione nel 1778, vescovo di Nancy nel 1787, fu eletto due anni dopo deputato del clero agli Stati Generali. Costituitisi gli Stati in Assemblea Nazionale, egli si oppose in ogni modo alle riforme ecclesiastiche volute dalla maggioranza.

Durante la discussione sulla soppressione degli ordini religiosi, il F. intuì gli scopi di tale misura e presentò il 13 febbr. 1790 una mozione, perché fosse emesso un decreto che riconoscesse la religione cattolica religione dello Stato. La richiesta incontrò l'opposizione dell'Assemblea. Tuttavia il vescovo di Nancy continuò strenuamente nella lotta. Oltre a prendere varie volte la parola, sostenne in un suo scritto l'incompetenza del corpo legislativo di provvedere in materia ecclesiastica senza il consenso della S. Sede (*Quelle doit être l'influence de l'Asemblée Nationale de France sur les matières ecclésiastiques et religieuses*, Parigi 1790). Costretto ad abbandonare la Francia, si recò ■ Vienna, dove curò gli interessi degli emigrati presso la corte austriaca. Ritornato in Francia nel 1814, divenne primo elemosiniere della duchessa d'Angoulême. Arcivescovo di Sens nel 1817, pari di Francia nel 1822, fu creato nel Concistoro del 16 maggio 1823 cardinale da Pio VII.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. di erudizione storico-ecclesiastica*, XXIII, pp. 180-81; A. Robert-G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, II, Parigi 1890, pp. 599-600; A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituente*, ivi 1911, pp. 187-89. Silvio Furlani

FAREL, Guillaume. - N. a Gap nel 1489, m. a Neuchâtel il 13 sett. 1565. Studiò a Parigi, dove attratto dal riformatore Le Fèvre (1509), si mise in contatto con la comunità luterana sorta a Meaux

(da J. Schuster, L'imperiale abbazia di F., Roma 1921)

FARFA, BADIA di – Abbazie di F. e di S. Salvatore. Pianta e possedimenti nel sec. XVII. Incisione in rame di Francesco Busi d'Urbino.

e della quale più tardi (1521) fece parte. Riuscito inutile un tentativo di riforma a Meaux, si diede a fare il predicatore girovago.

A Basilea (febbr. 1524), sostenuto da Ecolampadio, tenne una pubblica disputa; invitato ad andar via per aver attaccato Erasmo, passò a Montbéliard, a Strasburgo, a Berna. Nel 1532 predica in Savoia; di là passa a Ginevra, dove s'incontra con Calvino. Nel 1538 è espulso insieme a Calvino da Ginevra, e si stabilisce come ministro del nuovo culto a Neuchâtel. A mano a mano che Calvino sale sulla scena delle vicende religiose e politiche, il F. perde importanza. Nel 1558 sposa una vedova, Maria Torel, rifugiatasi a Neuchâtel per motivi religiosi.

Ebbe una vita tormentosissima e agitata. Carattere impulsivo e violento, come lo dissero gli stessi amici, fu il capo della «riforma» nella Svizzera prima di Calvino. Non fu un teologo, né hanno alcuna importanza le sue tesi dogmatiche che rispecchiano i luoghi comuni della controversia protestante.

BIBL.: A. L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, 9 voll., Ginevra 1878-97; autori vari, *G. F. (1489-1565)*, Neuchâtel 1930; R. N. Carew Hunt, *Calvino*, trad. it., Bari 1939, v. indice; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Parigi 1947, v. indice.

Gennaro Auletta

FARFA, BADIA di. – Diocesi di Sabina, provincia di Rieti, comune di Fara Sabina. Il monastero è canonicamente unito a quello di S. Paolo in Roma, che vi tiene alcuni monaci.

La badia sorse sul fianco nord-est del Monte Motilla (ora S. Martino) in un fondo detto Acuziano. Presso la cima del monte sono le rovine di un romitaggio, tracce di edifici romani (un mattone col bollo *Caesaris Germanici* ci riconduce al sec. I) e una cripta con un affresco cristiano probabilmente del sec. V. Anche la badia sorge su avanzi di edifici romani. La tradizione assegna la fondazione della chiesa di F. ad un s. Lorenzo venuto dall'Oriente nel sec. V. L'invasione longobarda avrebbe tutto travolto. Solo agli inizi del sec. VIII il savoiardo pellegrino s. Tommaso di Moriana si stabilì a F. e vi fondò un monastero, grazie alla benevolenza di Faroaldo II duca di Spoleto. S. Tommaso morì nel 720. Sotto i suoi successori la badia rapidamente prosperò, sotto la successiva tutela dei re longobardi e carolingi. Nel colmo del suo splendore edilizio e della sua potenza terriera la badia fu assalita e occupata dai Saraceni (898) e andò in rovina. I monaci si rifugiarono nei loro possessi delle Marche, dove fondarono il monastero di S. Vittoria sul Matenano. Passato il pericolo saraceno, i monaci tornarono a F. e ne iniziarono la ricostruzione; ma per tutto il sec. X si trovarono in tristissime condizioni materiali e spirituali. Un vero rifiorire si ebbe col governo dell'abate Ugo (997-1038), vigoroso amministratore, che introdusse nel monastero l'osservanza cluniacense. Gli imperatori germanici non furono da meno di quelli franchi nella protezione di F.; e la badia finì per essere un feudo ecclesiastico imperiale, con tutti i vantaggi e tutti gli oneri di tale situazione politica. Il 6 luglio 1060 Niccolò II consacrò la nuova basilica. Ma, scoppiata la lotta per le investiture, F. parteggiò per l'Imperatore, attirandosi le ire di Gregorio VII e di Pasquale II. Invece l'abate Adinolfo, poi cardinale (1125-44), amico di s. Bernardo e dei Cistercensi, ebbe molto a soffrire per la sua fedeltà ad Innocenzo II. A F. riparò e fu consacrato papa Eugenio III profugo da Roma. Nei secc. XII-XIV si ha una crescente decadenza sia spirituale che economica. La trasformazione dell'economia avvenuta in quei tempi, le incessanti guerre e guerriglie, gli interminabili processi, le usurpazioni di potenti vicini, il fiscalismo eccessivo della Curia avignonese, abati inetti o indegni, furono fatali anche alla vita monastica. Nel 1400 Bonifacio IX dà la badia in commenda al nipote card. F. Tomacelli, già cistercense. Egli allontanò i pochi monaci e mise al loro posto una colonia di monaci tedeschi venuti da Subiaco. I successivi commendatari furono per lo più cardinali delle grandi famiglie papali, Orsini, Farnese, Barberini, ecc. La chiesa, prima restaurata, fu totalmente rifatta con altro orientamento e consacrata nel 1496. Nel 1567 F. fu unita alla Congregazione cassinese; il territorio della badia aveva per suo Ordinario il commendatario, mentre la comunità monastica era governata da un abate triennale eletto dal Capitolo generale della congregazione. I monaci erano del tutto estranei agli affari della prelatura, attendevano alla loro osservanza in una vita calma, ma piuttosto scialba. Le cose andarono così fino all'invasione francese (1798) che

(fot. Gab. fot. naz.)

FARFA, BADIA di – Interno della chiesa dell'abbazia, rifatta nei secc. XVI e XVII; le colonne provengono dalla chiesa del sec. XII.

pose, di fatto, fine alla vita monastica in F. Pio VII nel 1808 ne assegnò il patrimonio alla procura generale della Congregazione cassinese. Nel 1842 fu soppressa la commenda e la diocesi e il territorio di F. fu incorporato, parte nella diocesi di Sabina, parte in quella di Poggio Mirteto. La soppressione italiana nel 1860 diede il tracollo anche al patrimonio della procura. Tra i custodi del venerando santuario mariano fu quel d. Placido Riccardi, monaco di S. Paolo, di cui recentemente furono proclamate le virtù eroiche.

Degli edifici del periodo longobardo quasi nulla più rimane. Di quelli del sec. XI restano cospicui avanzi, tra cui notevoli affreschi. Le fabbriche attuali sono quasi tutte posteriori alla metà del sec. XV. La chiesa ha un certo numero di buone opere d'arte.

Lo studio archeologico di F. fu compiuto con grande diligenza ed acume da P. Markthaler, a cui la morte immatura non permise di pubblicare tutti gli importanti risultati. Resta però un suo ampio articolo *Sulle recenti scoperte nell'abbazia imperiale di F.*, in *Rivista di arch. crist.*, 5 (1928), pp. 37-89.

Presso l'abbazia di F. fiorì anche, ad opera dei monaci, un operoso centro scrittorio. I primi indizi, desunti dal *Chronicon Farfense*, risalgono al sec. VIII; nel sec. XI il *Sacramentarium Sublacense* ne dà notizia diretta. I codici superstiti, oltre 20, divisi in massima parte fra la Biblioteca Vaticana, la Nazionale, la Casanatense e la Vallicelliana di Roma, e l'Eton College in Inghilterra, mostrano le caratteristiche della scuola, assai vicine al tipo di scrittura noto sotto il nome di « minuscula romanesca ». Rimangono tuttavia da studiare alcune forme particolari (soprattutto nei legamenti *et, st, ri* ecc.) e gli influssi che hanno agito sulla formazione del « tipo » di F.

Di pari passo con la scuola scrittoria sorse e si accrebbe la biblioteca abbaziale, che raggiunse il suo massimo sviluppo nel sec. XI, ai tempi dell'abate Ugo e poi di Berardo I, quando operò a F. Gregorio di Catino. Le dolorose vicende cui fu soggetto il monastero ne determinarono in seguito la dispersione, quasi totale. - Vedi tav. LXX.

Bibl.: Gregorio da Catino, monaco di F. (1063-1133 ca.) ha il grande merito di averci tramandato il materiale archivistico di F. Il suo *Regesto* è stato edito in 5 voll. da I. Giorgi e U. Balzani, Roma 1914; le altre fonti in MGH, *Scriptores*, XI, Hannover 1854.: I. Schuster, *Spigolature farfensi*, in *Rivista storica benedettina*, 2 (1907), pp. 402-15; 581-87; 4 (1909), pp. 587-96; 5 (1910), pp. 42-88; id., *Reliquie d'arte nella badia imperiale di F.*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 34 (1911), pp. 269-350; G. Zucchetti, *Liber largitorius vel notarius, monasterii Pharphensis*, in *Regesta Cartarum Italiae*, I, II, Roma 1913; I. Schuster, *L'imperiale abbazia di F.*, ivi 1921; Cottineau, I, coll. 1107-1109; V. Federici, *L'origine del monastero di S. Vincenzo secondo il prologo di Autperto e il « libellus constructionis farfensis »*, estr. da *Studi di storia e diritto in onore di Carlo Calisse*, III, Milano 1940; B. Trifone, *Come si è ricostituita la biblioteca di F.*, in *Arch. Dep. soc. romana st. patria*, 69 (1946), p. 91 sgg.
Bonifacio Borghini

FARGES, Albert. - Filosofo neoscolastico sulpiziano, n. nel 1848 a Beaulieu, m. il 9 giugno 1926. Insegnò nei Seminari di Bruges e di Nantes, passò quindi alla direzione del Seminario di S. Sulpizio e dell'Istituto cattolico di Parigi ed infine del Seminario dell'Istituto cattolico di Angers.

Attese alla restaurazione del tomismo e alla confutazione delle teorie avversarie specialmente con la serie *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de st Thomas et leur accord avec les sciences*: I. *Théorie fondamentale de l'acte et la puissance* (Parigi 1890); II. *Matière et forme* (ivi 1890); III. *La vie et l'évolution des espèces* (ivi 1890); IV. *Le cerveau, l'âme et ses facultés* (ivi 1890); V. *L'objectivité de la perception des sens externes* (ivi 1885); VI. *L'idée du continu* (ivi 1892); VII. *L'idée de Dieu* (ivi 1894); VIII. *La liberté et le devoir* (ivi 1902); IX. *La crise de la certitude* (ivi 1907); opera

(fot. Gab. fot. naz.)
Farfa, badia di – Madonna e Bambino. Scultura in legno del sec. XVI – Abbazia di F.

encomiata dall'Académie française e da Leone XIII. Insieme con D. Barbedette, anch'egli sulpiziano, pubblicò in francese e in latino il compendio *Philosophia scholastica*, che ebbe numerosissime edizioni. Il F. fornì inoltre molti articoli agli *Annales de la philosophie chrétienne*, *Revue de philosophie*, *Revue thomistique*, e si occupò della filosofia di Cartesio e del Bergson. Sui fatti mistici pubblicò: *Les phénomènes mystiques, distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Parigi 1921.

Bibl.: Necrologio, in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 4 (1926), p. 622.
Amato Masnovo

FARGO, diocesi di. - Città dello Stato di North Dakota, negli Stati Uniti d'America e sede di diocesi suffraganea di S. Paolo di Minnesota, comprendente 30 contee nell'est dello stesso Stato e cioè un territorio di 90.750 kmq. ca.

Nel 1948 su una popolazione di 408.873 ab. vi erano 74.539 cattolici, di cui 6334 indiani, ripartiti in 112 parrocchie e stazioni, sotto la direzione di 150 sacerdoti tra i quali 19 religiosi, con 18 *High Schools* frequentate da 2341 alunni e 23 scuole elementari con 3263 scolari. Nel 1946 si ebbero 316 conversioni. In diocesi vi sono pure quattro comunità di religiosi (di cui un'abbazia benedettina a Richardton) e 12 di religiose.

L'attuale diocesi fu eretta il 12 nov. 1889 con sede a Jamestown, trasferita a F. il 24 maggio 1897. Allora comprendeva tutto il North Dakota. Il 31 dic. 1909 Pio X smembrava quel territorio per erigere la diocesi di Bismarck (v.).

BIBL.: J. Shanley, s. v. in *Cath. Enc.*, V, p. 786 sgg.; *Leonis XIII... Acta*, IX, p. 249 e XVII, p. 77; *The official catholic directory for 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 448-52.
Corrado Morin

FARḤĀT, GERMANO. - Arcivescovo, n. in Aleppo il 20 nov. 1670, m. ivi il 10 luglio 1732. Studiò nella scuola maronita diretta da Pietro Tūlāwī, alunno del Collegio maronita di Roma. Nel 1695 entrò nel nascente Ordine antoniano maronita ma ne uscì quando sorse la questione se si dovesse avere un indirizzo contemplativo o attivo. Composto il dissidio, nel 1705, F. rientrò nell'Ordine. Superiore generale dal 1716 al 1724, fu consacrato arcivescovo d'Aleppo nel 1725, dove riorganizzò la Scuola maronita, in cui uomini colti insegnavano e scrivevano libri in arabo sotto la sua guida.

Tra le numerose e svariate sue opere notiamo un dizionario arabo (*Bābal-i'rāb*); una grammatica pure araba (*Baḥṯ al-Maṭālib*) che, più volte stampata e annotata, è rimasta in uso nelle scuole fino ai tempi nostri; precetti di eloquenza (*Faṣl al-ḫiṭāb*), libro che, per il suo pregio, fu prima stampato dai protestanti, benché con alterazioni, quindi fu poi ristampato dall'originale nel 1867; il *Diwān*, ossia raccolta di poesie sue da lui scelte, di cui esistono varie edizioni.

BIBL.: G. Manaš, in *al-Mašriq*, 7 (1904), pp. 49-56, 105-11 e 210-19; G. Debs, *Ta'riḫ Sūrijjah*, VIII, Beirut 1905, p. 543 sgg.; F. Tautel, *Mons. G. F., directeur d'âmes*, in *al-Mašriq*, 32 (1934), pp. 261-72; J. Kratschowsky, s. v. in *Enciclopédie de l'Islām, Supplément*, Leida-Parigi 1936, pp. 82-84.
Pietro Sfair

F.A.R.I.: v. FEDERAZIONE ASSOCIAZIONI RICREATIVE ITALIANE.

FARINA, FILIPPO. - Generale pontificio e ministro delle Armi, n. a Ronciglione (Viterbo) nel 1795, m. a Roma il 9 luglio 1857. Il 27 ott. 1816 entrò nel corpo dei carabinieri pontifici (gendarmeria), raggiungendo il grado di colonnello ispettore dell'arma, e molto distinguendosi specialmente dal punto di vista organizzativo ed amministrativo. Alla fine del 1848, per non servire la Repubblica, si ritirò a vita privata, finché nel luglio 1849 rientrò in servizio, facendo parte della Commissione franco-pontificia preposta alla riorganizzazione dell'esercito. Per i suoi meriti fu nominato sostituto del ministro delle Armi il 14 febbr. 1851, pro-ministro nell'ag. dello stesso anno, e generale di brigata il 5 luglio 1853.

Al F. risale il merito della ricostituzione dell'Istituto dei Cadetti, buona scuola di reclutamento per sottotenenti delle varie armi, e quello d'aver contribuito al formarsi di ottimi quadri di ufficiali sia indigeni che esteri, quadri di cui si valsero tanto il De Merode e il De Lamoricière, quanto il Kanzler. A giusta ragione, quindi, Pio IX gli affidò il 1º dic. 1854 l'intera responsabilità del dicastero delle Armi, annoverandolo nel marzo 1855 fra i suoi camerieri segreti di cappa e spada.

BIBL.: A. Vigevano, *La fine dell'esercito pontificio*, Roma 1920, pp. 2-9; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, pp. 48, 49; id., *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 28 (1941, 1), pp. 37, 38 dell'estratto.
Paolo Dalla Torre

FARINA, SALVATORE. - Romanziere sardo, n. a Sorso il 19 genn. 1846, m. a Milano il 15 dic. 1918. Mentre dirigeva la *Gazzetta musicale* della Casa Ricordi, un suo romanzo, *Il tesoro di Donnina* (Milano 1873), gli procurò la collaborazione alla *Nuova antologia*.

Da allora novelle e romanzi si seguirono quasi ininterrottamente su quella rassegna e uscirono poi in volumi presso vari editori; e la sua fama, superiore ai meriti, varcò i confini della patria. Seppe il F. cogliere la realtà della vita borghese. Si è pensato al mondo e all'arte di Carlo Dickens; in realtà il F. ha più affinità con altri scrittori nostri, come il De Amicis e il Barrili. Nei suoi scritti notevole è l'arte di saper toccare le corde del cuore (*Mio figlio!*, Milano 1879, che è il suo capolavoro, può veramente dirsi una «piccola, ma eterna epopea della famiglia»), ma vi è assente il senso cristiano della vita. Ha lasciato una specie di autobiografia, *La mia giornata* (Torino 1910).

BIBL.: V. Dendi, *Un romanziere dimenticato: S. F.*, Pisa 1921; B. Croce, *Letteratura della nuova Italia*, I, Bari 1929, pp. 192-99; A. Balestrazzi, *Il romanzo di S. F.*, Pavia 1933; *S. F.*, a cura di F. Addis, Sassari 1942.
Mansueto Lombardi-Lotti

FARINACCI, PROSPERO. - Penalista italiano, n. a Roma il 30 ott. 1554, m. ivi il 30 ott. 1616. Studiò diritto all'Università di Padova e ivi si addottorò rivelando fin da studente acuto senso del diritto e abilità particolare nella dialettica forense. Al suo nome e a quello di Tiberio Deciani è soprattutto legata la nuova scienza del diritto criminale che, dai primi tentativi dei postglossatori, assurse a disciplina indipendente sul fondamento del diritto romano e canonico e con l'apporto delle principali disposizioni statutarie.

Nel campo della dottrina criminale il F. emerse per la grande personalità delle sue vedute unitamente ad una spiccata praticità delle medesime. Nei suoi scritti egli si manifesta conoscitore delle teoriche svolte fino a lui, alle quali egli contrappone da ultimo regolarmente la propria opinione.

Alla sistematica della scienza del diritto e della procedura penale appartiene principalmente la sua *Praxis et theorica criminalis* (Lione 1616), che esercitò un'influenza notevole nella legislazione penale straniera fino a tutto il sec. XVIII. A lui appartengono gli altri scritti minori *De haeresi*, *De immunitate ecclesiae* e *De testibus*, la poderosa raccolta delle *Decisiones Rotae romanae*, i trattati *De contractibus* e *De ultimis voluntatibus*, e le raccolte di *Consilia* e *Decisiones*. Come avvocato ebbe particolare rinomanza per la difesa da lui assunta in celebri processi come quello di Beatrice Cenci.

BIBL.: A. Allard, *Histoire de la justice criminelle*, Parigi 1868, pag. 480 e sgg.; C. Calisse, *Storia del diritto penale italiano*, Firenze 1895, pag. 171-72.
Antonio Rota

FARINI, LUIGI CARLO. - Medico e statista, n. a Russi il 22 ott. 1812, m. a Quarto il 1º ag. 1866. Studente di medicina a Bologna, partecipò ai moti del '31; poi, per alcuni anni, si dedicò prevalentemente alla medicina. I suoi lavori sulla pellagra, sulle febbri malariche e sulle risaie riscossero risonanza europea.

Nel 1845 ebbe parte nei fatti di Rimini (è probabilmente suo il noto proclama, invocante dal governo pontificio la riforma dell'amministrazione statale), e l'anno successivo il nuovo papa, Pio IX, lo nominò segretario generale del Ministero dell'interno, incaricandolo della preparazione delle leggi sanitarie. Nel '48 fu in Piemonte, al campo di Carlo Alberto, con missione ufficiale; poi deputato di Russi e Ravenna e quindi direttore generale della Sanità pubblica sotto il ministero Rossi. Il F. non aderì alla Repubblica romana e andò a stabilirsi a Torino, dove scrisse una *Storia dello Stato romano dal 1815 al 1850* in senso liberale-moderato, ma non senza inesattezze e spunti anticlericali. Assunta la cittadinanza sarda, fu deputato alla Camera subalpina e seguace del Cavour, che affidò a lui, diventando ministro, la direzione del *Risorgimento*; per entrare a sua volta nel ministero d'Azeglio, con il portafoglio della Istruzione. Dal 1852 al '59 partecipò scarsamente alla cosa pubblica, tornando ai suoi studi storici; ma il Cavour, durante la seconda guerra

di indipendenza, lo inviò commissario del re a Modena dopo la fuga del sovrano estense. Seguito l'armistizio di Villafranca, d'accordo con il Cavour non lasciò Modena, ma vi si fece proclamare dittatore, estendendo quindi i suoi poteri su tutta l'Emilia. Preparò così i plebisciti e l'annessione al Regno di Sardegna. Ministro dell'Interno nel 1860, intraprese un vasto piano legislativo basato sull'autonomia regionale, che interruppe per recarsi da Napoleone III a strappargli il consenso all'occupazione delle Marche e dell'Umbria e seguire poi Vittorio Emanuele II nella breve campagna autunnale. Luogotenente del re a Napoli, non conseguì i risultati della sua dittatura emiliana, e preferì ritirarsi. Dopo Aspromonte venne incaricato di comporre il nuovo governo, ma vi resse poco, per la salute ormai scossa: nel marzo del 1863 cedette il potere al Minghetti, e dopo oltre 3 anni di sofferenze spirò appena cinquantaquattrenne. Il suo epistolario venne pubblicato a cura di L. Rava.

Bibl.: V. Bersezio, *L. C. F.*, Torino 1861; G. Badiali, *L. C. F.*, Ravenna 1878; G. Silingardi, *L. C. F. a Modena*, Modena 1881; L. Messedaglia, *L. C. F. medico*, Verona 1912; id. e L. Rava, *La giovinezza di un dittatore: L. C. F.*, Roma 1914. Per la bibl. più recente G. Prezzolini, *Repertorio bibliografico... dal 1933 al 1942*, I, Nuova York 1946, p. 211; II, ivi 1948, p. 320.

Renzo U. Montini

FARISEI. - In greco Φαρισαῖοι, dall'aramaico *Pĕrīšajjā*, aggettivo plurale che significa « divisi », « separati ». Sembra che con tale nome i f. fossero designati dai loro avversari, giacché essi si chiamavano « compagni » o « santi ».

I. Storia. – Flavio Giuseppe afferma che essi, insieme ai sadducei e agli esseni, hanno origini molto antiche, sebbene li nomini per la prima volta al tempo di Gionata Maccabeo (161-143 a. C.). In realtà l'origine delle due opposte correnti dei f. e dei sadducei deve essere ricercata nel periodo in cui si diffuse l'ellenismo, e quindi si può risalire quasi ai tempi di Esdra. L'ellenismo diffuse nel giudaismo indipendenza di idee e rilassatezza di costumi, scardinandone lo spirito religioso e la fedeltà alla tradizione. I primi a cedere per opportunismo alle nuove idee furono le classi aristocratiche, fra cui principalmente le famiglie dell'alto clero (v. sadducei), mentre per reazione si formava una opposta corrente di coloro « che si separarono dai "popoli delle terre" per la legge di Dio... che venivano per promettere e giurare di camminare nella legge di Dio... per custodire e fare tutti i comandamenti di Jahweh » (*Neh.* 10, 28 sg.). Si può vedere in questa testimonianza l'inizio della corrente farisaica, senza per altro poter concludere che si trattasse per allora di una fazione vera e propria. Come tale invece appaiono ai primi tempi dei Maccabei gli asidei (οἱ ἀσιδαῖοι), cioè « pii » (ebr. *ḥăsīdhîm*, i quali in realtà sono sostanzialmente uguali ai posteriori f. Essi costituirono la forza principale su cui i Maccabei poterono contare per la liberazione del popolo dal dominio straniero (cf. *I Mach.* 2, 42; 7, 12; *II Mach.* 14, 6). Ma ben presto gli Asmonei, discendenti dai Maccabei, si trovarono in opposizione con i f. continuatori degli asidei. La tensione con le due correnti cominciò sotto Gionata, quando questi nel 153 ottenne dal re di Siria Demetrio il sommo sacerdozio. Giovanni Ircano, figlio di Simone e già discepolo dei f., la ruppe decisamente con essi e passò alla corrente sadducea. Suo figlio, il re Alessandro Ianneo, perseguitò aspramente i f., ma prossimo a morire raccomandò alla moglie, la regina Alessandra (che regnò per 9 anni dopo la morte del marito), di accordarsi con i f. per conciliarsi la benevolenza del popolo presso il quale essi avevano gran potere. Nelle lotte tra Ircano II ed Aristobulo II i f. parteggiarono per il primo. Nel periodo successivo, fino alla catastrofe del 70 d. C., le due correnti continuarono la loro attività, i sadducei dominando nel Tempio e nella vita politica, i f. al contrario conquistando sempre più il favore del popolo, soprattutto per opera dei dottori della Legge o scribi, che appartenevano nella stragrande maggioranza alla loro setta. Il popolo infatti era portato a vedere nei f. i genuini difensori delle sue tradizioni, e per conseguenza della sua nazionalità ed indipendenza. I f. soli sopravvissero alla catastrofe del 70 e da allora in poi l'ebraismo fu improntato ai canoni del fariseismo.

II. Dottrina. – Sorti in opposizione al dilagare delle innovazioni ellenistiche, così contrarie allo spirito giudaico, i f. compresero che l'arma più efficace per questa lotta era la difesa della tradizione e dei costumi del popolo: occorreva canonizzare questa « tradizione », svilupparla, attribuire ad essa un valore uguale e forse anche superiore alla stessa *Tōrāh*, che troppo si prestava ad essere interpretata in favore dei simpatizzanti per l'ellenismo (« è peggior cosa andar contro alle parole degli scribi che alle parole della *Tōrāh* »: *Sanhedhrîn*, XI, 3). Questa « tradizione dei padri », πατέρων διαδοχή, imposta come norma inderogabile, doveva salvare il genuino ebraismo da ogni degenerazione, mantenendo integralmente lo spirito nazionale giudaico. A questo compito si dedicò il fariseismo, spingendo agli estremi la sua legislazione normativa, che verteva su tre argomenti principali: la purità legale, il pagamento delle decime ed il riposo sabbatico. Sono note le meticolosità a cui si arrivò in questi argomenti, fino alla notissima vertenza se fosse lecito o no mangiare un uovo fatto dalla gallina nel giorno di sabato. Gesù definì questa « tradizione » διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων (*Mt.* 15, 9; *Mc.* 7, 7) e disse ai f.: « Trasgredite il precetto di Dio per la tradizione vostra » (*Mt.* 15, 3. 6; *Mc.* 7, 9). Siffatto atteggiamento conciliò ai f. la benevolenza del popolo, che anche nelle controversie religiose e liturgiche seguiva sempre il loro parere. Essi dominavano le plebi, e nel sinedrio (v.), sebbene fossero in minoranza, la loro volontà spesso prevaleva perché sostenuta dal favore del popolo. Sotto l'aspetto dottrinale i f., in opposizione ai sadducei, sostenevano la resurrezione della carne ed una certa conciliazione tra l'azione divina e quella umana, nel senso che la prima coopera ed aiuta la seconda. Nei giudizi erano inclini alla clemenza, contrariamente alla severità dei sadducei. Anche in materia liturgica dissentivano dai sadducei, p. es., nello stabilire il giorno dell'offerta del manipolo e conseguentemente il giorno della Pentecoste, come pure su alcune cerimonie nella festa del *kippûr* e dei Tabernacoli e persino sull'ora del sacrificio dell'agnello pasquale. Che i f. abbiano costituito un ceto chiuso, una specie di corporazione, si può ricavare dai nomi con cui sono designati: συναγωγή (usato per indicare gli asidei, *I Mach.* 2, 42), σύνταγμα (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, I, 110); inoltre dal fatto che si chiamavano tra di loro « compagni », *ḥăbhērîm*, mentre « compagnia », *ḥăbhērûth*, era il nome della loro setta. Flavio Giuseppe ne fissa il numero a ca. 8000 al tempo del re Alessandro Ianneo (*Antiq. Iud.*, XIII, 383) e ad oltre 6000 al tempo di Erode il Grande (*Antiq. Iud.*, XVII, 42). Chiunque non era f., fosse pur membro dell'alto clero o dell'infima plebe, apparteneva al profano « popolo della terra » ed era riguardato con disprezzo dai f., convinti di essere i soli difensori della Legge e della tradizione. Che non tutti i f. fossero in buona fede è supposto dal Talmud che enumera sette tipi di f. di cui solo l'ultimo merita lode (*Sôṭāh*, 22 b, bar.). Gesù inveì severamente contro i f. ed il cap. 23 di *Matteo* è una formale accusa contro di loro: tuttavia Gesù si riferiva più alla loro condotta pratica che alle loro dottrine, giacché ebbe a dire in proposito: « Sulla cattedra di Mosè si sedettero gli scribi ed i f. Perciò tutte quante le cose che vi dicano, fate ed osservate, ma conforme alle opere loro non fate » (*Mt.* 23, 2. 3).

BIBL.: Fonte principalissima è Flavio Giuseppe che in più luoghi parla dei f.: i passi relativi furono raccolti da B. Niese: in particolare da notare: *Antiq. Iud.*, XIII, 171-73, 177, 288-98, 372, 373, 376, 380, 383, 401; XVII, 41-45; XVIII, 11-17; XX, 199; *Bell. Iud.*, I, 110; II, 162-66. Oltre agli articoli nelle principali enciclopedie, cf.: D. Clerico, *Le sètte del giudaismo*, Bagnacavallo 1915; A. T. Robertson, *The pharises and Jesus*, Nuova York 1920; L. Finkelstein, *The pharises, their origin and their philosophy*, in *Harvard Theol. Review*, 22 (1929), pp. 185-261; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, pp. 268-306; W. Foerster, *Der Ursprung des Pharisäismus*, in *Zeit. f. neut. Wiss.*, 34 (1935), pp. 35-51; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, 5ª ed., Torino 1947, passim; id., *Vita di Gesù Cristo*, 12ª ed., Roma 1949, §§ 28-41.
Giuseppe Ricciotti

FARMACISTA. - Il f., naturale collaboratore del medico (v.), ha in comune con lui, sebbene in sottordine, la nobiltà e l'importanza della missione. Anche la professione del f. è perciò gravida di molte responsabilità, specialmente oggi, dato che la principale attività del f. non è più, come in passato, quella di attendere, nel suo modesto laboratorio, alla preparazione dei medicinali, ma quella di farsi rivenditore d'una colluvie di specialità e di prodotti brevettati che l'industria farmaceutica mette in commercio.

Si pongono perciò al f. due quesiti morali: è lecito sostituire le specialità con altri prodotti pari di sua fabbricazione? e come deve regolarsi circa la pubblicità?

In merito al primo, la giustizia vieta l'imitazione fraudolenta del prodotto e la sua introduzione in commercio con il termine brevettato. Una tale contraffazione è anche punibile a termini di legge (cf. Cod. pen., artt. 473-474). La sostituzione invece delle specialità con prodotti pari, di uguale o forse maggiore efficacia curativa, non si può dire illecita, almeno quando il richiedente non presenta ricetta medica ed è avvertito della sostituzione. Questa appare anzi giustificata e commendevole quando, p. es., l'alto costo della specialità indurrebbe il cliente a privarsi dell'acquisto, e quando il valore terapeutico del prodotto specializzato è dimostrato scarso o nullo. Non è infatti raro il caso di una pubblicità imprudente e facilona che, approfittando delle disposizioni psicologiche del pubblico, annunci come infallibili medicinali di poco o nessun valore curativo (cf. G. Lami, *Questioni deontologiche in tema di specialità medicinali*, in *Studium*, 44 [1948], p. 25 sg.). Dovrebbe perciò essere cura del f. esaminare la composizione dei medicinali brevettati e specializzati onde controllarne l'effettiva composizione.

Anche nel caso di richiesta con ricetta medica non si può dichiarare senz'altro illecita la sostituzione quando risulta che il medico non si è preoccupato tanto del nome quanto dell'efficacia del rimedio prescritto.

A riguardo della pubblicità (di quella immediatamente rivolta al pubblico), il f. deve sempre ispirarsi ad un alto senso morale. 1) Non deve quindi creare dei bisogni fittizi. 2) Non deve assolutamente permettersi la pubblicità di strumenti e di medicinali il cui uso sia moralmente illecito, come, ad es., di mezzi antifecondativi e abortivi (cf. *T. U. legge di pubblica sicurezza*, art. 112; R. Decreto 31 maggio 1946, n. 561, art. 2; Cod. pen., artt. 553, 555), di disinfettanti venerei, di prodotti afrodisiaci, dei barbiturici, ecc. A maggior ragione gli è vietata la vendita di questi prodotti.

Applicando a questo proposito i principi morali della cooperazione, va ricordato che è sempre illecita la vendita di ciò che non può avere che un fine cattivo, mentre è discussa la liceità della vendita di strumenti che hanno una destinazione prevalentemente, ma non esclusivamente, cattiva.

È lecito invece vendere tutto ciò che viene chiesto lecitamente (E. Genicot-J. Salsmans, *Instit. theol. mor.*, 14ª ed., I, Bruxelles 1939, n. 238). Se dubita con seria probabilità che la ricetta sia apocrifa, conformandosi anche alle disposizioni di legge (cf. *T. U. leggi sanitarie*, art. 155), esigerà dal cliente una carta di riconoscimento.

All'infuori della richiesta con ricetta, il f. non dovrà corrispondere al cliente prodotti nocivi o pericolosi perché, oltre all'esorbitare dalla sua competenza, si renderebbe anche connivente di eventuali abusi. Del resto, anche quando venisse richiesto di preparati per sé innocui, ma dubitasse seriamente che chi li richiede intende usarne a scopi illeciti, prima di cederli dovrà, se gli è possibile, accertarsi dell'uso e rifiutarli se questo gli risultasse disonesto. Comunque, quanto maggiore è la presunzione d'un uso cattivo, tanto più grave dev'essere anche la ragione per cooperarvi.

Deve inoltre rispettare le tariffe fissate (cf. *T. U. leggi sanitarie*, art. 125). Deve avvertire il cliente quando, per ignoranza o per errore, gli avesse somministrato qualcosa di nocivo e di inefficace. In qualità di collaboratore del medico deve rispettare, al pari di questo, il segreto professionale. Oggetto poi di segreto è tutto ciò che, a motivo della sua professione, il f. apprende dal medico, dalla ricetta, dall'interessato o da terzi. Questo dovere è grave anche di fronte alla legge (cf. Cod. pen., art. 622), la quale però ammette dei limiti, come, ad es., per i casi di malattia infettiva (cf. *T. U. leggi sanitarie*, art. 254), di tossimania (*loc. cit.*, art. 156; *T. U. leggi di pubblica sicurezza*, art. 153), di procurato aborto e, in genere, di qualsiasi reato la cui conoscenza si è avuta nell'esercizio della professione sanitaria (cf. Cod. pen., art. 365), a meno che il referto esponga la persona assistita a procedura penale (Cod. pen., art. 384).

È pure obbligato alla riparazione dei danni che avesse arrecato per negligenza gravemente colpevole e che non avesse impedito, potendolo, dopo di aver posta inavvertitamente la causa.

Particolarmente delicata è la posizione del f. nel confronto del medico. La correttezza professionale e il dovere di non assumersi delle indebite responsabilità, gli impongono di non sostituirsi al medico nemmeno quando venisse espressamente richiesto dal cliente, a meno che si tratti di rimedi ordinari che non esigono particolare competenza. Dovrà procurare di accrescere la fiducia del paziente nell'opera del medico ed esortare i restii a farvi ricorso quando lo giudichi necessario ed opportuno. D'altro canto non deve stringere per affarismo con il medico contratti illeciti.

Nei rapporti con i colleghi, dove pure si esige massima correttezza e cordialità, particolarmente deplorevoli sono due forme di sleale concorrenza: quella del ribassismo nel confronto delle tariffe stabilite, ribassismo che si attua ordinariamente con la truffa sul medicinale (peso e qualità); e quella dell'impiego di personale non qualificato sia al banco di vendita che in laboratorio.

Molte leggi (in Italia forse troppe) regolano la professione del f. Più però che la molteplicità delle norme gli gioverà un vivo senso del dovere unito a una soda formazione morale.

BIBL.: J. Breugelsman, *Déontologie pharmaceutique*, 2ª ed., Bruxelles 1933; C. Masino, *Deontologia farmaceutica*, 2ª ed., Roma 1937 (con bibl.); id., *Il medicinale brevettato e di sostituzione*, in *Studium*, 33 (1937), pp. 465-69; id., *La crisi e la sua causa*, *ibid.*, 34 (1938), pp. 352-56; id., *Il f. e l'industria farmaceutica*, *ibid.*, 36 (1939), pp. 590-93; id., *Autorità sindacale*, *ibid.*, 36 (1940), pp. 273-75; id., *Abusivismo*, *ibid.*, 36 (1940), pp. 412-415; id., *Ancora su un grave quesito*, *ibid.*, 38 (1942), pp. 270-273; *Raccolta di leggi sanitarie*, Roma 1942; *Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza*, ivi 1948. Luigi Morstabilini

FARMACOLOGIA. - La parola, introdotta nel vocabolario medico nel 1600, nella sua etimologia significa studio dei farmaci (medicamenti e veleni) e in principio si confuse con la terapia medicamentosa. Con il progresso delle conoscenze, soprattutto con l'individuarsi della fisiologia, della chimica, e in ultima della chimica fisica, il compito della f. si è andato a sua volta definendo e oggi si intende per f. la scienza biologica che studia i farmaci, intesi

come sostanze chimicamente definite, capaci di determinare una variazione funzionale attraverso una modificazione chimica o chimico-fisica del protoplasma cellulare (non quindi attraverso una modificazione fisica). Lo scopo e il compito della f. meglio si apprezzano confrontandoli con quelli della fisiologia. Sostanze chimicamente definite si adoperano in fisiologia con lo scopo di studiare le modificazioni funzionali, e in questo senso Cl. Bernard ha coniato (1856) la significativa espressione che medicamenti e veleni sono, nelle mani del fisiologo sperimentatore, « veri reattivi della vita ». Ma per la f. le modificazioni funzionali non sono lo scopo dell'indagine, ma il mezzo: si studiano le variazioni funzionali come mezzo per giudicare delle variazioni chimiche e chimicofisiche che hanno prodotto quelle variazioni funzionali. In questo senso le variazioni funzionali sono state felicemente paragonate dal Sabbatani al variare del colore degli indicatori nella chimica.

Vero è che il farmaco quale lo si conosce, nei suoi caratteri chimici e chimicofisici, non sempre resta immodificato quando va a contatto del sangue e dei tessuti; quindi compito della f. è studiare anche come il farmaco si modifica nell'organismo. Scopo della f. come scienza biologica sarebbe di arrivare, attraverso lo studio dell'attività di sostanze a costituzione chimica nota, sino a conoscere struttura e dinamismo del protoplasma, cioè a penetrare il meccanismo della vita. Frattanto, più modestamente, la f. serve a dare base scientifica (sottraendola all'empirismo) alla terapia con mezzi chimici (distinta dalla terapia fisica e da altre forme di terapia).

Da un punto di vista concettuale si può osservare che la definizione che si è data di f. ha valore solo se si ammette l'indipendenza della chimica di fronte alla fisica. Se la chimica si riducesse a fisica, la definizione dovrebbe modificarsi. Ma ricordando che è la scala di osservazione che crea (o delimita?) il fenomeno, e che la f., come la chimica, è una scienza del macroscopico, la ragion d'essere della f. è la stessa di quella della chimica.

È chiaro che la f. si vale dell'esperimento sugli esseri vivi o su parti sopravviventi. Esperienze farmacologiche si eseguiscono quindi su piante (sono piante i microrganismi sui quali si provano i disinfettanti e alcuni chemioterapici), su protozoi e su animali di ogni tipo, classe e specie. Ogni specie serve a mettere a contatto il farmaco con la cellula viva; ma mentre il vivente unicellulare si pone a contatto con il farmaco attraverso tutta la superficie del corpo, nel metazoo, per arrestarci agli animali, ci sono vie di introduzione dei farmaci, naturali o artificiali.

Cellule isolate dei metazoi come i globuli rossi e organi sopravviventi (cuore, occhio di rana) sono a lor volta ottimi reattivi per la ricerca biologica dei farmaci, i quali su substrati relativamente piccoli possono agire a dosi proporzionalmente piccolissime servendo così a stabilire la natura e la dose del farmaco adoperato (ricerca e dosaggio biologico dei farmaci). Concetto fondamentale in f. è quello di dose: « è la dose che fa il veleno »; perché una sostanza qualsiasi può, a seconda della quantità, essere alimento, farmaco, veleno. Come esempio può servire il cloruro sodico che normalmente prende parte al ricambio, la cui mancanza negli alimenti è risentita, con il bisogno di introdurlo, e del quale è pur nota una quantità che è letale. Ma il concetto dose essendo in ultima quello di un rapporto fra il peso vivo sul quale il farmaco agisca, e il peso del farmaco, non deve trarre in inganno il fatto che pesi estremamente piccoli di farmaco agiscano su pesi vivi proporzionatamente piccoli. È facile allora parlare di dosi minime ed è possibile che la medicina omeopatica cerchi in questi risultati sperimentali qualche appoggio e pretesto. Ma se si tien presente il rapporto fra la quantità ponderale del farmaco attivo e il peso della materia viva sulla quale ha agito, le cosiddette dosi minime si dimostran tali solo in rapporto alla piccola quantità di materia viva (ad es., la massa di un globulo rosso), e nulla hanno in comune con le dosi (concentrazione) della omeopatia.

Si distingue la f. generale, la f. speciale, la f. terapeutica. La generale tratta di ciò che è comune ai farmaci, indipendentemente dalla loro azione elettiva e specifica: assorbimento, modificazioni che subiscono nell'organismo, distribuzione, eliminazione, condizioni e fattori che ne modificano l'azione. La speciale tratta dell'azione dei farmaci a seconda della loro classificazione chimica. La terapeutica « ha un compito preparatorio, critico, interpretativo dalle applicazioni terapeutiche dei farmaci » (Meneghetti).

Fra i progressi recenti della f. van ricordati quelli realizzati dalla chemioterapia a partire dallo Ehrlich fino alla scoperta e all'applicazione delle sostanze « antibiotiche », come la penicillina e la streptomicina.

BIBL.: Per la storia: S. Dale, *Pharmacologia, seu manuductio ad materiam medicam*, Londra 1693, e Brema 1696. Per il concetto di f. come « reattivo », Cl. Bernard, *Leçons sur les effets des substances toxiques et médicamenteuses*, Parigi 1857; nuova ed. ivi 1883. Per solidi concetti di f. generale, E. Meneghetti, *Elementi di f. e farmacoterapia*, Padova 1934 e edizioni seguenti. Fra le opere classiche di f. descrittiva: G. Gaglio, *Trattato di f. e terapia*, Milano 1926. Sugli orizzonti della chemioterapia, A. Fleming, *Chimiotherapia*, trad. franc., Parigi 1947. L'opera più vasta è l'*Handbuch der experimentellen Pharmakologie* cominciato sotto la direzione dell'Heffter e continuato da Heubner e Schuller, Berlino 1920 sgg. con gli *Ergänzungen* (aggiornamenti fino al 1939). Per la storia dei rapporti fra farmacia, medicina, botanica e f., A. Benedicenti, *Malati, medici e farmacisti*, Milano 1924. Per la farmacoterapia degli animali domestici, E. Frohner, *Lehrbuch der Arzneimittellehre für Tierärzte*, Stoccarda 1921. Per le dosi tossiche e letali dei farmaci sui comuni animali da esperimento, raccolte in tabelle, F. Flury e F. Zernik, *Zusammenstellung der toxischen und letalen Dosen für die gebrauchlichsten Gifte und Versuchstiere*, in *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden*, 4ª sez., parte 7ª. Luigi Scremin

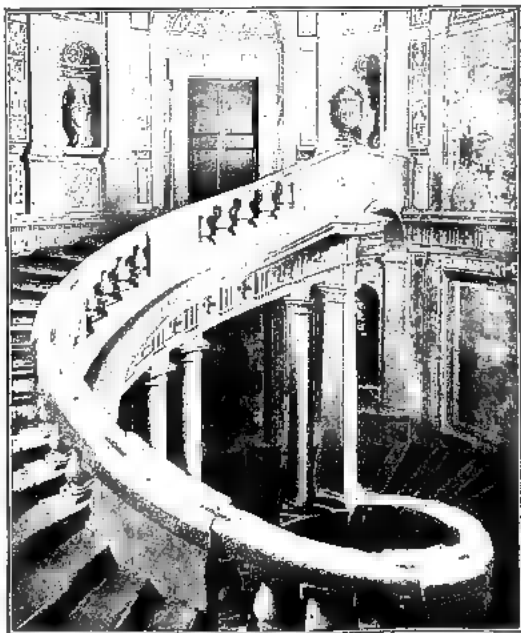
FARNESE, FAMIGLIA. - Le sue origini non sono ben conosciute. Sembra che abbia tratto il nome, tra il sec. XI e il XII, dal suo feudo di *Castrum Farneti*. Fino al Quattrocento i F. furono piccoli feudatari a servizio di diverse città, e particolarmente di Viterbo e di Orvieto.

Il più antico documento che li concerne attesta che nel 1154 PRUDENZIO F. ricevette, quale rappresentante di Orvieto, il papa Adriano IV. PIETRO difese quella città contro Enrico VI, un altro PIETRO andò in aiuto di Firenze, quando fu minacciata da Arrigo VII. GUIDO fu vescovo di Orvieto nel 1302, e nel 1309 ne consacrò il Duomo. Durante lo scisma i F. rimasero fedeli ai papi legittimi; ma sebbene favoriti da questi, conservarono la loro condizione di nobili del contado, che avevano i loro possessi nella zona del Lago di Bolsena. Con RANUCCIO il Vecchio (m. intorno al 1460), i F. si trasferirono a Roma. Ranuccio fu fatto senatore nel 1417, e da Martino V e da Eugenio IV ebbe benefici e vicariati (Montalto, Latera, Canino). Con i figli di Ranuccio i F. entrarono nell'aristocrazia romana: GABRIELE sposò Isabella Orsini, e PIER LUIGI Giovannella Caetani di Sermoneta. Un figlio di Gabriele, RANUCCIO, morì nella battaglia di Fornovo; da Pier Luigi nacquero BARTOLOMMEO, che dette origine al ramo dei F. di Latera (che si estinse nel 1668); GIULIA, sposata a Orsino Orsini, famosa per la sua bellezza e per la diceria dei suoi amori con Alessandro VI (sua figlia LAURA sposò Niccolò della Rovere, nipote di Giulio II); ALESSANDRO, che fu papa PAOLO III (v.). Questi, prima di prendere gli Ordini, aveva avuto alcuni figli naturali, dei quali ottenne la legittimazione da Giulio II e da Leone X: PAOLO e RANUCCIO, che morirono in giovane età, COSTANZA e PIER LUIGI. PIER LUIGI (m. nel 1547), dopo aver militato nell'esercito imperiale, con il quale partecipò al Sacco di Roma, fu da Paolo III,

(fot. Alinari)
FARNESE, FAMIGLIA - Monumento equestre ad Alessandro F. Bronzo di Francesco Mochi (1626) - Piacenza.

nel 1537, nominato gonfaloniere della Chiesa; ebbe da lui Castro e Ronciglione, e nel 1545 la signoria di Parma e Piacenza eretta in ducato. Poiché tale concessione fu fatta senza il consenso di Carlo V, allora in disaccordo con il Papa per le questioni del concilio, una congiura ordita dai nobili di Piacenza contro il nuovo duca trovò connivente il viceré di Milano. Pier Luigi fu ucciso, Piacenza occupata in nome dell'Imperatore, e Parma consegnata ad un rappresentante del Papa.

Da Pier Luigi nacquero: VITTORIA, che andò sposa a Guidobaldo della Rovere duca d'Urbino; ALESSANDRO (m. nel 1589), arcivescovo di Parma e cardinale, che a Roma costruì il Gesù, la Farnesina e la villa sul Palatino; RANUCCIO (m. nel 1565), arcivescovo di Napoli e cardinale, celebrato per la vasta cultura e gl'incorrotti costumi; ORAZIO (m. nel 1553), duca di Castro e prefetto di Roma, che sposò Diana, figlia naturale di Enrico II, combatté per la Francia contro Carlo V e morì alla difesa di Hesdin; OTTAVIO (m. nel 1584), che successe al padre nel titolo ducale. Giulio III, essendosi riconciliato con Carlo V, nel 1550 fece restituire Parma a Ottavio; ma l'anno seguente, essendosi il Papa dimostrato propenso a consentire l'occupazione spagnola di Parma e Piacenza, Ottavio si alleò con la Francia. La Spagna e il Papa mossero guerra al duca, ma nel 1552 fu conclusa una tregua, e dopo la pace venne riconosciuto al duca il possesso di Parma. Più tardi (nel 1557) Ottavio riebbe anche Piacenza da Filippo II. Il figlio di Ottavio, ALESSANDRO (n. nel 1545, m. nel 1592) fu al servizio del re di Spagna. Combatté a San Quintino e a Lepanto. Nominato governatore delle Fiandre, riuscì con la sua abilità a spezzare l'« unione di Gand »: poiché le province del sud, cattoliche, si erano sollevate solo in difesa delle loro autonomie che Filippo II aveva voluto abolire, Alessandro ripristinò i privilegi di cui godevano sotto Carlo V; così la Spagna, se perdette le province del nord, si assicurò definitivamente il dominio di quelle meridionali. Alessandro coronò la sua opera con la riconquista di Anversa (su Alessandro F. è fondamentale: L. Van Der Essen, *Alexandre Farnèse prince de Parme gouverneur général des Pays-Bas*, 4 voll., Bruxelles 1933-35).

Da Maria di Borgogna, nipote del re di Portogallo, egli ebbe: EDOARDO (m. nel 1626), vescovo di Tuscolo e cardinale; MARGHERITA, che andò sposa a Vincenzo I Gonzaga e, ripudiata, si fece monaca; RANUCCIO I (m. nel 1622), che gli successe nel ducato. Da Ranuccio e da Margherita Aldobrandini, nipote di Clemente VIII, nacquero: MARIA, che fu moglie di Francesco I di Modena; VITTORIA, che alla morte della sorella sposò il cognato; FRANCESCO (m. nel 1647), cardinale; ed EDOARDO (m. nel 1646), che successe al padre sul trono. Nel sec. XVII i F. non ebbero più che un'importanza secondaria nella politica italiana. Ciononostante Edoardo nutrì ambiziosi disegni di espansione. Nella guerra per la successione di Mantova si schierò con la Spagna; combatté contro i Barberini e contro Urbano VIII la guerra detta di Castro, nella quale perdette questo castello che però gli fu poi restituito. Da Margherita, figlia di Cosimo II de' Medici, Edoardo ebbe: ALESSANDRO (m. nel 1687), che servì Venezia sotto Francesco Morosini, e RANUCCIO II (m. nel 1694), suo successore nel ducato. Ranuccio rinnovò la lotta contro i Barberini, protetti da Innocenzo X: nel 1648 Castro fu presa dalle milizie papali e distrutta. Ranuccio sposò Margherita di Savoia, poi Isabella d'Este e infine Maria, sorella di Isabella. Da Margherita ebbe: EDOARDO (m. nel 1693); FRANCESCO (m. nel 1727), che sposò Dorotea di Neuburg, vedova di Edoardo; ANTONIO (m. nel 1731). La figlia di Edoardo, ELISABETTA (v.), fu data in moglie a Filippo V re di Spagna. Poiché né Francesco né Antonio ebbero figli, il card. Alberoni, che aveva combinato quel matrimonio, se non riuscì nel suo tentativo di restaurare in Italia il dominio spagnuolo, ottenne tuttavia che la quadruplice alleanza, col trattato dell'Aia, assegnasse il ducato di Parma e Piacenza a don Carlos, figlio di Filippo V e di

(fot. Anderson)
FARNESE, FAMIGLIA - Palazzo F. Scala regia di Jacopo Barozzi detto il Vignola (1557) - Caprarola.

Elisabetta F. Dopo la guerra di successione polacca il ducato fu dato all'Austria, ma col trattato di Aquisgrana passò all'altro figlio di Elisabetta, Filippo. – Vedi tav. LXXI.

BIBL.: F. M. Annibali, *Notizie storiche della casa F.*, 2 voll., Montefiascone 1817-18; Odorici, in Litta, *Famiglie celebri ital.*; F. de Navenne, *Rome, le Palais Farnèse et les F.*, Parigi 1914; A. Valente, *I F. ed il possesso di Parma dalla morte di Pierluigi all'elezione di papa Giulio III*, in *Archivio storico per le province napoletane*, 28 (1942), pp. 157-75; id., *Papa Giulio III, i F. e la guerra di Parma*, in *Nuova rivista storica*, 26 (1942), pp. 304-19; F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949, passim. Roberto Palmarocchi

FARO, DIOCESI di. – Città e diocesi del Portogallo meridionale, capoluogo della provincia di Algarve. Ha una superfice di ca. 5072 kmq. con 317.628 ab. dei quali 303.747 cattolici. Conta 67 parrocchie, con 66 sacerdoti diocesani e alcuni regolari (1948).

Occupata dai Mori, fu, nel 1260, riconquistata da don Alfonso III. Nei pressi della città si trovano le rovine dell'antico centro di Orobona, la primitiva sede episcopale, traslata ca. il 1189 a Silvés o Algarve, donde passò a F. il 30 marzo 1577. Tra i suoi monumenti principali si ricordano la Cattedrale, bella costruzione gotica del sec. XIII, in gran parte rifatta dall'architetto italiano Francesco Saverio Fabbri, per incarico del vescovo Avelar; notevole in essa l'interno, rivestito di « azulejos », e la cappella delle reliquie, edificata dal vescovo Pereira de Silva, che vi ha anche la sua sepoltura. Presso la Cattedrale si trovano le rovine dell'antico convento delle Cappuccine, del sec. XIV, in stile romanico. Da notare anche la chiesa annessa al convento di S. Francesco, costruita nel sec. XVI, e l'« Arco de Vila », entrata monumentale della città, opera anch'essa dell'architetto Fabbri.

BIBL.: J. B. de Silba Lopes, *Memorias para a historia ecclesiastica do Bispado de Algarve*, Lisbona 1848; F. X. de Athaide Oliveira, *Memorias para a historia ecclesiastica do Bispado de Algarve*, Oporto 1908. Mariano Baffi

FARVACQUES, FRANÇOIS. – Teologo agostiniano, n. nel Belgio nel primo decennio del Seicento e m. verso il 670. Professore di scienze sacre nell'antica abbazia di S. Geltrude in Lovanio, si acquistò nome di ottimo interprete della dottrina della Chiesa per i suoi scritti sul pensiero dei Padri, sulla scolastica e sui concili.

Opere principali: *De attritione seu quae fuerit mens Concilii Tridentini de sufficientia attritionis in sacramento Poenitentiae necessitas asseritur et confirmatur* (Lovanio 1666); *Veritas et caritas, disquisitio theologica* (ivi 1669). Quasi tutti i suoi scritti furono compresi nell'edizione delle opere, che si stampò a Liegi nel 1680, con il titolo: *Opuscula theologica*.

BIBL.: Hurter, IV, coll. 88-89; G. Rambaldi, *La proposizione 27 di Aless. VIII e il potere della Chiesa sui Sacramenti*, in *Gregorianum*, 31 (1950), pp. 114-25. Davide Falcioni

FASCE BENEDETTE. – Sono così dette le fasce da bambino che i papi solevano mandare ai neonati figli e figlie dei re, dopo averle benedette.

Erano normalmente formate di drappi preziosi, ricamati in oro e miniaturati con ornamentazione di merletti e di gemme.

L'uso fu introdotto sotto Clemente VIII, ma non già nel 1592, come vuole il Moroni (G. Moroni, *op. cit.* in bibl., p. 224), ma qualche anno più tardi.

È infatti nelle istruzioni inviate al nunzio di Francia in occasione della nascita del primogenito di Enrico IV (1601) che si fa cenno per la prima volta delle f. b., inviate in dono dal Papa al re, per mezzo del nunzio straordinario Maffeo Barberini (poi Urbano VIII). Così almeno concludeva il vice-prefetto dell'Archivio segreto Vaticano, Giovanni Bisaiga, in due sue lettere del 1678 e 1698, dopo accurate indagini svolte nello stesso Archivio (cod. Vat. lat. 12431, ff. 62-64). L'uso fu continuato sotto Urbano VIII, Alessandro VII, Innocenzo XI, Alessandro VIII, Clemente XI, Benedetto XIII, Clemente XII, Benedetto XIV, Clemente XIV e Pio VI.

Le f. venivano benedette con solenne cerimoniale personalmente dal pontefice nelle cappelle dei Palazzi Apostolici o nella sala concistoriale od anche in qualche chiesa di Roma, e venivano inviate da speciali ablegati apostolici, o anche presentate dal nunzio, appositamente incaricato. Erano accompagnate da un breve pontificio ed all'atto della presentazione da un indirizzo del nunzio od ablegato.

Il rarefarsi delle case regnanti od il loro indirizzo politico, poco ligio alla Chiesa, ha finito con far scomparire questo grazioso uso.

BIBL.: Altri documenti importanti sono conservati nel codice già citato, Vatic. Vet. lat. 12431, ff. 61-89 e 12432, ff. 145-48. G. Moroni, *Dizion. di erudiz. storico-ecclesiast.*, XXIII, Venezia 1843, pp. 224-32. Pietro Palazzini

F.A.S.C.I.: v. FEDERAZIONI ASSOCIAZIONI SPORTIVE CATTOLICHE ITALIANE.

FASCISMO. – Movimento politico fondato da Benito Mussolini (v.). Le origini del f. risalgono al periodo immediatamente precedente alla prima guerra mondiale: nei contrasti interni del socialismo italiano e nel delinearsi in seno ad esso di nuove tendenze, nella crisi della opinione pubblica del paese davanti alla guerra fra gli Imperi centrali (nei confronti dei quali l'Italia, pur avendo concluso il trattato della Triplice Alleanza, richiedeva il soddisfacimento di vaste aspirazioni territoriali per il compimento della unità nazionale) e la Francia e la Gran Bretagna (verso le quali portavano da un lato la affinità di cultura e di lingua e dall'altro lato le tradizioni politiche dei liberali), nello scontro fra due mentalità e due costumi di cui l'uno sentiva nella pacifica evoluzione delle situazioni politiche l'unica fonte di ogni civile progresso, l'altro vedeva nella guerra e nella violenza e nella scuola di coraggio fisico altri migliori valori. In quel clima di contrasti si era andata delineando la vocazione politica del fondatore del movimento dei fasci, la scelta del quale propendeva verso soluzioni profondamente innovatrici, verso il socialismo sindacalista, il rovesciamento delle alleanze, l'intervento nella guerra per conquistare con il sacrificio quelle aspirazioni che pareva potessero essere soddisfatte con transazioni diplomatiche.

Con la fine della guerra 1914-18 l'entusiasmo suscitato dalla vittoria e le delusioni subite nelle negoziazioni diplomatiche per la pace, il ritorno alle occupazioni civili dei combattenti e la smobilitazione della grande industria bellica, avevano suscitato altri contrasti e altri disagi nell'opinione pubblica italiana: in tali contrasti e in tali disagi venne ad inserirsi il movimento fascista che, fondato a Milano nel marzo 1919, rivendicava sia la necessità di un'azione di governo intesa a difendere il contributo italiano alla guerra, sia la necessità di un decoroso e ordinato ritorno al lavoro dei reduci.

Intorno a questi due motivi potevano facilmente raccogliersi, ed in realtà si raccolsero, uomini di diversa origine e preparazione, per molti dei quali l'adesione al nuovo movimento politico non sembrava confortata da coscienti elementi razionali, ma dettata dalla vivacità dell'azione che il capo del movimento dettava, dalla spregiudicatezza con la quale veniva attaccato tutto un mondo politico, al quale la gioventù italiana cresciuta nella guerra sembrava irrimediabilmente estranea, dalla possibilità di perpetuare nella vita civile quel tono e quella consuetudine militaresca acquistati negli anni formativi della giovinezza. Quel programma indistinto e prevalentemente critico consentiva d'altra parte al f. di raccogliere l'appoggio di forze che poterono apportargli il contributo della maggiore esperienza politica e delle risorse finanziarie.

La qualità degli uomini che componevano il movimento fascista, le aspirazioni loro e la immediatezza del-

l'azione posero ben presto il f. come il più forte elemento di reazione contro il dilagare del socialismo. Per arginare le violenze, gli scioperi, i disordini che, forti delle vittorie in Russia, i socialisti avevano scatenato nel paese, si costituirono le squadre di azione; e, in funzione prevalentemente antisocialista, il f., nelle elezioni politiche del maggio 1921, bloccò con altri partiti di destra ed ebbe la prima rappresentanza in Parlamento. Con questa prima affermazione elettorale si assiste alla espansione del movimento dalle grandi città industriali dell'Italia settentrionale all'Italia centrale e meridionale e si assiste alla sua trasformazione da movimento di *élites* (come esso stesso amava qualificarsi) a movimento ed organizzazione di masse sempre più vaste: sorgono i primi sindacati di lavoratori, si diffonde la propaganda nelle campagne, si inquadra il movimento in partito: il Partito Nazionale Fascista.

Forte della nuova organizzazione e dei successi ottenuti nelle città e nelle campagne contro il socialismo, il partito fascista richiese di partecipare attivamente al governo del paese; sul rifiuto opposto dalla maggioranza governativa, il partito decise di esercitare una pressione risoluta per raggiungere il suo scopo: le dimostrazioni dell'ott. 1922 (culminate con la «marcia su Roma») consigliarono al re di affidare a Mussolini l'incarico di formare il gabinetto. Comincia di qui la storia del f. al potere: dapprima con altre rappresentanze politiche e, in seguito, solo.

A questo punto la storia del f. come movimento politico sembra essere assorbita nella storia dello Stato fascista, dello Stato, di cui il f. si era posto al governo e che esso guidava per mezzo dei suoi uomini; i dissimulati dissidi politici interni (dal delitto Matteotti alla condotta della guerra in Abissinia; dall'alleanza con la Germania alla guerra a fianco di essa) sono, più che dissensi nel partito, dissensi e contrasti nella classe politica italiana al governo.

Giunto al potere, il f. si rivolse attivamente alla riforma dello Stato e della vita pubblica italiana e alla politica estera e coloniale, traducendo gli impulsi che ne avevano individuato l'azione fino dal suo primo sorgere: l'affermazione di uno Stato forte all'interno e all'esterno, il riconoscimento della funzione del lavoro nella disciplina e nell'ordine.

In queste direttive il f. iniziò la trasformazione costituzionale dello Stato con la proclamazione della «carta del lavoro» come legge fondamentale del lavoro, con la creazione del Gran Consiglio del f. (organo che comprendeva le più alte gerarchie del f. e del governo e che assicurava così, istituzionalmente, il collegamento fra il partito e il governo), con la nomina del segretario dei fasci a ministro del Regno, infine con la soppressione della Camera dei deputati e con la creazione di una Camera dei Fasci e delle Corporazioni composta dai rappresentanti delle organizzazioni politiche fasciste e delle organizzazioni della produzione. Queste trasformazioni furono accompagnate da una vasta attività legislativa, che, fra l'altro, realizzò la riforma del Codice di diritto civile, di procedura civile, di diritto penale e di procedura penale.

Accanto a queste riforme, che miravano ad una profonda trasformazione di quello Stato liberale e laico che il f. aveva trovato nell'assumere il governo, va ricordata la conclusione del Trattato del Laterano, e del Concordato con la S. Sede: col primo la questione romana veniva risolta con il riconoscimento dello Stato della Città del Vaticano; col secondo s'intese regolare le condizioni della religione e della Chiesa Cattolica in Italia, rinunziando alla laicizzazione dello Stato e rendendo attivo il 1° art. dello Statuto Albertino, aprendo la via, anche nella legislazione italiana, a ciò che è diritto e missione della Chiesa. Ciò doveva portare a tutto un orientamento inteso a riconoscere le prerogative e la missione della Chiesa cattolica, specie nel campo delle cosiddette materie miste, dopo che i rispettivi limiti erano stati concordemente definiti in formole giuridiche. Ma il contraccolpo che i patti lateranensi ebbero nelle correnti fasciste più anticattoliche, con la conseguente giustificazione che in Parlamento diede di essi il capo del governo a prezzo di affermazioni eretiche, irriverenze e spregiudicatezze, confutate e stigmatizzate da Pio XI nel messaggio al card. Gasparri del 30 maggio 1929, e soprattutto la concezione «totalitaria» della vita dello Stato, di cui il f. dimostrò ben presto di non sapersi spogliare neppure nei confronti della Chiesa e su punti vicendevolmente concordati, impoverì la portata degli accordi ed anzi aprì la via all'improvviso accendersi di polemiche e all'irrompere di violenze episodiche. Il conflitto più aspro si aprì nell'inverno del 1930 a proposito dell'Azione Cattolica, che pure aveva avuto il suo riconoscimento ufficiale da parte dello Stato nell'art. 43 del Concordato. Si giunse, il 2 giugno, all'ordine di scioglimento immediato di tutte le associazioni giovanili; ma il f. doveva piegare di fronte all'autorità pontificia, confortata dalla coscienza del mondo cattolico, e lo fece con gli accordi del sett. 1930.

Profonde innovazioni il f. introdusse nel campo del lavoro con l'organizzazione dei sindacati come enti di diritto pubblico, con la risoluzione giudiziaria delle controversie collettive, con una vasta rete di assicurazioni per i lavoratori, con la disciplina corporativa della produzione. Nel terreno della produzione il f. si sforzò di orientare verso le regioni meridionali l'espansione dell'industria italiana e si sforzò di intensificare la produzione agricola portando a termine ingenti opere di bonifica nell'Italia centrale e meridionale. Mirò poi a coordinare interesse pubblico e privato per avviare il paese all'autosufficienza economica.

Queste riforme operate dal f. nella vita sociale, economica e culturale del paese guardavano più allo Stato che all'individuo, più al popolo e alla nazione che non al singolo. La politica del f. appare dominata dall'idea di uno Stato autoritario e gerarchico in nome della quale la libertà del singolo poteva essere fino ad un certo punto sacrificata. Così i dissensi non trovavano luogo per essere manifestati o potevano essere rapidamente soffocati attraverso sanzioni amministrative (il confino di polizia), così la critica in tanto era tollerata in quanto compiuta nell'ambito del partito (la critica «costruttiva»), così il lavoro nelle professioni, nella burocrazia, nelle fabbriche, era monopolizzato da sindacati di carattere politico.

Questa politica di autorità all'interno era accompagnata, nel campo delle relazioni internazionali, da una politica di intransigenza e di prestigio; prestigio e protezione degli Italiani all'estero (scuole e case di Italia nelle maggiori città straniere, potenziamento dell'opera della «Dante Alighieri», resistenza contro la politica di assimilazione degli emigranti italiani), rivendicazioni dei diritti della vittoria italiana nella guerra 1914-18 soprattutto per compensi coloniali, rivendicazione all'Italia del ruolo di grande potenza, politica di penetrazione in Albania (terminata con la proclamazione dell'unione personale italo-albanese), espansione coloniale e campagna contro l'Etiopia, politica di presenza dell'Italia nei più importanti affari internazionali. Questa politica di attiva partecipazione italiana alla vita internazionale portò da ultimo il f. a partecipare, a fianco della Germania, alla seconda guerra mondiale.

Nel campo interno e nel campo esterno l'attività politica del f., la realizzazione del suo programma di governo, erano confortati dalla dichiarazione di una «dottrina» ufficiale del partito: una dottrina dello Stato autoritario e corporativo in contrapposto allo Stato democratico e liberale. Ma più che spinto da una propria e originale dottrina politica, il f. sembra essere stato guidato da esigenze più immediate e contingenti che esso portava con sé fino dal suo primo sorgere: da un lato la critica alle istituzioni politiche liberali e democratiche, che, già all'indomani della guerra 1914-18, si erano rivelate im-

potenti a guidare la macchina sempre più pesante dello Stato interno con l'enorme complesso di servizi e di funzione che esso si è assunto, dall'altro lato la coscienza dei valori della nazione italiana nel mondo.

Questi due motivi del f. (la critica alla società liberale e alle istituzioni democratiche e la valorizzazione della tradizione nazionale) erano tali che potevano facilmente affermarsi anche fuori d'Italia: intorno al f. italiano si assisté così, nel periodo fra le due guerre, all'affermarsi di movimenti fascisti e di derivazione fascista in Europa (Germania, Spagna, Portogallo, Ungheria, Romania, Grecia) e fuori (Turchia, Argentina, Brasile): questo espandersi del f. oltre i confini d'Italia rivela che, a parte il valore intrinseco della formola, esso si presentava come un tentativo per superare una crisi che era in atto fra il 1920 ed il 1940.

BIBL.: Cf. il periodico: *Bibliografia fascista*, Roma; G. Gentile, *Origine e dottrina del f.*, Roma 1929; P. Ercole, *La rivoluzione fascista*, Palermo 1936; B. Mussolini, *F. Dottrina*, in *Enc. Ital.*, XIV (1932), pp. 847-51; G. Volpe, *F. Storia*, *ibid.*, pp. 851-84 (con abbondante bibl.); O. Ranelletti, *F. Il Partito Nazionale Fascista*, *ibid.*, *Appendice*, I, pp. 571-76; G. Bortolotto, *Il F. nel mondo*, *ibid.*, pp. 576-80; G. Volpi, *Storia del movimento fascista*, Milano 1939. Questi sono stati compilati in clima fascista e risentono del tono panegirico. In clima di opposizione si ha il complemento della stessa *Enc. Ital.*: L. Salvatorelli, *F.*, *ibid.*, *Appendice*, II, pp. 904-906; M. D'Amelio, *F.*, *Le sanzioni contro il f.*, *ibid.*, pp. 906-907. Per una trattazione sotto l'aspetto giuridico cf.: A. Jamalio, *Fasci di combattimento*, in *Nuovo digesto italiano*, V, pp. 936-53; G. Giuriati, *ibid.*, pp. 953-61. Bibl. su memorie e documentazioni in relazioni al f., si può trovare in Giunta centrale per gli studi storici, *Bibliografia storica nazionale*, *anni V-VIII*, *1943-46*, Roma 1949, nn. 3617-4016, pp. 162-79. Sul delitto Matteotti, nn. 3749-55, p. 168; sui principali oppositori del F., nn. 3744-3748, p. 168; sulla guerra d'Etiopia, nn. 3763-64, p. 168; sulla guerra di Spagna, nn. 3765-67, p. 169; sulla seconda guerra mondiale e gli ultimi avvenimenti del f., nn. 3768-4016, pp. 169-179: alcune opere toccano solo indirettamente il f. Per alcune valutazioni in materia di politica ecclesiastica, cf. *Nouvelle revue théol.*, *Tables générales 1914-39*, *t. 46-66*, Tournai-Lovanio 1940, p. 139, con rinvii ai singoli volumi; G. Dalla Torre, *Azione Cattolica e f.*, Roma 1945; G. Castelli, *Il Vaticano nei tentacoli del f.*, ivi 1946. Per una visione d'insieme: A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*, Torino 1948, pp. 587-686; P. Alatri, *Le origini del f. e la classe dirigente italiana*, in *Belfagor*, 5 (1950), p. 129 sgg. (con bibl).

Gian Maria Ubertazzi

FASOLI, MICHELE PIO. - Missionario e martire, n. a Zerbo (Pavia) il 3 maggio 1676, martirizzato a Gondar (Etiopia) il 3 marzo 1716. Entrato nell'Ordine francescano, e ordinato sacerdote, nel 1704 era già in Egitto e ai primi dell'anno seguente partiva per la Nubia.

Come compagno del p. Liberato Weiss, nominato prefetto apostolico, nel 1711 partì per l'Etiopia e nel 1712 arrivava a Gondar sotto l'imperatore Justos, favorevole a Roma e protettore di questi missionari ma avversato dal clero copto. Alla deposizione di costui (1716), il successore David III, per suggestione dei monaci copti, li fece subito ricercare e dopo un sommario giudizio furono condannati a morte e lapidati a ca. due miglia dalla città di Gondar, sul monte Abo, nelle cui vicinanze anche oggi si mostrano le sepolture.

BIBL.: C. Othmar, *Der Portugesische Bericht über das Martyrium des P. Liberatus Weiss* (con una lettera di p. M. P. F), in *Arch. Franc. hist.*, 21 (1928), pp. 331-45; C. Bergna, *Alle tombe dei martiri francescani di Gondar*, in *Frate Francesco*, 15 (1938), pp. 141-48.

Alberto Ghinato

FASOLO, GIOVANNI BATTISTA. - Francescano, n. ad Asti (o a Bergamo?) vissuto nel sec. XVII, compositore ed organista; fu maestro di cappella dell'arcivescovato di Monreale (Palermo).

Oltre a varia musica vocale e chitarristica, pubblicata a Roma nel 1627, '28 e '29, scrisse un *Annuale, che contiene tutto quello che deve fare un organista per rispondere al Choro tutto l'anno...* (*Himni*, *Messe*, *Magnif.*, *Antif.* ecc., Venezia 1645) e *Arie spirituali morali, e indifferenti ecc. concertate per ogni voce, a 2 e a 3, e nel fine alcuni dialoghi a 3 voci, e due arie a canto, o ten. con 2 violini*, ecc., l. I, op. 9 (Palermo 1659); due salmi sono nella raccolta *Sacra Animorum* di B. Cappello (Napoli 1650).

Anna Maria Gentili

FASSINI, VINCENZO MARIA. - Teologo e storico domenicano, n. a Racconigi il 19 ag. 1738, m. il 15 luglio 1787 a Pisa, nella cui Università teneva la cattedra di S. Scrittura.

Antiprobabilista e antimolinista, per avere scritto un volume sul Concina, *De vita et studiis P. D. Concinae O. P.* (Venezia 1762), che lo mise in sospetto di giansenismo, meritò da parte di Leopoldo la cattedra pisana. Scrisse anche con erudizione opere di carattere teologico-storico, quali: *De singularibus Eucharistiae usibus apud veteres Graecos* (Brescia 1769); *De priscorum Christianorum sinaxibus extra aedes sacras* (Venezia 1770); oltre ad opere sulla S. Scrittura quali: *De apostolica origine evangeliorum Ecclesiae catholicae* (Livorno 1775); *Divini libri Apocalypseos auctoritatis vindiciae* (Lucca 1778). Compose anche delle dissertazioni in aggiunta alla *Storia ecclesiastica di* Natale Alessandro: *Ad Nat. Alexandri hist. eccles. supplementum, duas in partes distrib.* (Bassano 1778), nelle quali distingueva le due potestà, sacra e civile, senza però soddisfare i redattori degli *Annali ecclesiastici* di Firenze, che di questo libro parlarono tessendone il necrologio (27 luglio). Sebbene fosse in relazione epistolare con il Baldovinetti e con il De Ricci ed altri giansenisti, non si può asserire che egli fosse tale decisamente. Si sa anzi che egli aveva ostacolato il piano di riforma ecclesiastica del Baldovinetti a Livorno.

BIBL.: A. Lombardi, *Storia delle letteratura italiana nel sec. XVIII*, I, Modena 1827, pp. 227-29; E. Micheli, *Storia della Univ. di Pisa dal 1737 al 1859*, Pisa 1877, pp. 26-27; Hurter, V, coll. 460-61.

Benvenuto Matteucci

FASSONI, LIBERATO di SAN GIOVANNI BATTISTA. - Teologo delle Scuole Pie, n. in Liguria nel 1720, m. a Roma il 4 maggio 1775. Professore a Senigallia e a Roma, fece parte delle Accademie di Cagliari e di Torino.

Delle sue opere in bel latino si ricordano: *De leibnitziano rationis sufficientis principio* (in-fol., Senigallia 1754, Buda 1767); *De miraculis adversus B. Spinozam* (Roma 1754); *De Graeca sacrarum litterarum editione a LXX interpretibus* (Urbino 1754; Roma 1758); *De voce homousion* (Roma 1755), dove vuol dimostrare che tale voce non fu ripudiata dai Padri antiocheni; *De piorum in sinu Abrahae beatitudine ante Christi mortem* (ivi 1760), contro il Cadonici (v.) il quale sosteneva che i Padri del Vecchio Testamento nel Limbo godessero la visione beatifica.

BIBL.: A. Guillon, s. v. in *Biographie Universelle*, XIV, p. 183; F. Hoefer, s. v. in *Nouvelle biographie générale*, XVII, col. 136; Hurter, V, coll. 71-72.

Vito Zollini

FASTIDIO. - Pelagiano, vissuto sugli inizi del sec. V, « Britannorum episcopus », il quale « scripsit ad Fatalem quendam de vita Christiana librum et alium de viduitate servanda, sana et Deo digna doctrina » (Gennadio, *De viris illustr.*, 56: PL 58, 1091). Quale fosse la sede del vescovo dei Britanni non si sa.

Il *De vita Christiana* non va confuso, secondo J. Morin, con il trattato omonimo inserito tra le opere di s. Agostino (PL 40, 1031-46); e il *De viduitate servanda* sarebbe andato perduto; pare tuttavia che ne rimanga almeno una buona eco, in un opuscolo di Cesario di Arles (PL 67, 1094-98). Anche altre opere, secondo lo stesso Morin, gli si dovrebbero attribuire. Nella nuova edizione, infatti, di C. P. Caspari del *Corpus Pelagianum*, si trovano sei scritti (due lettere senza l'intestazione, *Tractatus de divitiis*, *De malis doctoribus et operibus Fidei et de iudicio futuro*, *De possibilitate non peccandi*, *De castitate*), tutti di tinta pelagiana e da attribuirsi allo stesso autore. Ora, il Morin riconobbe nella prima lettera il *De doctrina Christiana* di F.; pertanto anche gli altri scritti, essendo dello stesso autore, si devono attribuire al medesimo F. La quale conclusione è accettata anche da K. Künstle e da J. Baer.

Bibl.: C. P. Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzen Jahrh. des kirchl. Altertums um dem Anfang des Mittelalters*, Cristiania 1890, pp. 352-75; J. Morin, *Le « De vita christiana », de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage « Ad viduam »*, in *Revue bénédict.*, 15 (1898), pp. 418-93 (cf. la recensione di K. Künstle, in *Theolog. Quartalschrift*, 82 [1900], pp. 193-204); J. Baer, *De operibus Fastidii, Britannorum episcopi*, Norimberga 1902; J. Morin, *Pelagius ou Fastidius?*, in *Revue d'hist. eccl.*, 5 (1904), pp. 258-64; Schanz, IV, II, pp. 305-306; Bardenhewer, IV, pp. 518-20. Celestino Testore

FATALISMO. - Dottrina filosofica o teologica che ritiene ogni evento, naturale o umano, l'effetto ineluttabile di una superiore e necessaria connessione di cause. Si distinguono forme varie di f., a seconda della natura che si attribuisce alla prima Causa da cui prende inizio il movimento della macchina dell'universo. F. fisico e cosmologico quello dei presocratici ed in sostanza anche quello degli stoici; f. teologico quello dei neoplatonici; f. astrale, il più noto e venuto dall'Oriente (Caldei), se attribuisce ai corpi celesti l'esito dei fatti umani.

In teologia si avvicinano al f. quelle dottrine che non lasciano, nei misteri della Predestinazione (v.) e della Grazia (v.), una sufficente parte alla umana libertà (luteranesimo, calvinismo, quietismo, ecc.). V. fato.

Bibl.: D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Lovanio-Parigi 1945. Sulla divisione delle varie forme di f., v. la *Préface* di Leibniz alla *Théodicée*, ed. P. Janet (*Oeuvres philosophiques*, 2), Parigi 1900, p. 1 sgg. Cornelio Fabro

F.A.T.E.: v. federazione associazioni teatro educativo.

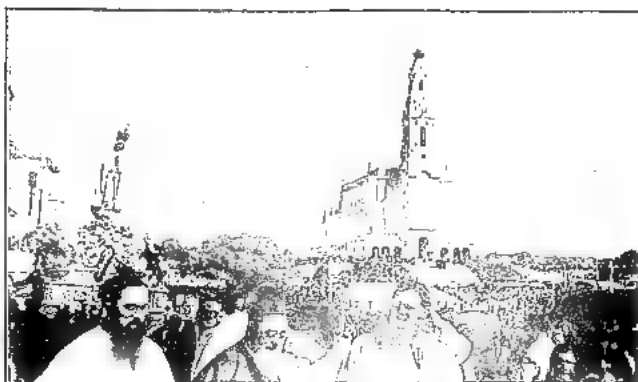
FATEBENEFRATELLI: v. ospedalieri di san giovanni di dio.

FĀTIḤAH. - In arabo « la aprente », « la iniziale ». È il primo capitolo (*sūrah*) del *Corano*, e l'unico che faccia eccezione al criterio generale secondo il quale sono ordinate le *sūre* del libro sacro, cioè quello della lunghezza (le più lunghe in principio, le più brevi in fondo).

Infatti la *f.* si compone di soli 7 versetti: essa ha la forma di una breve preghiera. È piuttosto antica (secondo periodo meccano), se non, come si crede da alcuni, la più antica *sūrah* del *Corano*. Si potrebbe chiamare il *Pater noster* musulmano, perché è recitata spessissimo, sia come preghiera singola, sia come parte della preghiera canonica. Eccone una traduzione integrale: « Lode a Dio, Signore dei mondi, misericordioso e clemente, padrone del giorno del Giudizio. Te noi adoriamo, te invochiamo in aiuto; guidaci sulla retta via, la via di coloro che tu hai favorito, con i quali non sei adirato e che non han perso la strada ». Alessandro Bausani

FÁTIMA, santuario di. - Nella diocesi di Leira, nella catena della Serra d'Aire, su un altipiano carsico, in terreno di epoca terziaria, sorge il villaggio di F., sconosciuto in tutto il mondo fino al 1917. Il nome è di evidente origine araba, dovuto all'invasione musulmana che devastò soprattutto il sud del Portogallo fino al 1140. C'è solo una leggenda sull'origine del nome.

Nella Conca de Iria (Conca di S. Irene), il 13 maggio 1917 Lucia dos Santos (10 anni), Francesco Marto (9 anni) e Giacinta Marto (7 anni) pascolavano il gregge come altri giorni in una proprietà del babbo di Lucia. A mezzogiorno un forte lampo: una Signora bellissima comparve sopra un cerro. Raccomandò il segreto, ed ingiunse preghiere per affrettare il termine della guerra. Il 13 successivo, e così fino all'ott., tornarono i pastorelli per rivedere e parlare con l'apparizione. In ag. i pastorelli furono

[per cortesia del p. F. J. Peirone]

Fatima, santuario di - Santuario di N. S. di F. e processione con la statua della Madonna.

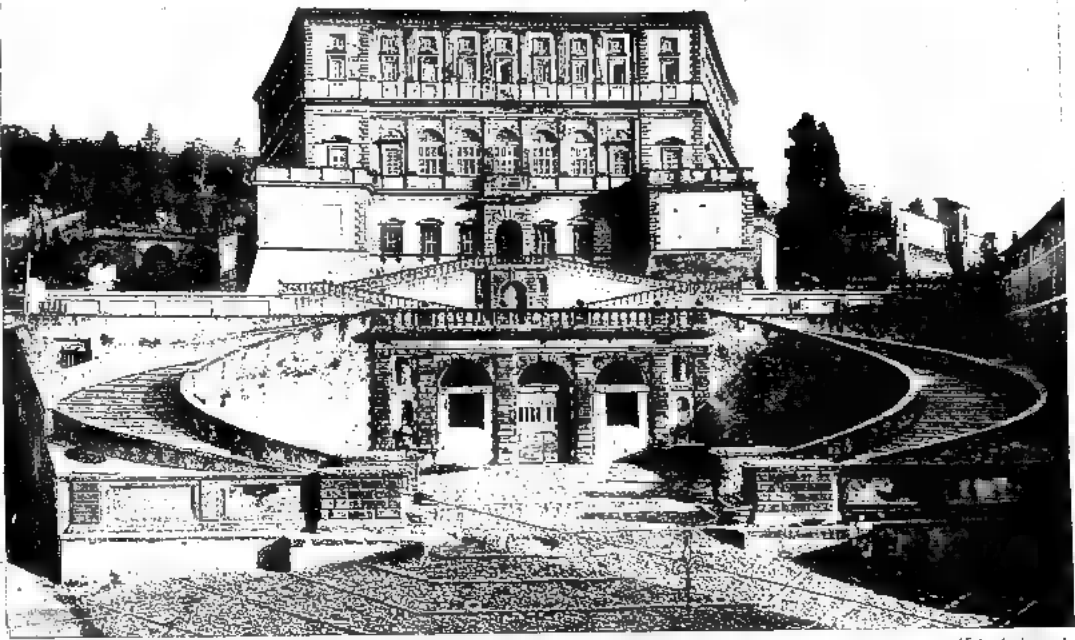
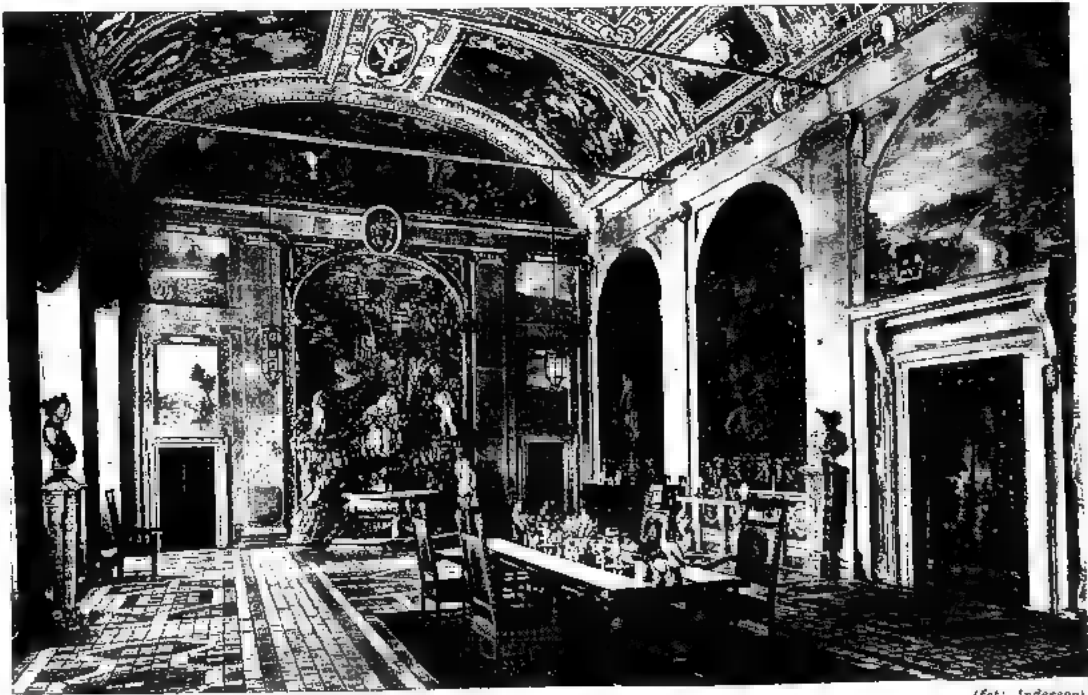
posti in prigione e l'apparizione si verificò nella località dei Valinhos, vicino a casa. In ott. la visione si manifestò per quello che era: la Madonna del Rosario, che raccomandava nuovamente preghiera e penitenza per la cessazione della guerra, profetizzando pure un altro flagello se il mondo non si convertisse. Con la Madonna comparvero pure il Bambino Gesù e s. Giuseppe. Tali apparizioni furono confermate da fenomeni metereologici, attestati da grande parte dei 60.000 pellegrini presenti. Non si ebbero più apparizioni nella Conca de Iria; ma dopo che mons. Giuseppe Alves Correia de Silva, vescovo di Lairia, nel cui territorio si incontra F. con la frazione della Conca, ebbe autorizzato, nel 1930, il culto a N. Signora di F., le folle di pellegrini aumentarono ogni anno più, non solo dalla penisola iberica, ma da tutte le parti dell'Europa, soprattutto Belgio e Olanda, e dagli Stati Uniti d'America. Una piccola cappella fu costruita sul luogo stesso delle apparizioni; la cappella fu dotata di una statua, che rese il modello tradizionale della Madonna di F., incoronata solennemente il 13 maggio 1946 dal legato del papa, card. Aloisi Masella, alla presenza di più di 600.000 persone. Un grandioso santuario sta sorgendo, che con le numerose case religiose (fra le quali il moderno seminario dei Missionari della Consolata di Torino) darà alla Conca de Iria l'aspetto di *civitas sancta* come a Lourdes.

Anche qui infatti si moltiplicano i miracoli di ordine fisico e di ordine soprannaturale; la caratteristica del messaggio di F. è infatti il richiamo alla penitenza, e non si vedono altro che le folle o devoti singoli animati da questo singolare spirito. Dal santuario, la Madonna cominciò a pellegrinare per il mondo intero « Missionaria di Dio », e tutti i popoli di Oriente e di Occidente si fanno onore di riceverla e di averla protettrice.

Recentemente fu introdotto nella diocesi di Leira il processo di beatificazione dei due fratelli Francesco e Giacinta, mentre la veggente Lucia si incontra nel Carmelo di Coimbra, e di là orienta ancora molte anime alla devozione alla Madonna del Rosario. - Vedi tav. LXXII.

Bibl.: Gonzaga da Fonseca, *Le meraviglie di F.*, Roma 1941; G. Demarchi, *Era una Signora più brillante del sole*, Pinerolo 1948. Federico José Peirone

FATO. - È la sorte, il destino che incombe su qualcosa o su qualcuno secondo un processo di cause il cui svolgersi è necessario ed il risultato finale inevitabile. Il termine greco εἱμαρμένη significa congiungimento e connessione che hanno le serie delle cause nel loro svolgersi nel tempo (Psello, *De omnifaria doctrina*, cap. 78: PG 122, 736 B). Il latino (« ...*fatum* a fando dictum intelligamus »: s. Agostino, *De Civitate Dei*, V, 9, 3), rimanda ai decreti originari pronunciati dalla divinità.

Nella classicità greca la εἱμαρμένη ebbe in prevalenza significato cosmologico. Nei presocratici, e special-

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: PALAZZO FARNESE. Opera di B. Peruzzi e J. Barozzi detto "Il Vignola" (1530-50) - Caprarola.
In basso: INTERNO DEL PALAZZO FARNESE. Decorazioni a stucco e pitture di T. Zuccari e collaboratori (ca. 1570) - Caprarola.

(fot. Agenzia Upi - Lisbona)

(fot. Agenzia Upi - Lisbona)

(fot. Agenzia Upi - Lisbona)

(fot. Agenzia Upi - Lisbona)

In alto a sinistra: LE FIGLIE DI MARIA con i loro stendardi fanno la guardia d'onore alla Vergine. *In alto a destra:* MESSA DEI MALATI. *In basso a sinistra:* NELLA LUNGA FILA DI MALATI UNA CULLA CON UN BAMBINO che dalla nascita ha incominciato a conoscere i dolori della vita. *In basso a destra:* BENEDIZIONE IMPARTITA AI MALATI da d. Manuele M. Ferreira da Silva, arcivescovo di Cizico.

mente in Eraclito, è la necessità cosmica (ἀνάγκη), la legge universale che penetra l'essenza del tutto, la energia del « corpo etereo » (il fuoco) demiurgo delle cose (Eraclito, *Frammenti*, ed. R. Walzer, fr. A 8, p. 23). In Platone la scissione fra mondo intelligibile e apparenza sensibile metteva il primo sotto il governo razionale della provvidenza (πρόνοια) e abbandonava il secondo nella sua totalità al f., l'irrazionale e l'assenza della legge. Il significato cosmologico riprende il pieno sopravvento con gli stoici. Stobeo ci fa sapere che Crisippo, d'accordo con Platone, avrebbe distinto la provvidenza dal f. (*Ecl.*, I, 5, 15; H. Diels, *Dox. gr.*, 2ª ed., 322 a). Anzi nella scuola stoica si attribuiva alle cose un quadruplice modo di divenire: secondo necessità, secondo il f., secondo elezione (libertà) e secondo fortuna (Stobeo, *loc. cit.*; Diels, *op. cit.*, 326 ab). Molteplicità di cause la quale, però, era più apparente che reale perché, in questa filosofia, che riprendeva con maggiore consapevolezza il « fisicismo » universale dei presocratici, l'unica realtà era il corpo e la forza dappertutto operante, l'energia del calore cosmico (δύναμις πνευματική). Perfetta equivalenza quindi sul piano metafisico fra natura-necessità-provvidenza-Giove-f., affermata esplicitamente nella compilazione stoica *De mundo* (7, 401 b 9 sgg.) dello Ps. Aristotele e da Seneca molte volte (*De benef.*, IV, 8, 3; *De prov.*, V, 7).

Lo sforzo degli aristotelici, dello stesso Epicuro e dei neoplatonici mirò a svincolare il problema dell'esistenza umana dalla secca in cui l'aveva lasciato la filosofia precedente: di qui la ricca fioritura che si ha nei secc. II e III di trattati sul f. Il più notevole è quello di Alessandro di Afrodisia (v.) che, prendendo direttamente di petto la teoria stoica, sottrae anzitutto al f. le azioni libere e quelle del mondo fisico che avvengono per arte o per caso; di più ammette che gli stessi fenomeni fisici creduti necessari (natura) possono nel loro svolgersi essere impediti da cause sopraggiunte, cosicché i fenomeni naturali sono tutti nel loro fondo di natura contingente (ἐνδεχόμενα). Plotino critica con la stoica anche la soluzione aristotelica di Alessandro (*Enn.*, III, 1, 8-9) e fonda la libertà umana sull'indipendenza delle anime individuali. Nel tardo neoplatonismo di Proclo si vuol accentuare la ripresa del platonismo primitivo filtrato con le dottrine orfiche. Tre sono le cause dell'ordine: la nemesi (Ἀδράστεια), la necessità (Ἀνάγκη) ed il f. (Εἱμαρμένη); l'una intellegibile, la seconda sopracosmica e la terza intracosmica. Il demiurgo si nutre della prima, sussiste nella seconda e genera la terza: e come la nemesi è il plesso delle leggi nel mondo delle cose divine, così il f. forma il plesso delle leggi del mondo materiale che il demiurgo scrive nelle anime e prima di tutto nella « Anima mundi » (Proclo, *In Timaeum*, 41 E, ed. E. Diehl, III, p. 274).

Comunque, dopo l'apparente serenità della teoria stoica, la soluzione neoplatonica era quella che esprimeva meglio l'animo greco il quale benché sapesse che per l'individuo non v'era salvezza, pure ne teneva alte le aspirazioni magnificando l'ideale, la pienezza e la felicità delle cause universali. Ma per l'individuo il f. è inesorabile. Ettore, prima dell'attacco con Achille in cui troverà la morte, cerca di consolare Andromaca pregandola di non rattristarsi giacché nessuno può sfuggire al f. (*Iliade*, VI, 487). Soprattutto la morte è per tutti fatale e a nulla vale supplicare gli dèi, come Euripide fa cantare il coro ad Admeto che lagrimava la diletta Alcesti (985-87). Gli stessi dèi non sfuggono al f. né possono agire contro di esso: « Sunt fata deum, sunt fata locorum » (Stazio, *Sylvae*, III, 1, 11); « Fata irrevocabiliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece » (Seneca, *Quaest nat.*, II, 35). I poeti, i panegiristi dell'Impero vollero che gli dèi, i principi e gli uomini più eccellenti e gli stessi filosofi sfuggissero alle ferree tenaglie del f. (Bidez-F. Cumont, *Mages hellenisés*, II, Parigi 1938, p. 244); ma sono voci pleonastiche che non hanno potuto diradare il cupo orizzonte che avvolge tutto il paganesimo greco-romano. Dai filosofi il popolo aveva preso la rappresentazione delle Parche (Μοῖραι), figlie della Necessità preposte alla distribuzione del tempo della vita umana: Atropo al passato, Cloto al presente e Lachesi al futuro (Ps. Aristotele, *De mundo*, 7, 401 b 18 sgg.). Allo sfondo di fatalismo, da cui la civiltà pagana non si è mai definitivamente staccata, si deve la pratica degli oracoli e l'enorme sviluppo delle religioni misteriche in cui si buttò con disperata frenesia la decadente civiltà greco-romana, all'apparire del cristianesimo.

Per i cristiani, il f. dei pagani è un « nome vuoto » inventato dal demonio per illudere gli uomini e coprire gli errori marchiani dei falsi oracoli e fu combattuto perfino da un filosofo pagano (Alessandro di Afrodisia) come dimostra con compiacenza Eusebio di Cesarea (*Praep. ev.*, VI, 9: PG 21) che fa largo uso di fonti pagane e cristiane. In particolare la dottrina del f. va direttamente contro i capisaldi della vita cristiana quali sono la divina Provvidenza, la umana libertà e l'efficacia della preghiera a Dio e della correzione per la formazione della coscienza individuale (cf. s. Agostino, *Epist. 256 a Lampadio e Nemesio, De natura hominis*, cap. 35 sgg.: PG 40, 741 sgg.). Perciò, rigettata la dottrina, alcuni Padri vogliono che se ne rigetti anche il termine (s. Gregorio Magno). Quelli che lo ritengono, come s. Agostino e s. Tommaso, intendono con esso significare la serie delle cause finite secondo che essa è preordinata da Dio per il conseguimento di un dato effetto, e in cui è inclusa la possibilità che Dio possa agire quando voglia in ogni settore dell'essere ed al momento che nella sua sapienza giudica opportuno (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 116, a. 1-4).

Nell'indole della filosofia hegeliana è d'identificare il f. con la storicità dell'Idea e d'interpretarlo quindi come la « unità di necessità o razionalità e di causalità o irrazionalità in divenire » una volta che « la logicità diventa natura e la natura spirito » (Hegel, *Enciclopedia*, III, § 575). L'« amor fati » e la teoria dell'« eterno ritorno » che Nietzsche prese come formola del suo eracliteismo è il prodotto dell'estetismo radicale a cui si abbandonò il suo ingegno torbido e anticristiano (*Also sprach Zarathustra*, parte 3ª: *Della visione e dell'enigma*, ed. A. Baeuncler [*Die Unschuld des Werdens*], II, Lipsia 1931, p. 447).

BIBL.: H. Diels, *Doxographi graeci*, 2ª ed., Berlino 1929; Eraclito, *Frammenti*, raccolti e tradotti da R. Walzer, Firenze 1939; H. v. Arnim, *Veterum stoicorum fragmenta*, Lipsia 1905 sg.; Alessandro di Afrodisia, *De anima cum mantissa*, ed. I. Bruns (*Suppl. Arist.*, II, 1), Berlino 1887 (v. sez. sul f.: pp. 25-186); id., *De f.*, ed. I. Bruns (*Suppl. Arist.*, II, 2), ivi 1892; Plotino, *Enneades*, ed. Bréhier, Parigi 1924 sgg.; Proclo, *In Timaeum Platonis*, ed. E. Diehl, Lipsia 1903 sgg.; id., *De Providentia et f. et eo quod est in nobis* (conservato soltanto nella trad. latina di G. de Moerbeke), ed. V. Cousin, 2ª ed., Parigi 1864. Sulla teoria del f. in Plutarco, Calcidio e Nemesio, v.: Überweg, III, p. 555 sgg. Sulla reazione alla tesi stoica (difesa anche da Cicerone nel *De f.*) da parte di aristotelici e scettici, testi importanti di Enomao, Diogeniano, Berdesane e Origene oltre che di Alessandro di Afrodisia, presso Eusebio (*Praep. Evang.*, VI, cap. 7 sgg.). Per lo sviluppo della dottrina stoica del f.: D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Lovanio-Parigi 1945. Importante per il significato classico e quello cristiano primitivo, è il cap. sulla « Eimarmène » di A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932, cap. 2°. Per un'interpretazione di Hegel cf. M. B. Forster, *Die Gesch. als Schiksal des Geistes in der hegelschen Philosophie*, Tubinga 1929.

Cornelio Fabro

FATTI DOGMATICI. - In teologia per f. d. s'intendono quei fatti che, pur non essendo oggetto di una rivelazione esplicita, sono tuttavia necessariamente connessi con un dogma rivelato, in quanto richiesti dalla sua formulazione, difesa e concreta applicazione. Ci sono fatti legati col dogma *ab intrinseco*, per così dire, nel senso che si identificano col dogma e ne sono parte integrante, ad es., quello della caduta originale e quello della conversione mi-

racolosa di s. Paolo; e fatti indissolubilmente legati col dogma solo *ab extrinseco*, nel senso che con essi sono intimamente legate la difesa e la spiegazione di quello, come ad es., la ecumenicità del Concilio Vaticano, la legittimità della elezione, ad es., di Pio IX, la eterodossia di uno scritto colpito dal magistero della Chiesa con giudizio definitivo. È a questa seconda categoria di fatti che in genere alludono i teologi parlando di f. d. Il f. d. pertanto è più di un fatto puramente umano, anche se ecclesiastico non avente relazione col dogma, meno tuttavia di un fatto rivelato da credersi per fede divina. Sta, per così dire, fra l'uno e l'altro, come la conclusione teologica sta fra la dottrina rivelata e quella naturale.

Dal tempo della polemica del giansenismo, per f. d. s'intese quello della ortodossia o meno di un testo, di una formola e di un libro di argomento religioso. E questo continua ad essere anche oggi il significato prevalente nel linguaggio tecnico.

Dei f. d. la teologia cattolica si occupa nell'intento di provare che essi rientrano nell'àmbito del magistero infallibile della Chiesa, costituendone l'oggetto secondario e indiretto (v. INFALLIBILITÀ).

I giansenisti furono i primi a negare che il magistero infallibile della Chiesa si estendesse anche ai f. d. La discussione si accese in seguito alla condanna, con cui Innocenzo X colpiva 5 proposizioni estratte dall'*Augustinus* di Giansenio. I sostenitori di quest'ultimo infatti, per sfuggire alla condanna, affermarono che le cinque proposizioni di Giansenio, se meritevoli di condanna in se stesse, non lo erano affatto *in sensu ab auctore intento* e cioè considerate nel contesto dell'opera di cui facevano parte, che l'*Augustinus* pertanto era perfettamente ortodosso e che il magistero della Chiesa, se è infallibile in *quaestione iuris*, e cioè nei giudizi concernenti la ortodossia o meno di una dottrina, non lo è per nulla *in quaestione facti*, e cioè nei giudizi concernenti la ortodossia o meno di un testo, di un libro, di uno scritto.

Alessandro VII, il 16 ott. 1656, definiva che le 5 proposizioni estratte dal libro di Giansenio erano state condannate *in sensu ab eodem Cornelio* (Iansenio) *intento* (Denz-U, 1098) e successivamente (15 febbr. 1664) imponeva ai giansenisti l'obbligo stretto di sottoscrivere a un formolario di sottomissione esprimente una intera adesione alla sua precedente costituzione ed a quella di Innocenzo X e una riprovazione formale, *sincero animo* e sancita con giuramento, delle 5 proposizioni di Giansenio (Denz-U, 1099). Siccome i giansenisti tergiversavano, pretendendo che le due costituzioni pontifice implicassero non l'obbligo di una interna adesione, ma solo quello di un *obsequiosum silentium*, cioè di una deferente astensione da qualunque ulteriore discussione, Clemente XI, con la cost. apost. *Vineam Domini* del 16 luglio 1705, dichiarava che l'obbedienza alle due costituzioni della S. Sede non si esauriva in un deferente silenzio, ma che il senso condannato nelle 5 proposizioni del libro di Giansenio, naturalmente emergente dalle parole in esso adoperate, doveva essere respinto e condannato come eretico da tutti i fedeli *non ore solum sed et corde*. La Chiesa, dunque, attribuendosi per un verso l'autorità di giudicare della ortodossia di un libro e per l'altro quella di imporre il suo giudizio a tutti i fedeli, veniva indirettamente ad attribuirsi la infallibilità quanto ai f. d., giacché solo chi si ritiene infallibile può seriamente accampare il diritto di imporre ad altri il proprio giudizio.

Il fine dell'infallibilità di cui, anche secondo la tesi giansenista, indiscutibilmente gode la Chiesa nei giudizi concernenti la ortodossia di una dottrina è quello di impedire con efficacia il divulgarsi di dottrine difformi dalla ortodossia. Ora tale finalità rimarrebbe completamente frustrata se la Chiesa non fosse infallibile anche riguardo ai f. d.

Anche prima della polemica con il giansenismo, anzi fin dai primi secoli del cristianesimo, molti scritti furono approvati o condannati dalla Chiesa con sentenza definitiva, e cioè con l'intenzione manifesta di obbligare tutti i fedeli all'accettazione del suo verdetto. Così il primo Concilio di Nicea (325) condannava il libro di Ario dal titolo *Talia* (PG 67, 78 e 962 sg.), il Concilio di Efeso (431) approvava gli scritti di Cirillo e condannava quelli di Nestorio (Denz-U, 113 sgg.); il secondo Concilio di Costantinopoli (553) condannava i tre capitoli e cioè gli scritti di Teodoro, Teodoreto ed Iba (Denz-U, 224-228); il Concilio di Costanza (1414-18) decretava che i documenti e i libri di Giovanni Wyclif, Giovanni Hus e Girolamo da Praga venissero considerati come condannati da ogni cattolico (Denz-U, 659-61); Leone X condannava estratti dalle opere di Lutero (Denz-U, 741 sgg.); Pio V le proposizioni di Baio (Denz.-U, 1001 sgg.). Ciò significa che in ogni tempo la Chiesa, in modo implicito ed equivalente, si proclamò infallibile quanto ai f. d.

BIBL.: I. Felder, *Apologetica sive theologia fundamentalis*, II, Paderborn 1923, pp. 244-47; E. Dublanchy, *Eglise*, in DThC, IV, coll. 2188-99; A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Lovanio 1940.

Giuseppe De Rosa

FATTO GIURIDICO : v. ATTO GIURIDICO.

FATTORE, NICCOLÒ (*Factor Nicolas*), beato. – N. da padre siciliano a Valenza il 29 giugno 1537, m. ivi il 23 dic. 1583. Nel 1537, all'insaputa dei suoi entrò tra i Francescani a Valenza, ove, ordinato sacerdote, esercitò con zelo apostolico il ministero della predicazione e ricoprì varie cariche. Dotato del dono dei miracoli e della profezia, fu in intima relazione con s. Pasquale Baylon, e ricercato anche dal Re e dalla corte spagnola. Verso la fine della vita (1583) passò fra i Cappuccini, ma, non trovandovi quelle maggiori austerità che sperava, rientrò nell'Osservanza.

BIBL.: G. Alapont, *Compendio della vita del b. N. F.*, Roma 1786; L. da Clary, *Aureola serafica*, IV, Quaracchi 1900, pp. 432-448; A. Ivars, *El b. Nicolas Factor*, Valenza 1926. Alberto Ghinato

FATTORE, PENNI GIANFRANCESCO detto il : v. PENNI, GIANFRANCESCO.

FATTORI, GIOVANNI. – Pittore, n. a Livorno il 6 sett. 1825, m. a Firenze il 30 ag. 1908.

È il più famoso ed il maggiore dei « macchiaioli » toscani. Scolaro del Bezzuoli all'Accademia di Firenze e attento osservatore della pittura del sec. XV, nelle sue composizioni migliori raffiguranti paesaggi, scene di genere e di soggetto militare come anche nei ritratti, alcuni dei quali veramente belli, sembra riallacciarsi alla grande tradizione pittorica toscana. Ciò soprattutto per la forza dell'espressione ottenuta a mezzo di un colore limpido, schietto, luminosissimo, distribuito in campiture che definiscono con vivace chiarezza i piani talvolta delimitati da contorni di un colore bruno molto scuro. Sue opere sono nella Galleria nazionale d'arte moderna a Firenze e in quella di Roma, nel Museo civico di Livorno e nelle principali raccolte d'arte italiana del sec. XIX. - Vedi tav. LXXIII.

Per la bibl. v. MACCHIAIOLI. Emilio Lavagnino

FATTUCCHIERE E FATTURA: v. MAGIA.

FAUNO. - Antichissima divinità italica, poi identificata con il greco Pan. Era il genio benefico dei monti, della campagna e del bestiame in cui i pastori riconoscevano il fecondatore del gregge (*inuus*) ed il difensore dai lupi (*lupercus*); che soggiornava nei boschi, nelle grotte, nelle fontane, ove attendeva a cacciare, a rincorrere le ninfe ed ove veniva onorato. Spaventava la gente con apparizioni paurose e con cattivi sogni (*incubus*); prediceva, inoltre, l'avvenire, donde il nome di *Fatuus*. Celebre l'oracolo presso

(fot. Alinari)
FATTORI, GIOVANNI - Autoritratto (1884) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

la fonte albunea di Tivoli. I F. sono una moltiplicazione popolare della sua figura.

Una festa popolare, non ufficiale, in suo onore si celebrava tra grande allegria il 5 dic. (*Faunalia*) in campagna, con offerte di latte e vino e col sacrificio di un capro (Orazio, *Od.*, 3, 18). Altra festa importante erano i *Lupercalia* (v. LUPERCI e LUPERCALIA), che si celebravano il 15 febbr., movendo dalla grotta-santuario alla base del Palatino.

BIBL.: W. F. Otto, in Pauly-Wissowa, VI, col. 2054 sgg.; G. Wissowa, in Roschers, *Lexikon d. griech. und röm. Mythol.*, I, col. 1453 sgg.; A. Baumeister, *Denkmäler des klass. Altertums*, I, Monaco 1885, p. 523; N. Turchi, *La religione di Roma antica* Bologna 1939, pp. 72 e 107 sgg. Alberto Galieti

FAURÉ, GABRIEL. - Musicista, n. a Pamiers il 21 maggio 1845, m. a Parigi il 4 nov. 1924. Allievo di Niedermayer, Dietsch e Saint-Saëns, nel 1866 fu organista a Rennes, poi a S. Sulpizio e St-Honoré, e nel 1896 alla Maddalena. Nello stesso anno successe al Massenet al Conservatorio, di cui fu direttore dal 1905 al 1920.

Sono molte le sue composizioni orchestrali, da camera, da teatro e sacre, fra cui una *Messa di Requiem* per soli coro e orchestra (1887) e una *Messa bassa* per tre voci femminili con organo (1907). Spirito eminentemente francese, ha impresso nella sua musica molta parte di sè.

BIBL.: E. Benoit, *Le Requiem de G. F.*, Parigi 1888; L. Vuillemin, *G. F. et son oeuvre*, ivi 1914; A. Diyet, *G. F., biographie critique*, ivi 1921; A. Bruneau, *La vie et les oeuvres de G. F.*, ivi 1925; G. Mariotti, *G. F.*, Firenze 1930; V. Iankélévitch, *G. F. et ses mélodies*, Parigi 1938. Interessante il numero unico di *Revue musicale* dedicato al F. nell'ott. 1922. Silverio Mattei

FAURE, GIOVANNI BATTISTA. - Gesuita, teologo, n. a Roma il 25 ott. 1702, m. a Viterbo il 5 apr. 1779. Passò quasi tutta la vita nel Collegio Romano, insegnando filosofia, teologica dogmatica e polemica, circondato dalla fama costante di professore acuto e di strenuo difensore della Fede contro il giansenismo e l'illuminismo allora imperversanti. Alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773), venne rinchiuso con il p. generale L. Ricci e alcuni compagni a Castel S. Angelo, per timore della sua penna in difesa dell'Ordine. Liberato da Pio VI nel 1775, si ritirò a Viterbo.

Polemista intelligente, avrebbe potuto tenere il primo posto fra i teologi del suo secolo, se l'indole impulsiva e focosa non l'avesse portato a divagare in polemiche spiacevoli, spesso esagerate, inasprite anche dalla circostanza che le sue opere uscivano per lo più anonime. Così avvenne nella discussione contro il domenicano D. Concina e in difesa del p. B. Benzi, a proposito della questione di alcuni casi riservati a Venezia; la *Ritrattazione solenne di tutte le ingiurie... stampate in varii libri da fra' D. Concina* (Napoli 1744) a lui attribuita, fu messa all'Indice il 17 giugno 1744. All'Indice pure: *Commentarium in bullam Pauli III "Licet ab initio" datam a. 1542* (s. l. 1750), dove, sotto il pretesto di fare la storia del tribunale dell'Inquisizione, faceva, invece, un'aspra critica intorno al modo di agire degli inquisitori, in prevalenza domenicani, tacciati di parzialità e di prevenzioni nella condanna dei libri (decr. 15 luglio 1757) e *Dissertatio dogmatica de praxi quesnelliana* (a proposito della dilazione dell'assoluzione), sospesa nella stampa a p. 80 (decr. 23 sett. 1757), che comparve postuma e compiuta da un suo confratello nell'*In Arnaldi librum de frequenti communione* (Roma 1791). Altre opere degne di ricordo: *Selectae dissertationes polemicae* (3 voll., Roma 1771), *Selectae dissertationes de Sacramentis* (3 voll., ivi 1771), *Miscellanea dissertationum polemicarum* (ivi 1772); *Memorie apologetiche* (2 voll., Viterbo 1774-79); *S. Aurelii Augustini enchiridion de fide, spe et caritate, notis theologis illustratum* (Roma 1755, ripubblicato, in seguito, a cura dei pp. C. Passaglia e A. Ballerini [ivi 1847] con la parte dell'opera andata perduta e ritrovata di poi), dove il F. appare uno dei più versati nella lettura e nella comprensione del s. Dottore; *Dubitationes theologicae de iudicio practico... super poenitentis praecipue consuetudinarii aut recidivi dispositione...*, postumo, a cura di C. Passaglia e A. Ballerini (Lugano 1840; 4ª ed. Lovanio 1843), con biografia e bibliografia dell'autore. Classico poi appare nelle due opere intorno al culto del S. Cuore: *Biglietti confidenziali critici* (Venezia 1772) e *Saggi teologici* (Lugano 1773).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 558-68; IX, coll. 315-16; *Notice bibliographique sur le p. J. B. F. de la C. de J.*, Lovanio 1865 (estratto dalle *Dubitationes*); H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, Bonn 1885, pp. 816, 831; I. v. Döllinger-H. Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der römisch-kathol. Kirche seit dem 16. Jahrh.*, I, Nödlingen 1889, pp. 346-51; Hurter, V, coll. 76-79; J. Brucker, s. v. in DThC, V, coll. 2100-2101. Celestino Testore

FAURIEL, CLAUDE-CHARLES. - Scrittore, n. a St-Étienne, il 21 ott. 1772, m. a Parigi il 15 luglio 1844. Fu in rapporti culturali con i principali letterati francesi e stranieri dell'epoca (M.me de Staël, B. Constant, i fratelli Schlegel, Ozanam, Stendhal, Thierry, Merimée, ecc.) e, in particolare, ospite a Brusuglio del Manzoni, di cui tradusse le tragedie e al quale fu spiritualmente vicino.

Dal 1830 docente di filologia romanza all'Università parigina, con l'insegnamento e con gli scritti diede incremento agli studi storici e critici, con vedute non sempre esatte, ma originali e stimolatrici. Delle sue opere si ricordano, specialmente: *Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains* (4 voll., Parigi 1836); *Histoire de la littérature provençale* (3 voll., ivi 1846); *Dante et les origines de la langue et de la littérature italiennes* (2 voll., ivi 1854).

BIBL.: A. De Gubernatis, *Manzoni e F. nel loro carteggio inedito*, Roma 1880; J. B. Galley, *C. F.*, St-Étienne 1909; C. Giulio, *Il Manzoni e il F.*, Torino 1918; J. Bédier, *Les légendes épiques*, III, Parigi 1921, p. 200 sgg.; E. Gabutti, *Il Manzoni e gli ideologi francesi*, Firenze 1936, p. 253 sgg. Enzo Navarra

FAUSTA, FLAVIA MASSIMA. - Figlia dell'imperatore Massimiano, n. probabilmente a Roma nel 298. Quando Galerio si propose di reprimere l'usurpazione di Massenzio, e questi per difendersi persuase il padre Massimiano a riassumere la porpora

deposta nel 305 per l'abdicazione imposta da Diocleziano, F. fu da Massimiano offerta in sposa al Cesare delle Gallie, Costantino, per averne l'appoggio contro Galerio.

(da F. Gnecchi, I medaglioni romani, Milano 1912, tav. 5, n. 10)
FAUSTA, FLAVIA MASSIMA - Moneta d'oro (sec. IV).

La cerimonia nuziale ebbe luogo in Gallia nel 307, ed Eumenio recitò nell'occasione un panegirico che è conservato (*Paneg. Latini*, VI). Naturalmente il matrimonio della non ancora decenne bambina fu simbolico, e il primo figliuolo, Costanzo II, non si ebbe che dieci anni più tardi, essendo figli di concubine i due maggiori figli di Costantino: Crispo e Costantino II. Sei anni più tardi nacque l'ultimo figlio Costante, e tre anni appresso (326) una fosca tragedia venne a gettare una cupa ombra sul fortunato impero di Costantino. A breve distanza di tempo il giovane Crispo e la matrigna F. furono uccisi d'ordine imperiale; nel gran sussurrare che si fece, le due morti si ascrissero a una sola causa, e troppo nota era tra le genti la favola di Ippolito e Fedra, perché si andasse a cercare una spiegazione diversa dell'eccidio.

BIBL.: Fonti: Aurelio Vittore, *Caesares*, 41, 10; Zosimo, *Historia*, II, 10, 29; Sozomeno, *Hist. eccl.*, 1, 5; Eutropio, *Breviarium*, X, 6; Ammiano Marcellino, XIV, 11; Lattanzio, *De mortibus persec.*, 27, 30. Studi: O. Seeck, in *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 33 (1890), pp. 63-77; A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, Parigi 1932, pp. 168-72. Roberto Paribeni

FAUSTINO, santo martire: v. SIMPLICIO, FAUSTINO e BEATRICE, santi martiri.

FAUSTINO. - Sacerdote romano, seguace dello scisma di Ursino contro Damaso, per cui dovette lasciare Roma, e della setta dei luciferiani.

Si hanno di lui: un *Libellus precum* o *De confessione verae fidei et ostentatione sacrae Communionis et persecutione adversantium veritati* (PL 13, 83-107), rivolto, con l'amico sacerdote Marcellino, da Eleuteropoli di Palestina agli imperatori Valentiniano II, Teodosio e Arcadio (ca. il 380 o 383), nel quale implora caldamente il favore imperiale per i luciferiani, indegnamente perseguitati, accusa violentemente papa Damaso e i vescovi cattolici, come prevaricatori, sacrileghi, ipocriti, elogiando invece i vescovi luciferiani. Dovette infatti con questo guadagnarsi la corte, perché Teodosio nel rescritto al prefetto del pretorio Cinego (384) concede a quei « santi e commendevoli vescovi » piena libertà (PL 13, 107 sgg.). Ad istanza dell'imperatrice Flacilla già aveva scritto (ca. 380) il *De Trinitate, sive de fide adversus arianos deducta*, dove confuta gli argomenti degli ariani e difende la dottrina cattolica dello Spirito Santo (PL 13, 37-79); ad esso segue una professione di fede: *Fides Theodosio oblata*: ambedue gli ultimi scritti sono ortodossi di dottrina.

BIBL.: Le opere in PL 13, 37-107; il *Libellus precum*, per cura di O. Günther, nella edizione della cosiddetta *Collectio avellana* (CSEL 35), Vienna 1895, pp. 5-44. Sulla tradizione manoscritta, cf. A. Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, in *Sitzungsberichte der Kais. Ak. der Wiss., Phil. hist. Classe* (Vienna), 159 (1908), fasc. 1, p. 24 sgg.; fasc. 2, p. 2 sgg. Cf. inoltre: Schanz, IV, 1, pp. 305-306; Bardenhewer, III, pp. 475-76. Celestino Testore

FAUSTINO e GIOVITA, santi, martiri. - Scarse ed incerte sono le notizie che li riguardano. Certamente sono commemorati nel *Martirologio geronimiano* il 16 febbr. Una chiesa in onore di F. solo è ricordata a Brescia da s. Gregorio Magno (*Dialoghi*, IV, 52: PL 77, 413), accanto alla quale, nell'841, il vescovo Ramperto edificò un monastero.

La *Passio* però, composta all'inizio del sec. IX, è molto leggendaria (BHL, 2836-38).

BIBL.: *Acta SS. Februarii*, II, Parigi 1864, pp. 806-22; F. Savio, *La légende des ss. Faustin et Jovite*, in *Anal. Boll.*, 15 (1896), pp. 5-72, 113-59, 377-99; Lanzoni, p. 957 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 99. Agostino Amore

FAUSTO di BISANZIO. - Celebre storico armeno vissuto nello scorcio fra il IV e il V sec., n. da nobile famiglia e sacerdote. La sua dimora a Bisanzio gli meritò il titolo di « bizantino ».

F. è autore di una *Storia dell'Armenia* che comprende il periodo fra il 317 e il 387. Si tratta della fonte più importante per la storia politica ed ecclesiastica di quel regno. Il libro fu scritto in greco verso il 400 ma ebbe già nel sec. V una versione armena che è la sola che si conservi per intero. Nonostante alcune esagerazioni, il valore critico dell'opera è grande poiché essa attinge spesso a documenti ufficiali.

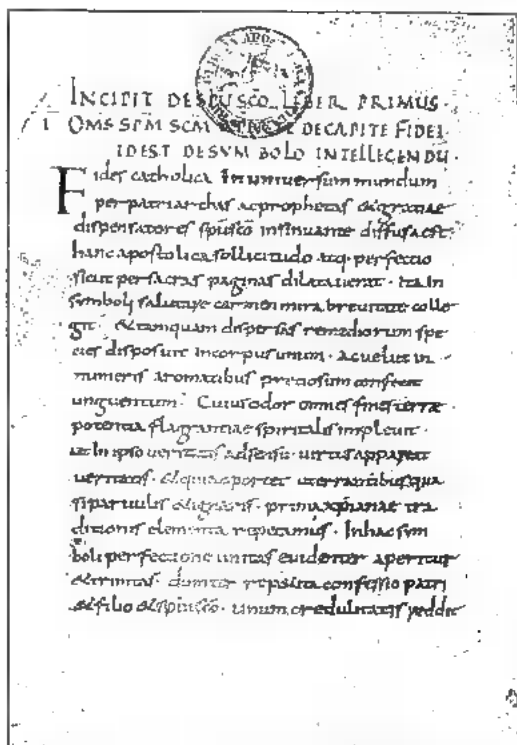
BIBL.: Il testo armeno fu pubblicato diverse volte, ultimamente dai Mechitaristi di Venezia (1889). Versione francese da V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I, Parigi 1867, pp. 209-310; tedesca da M. Lauer, *Des F. von Byzanz Geschichte Armeniens*, Colonia 1879; Bardenhewer, V, pp. 185-87; G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (*Studi e testi*, 127), Città del Vaticano 1946, v. indice. Ignazio Ortiz de Urbina

FAUSTO di MILEVI. - Vescovo manicheo africano del IV sec. N. in Africa, a Milevi, pur con una formazione quasi solo letteraria e assai limitata anche in questo campo, acquistò una certa facondia che lo faceva ascoltare volentieri. Fatto vescovo, divenne uno degli uomini più in vista della setta. Visse lungo tempo in Roma.

Con lui Agostino ebbe nel 383, a Cartagine, un colloquio atteso con desiderio per nove anni, ma invano gli sottopose i suoi dubbi, a cui F. dichiarò di non saper rispondere (*Conf.*, V, 3, 3; 6, 10-12). Dové tuttavia conservarne un buon ricordo se più tardi, a Milano, spererà ancora da F. la luce (*Conf.*, VI, 11). Perché manicheo, fu per qualche tempo relegato in un'isola. Scrisse un'opera apologetico-polemica in cui, volgarizzando il manicheismo, ripudiava il Vecchio Testamento e l'Incarnazione, e, quanto al Nuovo Testamento, sosteneva essere corrotti i passi contrari alle sue dottrine. S. Agostino gli oppose, verso il 400, quando l'avversario era già morto, i 33 libri del *Contra Faustum Manichaeum*, ove riporta passo passo l'opera di lui, che in tal modo è pervenuta quasi intera, e la confuta ampiamente.

BIBL.: Edizioni del *Contra Faustum*: PL 42, 207-517; e in CSEL 25, 1, a cura di I. Zycha; cf. A. Bruckner, *Faustus von Milevi*, Basilea 1901; P. Monceaux, *Le manichéen Faustus de Milevi: restitution de ses Capitula*, Parigi 1924; Moricca, III, 1, pp. 517-19. Michele Pellegrino

FAUSTO di RIEZ. - Scrittore ecclesiastico, n. in Bretagna sul principio del V sec., m. dopo il 485. Entrò giovane nel monastero di Lérins, di cui fu eletto abate nel 433; ne sostenne i diritti contro Teodoro vescovo di Fréjus. Prima del 462 succedette a Massimo, ch'era già stato suo predecessore come abate di Lérins, sul seggio episcopale di Riez (Reji, Regium) in Provenza, continuando nell'austero tenore di vita e prodigandosi nella cura pastorale. Fu predicatore celebrato anche fuori della sua diocesi. Fece parte di una commissione di vescovi incaricata dall'imperatore Nepote di trattare con Enrico, re dei Visigoti. Allorché questi, nel 477, si impadronì della Gallia Narbonese, F. fu condannato all'esilio, che trascorse in un monastero; ne ritornò, pare, dopo la morte di Enrico, avvenuta nel 485.

La sua attività letteraria, di cui informa con una certa abbondanza Gennadio (*De viris ill.*, 85), è connessa con le controversie teologiche del suo tempo, trinitaria, cristologica, e particolarmente con quella sulla Grazia. Un suo libro *De Spiritu Sancto*, pervenutoci sotto il nome del diacono romano Pascasio, dimostra, partendo dal relativo articolo del Simbolo, la divinità dello Spirito Santo, consustanziale e coeterno al Padre e al Figlio.

(fot. Biblioteca Vaticana)
FAUSTO DI RIEZ - *Incipit* del trattato *De Spiritu Sancto*. Biblioteca Vaticana, cod. Pal. lat. n. 241, f. 2ᵛ (sec. x).

Scrisse un breve libro *Adversus Arianos et Macedonianos*, sull'unità di essenza delle tre Persone divine, probabilmente perduto, poiché le identificazioni tentate con opere giunte fino a noi non hanno ottenuto il consenso degli studiosi. Nel *De gratia*, in due libri, scritto per incarico dei Sinodi di Arles (473) e Lione (474), si propone di tenere la via di mezzo fra gli avversari della Grazia e i negatori del libero arbitrio. Di fatto sostiene, contro i pelagiani, l'insufficenza del libero arbitrio, l'immortalità conferita ad Adamo, la trasmissibilità del peccato originale; ma più diffusamente combatte la predestinazione, dicendo che nega la giustizia di Dio e rende inutile la preghiera, la penitenza e le opere buone. Afferma la possibilità della fede anche senza la Grazia, che è soprattutto esterna. Così si schiera decisamente contro s. Agostino, senza nominarlo, accettando le tesi semipelagiane. L'opera suscitò forte reazione nei cattolici e fu confutata da s. Fulgenzio. Rimangono di F. dieci lettere: la prima e la seconda sono connesse con il *De Gratia*; la terza, a un vescovo non nominato, vuol dimostrare che tutte le creature, anche l'anima e gli angeli, sono corporee; la quarta, a Paolino di Bordeaux, risponde a vari quesiti di argomento psicologico e soteriologico; la sesta dà consigli ascetici al giovane Felice; la settima, al diacono Greco, combatte le dottrine nestoriane; le altre, indirizzate a Ruricio, sono d'argomento ascetico e di raccomandazione. Delle prediche pervenute sotto il nome di F., e a lui attribuite dagli studiosi, non si può dire quante siano autentiche. F. scrive in uno stile enfatico e prolisso e ripete volentieri le medesime espressioni.

BIBL.: Edizioni: PL 58 (*De Gratia*, lettere, prediche): *ibid.*, 62, 9-40 (*De Spiritu Sancto*, fra le opere di Pascasio); CSEL 21; MGH, *Auct. Ant.*, VIII, p. 265 (lettere di F. e di Ruricio). Studi: A. Engelbrecht, prolegomeni all'ed. del CSEL; A. Koch, *Der hl. Faustus, Bischof von Riez, eine dogmengeschichtl. Monographie*, Stoccarda 1895; Fr. Werter, *Zur Dogmengesch. des Semipelagianismus* (*Kirchengeschichtl. Studien*, 5, 1), Münster in West. 1899, pp. 45-103; Schanz, IV, pp. 541-47; Bardenhewer, IV, pp. 582-89; Moricca, III, 1, pp. 916-41; P. Godet, s. v. in DThC, V, coll. 2101-2105; J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, III, 8ª ed., Parigi 1928, pp. 293-300. Michele Pellegrino

FAVA (FABA), GUIDO. - N. prima del 1190, m. verso il 1250. Con Buoncompagno fu la più autorevole voce della scuola di grammatica della prima metà del sec. XIII a Bologna.

Nel 1229 compose la *Summa dictaminis* e tra il 1239 e '50 la *Gemma purpurea*, di cui è parte la *Doctrina ad inveniendas, incipiendas et formandas materias et ad ea quae circa huiusmodi requiruntur*, a torto giudicata dal Röckinger un'opera a sé. Nei primi capitoli vi sono liste di aggettivi da usare nelle lettere al papa e ai prelati e i sostantivi ad essi appropriati. Sono probabilmente suoi, – il Torraca pensò a Guido da Siena – i *Parlamenta et epistulae* nei quali si insegna «la forma pratica dell'esemplificazione epistolare e oratoria»; di notevole efficacia l'esempio del contrasto tra il carnevale e la Quaresima. L'opera del F., in specie la *Gemma*, rappresenta «il più antico tentativo di una prosa d'arte in volgare italiano» (A. Monteverdi).

BIBL.: F. Torraca, *G. F.*, in *Studi di st. lett.*, Firenze 1923, p. 33 sgg.; A. Monteverdi, *Testi volgari italiani dei primi tempi*, Modena 1941, p. 121 sgg.; A. Schiaffini, *L'« Ars dictandi » e la prosa di G. F.*, in *Tradizione e poesia*, Roma 1943, pp. 25-26; A. Monteverdi, *Le formule volgari di G. F.*, in *Saggi neolatini*, ivi 1945, pp. 75-103. Giovanni Fallani

FAVARONI, AGOSTINO dei. - Teologo agostiniano, n. a Roma ca. il 1360, m. a Prato nel 1443 in fama di santità. Compì gli studi teologici a Bologna, dove, inviato nel 1384, diventò cancelliere nel 1386, maestro nel '92 e successivamente docente nella facoltà teologica della stessa città. Insegnò in seguito a Perugia (1411) e a Firenze (1416).

Nel 1419 fu eletto generale dell'Ordine, nel 1431 arcivescovo di Nazareth negli Abruzzi e l'anno seguente amministratore apostolico di Cesena. Prese parte al Concilio di Basilea, dove nel 1435 furono condannate come hussite alcune sue proposizioni (cf. Mansi, XXXIX, pp. 109-10). Il F. fece appello al papa Niccolò V, ma la commissione dei teologi istituita per l'esame delle proposizioni incriminate ne diede un giudizio sfavorevole. Come teologo il F. si distingue per il suo pronunciato spirito di reazione alla scolastica. Nella dottrina della giustificazione alcune espressioni poco esatte lo hanno fatto passare per preluterano. La difesa da tale accusa, mossa principalmente da A. V. Müller, tentata da Denifle, Stakemeier, benché soddisfacente non è ancora perfetta.

Le opere principali, tutte manoscritte, sono: *Super sententias libri IV*; *Tractatus de Sacramento unitatis Christi*; *De Christo capite Ecclesiae*; *De potestate papae et potestate summi pontificatus*; *De charitate Christi erga electos*; i commenti delle epistole paoline ai *Romani*, ai *Corinti*, agli *Ebrei*, ai *Galati*, agli *Efesini*, ai *Colossesi*, ai *Filippesi*; *De sacerdotio Christi et electorum*; *De libero arbitrio*; *De peccato per originem tracto*, ecc.

BIBL.: N. Crusenio, *Monasticon Augustinianum*, Monaco 1623, pp. 169-70; G. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis August.*, Roma 1858, pp. 252-54; D. Perini, *Bibliografia Augustiniana*, II, Firenze 1931, pp. 51-54. Per la dottrina in genere: H. Denifle, *Die abendländische Schriftausleger bis Luther über justitia Dei und justificatio*, Magonza 1905, pp. 220-35; M. Grabmann, *Kannte Luther die Frühscholastik*, in *Der Katholik*, 3 (1913), pp. 157-64; A. V. Müller, *A. F. e la teologia di Lutero*, in *Bilychnis*, 3 (1914), pp. 373-87; E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum*, Paderborn 1937; G. Ciolini, *A. F. e la sua cristologia*, Firenze 1944 (a pp. 89-92 esatto elenco delle opere del F. con indicazione dei codici). Gino Ciolini

FAVOREGGIAMENTO: v. COOPERAZIONE.

FAVRE, JULES. - Statista, n. a Lione il 21 marzo 1809, m. a Versailles il 20 genn. 1880.

Avvocato di vasta rinomanza, militò sempre nelle file radicali e durante la seconda Repubblica avversò

la spedizione Oudinot contro la Repubblica romana nella stampa e in Parlamento. Rimasto per qualche anno fuori dalla vita politica, tornò alla Camera nel 1858, e nello stesso anno clamorosamente assunse la difesa di Felice Orsini che aveva attentato a Napoleone III. Pur essendo uno dei capi dell'opposizione, appoggiò la campagna d'Italia del '59: particolarmente aspri i suoi attacchi alla politica imperiale all'epoca della spedizione nel Messico e per quanto riguardava le relazioni con il papato, cui il F. era tenacemente ostile.

Dopo Sedan, diventò vice presidente del governo provvisorio e ministro degli Esteri, per cui dovette condurre le trattative con il Bismark per la pace di Francoforte del 1871.

Intanto avvenne la presa di Roma e il F., che, sotto il peso della sventura della sua patria, aveva rifiutato di denunziare la Convenzione di settembre (v.), lasciò tuttavia mano libera al governo italiano. E mentre dissuadeva Pio IX dall'abbandonare l'Italia, e gli faceva comprendere che la Francia non avrebbe appoggiato la ricostituzione del potere temporale, agì vigorosamente sul governo di Firenze perché si comportasse con estrema moderazione nei riguardi del Pontefice. La parte da lui presa al riguardo espose in un interessante libro: *Rome et la République française* (Parigi 1871).

Guastatosi con il Thiers, il 23 luglio 1871 lasciò il ministero, continuando a partecipare alla cosa pubblica come deputato e poi da senatore. I suoi discorsi politici e forensi vennero dati alle stampe e merita ricordo anche un'opera apologetica: *Le gouvernement de la défense nationale; 1871-74* (Parigi 1874).

BIBL.: M. Reclus, *J. F.*, Parigi 1912. Altra bibl. in S. Dreher e M. Rolli, *Bibliographie de la littérature française*, Lilla 1948, p. 148. Renzo U. Montini

FAZIO degli UBERTI: v. UBERTI, FAZIO degli.

FEA, CARLO. - Archeologo, n. a Pigna, presso Oneglia in Liguria, il 4 giugno 1753, m. a Roma il 17 marzo 1836, sepolto in S. Lorenzo in Lucina. Recatosi ancor giovanetto a Roma, si avviò alla carriera giuridica studiando diritto civile e canonico alla Sapienza. Ordinato sacerdote, fu nominato bibliotecario della Chigiana e poi da Pio VII commissario delle antichità. Egli dette particolare impulso agli scavi del Foro Romano e gettò come le fondamenta del diritto moderno a difesa del patrimonio artistico, ispirando l'editto del card. Pacca. A proposito della dibattuta questione sul come doveva essere ricostruita la basilica di S. Paolo dopo l'incendio del 1821, egli fu valido sostenitore d'una ricostruzione fedele alla precedente, avversando fra gli altri anche il diverso progetto del Valadier che già aveva ottenuto le più alte approvazioni.

La sua principale attività fu rivolta ad indagare le memorie di Roma antica, convinto che il papato avrebbe tratto sicuri vantaggi anche col rimettere in luce le testimonianze monumentali della grandezza di Roma, di cui la Chiesa è l'erede. Molte sue indagini, pur essendo state rese note in conferenze ed in pubblicazioni di piccola mole, conservano ancora il loro valore.

Sue pubblicazioni principali sono: *Annotazioni alla memoria dei diritti del Principato sugli antichi edifici pubblici sacri e profani* (1806); *Notizie degli scavi nell'anfiteatro Flavio e nel Foro Traiano con iscrizioni ivi trovate, supplite e illustrate* (1813); *Nuova descrizione dei monumenti antichi ed oggetti d'arte contenuti nel Vaticano e nel Campidoglio* (1819); *Frammenti di fasti consolari e trionfali ultimamente scoperti nel Foro Romano e altrove* (1820); *Descrizione ragionata della sagrosanta patriarcale basilica e cappella papale di S. Francesco d'Assisi* (1820); *Descrizione di Roma e suoi contorni* (3 voll., 1824); *Aneddoti sulla basilica ostiense di S. Paolo, riuniti nel 1823 dopo l'incendio e recitati nell'Accademia di archeologia il 27 genn. 1825* (1825); *Continuazione degli aneddoti della basilica ostiense di S. Paolo* (1826). *Sulle rovine di Roma* che fu aggiunta al terzo volume della ristampa della traduzione della *Storia dell'arte* del Winckelmann.

BIBL.: P. E. Visconti, *Biografia dell'abate d. C. F., commissario delle antichità*, Roma 1836; A. Coppi, *Cenni biografici di C. F.*, ivi s. d.; E. Re, *Brumaio dell'abate F.*, in *Nuova ant.*, 5 (1920), pp. 216-31; E. Tea, *C. F. e gli scavi al Foro Romano dal 1803 al 1835*, in *Atti del III Congresso di studi romani*, II, Bologna 1935, pp. 230-35; G. de Angelis d'Ossat, *C. F. e lo studio dei monumenti romani*, in *Bollettino della R. Deputazione di storia patria per la Liguria. Sezione Ingauna e Intemelia*, 2 (1936), pp. 3-36; E. Tea, *Romanità di C. F.*, in *Roma*, 8 (1937), pp. 269-91. Giuseppe Bovini

FEBADIO. - Polemista anti-ariano, vescovo di Agennum (Agen, dipartimento Lot-et-Garonne) in Gallia, scrisse dopo la pubblicazione della seconda formola di Sirmio un libro *Contra Arianos* (PL 20, 13-30) verso il 357-58, indirizzato ai vescovi di Gallia, servendosi in larga misura di Tertulliano, *Adversus Praxeam*, e di Ilario con l'effetto che i vescovi condannarono la seconda formola di Sirmio. Viveva ancora nel 392 (Girolamo, *De vir. ill.*, 108).

BIBL.: Per le fonti del libro di F., cf. B. Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft... des sog. Opus historicum s. Hilarii*, in *Theol. Quartalschrift*, 88 (1906), p. 392 sg.; A. Feder, *Studien zur Hilarius von Poitiers*, II, Vienna 1910, p. 119 sg.: il libro antiariano *De fide* è stato attribuito a torto a F. da A. Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus* (*Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wiss., Philos. histor. Classe*, 150), Vienna 1908. Erik Peterson

FEBE: v. PHOEBE.

FEBRONIA, santa, martire. - Incerte sono le notizie sulla sua personalità e sul suo martirio; le prime notizie sono del sec. VII. Era venerata a Costantinopoli nel cui *Sinaxarium* è commemorata il 25 giugno.

La *Passio*, molto leggendaria, che si pretende scritta da una discepola di F., racconta che la Santa viveva in un monastero a Nisibi. Scoppiata la persecuzione di Diocleziano, mentre tutte le compagne fuggirono per paura, F. rimase. Fu perciò presa e condotta al tribunale. Sollecitata con promesse ed allettamenti a sacrificare, si rifiutò energicamente; fu perciò orribilmente flagellata, scarnificata, mutilata ed infine decapitata. In suo onore fu costruita una grande chiesa, ma il suo corpo rimase sepolto nel monastero dov'era vissuta, poiché non lo si poté trasportare.

BIBL.: Tillemont, V, Venezia 1732, p. 178 sg.; *Synax. Constantinop.*, pp. 769-72; *Acta SS. Iunii*, VII, Parigi 1867, pp. 12-31; J. Simon, *Note sur l'original de la Passion de st F.*, in *Anal. Bolland.*, 42 (1924), pp. 69-76; *Martyr. Romanum*, p. 255. Agostino Amore

FEBRONIO, GIOVANNI NICOLA: v. HONTHEIM, JOHANN NIKOLAUS.

FECHNER, GUSTAV THEODOR. - Filosofo tedesco, n. a Gross-Särchen (Bassa Lusazia) il 19 apr. 1801, m. dopo una lunga carriera universitaria a Lipsia il 16 nov. 1887. Nel suo pensiero, impregnato fortemente di idee naturaliste e di teosofia, confluiscono i principi più disparati dal materialismo all'idealismo: comunque rappresentò una reazione al metodo *a priori* dei kantiani ed hegeliani di scuola.

In *Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen* (Lipsia 1848) difese l'animismo cosmico universale, che in *Zend Avesta* (ivi 1851) prese un tono ermetico e teosofico. La sua fama è legata agli *Elemente der Psychophysik* (ivi 1860) nei quali espose la nota legge psicologica che porta il suo nome secondo la quale « la intensità della sensazione è uguale al logaritmo dello stimolo corrispondente » ($S = C \log. R$): cioè, affinché la sensazione cresca in ragione aritmetica è necessario che lo stimolo cresca in ragione geometrica. Con essa il F. dava uno sviluppo decisivo alla moderna psicologica sperimentale.

BIBL.: K. Lasswitz, *G. Th. F.*, Lipsia 1896, 3ª ed. Stoccarda 1910; M. Wentscher, *F. und Lotze*, Monaco 1925. Cornelio Fabro

FECONDAZIONE. - È l'unione della cellula germinale maschile con la cellula germinale femminile, ossia di due gameti di sesso diverso. Nella maggior parte degli organismi, e principalmente in tutti i pluricellulari, si distinguono una linea somatica da una linea germinale, quest'ultima dà origine ai gameti che, a differenziamento avvenuto, saranno capaci di operare la f. Già la distinzione di una linea somatica da una linea germinale si riscontra nei protozoi coloniali (*Eudornia californica, Volvox*) ed è la regola nei metazoi. Vi sono dei casi nei quali l'intero individuo ha il valore di gamete e la f. in questi casi è data dalla unione di due interi individui (ologamia nelle *Clamidomonadi*).

I gameti possono essere raggruppati in tre categorie a seconda del loro tipo di differenziazione. *a) Isogamia*: i gameti dei due sessi sono morfologicamente indistinguibili, esistono però tra di loro delle differenze fisiologiche (M. Hartmann); *b) Anisogamia*: i gameti dei due sessi sono di differente grandezza ma non esiste ancora un differenziamento specifico così spiccato come nella f.; *c) Oogamia*, dove i gameti maschili sono rappresentati dallo spermatozoo e i gameti femminili dall'uovo.

Nei metazoi i gameti si differenziano nelle ghiandole sessuali che si possono trovare su individui maschili e femminili (gonocorismo) oppure sullo stesso individuo (ermafroditismo). Le gonadi maschili prendono il nome di testicoli e producono spermatozoi, le gonadi femminili prendono il nome di ovarie e producono uova. Vi sono dei casi nei quali lo stesso organo (*ovariotestis*) produce spermatozoi e uova.

Lo studio della isogamia, della anisogamia e della oogamia ha mostrato che i gameti maschili e femminili possono avere diversi stadi di differenziamento morfologico e che nelle forme più semplici (flagellati), quando non esistono tra i gameti dei due sessi differenze morfologiche, in alcuni casi si sono potute riscontrare differenze di costituzione biochimica.

Gli spermatozoi e le uova differiscono invece fra di loro nella rispettiva morfologia e fisiologia: gli spermatozoi sono molto piccoli, nella enorme maggioranza dei casi mobili e prodotti in grandissima quantità. La mobilità è data da una coda o flagello che funziona come organo propulsore della cellula nell'acqua o nei liquidi nei quali viene a trovarsi lo spermatozoo. Le uova sono grosse cellule che possono raggiungere dimensioni anche notevoli come, p. es, nei rettili e negli uccelli e ciò è dovuto all'accumulo nell'uovo di materiali di natura lipoproteica che costituiscono il vitello o tuorlo e che si accumulano durante la vitellogenesi. Il tuorlo servirà di nutrimento al futuro embrione fino a quando questo non sarà in grado di nutrirsi assumendo alimento dal mondo esterno. La cellula uovo è perciò caratterizzata da una attiva sintesi di lipidi e proteine che la conduce ad un aumento di volume. Fanno eccezione le uova dei mammiferi placentati e dell'uomo nelle quali, dati gli stretti rapporti esistenti tra madre e figlio, il vitello è scarsissimo benché sia presente il sacco del tuorlo. Il nuovo essere prima ancora di essere partorito e allattato dalla madre viene nutrito da questa attraverso la placenta.

La f. può essere esterna o interna. A f. esterna si possono considerare quegli animali che vivendo nell'acqua vi abbandonano spermatozoi e uova (invertebrati acquatici, ciclostomi pesci e anfibi). La f. è interna, oltre che in alcuni pesci e anfibi che pur vivono nell'acqua, in tutti gli animali terrestri. Nel caso di tipica f. interna le uova che si trovano nel corpo della femmina vengono raggiunte dagli spermatozoi immessi nelle sue vie genitali e le fecondano. Le uova fecondate possono essere deposte (animali ovipari) oppure svilupparsi nel corpo materno (animali ovovipari) oppure contrarre stretti rapporti con la madre attraverso la placenta, organo respiratorio e di nutrizione (mammiferi e in forma meno perfetta in qualche specie di pesci e rettili). Se l'uovo, dopo che è stato fecondato, viene deposto in terra, esso è protetto contro le perdite di acqua da un guscio calcareo o di altra natura che si rompe quando il nuovo organismo, che si è accresciuto a spese del tuorlo, è in grado di essere indipendente ed autonomo.

In ogni caso, sia di f. esterna che di f. interna l'ambiente nel quale vengono liberati gli spermatozoi è l'acqua o liquidi acquosi, e in questi liquidi gli spermatozoi si muovono con i movimenti della coda fino ad incontrare l'uovo. Esistono molti meccanismi che favoriscono l'incontro di uno spermatozoo con un uovo e tra questi di particolare importanza sono le attrazioni di carattere chimico esistenti tra i gameti determinate dai *gamoni*, sostanze delle quali si dirà dopo.

Gli spermatozoi una volta emessi si avvicinano all'uovo e vi si affollano intorno; un solo spermatozoo però di norma entra nell'uovo. Vi sono però dei casi nei quali più spermatozoi penetrano nello stesso uovo (polispermia) ma è sempre uno che prende parte ai fenomeni nucleari della f. mentre gli altri subiscono una sorte diversa. Quando lo spermatozoo è penetrato nell'uovo può darsi che questo abbia già compiuto la propria riduzione a metà del numero dei cromosomi o meiosi ed allora il il nucleo dello spermatozoo o pronucleo maschile si unisce al nucleo dell'uovo o pronucleo femminile e si costituisce il nucleo dello zigote dal quale all'inizio della segmentazione dell'uovo si identificheranno i cromosomi in numero diploide (v. CROMOSOMI). Nell'uovo fecondato sono perciò rappresentati geni paterni portati dallo spermatozoo e geni materni presenti nell'uovo e perciò l'individuo che si svilupperà sarà un mosaico di caratteri paterni e materni. In altri casi la unione del pronucleo maschile con il pronucleo femminile è ritardato rispetto al tempo di entrata dello spermatozoo perché l'uovo non ha terminato la meiosi: avvenuta questa, i due pronuclei si uniscono e dal nucleo dello zigote si identificano, come di norma, i cromosomi e con la segmentazione dell'uovo ha inizio l'embriogenesi.

I fenomeni di maturazione dell'uovo e la citologia della f. sono stati oggetto di studi classici (Fol, Amici, O. e P. Hertwig, Strassburger, Boveri, Wilson, Van der Stricht, ecc.) e non è possibile qui estendersi oltre quanto è stato detto. Ricchi di interesse sono alcuni dati che riguardano la fisiologia e la biochimica della f.

Come già è stato detto esistono delle forze di natura chimica che favoriscono l'unione dello spermatozoo con l'uovo. Il primo che notò che le uova emettevano una sostanza capace di attirare gli spermatozoi della stessa specie fu Lillie e questi chiamò la sostanza responsabile del tropismo degli spermatozoi verso le uova *fertilisina*. Oggi, soprattutto per merito di Hartmann e della sua scuola, oltre che di altri autori, si sa che esiste un gran numero di sostanze prodotte dall'uovo, *ginogamoni*, e dallo spermatozoo, *androgamoni*, capaci di attirare gli elementi germinali della stessa specie. Di alcune di queste sostanze è nota anche la formula chimica. È interessante a questo punto ricordare che gli studi sulla azione e sulla struttura dei gamoni sono stati condotti in larga misura sui *flagellati*, su quelle forme cioè nelle quali talvolta la isogamia non permette di distinguere morfologicamente i gameti dei due sessi ma questi producono sostanze che se sono della stessa natura hanno però una diversa azione a seconda che agiscano su di un tipo di gamete (maschile) o sull'altro tipo (femminile).

Non appena lo spermatozoo penetra nell'uovo si produce in questo una reazione corticale: il *cortex* dell'uovo si modifica nella sua struttura submicroscopica e molecolare come è indicato anche dalle osservazioni in luce polarizzata (J. Runnstrom, A. Monroy, G. Montalenti). Il nuovo orientamento delle molecole contribuisce alla formazione del *cortex* dell'uovo fecondato.

È certo che tutto il metabolismo dell'uovo subisce delle modificazioni a seguito della entrata dello spermatozoo, alcuni costituenti chimici del protoplasma vengono demoliti e trasformati e l'uovo passa da una condizione di inerzia a una condizione dinamica che ha come primo risultato ben visibile la comparsa del primo solco di segmentazione. Si era perciò pensato che alla attivazione del-

l'uovo dovesse accompagnarsi un metabolismo ossidativo più intenso rivelabile con una più intensa respirazione dell'uovo fecondato rispetto all'uovo vergine. Molti studi sono stati condotti in proposito ed i primi risultati ottenuti da Warburg sulle uova di echinodermi hanno avuto una conferma nelle uova dei petromizonti (A. Stefanelli). Nelle uova di anfibi non si è trovata nessuna differenza tra uovo vergine e uovo fecondato e così nei pesci (J. Brachet, A. Stefanelli, Zeuthen) mentre altre uova hanno mostrato addirittura dopo la f. una momentanea diminuzione del consumo di ossigeno. Whithaker ha cercato una spiegazione del problema nel fatto della diversa mole delle uova e del metabolismo *standard* di ciascun uovo rispetto alla propria massa e Stefanelli pensa che il problema per ora insoluto possa essere risolto con lo studio ecologico dei vari tipi di uova.

È utile ricordare a conclusione di quanto è stato detto che in alcuni casi si può avere lo sviluppo dell'uovo senza intervento dello spermatozoo. Sono questi i casi di partenogenesi o sviluppo verginale dell'uovo che si incontrano in natura e conducono alla formazione di individui perfetti nei quali può essere rappresentato solo il sesso femminile. La partenogenesi naturale è frequente negli individui posti in basso nella scala zoologica e si può provocare sperimentalmente su diverse specie di uova anche di vertebrati. La partenogenesi sperimentale molto spesso è solo una attivazione dell'uovo che alle volte conduce alla formazione di embrioni completi o larve.

Da non confondersi con la partenogenesi è la f. artificiale (v. sotto).

BIBL.: J. Hammerling e M. Hartmann, *Riproduzione e sessualità*, Milano 1943; J. Brachet, *Embryologie chimique*, Parigi 1944; A. Monroy, *Simporio speciale della IUBS*, Milano 1948; E. Padoa, *Storia naturale del sesso*, Torino 1948; A. Stefanelli, *Simporio speciale dell'IUBS*, Milano 1948; G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*, 4ª ed., Roma 1949. Enrico Urbani

FECONDAZIONE ARTIFICIALE. - Con questa espressione s'intende comunemente l'introduzione del seme maschile negli organi interni femminili in modi e con mezzi diversi da quelli predisposti dalla natura.

I. TEOLOGIA MORALE. – Per intendere esattamente tali parole occorre tener presente che la trasmissione della vita nei viventi superiori, e così nell'uomo, avviene mediante l'incontro e la fusione di due elementi diversi, lo spermatozoo e l'uovo, prodotti solitamente da due individui diversi, denominati rispettivamente maschio e femmina. La fusione avviene nel corpo di quest'ultima. Per l'incontro dei due elementi la natura ha provvisto i due individui di organi appositi.

Senonché l'uomo ha trovato modo di farlo anche artificialmente. I primi tentativi di f. a. furono compiuti sugli animali: sui pesci (salmone e trota) da H. Weltheim e L. Jacobi (1725); sui mammiferi domestici (coniglio e cane) da L. Spallanzani (1779) e da P. Rossi (1782). Ai tentativi diede forma scientifica E. Ivanov (1889-1930), indicando anche il metodo di applicazione agli animali domestici. Si ebbe così nella zootecnica uno sviluppo molto ampio ed efficace della f. a., cominciando dalla Russia e passando man mano agli altri paesi del mondo.

L'esperimento, trasportato nel campo umano, incontrò sul principio ostacoli notevoli, sia di ordine tecnico e biologico, sia soprattutto di ordine morale; quindi non procedette che con lentezza e cautela; tanto che fino al 1927 non si contarono in tutto il mondo che 88 casi. Ma nell'ultimo ventennio i progressi diventarono assai rapidi e vaste applicazioni vennero tentate, specialmente nei paesi anglosassoni.

I metodi usati si riducono sostanzialmente a quattro: 1) si preleva direttamente il seme dall'epididimo, mediante puntura della coda di esso e poi lo si inietta più o meno profondamente negli organi interni femminili; 2) si ottiene il seme mediante masturbazione, lo si raccoglie in siringa, quindi lo si inietta come sopra; 3) si ottiene il seme mediante coito interrotto o condomato, lo si raccoglie e lo si inietta come sopra; 4) si ottiene il seme mediante rapporti normali, lo si raccoglie mediante siringa dal fondo vaginale, lo si inietta, ecc.

Il moltiplicarsi dei casi di f. a. nel campo umano ha reso vivo il problema della sua liceità morale. Prima di affrontarlo è da notare che la denominazione di f. a. non è esatta, poiché ciò che si opera artificialmente non è la fusione delle due cellule (ossia la fecondazione), ma semplicemente l'introduzione dello sperma negli organi interni femminili. Per tale motivo parecchi propongono – e giustamente – di sostituire l'espressione « f. a. » con « inseminazione artificiale » o « spermiosemina ». Inoltre la questione può essere trattata da parecchi punti di vista: storico, medico, sociale, giuridico, morale. Qui ci si limita all'ultimo aspetto, per di più limitatamente al campo umano e nella linea del pensiero cattolico.

La questione affiorò verso la fine del secolo scorso. Se ne occuparono A. Eschbach (*Disputationes physiologico-theologicae...*, Parigi 1884, pp. 69-70), E. Berardi (*Praxis confessariorum...*, I, 3ª ed., Faenza 1898, n. 2109, pp. 400 sg.) e D. Palmieri (A. Ballerini - D. Palmieri, *Opus theologico-morale*, VI, 2ª ed., Prato 1894, tr. x, sect. 8, n. 1304, p. 689). Il primo sostenne che la f. a. è lecita solo se si tratta di seme di marito e ottenuto non onanisticamente o per masturbazione. Il secondo e il terzo si accontentavano della prima condizione.

Nella questione intervenne il S. Uffizio con un decreto del marzo 1897 in cui si diceva, tra l'altro: « Proposito dubio: An adhiberi possit artificialis mulieris foecundatio? Omnibus diligentissimo examine perpensis praehabitoque R. D. Consultorum voto, iidem E.mi Cardinales respondendum mandarunt: Non licere. Feria vero VI, die 26 eiusdem mensis et anni, in solita audientia R. P. D. Asessori S. O. impertita, facta de supradictis accurata relatione S.mo D. N. Leoni PP XIII, Sanctitas Sua resolutionem E.morum Patrum adprobavit et confirmavit ».

Dopo tale decreto la questione perse a poco a poco ogni carattere di praticità e di urgenza e trovò presso gli autori sempre minore attenzione. Si ebbe un risveglio in questi ultimi anni: il diffondersi della pratica della f. a. suscitò discussioni vivaci e dissensi notevoli.

In genere i moralisti cattolici distinguono fra f. a. con seme di marito e f. a. con seme di uomo che non sia marito e che, per analogia con chi dona parte del proprio sangue, si chiama « donatore ». Per la f. a. con seme di marito si distingue fra casi normali (ossia quelli in cui la inseminazione può avvenire nei modi e con i mezzi predisposti dalla natura) e casi eccezionali. Per questi ultimi si distingue ancora in rapporto ai modi con cui il seme è ottenuto.

Onde le seguenti questioni: 1) è lecita la f. a. anche con seme di donatore?; 2) la f. a. con seme di marito è lecita anche nei casi normali?; 3) che dire della f. a. con seme di marito nei casi eccezionali?

La prima questione si presenta praticamente solo per donne sposate che desiderano avere figliuoli e non ne possono avere dal proprio marito. Tutti i cattolici sono d'accordo nel dare una risposta negativa. Per tutti la f. a. con seme di donatore è sempre illecita, qualunque sia la condizione della donna da fecondare e dell'uomo

che fa dono del proprio seme (sposati, non sposati, vedovi), qualunque sia il motivo per cui vi si ricorre e il modo con cui il seme è ottenuto.

Ritornano a questo riguardo tutte le considerazioni che si fanno contro la liceità dei rapporti sessuali fra persone non sposate. Del proprio potere generativo – e quindi del seme che ne fa parte – l'uomo non può disporre che nel matrimonio uno e indissolubile in favore dell'altro coniuge: si tratta infatti di generare degli uomini che hanno bisogno anche di essere istruiti ed educati, ciò che praticamente si può avere solo nel matrimonio stabile, anzi uno ed indissolubile. Nell'ipotesi che si sta considerando, l'uomo disporrebbe del proprio seme fuori del matrimonio, in favore di una persona che non è la propria legittima sposa. Commetterebbe quindi una colpa, che sarebbe ancora più grave se uno dei due o entrambi fossero sposati con altra persona: si avrebbe allora la colpa specifica dell'adulterio.

Si aggiungono alcune considerazioni di ordine sociale. Innanzitutto si aprirebbe la via a facili mascherature di concepimenti abusivi in seguito a relazioni illegittime e nel tempo stesso non si offrirebbe sufficente garanzia sociale a chi concepisce effettivamente in seguito a f. a. Come potrebbe infatti una donna dimostrare che ha concepito in seguito a f. a. e non in seguito a relazioni sessuali peccaminose? E, d'altra parte, come accusare una donna di concepimento peccaminoso e, per riflesso, di rapporti sessuali illeciti quando fosse permessa la f. a. con seme di donatore?

Per tali motivi tutti i cattolici indistintamente rifiutano la f. a. con seme di donatore. Né regge il confronto con la donazione di parte del proprio sangue. Le cellule germinali infatti sono sorgenti di vita, anzi – per il caso che si sta considerando – di vita umana; per conseguenza sono soggette a tutte le condizioni a cui è legata la trasmissione legittima della vita umana, ossia al matrimonio uno e indissolubile. Su questo punto è stato assai esplicito Pio XII nel suo discorso ai partecipanti al quarto Congresso internazionale dei medici cattolici (cf. l'*Osservatore Romano* del 1° ott. 1949).

Anche per la seconda questione non esistono vere e proprie differenze fra i cattolici: tutti sono d'accordo nel respingerne la liceità. Infatti l'unione sessuale adempie oltre che alla funzione generativa anche ad una funzione di intimità che è di notevole importanza per il consolidamento e l'approfondimento della vita matrimoniale. Ad essa quindi non si può rinunciare, almeno normalmente; mentre ciò avviene nella f. a.

Assai viva invece è la discussione e molto profonde le divergenze sulla terza questione. Le opinioni affiorate si possono ridurre sostanzialmente a tre correnti principali. La prima sostiene che nei casi eccezionali la f. a. con seme del marito è sempre lecita, comunque il seme sia ottenuto. Tale corrente è rappresentata da S. Di Francesco (cf. *È lecita la f. a.?*, in *Clinica nuova*, 1 [1945], nn. 9-10) e in parte (ossia limitatamente al coito condomato o più precisamente al procedimento di Courty) da P. Tiberghien (cf. *La fécondation artificielle*, in *Mélanges de science religieuse*, 1 [1944], p. 339 sgg. e *La fécondation artificielle*, in *Nouvelle revue théologique*, 68 [1946], pp. 819-20) e da E. Tesson (cf. *L'insémination artificielle et la morale*, in *Cahiers Laënnec*, 6 [1946, II], e si fonda soprattutto sulla seguente argomentazione: nella f. a. il seme è avviato alla sua destinazione naturale, ossia alla fecondazione ed alla generazione; non si ha quindi la malizia propria della masturbazione o dell'onanismo; è vero che questo avviene in modo diverso da quello predisposto dalla natura, ma – si fa osservare – come si corregge la natura in altri campi (ad es., si corregge e si potenzia la vista mediante occhiali, il microscopio e il telescopio; si corregge la nutrizione mediante le iniezioni), senza offendere l'ordine morale, così non si vede perché si debba offenderlo quando la si corregge nel campo della generazione.

La seconda corrente sostiene invece che la f. a. non è mai lecita, nemmeno nei casi eccezionali, comunque il seme sia ottenuto. È rappresentata specialmente da Fr. Hürth (*La fécondation artificielle*, in *Nouvelle revue théologique*, 68 [1946], pp. 402-26), A. Boschi (*Nuove questioni matrimoniali*, 2ª ed., Torino 1948, pp. 283-333), A. Gemelli (*La f. a.*, 2ª ed., Milano 1949; id., *La f. a. secondo la teologia morale cattolica*, in *La scuola cattolica*, 74 [1946], pp. 273-81; 75 [1947], pp. 3-15), R. Biot (*Génération et amour*, in *Nouvelle revue théologique*, 69 [1947] pp. 32-47) e F. Cappello (*De Matrimonio*, 5ª ed., Torino 1947, pp. 382-83, n. 383). La ragione principale è che in essa si ha « la separazione oggettiva e reale di due elementi che la natura ha costituito in atto unico, l'atto coniugale. È infatti nel momento dell'atto coniugale e mediante esso che si ha (1° elemento) la secrezione del seme da parte dell'uomo e insieme (2° elemento) la sua intromissione nell'organo recettivo della donna al fine di trasmettere la vita. La f. a., invece, dissocia i due elementi in due atti oggettivamente indipendenti e a sé, tagliando, per così dire, il collegamento intrinseco e naturale che hanno tra loro e, ambedue, con lo scopo della generazione. Poco importa che intenzionalmente essi restino ancora connessi: l'intenzione dell'agente non può cambiare la natura delle cose e correggere un vizio intrinseco che rende immorale un atto » (A. Boschi, *op. cit.*, p. 320 sg.).

La terza corrente distingue fra modo e modo di ottenere il seme; se questo è ottenuto per coito naturale o per puntura della coda dell'epididimo ritiene che la f. a. non si possa condannare; se invece il seme è ottenuto per coito interrotto o condomato o, peggio, per masturbazione, pensa che sia illegittima, perché tali atti sono per loro natura immorali e quindi non si possono compiere mai, nemmeno per fecondare artificialmente una donna. Questa corrente è rappresentata tra gli altri da A. Vermeersch (*Theol. mor.*, IV, 3ª ed., Roma 1933, n. 64, p. 59), E. Génicot - I. Salsmans (*Casus conscientiae*, 8ª ed., Bruxelles 1948, p. 755), A. Gennaro (*La f. a. dal punto di vista morale*, in *Perfice munus*, 22 [1947] pp. 209-21) ed E. Toffoletto (*La f. a. della donna*, in *Rivista medica per il clero*, 18 [1947], pp. 99-126).

Le divergenze di opinione sulla liceità della f. a. si riflettono in parte sull'interpretazione del decreto del S. Uffizio. Secondo alcuni (ad es., Hürth, Gemelli, Boschi) esso condannerebbe ogni forma di f. a.; secondo altri (ad es., D. Prümmer, *Man. theol. mor.*, III, Friburgo in Br. 1940, n. 799; H. Blatzill, *Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii*, 2ª ed., Torino 1944, p. 31) condannerebbe solo quelle forme in cui il seme è ottenuto per masturbazione od onanisticamente.

Non è possibile qui discutere ampiamente le diverse posizioni assunte dai cattolici e gli argomenti che ciascuno porta in suo favore. Solo si possono proporre alcune considerazioni per indirizzare chi volesse approfondire ulteriormente le cose.

Innanzitutto si tratta della moralità o immoralità dell'azione in se stessa, non dell'intenzione di chi vi ricorre; in altri termini: è certo che nella f. a. si ha la rottura in due momenti di un processo che nel modo predisposto dalla natura avviene in un momento solo; tale rottura in se stessa, oggettivamente, è legittima o illegittima? Non è mai legittima, in nessun caso, nemmeno in quelli eccezionali, o almeno in qualche caso è legittima? Se consta che è per se stessa illegittima non potrà essere compiuta mai, per nessun motivo. L'intenzione di chi vi ricorre qui non ha importanza. Questo va notato in modo particolare per la questione del modo di ottenere il seme: ciò che importa non è lo scopo per il quale il seme sarà usato, ma se tale modo di ottenerlo è in se stesso legittimo o no.

Alla questione così impostata la prima corrente risponde che quella rottura non è legittima perché la natura ha stabilito un modo unitario; la seconda corrente invece oppone che il modo stabilito dalla natura è il modo normale, non l'unico legittimo. Nessuna delle correnti però sembra, almeno finora,

aver dato una prova sicura delle proprie affermazioni. Le ragioni che portano sembrano una pura ripetizione delle rispettive posizioni, non una dimostrazione della loro validità.

La questione quindi deve essere ancora approfondita. In tali approfondimenti si dovranno tener presenti le norme indicate da Pio XII ai partecipanti al IV Congresso internazionale dei medici cattolici ossia: « il semplice fatto che il risultato a cui si mira è raggiunto per tale via, non giustifica l'uso del mezzo stesso; né il desiderio in sé pienamente legittimo negli sposi di avere un bambino può bastare a provare la legittimità del ricorso alla f. a.... È superfluo osservare che l'elemento attivo non può giammai esser procurato lecitamente mediante atti contro natura. Benché non si possano escludere *a priori* metodi nuovi... tuttavia per quanto concerne la f. a., non soltanto si deve essere estremamente riservati, ma bisogna assolutamente escluderla. Dicendo ciò non si proscrive necessariamente l'uso di taluni mezzi artificiali destinati unicamente sia a facilitare l'atto naturale, sia a procurare il raggiungimento del proprio fine all'atto naturale normalmente compiuto » (*Osservatore Romano* del 1° ott. 1949).

BIBL.: È stata indicata nel corso della trattazione. I lavori dei *Cahiers Laënnec* e di *Perfice munus* sono stati pubblicati in fascicoli separati. La posizione rigida è accettata (ma senza apportare nuove considerazioni) anche da G. Cagol, *La f. a. di fronte alla filosofia morale*, in *Città di vita*, 2 (1947), pp. 237-252; da V. I., in *Sapienza*, 1 (1948), p. 313 e da [illegible]. C., *La f. a.*, in *Divus Thomas*, 50 (1947), p. 114. Su questo argomento si veda anche C. G., *La f. a.*, [illegible] *Monitore ecclesiastico*, 72 (1942), pp. 193-97; J. Bernhard, *La fécondation artificielle et le contract du mariage*, in *Nouvelle revue théologique*, 70 (1948), pp. 846-853; J. Pujiula, *De medicina pastorali*, Torino 1948, p. 219 sg.; W. K. Glover, *Artificial Insemination among Human Beings*, Washington 1948; R. Verardo, *La f. a. della donna sotto l'aspetto della morale naturale*, Torino 1950. Giovanni Battista Guzzetti

II. DIRITTO CANONICO. – La f. a. dà luogo a gravi problemi giuridici, tanto più complessi in quanto le leggi generalmente ancora ignorano tale modo di fecondazione. Si accenna a qualcuno di questi problemi, soprattutto in relazione al diritto canonico e al diritto italiano.

In materia matrimoniale, mentre nessun particolare problema può sorgere quando la f. a. è fatta mediante raccolta del seme ottenuto da rapporti normali (salvo che il seme venga iniettato a donna diversa), per tutti gli altri modi di f. a. si ritiene generalmente che tale fecondazione non sia sufficente a consumare il matrimonio, e che quindi chi non possa aver rapporti coniugali, altro che in questo modo, sia da considerare impotente (ciò è stato riaffermato anche dal Sommo Pontefice, nel discorso tenuto il 29 sett. 1949 ai partecipanti al IV Congresso internazionale dei medici cattolici; v. anche IMPOTENZA). Non v'è dubbio peraltro che i figli concepiti con la f. a. siano sempre legittimi, se il seme era del marito della madre, altrimenti, come ha espressamente dichiarato il Sommo Pontefice nel discorso citato, sono illegittimi (incestuosi adulterini, sacrileghi ecc., secondo i casi, anche se la madre era in buona fede).

È invece da dubitare se sia possibile la dichiarazione giudiziale di paternità in base all'art. 269, n. 3 del Cod. civ., in caso di f. a. violenta senza che vi sia l'unione sessuale. Mentre bisogna considerare come caso non previsto dalla legge quello in cui, sussistendo le circostanze per procedere al disconoscimento di paternità in base ai nn. 1-3 dell'art. 235 del Codice civile, si dimostri tuttavia che la moglie è stata fecondata artificialmente con il seme del marito.

Nulla di particolare poi presenta giuridicamente la f. a. relativamente alla possibilità che due gemelli siano figli di padri diversi.

Nel diritto penale la questione principale cui dà luogo la f. a. è se, per i reati di cui sia elemento costitutivo la congiunzione carnale, tale elemento possa consistere nella inseminazione artificiale. La risposta più ovvia, allo stato attuale della legislazione (tanto canonica che statale) è quella negativa, sebbene qualche scrittore sembri ritenere il contrario: perciò sia la f. a. violenta fatta dal marito, sia anche quella fatta da terzi (o comunque con seme di estranei), non costituisce il reato di violenza carnale (art. 519 del Cod. pen.); il reato di incesto (art. 564) non sussiste se non vi è stata l'unione sessuale, ma solo la inseminazione artificiale, e lo stesso deve dirsi della seduzione (art. 526), che quindi, come qualsiasi altra inseminazione artificiale fraudolenta, di per sé costituirà solo un illecito civile, senza essere perseguibile penalmente.

Per i reati di cui è elemento costitutivo l'atto di libidine, deve dirsi lo stesso, relativamente alla vera e propria inseminazione; avvertendo peraltro che l'atto di libidine può esservi invece in qualcuno dei procedimenti usati per ottenere il seme. Ciò va tenuto presente soprattutto per i reati di atti di libidine (art. 521 del Cod. pen.), di corruzione di minorenni (art. 530), come pure, in quanto l'atto o il fine di libidine sono penalmente rilevanti, per i reati di ratto (art. 523-25), lenocinio (art. 531-533) e sottrazione di minorenni o incapaci (art. 573-74).

Senza dubbio può commettersi mediante f. a. il reato di contagio venereo (art. 553 del Cod. pen.), mentre dipenderà dalle circostanze se, in caso di f. a., sussista o meno il reato di atti osceni (art. 527) o quello di atti contrari alla pubblica decenza (art. 726).

Quanto poi all'adulterio, esso presenta aspetti che devono esser tenuti distinti. Mentre infatti la semplice inseminazione artificiale non può costituire adulterio o concubinato agli effetti penali, o come causa di separazione dei coniugi, certamente essa va equiparata all'adulterio ai fini del disconoscimento della paternità (art. 235, n. 2 Cod. civ.), essendo identiche le ragioni per l'una e per l'altro.

Infatti qualsiasi contratto o condizione che obblighi alla f. a. o alla fornitura di seme a tale scopo è da considerare giuridicamente illecito a norma degli artt. 5, 634, 1343, 1354 del Cod. civ.; e ciò probabilmente anche nei casi in cui la f. a. è lecita.

BIBL.: F. Chiarotti, *Riflessi giuridici della f. a. della donna*, in *Archivio penale*, 1 (1945), pp. 237-55; F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, V, 5ª ed., Torino-Roma 1947, pp. 382-83; L. Molinesco, G. Durando, A. Gennaro, *La f. a. sotto l'aspetto medico, giuridico e morale*, Torino 1947; R. Savatier, *L'insémination artificielle devant le droit positif français*, in *Centre d'études Laënnec*, *L'insémination artificielle*, Parigi 1940, pp. 23-34; e bibliografia citata nei primi due. Pio Ciprotti

FECONDITÀ, RITI di: v. RITO.

FEDE. – In senso tecnico è l'adesione dell'intelletto, sotto l'influsso della Grazia, a una Verità rivelata da Dio, non per ragione d'intrinseca evidenza, ma per l'autorità di colui che la rivela.

I. LA TEOLOGIA DELLA F.

SOMMARIO: I. Prenozioni. - II. Nozione cattolica della f. - III. Nozioni eterodosse della f. religiosa. - IV. Spiegazione teologica della nozione cattolica della f. e del suo atto. - V. Il motivo formale della f. - VI. La necessità della f. per la salvezza. - VII. Peccati contro la f.

I. PRENOZIONI. – La parola f. qui è presa nel senso di credenza fondata su una testimonianza, che presenta sufficente sicurezza.

Così si crede alla testimonianza umana, quando appare evidente che i testimoni conoscono ciò che affermano e sono veritieri. Si dice allora comunemente che sono degni di f. e che la loro testimonianza fa f., perché è evidentemente credibile.

La f. fondata su una testimonianza umana di tal genere è inferiore alla visione e alla scienza, perché non dà l'evidenza della cosa, la quale non è né vista, né conosciuta, ma soltanto creduta. Questa f. è tuttavia supe-

riore all'opinione, perché non dà soltanto la probabilità, ma la certezza morale di quel che si crede. Così si è certi di molti fatti storici che non si conoscono *de visu*, ma soltanto sulla testimonianza di uomini degni di f. (cf. *Sum-Theol.*, 2a-2ae, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1).

Qui si tratta della f. alla testimonianza divina della Rivelazione, ma non si parla del modo con cui l'esistenza della Rivelazione (v.) viene confermata da segni sicuri, come i miracoli, le profezie adempiute, la vita ammirabile della Chiesa, la fecondità della sua influenza, l'appagamento delle nostre più alte aspirazioni con la pratica della vita cristiana perfetta, perché tale argomento è svolto alle voci: APOLOGETICA; CREDIBILITÀ (v.).

II. NOZIONE CATTOLICA DELLA F. – La Chiesa nei suoi concili e particolarmente in quello Vaticano (Denz-U, 1811) definì la f. « una virtù soprannaturale, con la quale, prevenuti e aiutati dalla Grazia di Dio, noi crediamo vere le cose rivelateci da Lui, non a causa della loro verità intrinseca, percepita col lume naturale della ragione, ma a causa dell'autorità di Dio rivelante, il quale non può essere ingannato né ingannarci ». La f. infatti, secondo l'Apostolo, è « la realtà delle cose che speriamo, la prova delle cose che non vediamo » (*Hebr.* 11, 1). Per conseguenza la f. soprannaturale o infusa è specificamente differente dalla conoscenza naturale di Dio e delle cose morali. Come dice s. Paolo (*Eph.* 2, 8): « la f. è un dono di Dio ». Normalmente è unita alla carità o amor di Dio sopra ogni cosa, e si chiama allora « f. viva », ma esiste anche senza la carità in molti cristiani che sono in stato di peccato mortale; permane come principio di un atto salutare, ma non meritorio, in virtù del quale, sotto l'influsso di una grazia attuale, essi credono liberamente a quello che Dio ha rivelato (Denz-U, 1791, 1814).

Quanto all'atto di f., la Chiesa ha dichiarato che è un assenso soprannaturale dell'intelligenza, libero, ma assolutamente certo, col quale noi crediamo le verità rivelate da Dio sull'autorità di Dio rivelante. Tale atto soprannaturale presuppone un giudizio razionale, almeno moralmente certo, dell'evidente credibilità dei misteri della f., che si basa sopra i segni divini della Rivelazione, come i miracoli, le profezie adempiute, la vita mirabile della Chiesa (cf. Denz-U, 1791, 1794, 1637, 1814, 2025, 2106).

III. NOZIONI ETERODOSSE DELLA F. RELIGIOSA. – I primi protestanti rigettarono l'autorità infallibile della Chiesa nel proporre la Rivelazione e vi sostituirono in ciascun fedele l'ispirazione privata, che condusse poi al libero esame. Tale dottrina è stata chiamata uno pseudo-soprannaturalismo, perché, secondo la Chiesa, diminuisce i doni gratuiti di Dio e le forze della nostra natura, come lo si può riscontrare, in minor grado, nel baianismo e nel fideismo (v.), in cui non si tien conto sufficente delle forze naturali e della ragione per provare l'esistenza di Dio e per conoscere i segni certi della Rivelazione.

Il razionalismo kantiano col suo agnosticismo è portato a ridurre la f. religiosa a una f. morale, per mezzo della quale noi crediamo i postulati della ragione pratica, dedotti dall'imperativo categorico: l'esistenza del libero arbitrio, della vita futura e di Dio. Questa f. morale, secondo Kant, ha una certezza soggettivamente sufficente, ma insufficente oggettivamente, e il suo motivo non è più l'autorità di Dio rivelante, ma le esigenze della ragione pratica.

L'influenza del kantismo appare nelle teorie dei protestanti liberali, i quali riducono la f. a un sentimento religioso di ordine naturale, esistente in tutte le religioni, ma in modo superiore nel cristianesimo. Così i modernisti, col loro agnosticismo e immanentismo, sono indotti a negare il valore delle prove della Rivelazione e a confondere la f. con l'esperienza religiosa, che si trova

(fot. Alinari)

FEDE - La *Fides* - Affresco di Giotto nella Cappella degli Scrovegni a Padova (1305-1306).

in tutte le religioni. Il cattolicesimo per essi si riduce soltanto a una forma più elevata dell'evoluzione naturale del sentimento religioso (cf. Denz-U, 2072 sgg.).

Secondo il semirazionalismo di Günther e di Frohschammer tutti i misteri della f. cristiana possono essere dimostrati dalla ragione, almeno dopo la Rivelazione che ci è stata fatta, e si riducono così a verità di ordine filosofico, che il mondo accetta con la f. Hermes è stato condotto, per mezzo dell'agnosticismo kantiano, a un'altra forma di semirazionalismo: per lui il motivo della f. non consiste nell'autorità di Dio rivelante, ma in una certa esigenza della ragione pratica; mediante essa i filosofi possono dimostrare i misteri, ma devono tuttavia ammettere la Rivelazione divina come necessaria per il popolo, il quale non potrebbe comprendere le loro dimostrazioni.

IV. SPIEGAZIONE TEOLOGICA DELLA NOZIONE CATTOLICA DELLA F. E DEL SUO ATTO. – 1. *L'oggetto* della f. comprende tutto ciò che è stato rivelato da Dio, anche le verità naturali e dimostrabili riguardanti la religione; ma l'oggetto suo proprio sono i misteri essenzialmente soprannaturali e indimostrabili, concernenti la vita intima di Dio in se stesso e in noi: i misteri della S.ma Trinità, dell'Incarnazione, della Redenzione, della Grazia, dei Sacramenti, della vita eterna. *Il motivo formale* della f. è l'autorità di Dio rivelante, cioè la sua onniscienza e la sua veracità; e non si tratta soltanto di Dio, autore della natura, ma di Dio, autore della Grazia, germe della vita eterna. Secondo i tomisti, l'atto increato col quale Dio rivela, appartiene già al motivo della f., mentre la formolazione infallibile delle verità che la Chiesa propone, non è che una condizione *sine qua non* della f., poiché essa non influisce formalmente sulla nostra intelligenza e la nostra volontà, ma soltanto ci applica la Rivelazione già esistente.

2. *Da parte del soggetto*, l'atto di f. è un atto dell'intelligenza, mossa dalla volontà a dare il suo as-

senso (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 1; *De Veritate*, q. 14, a. 1). Un'influenza della volontà è necessaria, non soltanto per l'attenzione che già si richiede nell'atto scientifico della dimostrazione, ma anche per determinare l'intelligenza all'affermazione piuttosto che alla negazione, poiché l'oggetto che si deve credere non è visto, né dimostrato, ma rimane ancora oscuro. Questo oggetto non basta dunque a determinare l'adesione intellettuale, ma la volontà può e deve intervenire, poiché l'oggetto oscuro proposto si presenta rivelato da Dio e si presuppone che i segni della Rivelazione divina siano certi, almeno moralmente, per la ragione. Abbiamo così l'atto di f., non il dubbio, non soltanto l'opinione o la probabilità, ma la certezza, non quella scientifica, ma quella della credenza, poiché è ragionevole e buono per l'uomo il voler aderire fermamente a un oggetto rivelato da Dio, il quale non può ingannarsi né ingannarci.

Però non basta per questo la buona volontà naturale, occorre la Grazia della f. (la virtù infusa della f. e la Grazia attuale), come la Chiesa ha definito contro i pelagiani e i semipelagiani (Denz-U, 178, 1791). La ragione è che l'oggetto che si deve credere, almeno l'oggetto principale, è essenzialmente soprannaturale; esso comprende i misteri della vita intima di Dio, al di sopra dell'ordine razionale, e l'atto stesso della virtù infusa di f. è pure essenzialmente soprannaturale; la buona volontà naturale non basta dunque per volerlo e produrlo. La volontà, come l'intelligenza del credente, debbono essere proporzionate all'oggetto per potervi fermamente aderire. Per questo nel Concilio di Orange fu definito (Denz-U, 178) che l'« initium fidei » ossia il « pius credulitatis affectus » proviene non dalla natura, ma dalla Grazia.

L'atto di f. infusa procede dunque da questa virtù soprannaturale, sotto l'influsso di una Grazia attuale, che inclina la volontà a muovere l'intelligenza perché aderisca fermamente alla testimonianza divina e al suo contenuto, malgrado l'oscurità dei misteri rivelati.

Questo atto rimane libero a causa dell'oscurità dei misteri, tanto più che alcuni possono dispiacere all'uomo sensuale e orgoglioso, ma l'atto di f. è fermo tanto oggettivamente, a causa dell'autorità di Dio rivelante, quanto soggettivamente per causa della Grazia che dispone la volontà e, per conseguenza, l'intelligenza a una adesione non soltanto probabile, ma certa.

V. Il motivo formale della f. – Secondo alcuni teologi il credente conosce soltanto in modo naturale il motivo formale della f., cioè l'autorità di Dio rivelante ed i segni della Rivelazione. Così ritennero gli scotisti, i nominalisti, L. Molina, G. Franzelin, L. Billot.

Sorge allora una difficoltà, perché la maggior parte dei fedeli non furono testimoni dei miracoli, segni della Rivelazione, e molti non hanno potuto assicurarsi della loro origine soprannaturale, quindi non hanno naturalmente che una certezza morale del fatto della Rivelazione, cioè quella certezza che proviene dalla testimonianza umana della storia. Quindi se la certezza della f. cristiana si basasse formalmente su questa certezza morale del fatto della Rivelazione confermato da segni sufficenti, non sarebbe più infallibile che ipoteticamente, e cioè, supposto che sia veramente Dio che abbia rivelato i misteri della Trinità, dell'Incarnazione, dell'infallibilità della Chiesa, che li propone, supposto pertanto che la predicazione di questi misteri non provenga dell'evoluzione naturale del sentimento religioso nella subcoscienza dei profeti e del Cristo, come pretesero i modernisti. Onde i tomisti, e con essi il Suárez, hanno sempre sostenuto che il fedele aderisce soprannaturalmente e infallibilmente (con la f. infusa) al motivo formale di tale virtù, cioè all'autorità di Dio rivelante. Secondo s. Tommaso noi crediamo a Dio (rivelante) e a Dio (rivelato) con un solo e medesimo atto soprannaturale e infallibile: « Uno et eodem actu credimus Deo (revelanti) et Deum (revelatum) » (*Sum. Theol.* 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 2 ad 1). Così come nell'ordine naturale con un solo atto visivo scorgiamo la luce e i colori e insieme la luce manifesta. Il motivo formale della f. è creduto unitamente ai misteri « concreditur mysteriis ». Tutti i tomisti dicono: « ipsa revelatio est id, quod creditur » (cf. Gaetano, *In 2ªᵐ-2ªᵉ, q. 1, a. 1, n. 2*; inoltre D. Bañez, Giovanni di S. Tommaso; J. B. Gonet, C. R. Billuart). Questo atto non è discorsivo, ma semplice, soprannaturale e infallibile, di molto superiore ai ragionamenti apologetici antecedenti, per mezzo dei quali il fatto della Rivelazione risulta almeno moralmente certo nell'ordine razionale. Le ragioni su cui poggia questa dottrina sono le seguenti:

1) il fatto della Rivelazione viene proposto non solo dalla storia umana della predicazione di Gesù Cristo e dei suoi miracoli, ma dalla Chiesa la quale ha definito in modo infallibile, che esso fu dovuto a una Rivelazione propriamente detta, soprannaturale e non fu quindi soltanto frutto di un'evoluzione naturale del sentimento religioso nella subcoscienza dei profeti e in quella del Cristo. Ora ciò che è stato così infallibilmente definito dalla Chiesa deve essere creduto soprannaturalmente dai fedeli; devono cioè credere soprannaturalmente alla Rivelazione divina insieme ai misteri rivelati. Onde s. Tommaso dice: « Uno et eodem actu credimus Deo (revelanti) et Deum (revelatum) » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 2, ad 1; q. 4, a. 5, e 8). Diversamente la certezza della f. non sarebbe più assolutamente infallibile. Ora s. Paolo scrisse: « Voi avete ricevuto da noi la parola divina, non come parola di uomini, ma, com'è in realtà, parola di Dio » (*I Thess.* 2, 13).

2) Il motivo formale della f. infusa è essenzialmente soprannaturale: l'autorità di Dio rivelante; si tratta quindi di Dio, autore della Grazia, il quale non può essere naturalmente conosciuto. Ora ciò che è essenzialmente soprannaturale, non può essere conosciuto che soprannaturalmente per mezzo della f. La soprannaturalità essenziale dei misteri e della Grazia invisibile sorpassa infatti di molto la soprannaturalità dei miracoli sensibili e conoscibili naturalmente; nel miracolo della risurrezione di Lazzaro, la vita, che è soprannaturalmente resa al cadavere, è la vita naturale e non già la vita soprannaturale della Grazia.

3) La f. è un dono di Dio (*Eph.* 2, 8), essa è la « realtà (ossia il germe) delle cose che noi speriamo » (*Hebr.* 11, 1), è una « virtù essenzialmente soprannaturale » (Concilio Vaticano, Denz-U, 1791). Ora una virtù soprannaturale trova la sua specificazione in un oggetto formale (o motivo formale) del medesimo ordine, inaccessibile alla ragione. Dunque il motivo formale della f. non può essere raggiunto che da questa virtù infusa, poiché se lo si potesse raggiungere senza di essa, per ciò stesso non sarebbe più necessaria.

Il Lacordaire, nella sua 17ª conferenza a Notre-Dame, mise bene in rilievo la certezza assoluta e soprannaturale della f.: « Ecco un erudito, che studia la dottrina cattolica e ripete senza posa: voi fortunati che avete la f., vorrei anch'io averla come voi, ma non posso. E dice il vero... Ed ecco un giorno questo sapiente si mette in ginocchio, sente la miseria dell'uomo, solleva le mani al cielo ed esclama: dall'abisso della mia miseria, o Dio, io grido verso di Voi! In questo momento qualche cosa avviene in lui, una squama cade dai suoi occhi, un mistero si compie: egli ha conquistato la verità ». Ciò è teologicamente vero: « un mistero si compie », l'infusione cioè della Grazia della f. che dà una certezza soprannaturale di molto superiore, malgrado la sua oscurità, alla certezza razionale o scientifica e a quella di tutti i ragionamenti apologetici che l'hanno preceduta.

La f. infusa può così ritenersi come un senso spirituale, un senso musicale superiore che permette di percepire le

armonie della Rivelazione e di raggiungere infallibilmente, attraverso la lettera del Vangelo, la parola di Dio, il *verbum Dei*. La f. così è veramente la « realtà delle cose che noi speriamo » e il germe della vita eterna: « sic fides est in nobis quaedam inchoatio vitae aeternae » (s. Tommaso, *De veritate*, q. 14, a. 2). La sua certezza soprannaturale esclude ogni dubbio deliberato e quando è rischiarata dalle illuminazioni dei doni di intelligenza e di sapienza, la f. viva diventa penetrante e gustosa e merita il nome di contemplazione dei misteri rivelati.

VI. La necessità della f. per la salvezza. – Si legge nell'epistola agli Ebrei (11, 16) che «senza la f. è impossibile piacere a Dio, poiché chi vuole avere accesso a Dio deve credere che esiste e che rimunera colui che con diligenza lo cerca ». Non si tratta qui soltanto della credenza naturale in Dio, come avviene considerando l'ordine dell'universo, ma della f. che è un « dono di Dio » (*Eph.* 2, 8), e con la quale conosciamo Dio, autore della salvezza e rimuneratore supremo nell'ordine della Grazia.

La ragione è che tutti gli uomini sono chiamati a un fine soprannaturale, il possesso immediato di Dio per mezzo della visione beatifica, e devono tendere a tal fine non senza conoscerlo, e dato che è soprannaturale, non possono conoscerlo che con la f. alla Rivelazione divina. La f. infusa è dunque necessaria alla salvezza (cf. i Concili di Trento e del Vaticano, Denz-U, 801, 1793, e s. Tommaso, *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 3-8). Anzi, come dice il Concilio di Trento (Denz-U, 801), « la f. è il principio della salvezza, il fondamento e la ragione della giustificazione », poiché, senza di essa, non si può avere la speranza, né la carità, che è inseparabile dallo stato di Grazia.

Essa si trova come virtù infusa nel bambino battezzato il quale non può ancora emettere un atto di f., necessario negli adulti per la salvezza (Concilio di Trento; Denz-U, 799); questi devono credere a tutte le verità rivelate che loro sono proposte in modo sufficente. Quelli che non hanno ancora imparato i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, devono almeno credere esplicitamente a queste due verità « primordiali » che Dio esiste e che è rimuneratore di quelli che lo cercano (*Hebr.* 11, 6). Credere esplicitamente a queste due verità rivelate, è credere implicitamente alle altre, ma si deve essere sinceramente disposti a credere esplicitamente alle altre, quando saranno sufficentemente manifeste.

La testimonianza di Dio non manca agli adulti che seguono la voce della coscienza; come ben disse s. Tommaso e con lui i teologi comunemente : « Se un pagano cresciuto nelle foreste seguisse l'indirizzo della ragione naturale nell'amore al bene e la fuga del male, certamente Dio per mezzo di un'ispirazione interiore gli rivelerebbe le verità necessarie a credere per salvarsi o gli manderebbe un predicatore, come mandò Pietro al centurione Cornelio » (*De Veritate*, q. 14, a. 2, ad 1). Vedere anche su questo argomento l'insegnamento di Pio IX (Denz-U, 1647, 1677) e la v. INFEDELI.

VII. Peccati contro la f. – Sono l'eresia (v.), l'apostasia (v.), l'infedeltà (v.); con le prime due si perde la f. infusa.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 1-17, con i commentari del Gaietano, Bañez, Giovanni di S. Tommaso, Salmanticensi, Gonet, Billuart; A. Vacant, *Etudes théologiques sur le Concile du Vatican*, II, Parigi 1895; G. Wilmers, *De fide divina*, Ratisbona 1902; L. Billot, *De virtutibus infusis*, Roma 1905; V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Parigi 1908; A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, 2ª ed., ivi 1912; R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, 3ª ed., Roma 1925; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jarh.* (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 30), Münster 1931; H. Lennerz, *De obligatione catholicorum perseverandi in fide. Documenta Concilii Vaticani*, Roma 1932; J. Mouroux, *Structure personnelle de la foi*, in *Rech. de science relig.*, 29 (1939), pp. 39-107; T. Zielinski, *De ultima resolutione actus fidei*, Roma 1942; R. Aubert, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIᵉ siècle*, in *Revue d'hist. ecclésiast.*, 39 (1943), pp. 22-99; id., *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Lovanio 1945; R. Brini, *Dalle certezze di ragione alle certezze della f.*, Torino 1949.

Reginaldo Garrigou-Lagrange

(fot. Anderson)

Fede - *La F. e il sacrificio dell'antica Legge.* Dipinto di P. Veronese (1577) - Venezia, Palazzo Ducale.

II. Etica della f.

Ciò che permette all'atto di f. di rientrare nell'ambito dei valori morali è la libertà psicologica ad esso congenita : nel credere, l'uomo non è solo passivamente mosso dalla Grazia, ma è anche attivamente semovente; l'atto di f. è fondamentalmente una volontaria e libera accettazione della verità rivelata da Dio e come tale proposta dalla Chiesa, è una libera scelta, un assenso che l'uomo può liberamente dare o rifiutare, qualora venga a trovarsi nelle condizioni a ciò richieste. Ebbene, l'atto di f., se dal punto di vista psicologico è libero, non lo è invece, secondo l'insegnamento cattolico, dal punto di vista morale : l'uomo, posto di fronte alla verità rivelata, « deve » autodeterminarsi ad accettarla. L'uomo che crede soddisfa un obbligo, adempie un dovere, si rende degno di lode e di premio; l'uomo invece che liberamente non crede trasgredisce un obbligo, commette una colpa suscettibile di biasimo e di pena. In breve : la f. è un affare di coscienza, una virtù.

I. L'obbligo della f. – 1. *Origine.* – L'obbligo della f. affonda le sue radici nel diritto naturale, e precisamente in quello strato del diritto naturale

che comprende i doveri primordiali dell'uomo, in quanto immediatamente sgorganti dai suoi rapporti essenziali con Dio, principio e fine supremo dell'uomo.

L'uomo è uomo per lo spirito; e la prima essenziale attività dello spirito è la conoscenza intellettiva della realtà, il possesso della verità. Ora il termine ultimo verso il quale si protende lo slancio naturale dell'intelligenza umana è Dio, realtà e verità infinita. S. Giovanni nel prologo del suo Vangelo concepisce la vita dell'uomo, in quanto spirito, come una partecipazione della Verità divina sussistente nel Verbo. Perciò il primo fondamentale dovere dell'uomo è quello di cercare e di accettare Dio come Verità, sotto tutte le forme con le quali gli si manifesta. In forza di questo dovere l'uomo è tenuto innanzitutto ad accettare la manifestazione naturale di Dio, risalendo con la ragione dagli effetti alla loro causa ultima; la teodicea razionale, sia nella forma spontanea ed elementare del senso comune, come in quella riflessa ed elaborata della dimostrazione filosofica, è il primo omaggio dovuto dall'intelligenza umana alla Verità divina. E sarebbe anche stato l'omaggio unico ed esclusivo, se Dio avesse circoscritto, come gli era lecito fare, la manifestazione di se stesso all'uomo entro i limiti della natura e della ragione. Ma di fatto Dio si è degnato, nella sua infinita sapienza e bontà, di manifestarsi all'uomo in forma diretta e soprannaturale, rendendolo così partecipe della conoscenza intima ed esclusiva ch'egli ha di se stesso. Questa Rivelazione soprannaturale di Dio si attua in due fasi successive: nella prima Iddio si rivela all'uomo comportandosi come un maestro che asserisce una verità, ma non la dimostra; come un amico che fa delle confidenze e chiede la fiducia nelle sue parole. La f. è l'accettazione della Rivelazione soprannaturale di Dio in questa sua prima fase di autorevole testimonianza. Nella seconda fase Iddio si rivela all'uomo mostrandogli immediatamente la sua essenza nella visione beatifica. La condotta di Dio nel manifestarsi soprannaturalmente all'uomo, sotto forma di f. prima e di visione poi, implica un delicatissimo riguardo verso la personalità dell'uomo. Se infatti Dio si fosse mostrato con l'immediatezza dell'evidenza all'uomo, questi sarebbe stato necessitato a riconoscerlo ed accettarlo come Verità; la f. invece, pur nel fulgore delle sue prove, rimane un assenso psicologicamente libero, motivata com'è non dall'intrinseca evidenza della Verità rivelata, ma dall'autorevole parola di Dio rivelante. Con questo, ci sia lecito dire, accorgimento, la f., la quale in se stessa è atto di cognizione intellettiva, freddo contatto con la Verità, viene assoggettata al dominio della volontà e diventa uno slancio d'amore. All'amore infatti occorre risalire per trovare la genesi ultima sia della Rivelazione soprannaturale di Dio, come dell'obbligo di accettarla con la f. La Rivelazione soprannaturale di Dio, nelle fonti della stessa Rivelazione, è presentata non tanto come una lezione impartita da un maestro dall'alto della sua cattedra, quanto invece come una confidenziale espansione d'amico ad amico, di padre a figli, di sposo a sposa: « Dio ha tanto amato il mondo da donargli il suo Figlio » (*Io.* 3, 16); « Non vi chiamo già servi, ma amici, perché il servo ignora i segreti del suo padrone; ma io vi ho chiamato amici, perché vi ho rivelato tutto quello che so del Padre mio » (*Io.* 15, 15). Come dunque la Rivelazione è una libera donazione che Dio fa di se stesso, come Verità, all'uomo, così la f. è perfetta quando è accettazione di Dio come Verità ispirata dall'amore d'amico, di figlio, di sposo verso Dio. Anche l'obbligo della f. dunque rientra nell'obbligo dell'amore, che rimane sempre, come Gesù l'ha definito, il primo e massimo obbligo, da cui tutti gli altri dipendono. Una f. non ispirata dall'amore è sì vera f., ma imperfetta e morta. Per i rapporti tra f. e carità vale quanto fu detto altrove circa i rapporti tra carità e le altre virtù (v. CARITÀ). Solo va osservato che nella gerarchia delle virtù, al comando e al servizio della carità come sovrana imperatrice, la f. occupa il primo posto, per la natura stessa delle cose: la vita dello spirito si inizia e si esplica innanzitutto sotto forma di conoscenza, e la vitalità spirituale, sebbene raggiunga la sua pienezza nell'amore, non può superare il grado di conoscenza che la inizia e la inquadra.

2. *Gravità.* – Da quanto sopra si deduce immediatamente che l'obbligo della f. è, per sua natura, grave. Nel linguaggio della teologia morale si chiamano gravi quegli obblighi che costituiscono l'essenza dell'ordine morale, osservando o violando i quali l'uomo tende o rinuncia sostanzialmente al suo fine ultimo rendendosi reo di colpa mortale. Anzi tra gli obblighi gravi quello della f. è, dal punto di vista oggettivo, il più grave; cosicché sempre dal punto di vista oggettivo, il rifiuto volontario della f. è colpa più grave del sacrilegio, dell'omicidio, dell'adulterio, del furto ecc. Nell'insegnamento di Cristo la f. figura come l'obbligo fondamentale che gli uomini devono soddisfare per essere salvati: « Chi avrà creduto sarà salvo, chi invece non crederà sarà condannato » (*Mc.* 16, 16); la f. equivale, secondo G. Cristo, alla risurrezione dalla morte spirituale della colpa: « Chi crede in me, anche se è morto, ritorna alla vita, e chiunque crede in me non morirà in eterno » (*Io.* 11, 26; 5, 24; 6 passim); agli occhi di Cristo il peccato per eccellenza è la ripulsa volontaria della f. (*Io.* 16, 9) e gli uomini perciò diventano giusti o rimangono peccatori secondo che credono o non credono (*Io.* 3, 18; 8, 24; cf. 1, 34; 3, 31).

Era naturale che l'insegnamento di Gesù Cristo su questo punto occupasse un posto di primo piano nella catechesi apostolica; anzi si può dire che il primo atto di magistero solenne della Chiesa, radunata in Concilio a Gerusalemme sotto la presidenza di Pietro, ebbe per oggetto il primato dell'obbligo della f. su tutti gli altri obblighi (*Act.* 15, 7 sg.; cf. 10, 34-43). Anche s. Giovanni lo dichiara espressamente: « Questa è la legge che Dio ci impone: di credere al Figlio suo » (*I Io.* 3, 23); la f. è la vittoria sul mondo (*ibid.*, 5, 4 sgg.). Ma il più forte assertore della assoluta necessità della f. per salvarsi e del suo valore giustificante è s. Paolo; la sua predicazione fu una lotta a fondo contro il formalismo farisaico, infiltratosi anche nella cristianità nascente, il quale pretendeva di tenere ancora schiava la coscienza sotto il fardello di mille norme esteriori; e non fa meraviglia che, urtandosi contro una mentalità diffusa e inveterata, sulla quale si reggeva tutta la vita religiosa del giudaesimo, si attirasse l'odio e la persecuzione dei suoi connazionali, compresi i cristiani giudaizzanti. Nella lettera ai Romani s. Paolo, in Abramo incirconciso, trovato giusto in faccia a Dio unicamente per la f. operosa nella sua parola, addita il prototipo e il capostipite di tutti i credenti, a qualunque razza appartengono, e conclude che non la pratica di opere esteriori rende giusto l'uomo, bensì la sottomissione del suo spirito a Dio, sostanziata nella f. alla sua parola. Sullo stesso tema ritorna con accenti polemici nell'epistola ai Galati, e poi ancora diffusamente nella lettera agli Ebrei, nella quale si trovano le note affermazioni paoline sulla f.: « L'uomo che vuole andare a Dio deve credere nella sua esistenza e provvidenza sanzionatrice »; « senza la f. non è possibile piacere a Dio » (*Hebr.* 11, 6). Custode e interprete fedele di questo insegnamento, la Chiesa ha definito la f. come *inizio, radice* e *fondamento* della giustizia cristiana (Denz-U, 799). Lo sfacelo totale della coscienza morale di un individuo e di un popolo è raggiunto soltanto quando scompare la f.: « Peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 10, a. 3). Ogni zelo per la riforma cristiana dei costumi è cieco, vano e rovinoso, se non mira costantemente a salvaguardare o ricostruire la f., che ha per sua natura la precedenza su tutte le virtù (*ibid.*, q. 4, a. 7).

3. *Estensione.* – *a) Dal punto di vista del soggetto credente.* – La suesposta dottrina cattolica intorno alla necessità assoluta della f. per salvarsi implica l'og-

gettiva obligatorietà della f. per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Ma questa obbligatorietà oggettiva diventa soggettiva soltanto se agli uomini è data la possibilità di avere la f.

Non si vede, ad es., come possano soggettivamente avere la f., sia come virtù che come atto, gli infanti non battezzati; sorge così il problema della loro salvezza, del quale qui non ci si occupa. Per gli adulti capaci di ragionare i pareri del pensiero patristico e teologico sono discordi: alcuni padri e teologi, partendo dal principio che la f. salvifica significa l'adesione a una Rivelazione soprannaturale di Dio, e dal fatto che questa Rivelazione si trova solo nella religione cristiana ebraico-cattolica, hanno negato a tutti gli uomini, involontariamente ignari della Rivelazione cristiana, la possibilità e quindi la obbligatorietà soggettiva della f.; altri teologi, tra cui s. Tommaso, concedono a tutti gli uomini adulti la possibilità di giungere alla f., anche fuori dell'effettivo contatto con la Rivelazione cristiana; nell'odierna teologia quest'ultima opinione è largamente accolta. Però anche in questo caso la f. sarebbe una implicita e virtuale adesione alla Verità rivelata da Dio e proposta dalla Chiesa. È comunque certo che, con l'Incarnazione del Figlio di Dio e con l'istituzione della Chiesa, tutti gli uomini sono oggettivamente sottoposti all'obbligo di abbracciare la f. cattolica.

b) Dal punto di vista dell'oggetto. – Il cristiano cattolico deve credere tutto quanto è rivelato da Dio. La f. è una virtù indivisibile, essendo assurdo accettare la medesima autorità di Dio su di un punto e rifiutarla su di un altro. Non è però necessario che le Verità rivelate da Dio siano tutte e singole esplicitamente conosciute e credute da ciascun credente. I teologi dichiarano assolutamente necessaria e quindi obbligatoria per tutti la f. esplicita nell'esistenza di Dio rimuneratore; non sono egualmente concordi sulla assoluta necessità e obbligatorietà della f. esplicita nel mistero della Trinità e della Incarnazione. Il dovere di esplicitare la f. incombe a tutti i credenti, ma il suo adempimento è condizionato alle loro possibilità soggettive, al loro grado di coltura, alle responsabilità della loro posizione in seno alla società e alla Chiesa; è chiaro, per es., che il pastore di anime deve conoscere esplicitamente il contenuto della f. in misura ben maggiore del semplice fedele (Cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 2, a. 6). Secondo i moralisti il credente adulto è, in linea di massima, gravemente obbligato a conoscere in modo esplicito il contenuto sostanziale del Simbolo Apostolico e del Decalogo, i Sacramenti massimamente necessari, la preghiera del *Pater Noster*. Innocenzo XI ha condannato le seguente affermazione: « Un cristiano è capace di assoluzione sacramentale, qualunque sia la sua ignoranza del contenuto della f., ed anche se ignora per colpevole negligenza i misteri della S.ma Trinità e dell'Incarnazione » (Denz-U, 1214).

L'obbligo della f. non si restringe soltanto alle Verità rivelate da Dio, ma si estende anche a tutte quelle verità che, pur non essendo in se stesse rivelate, si connettono tuttavia in qualsiasi modo col dato rivelato, come, ad es., le verità d'ordine religioso naturale ed i cosiddetti fatti dogmatici (v. FATTO DOGMATICO). La prop. 22 del *Sillabo* (*ibid.*, 1722) e la 5ª del decreto *Lamentabili* (*ibid.*, 2005), nonché il Concilio Vaticano (*ibid.*, 1798) riaffermano l'estensione dell'obbligo della f. oltre il dato direttamente rivelato.

c) Dal punto di vista della norma prossima della f. – La f. cristiana cattolica è, per positiva istituzione divina, sociale e gerarchica; la f. del singolo credente non è che la partecipazione alla f. ufficiale della Chiesa docente. A questa compete determinare e proporre il contenuto della f., sia che si tratti di Verità rivelate o connesse con le rivelate. La certezza privata che una data verità è rivelata o necessariamente connessa col dato rivelato obbliga alla f. soltanto la coscienza individuale, ma non quella di tutti gli altri fedeli; e non è certezza infallibile. Solo la certezza pubblica della Chiesa docente rappresenta la norma obbligatoria e infallibile della f. per tutti i fedeli. Dove e come si manifesta la certezza pubblica della Chiesa intorno al contenuto della f.? In che misura la certezza pubblica della Chiesa vincola alla f. la coscienza dei singoli fedeli? Queste domande affacciate alla coscienza cattolica negli ultimi tempi, sotto l'influsso del razionalismo e del modernismo, hanno avuto risposte precise da parte della teologia e del magistero ecclesiastico. Il CIC (can. 1323), ripetendo alla lettera il Concilio Vaticano (Denz-U, 1792) stabilisce che, per ciò che riguarda le Verità rivelate da Dio, per iscritto o a voce, la norma della f. è il magistero solenne e ordinario della Chiesa.

Il primo si concreta nelle definizioni dogmatiche papali e conciliari, il secondo consiste nell'unanime insegnamento dell'episcopato unito al papa. Una definizione dogmatica per vincolare come tale la f. deve constare in modo certo e manifesto; definizione dubbia è praticamente definizione nulla. Una recente sentenza dottrinale papale di dubbio valore definitorio si trova nell'encicl. *Casti connubii*, riguardante l'intrinseca malizia grave delle pratiche antifecondative (Cfr. A. Vermeersch, *Catechismo del matrimonio cristiano*, 3ª ed., Torino 1944, pp. 134-136). Se non è sempre evidentemente certo il carattere definitorio di un insegnamento papale e conciliare, tanto più può essere dubbio, in certi casi, che un determinato punto di dottrina sia oggetto del magistero ordinario della Chiesa. Già s. Ireneo avvertiva la difficoltà di accertare il consenso unanime dei vescovi su questo o quel punto dottrinario, e perciò additava nell'insegnamento della Chiesa di Roma una norma facile e sicura della f. (S. Ireneo, *Adv. Haeres.*, III, cap. 3: PG 7, 848-49). Non sempre, anzi in casi relativamente rari, la Chiesa docente esprime il suo giudizio dottrinale impegnando in modo definitivo tutta la sua autorità; molte volte il magistero ecclesiastico approva o disapprova una dottrina, pur senza pronunziarsi definitivamente sulla sua assoluta verità o falsità. Questi atti di magistero vengono emanati anche, con l'approvazione del pontefice, dalle Congregazioni romane e dalle Commissioni pontificie sotto forma di decreti o di costituzioni. Anche a questi atti del magistero ecclesiastico il credente cattolico deve dare in coscienza un assenso non solo esternamente finito, ma anche internamente sincero. Il dovere della sincera sottomissione a tali atti del magistero ecclesiastico è stato riaffermato da Clemente XI contro i giansenisti (Denz-U, 1350), da Pio IX contro alcune correnti semirazionaliste della teologia tedesca (*ibid.*, 1679), da Pio X contro i modernisti (*ibid.*, 2008, 2113) e nel CIC (can. 1324).

L'obbligo di prestare un assenso interno anche a questi atti del magistero ecclesiastico si fonda sul già ricordato principio che non il giudizio privato dei singoli fedeli, ma quello autorevole della Chiesa docente è norma prossima di certezza in materia di f.; perciò il dovere della f. include l'obbligo di aderire a *tutti* i giudizi del magistero ecclesiastico. È chiaro che l'assenso dovuto ai giudizi della Chiesa docente sarà corrispondente al merito di essi: se si tratta di giudizi certi e definitivi, l'assenso sarà fermissimo e incondizionato; se invece si tratta di giudizi non definitivi, l'assenso sarà meno fermo e condizionato. A questo punto vien logico di chiedere: è razionale che il magistero ecclesiastico approvi o condanni una dottrina senza pronunziarsi definitivamente sulla sua verità o falsità? è razionale che il fedele debba prestare un assenso interno a questi atti del magistero ecclesiastico? Non si deve dimenticare che la mente

della Chiesa docente nella conquista delle sue certezze soggiace alla legge dell'evoluzione, la quale non è incompatibile con la prerogativa dell'infallibilità; l'infallibilità impedisce che la Chiesa docente possa passare da una certezza assoluta erronea al dubbio e alla certezza opposta, ma non esclude affatto che la Chiesa si trovi inizialmente in uno stato di ignoranza, di dubbio, di certezza provvisoria e condizionata, e da questo passi gradualmente a uno stato di certezza assoluta e definitiva. Nessuna meraviglia pertanto che il patrimonio dottrinale del magistero ecclesiastico comprenda giudizi di ineguale certezza: accanto ai giudizi assolutamente certi ed irreformabili (dogmi) stanno dei giudizi più o meno opinativi, suscettibili quindi, attraverso ulteriori riflessioni, di conferma o anche di correzione. L'estrema cautela con la quale la Chiesa docente compie nuovi passi sul terreno della verità si ispira alla legge della coerenza organica, al cui impero sovrano ed inviolabile soggiace il regno delle idee non meno che quello della realtà. In forza di questa legge non vi può essere contraddizione tra i giudizi dottrinali che compongono il pensiero della Chiesa in qualunque momento del suo processo evolutivo; se pertanto un'idea presenta agli occhi della Chiesa docente, in quel dato momento, un aspetto di incompatibilità con le certezze assolute e definitive del suo patrimonio dottrinale, giustamente la Chiesa la respinge, nell'attesa che, rendendosi evidente l'eventuale verità oggettiva della nuova idea, essa si coordini in armonica sintesi con le intangibili certezze dogmatiche. Si potrebbe dire che il giudizio della Chiesa docente in questi atti di magistero non ha come oggetto la verità o falsità assoluta di una idea, ma il suo attuale rapporto di compatibilità o incompatibilità con le certezze dogmatiche immutabili; perciò anche l'assenso richiesto da questi atti di magistero ha come oggetto il loro carattere prudenziale più che il loro assoluto valore teorico. In ultima analisi la Chiesa in questi casi applica la legge fondamentale del « tutius est sequendum », la quale vuole che ove vi sia un bene certo da raggiungere o da preservare, non si faccia affidamento su mezzi incerti e pericolosi. Non essendo questi atti del magistero ecclesiastico infallibili, anzi lasciando essi sospeso il giudizio definitivo sulla verità o falsità del loro oggetto, non è preclusa ogni via di revisione critica; la quale, per essere lecita, dovrà supporre in chi la tenta una competenza non comune nella materia di cui si tratta, un contegno rispettoso verso l'autorità ecclesiastica e la disposizione d'animo di lasciare ed accettare dalla medesima l'ultima parola.

L'infallibilità e l'indefettibilità assicurata da Cristo alla sua Chiesa rendono impossibile il verificarsi di una discrepanza totale e costante tra Chiesa docente e Chiesa discente; perciò le certezze unanimi della Chiesa discente in materia di f. hanno valore di certezze pubbliche e sociali di tutta la Chiesa, sono, cioè, nel contempo certezze del magistero ecclesiastico; quindi anche queste certezze sono norma di f. Esse si concretano nel consenso unanime dei Padri, dei teologi e dei fedeli.

II. L'OBBLIGO DI PROFESSARE LA F. – Professare la f. significa, in genere, manifestare esternamente in modo qualunque l'intima adesione del proprio animo alle Verità rivelate da Dio, e la sottomissione all'autorità magistrale della S. Chiesa che la propone. La manifestazione esterna della f. è obbligatoria, in linea di massima, per tutti i credenti. L'obbligo è fondamentalmente di diritto naturale, riconfermato dalla legge divina positiva e regolato, in certi casi, dalla legge ecclesiastica.

Dal punto di vista del diritto naturale la professione della f. risulta doverosa per ragioni individuali e sociali. Il dualismo sostanziale dell'essere umano, spirito-materia, si riflette necessariamente nelle sue operazioni; perciò una f. che mai e in nessun modo si traduce in segni esterni è praticamente da considerarsi inesistente. La professione della f., oltre ad essere il complemento naturale della medesima, la conserva e la rinvigorisce, conformemente alla legge psicologica generale della mutua interdipendenza genetica tra sentimenti interni ed atti esterni. Ancor più palese ed urgente è l'obbligo della professione della f. dal punto di vista sociale. La f. come affare puramente individuale è una mera ipotesi astratta, inaccettabile, forse, anche come ipotesi. Di fatto, Dio ha disposto che la Rivelazione soprannaturale fosse un bene pubblico e sociale; e perciò non deve far meraviglia se la professione della f. è considerata da Cristo e dagli Apostoli altrettanto necessaria ed obbligatoria quanto la f. stessa. Cristo concepisce la sua missione come una pubblica attestazione, fatta al cospetto di tutti gli uomini, della Verità ricevuta dal Padre (*Io.* 12, 49; 18, 4-8; 18, 37); la Chiesa da lui fondata è ai suoi occhi questa stessa sua testimonianza prolungata nei secoli ed estesa a tutto il genere umano, una perenne professione pubblica e sociale della f. in lui e nel Padre; la missione apostolica consiste essenzialmente nell'incarico di testimoniare pubblicamente la f. in Gesù Cristo (*Lc.* 24, 48; *Io.* 15, 27; *Act.* 1, 8; 5, 32); i suoi discepoli per essere salvi dovranno professare la loro f. in lui in faccia agli uomini (*Mt.* 10, 32), sfidando il loro odio persecutore (*Io.* 15, 18-21). Anche s. Paolo ricollega la missione apostolica alla pubblica testimonianza resa alla verità da Gesù Cristo dinanzi al tribunale di Pilato (*I Tim.* 6, 12-14), e, distinguendo espressamente l'assenso di f. interno dalla esterna professione, dichiara necessari e l'una e l'altra per salvarsi (*Rom.* 10, 8-10). L'aggregazione alla Chiesa mediante il Battesimo esige ed implica un atto di professione di f., e la Cresima, facendo del cristiano un soldato di Cristo, lo obbliga e lo abilita in modo specifico alla coraggiosa professione pubblica della f. Per quanto importante, la professione della f. non è tuttavia valore morale assoluto; essa è cioè un mezzo per l'attuazione del fine ultimo di tutto l'ordine morale, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo. Ne segue che il credente è tenuto a professare la f. non in qualunque momento e circostanza della vita ma solo in quei casi in cui « il tacere, il tergiversare e il modo d'agire equivalga a negazione della f., disprezzo della religione, ingiuria a Dio e danno morale al prossimo » (CIC, can. 1325 § 1). In altri casi, invece, l'amore di Dio e del prossimo possono consigliare o imporre di omettere la professione della f. È compito della casistica contemplare i singoli casi concreti nei quali è doveroso o meno professare la f. Quando, ad es., la legittima autorità civile, attenendosi alla procedura legale, chiede conto della f. religiosa, la professione della f. non è solo consigliabile, ma in linea di massima doverosa; ciò risulta dalla condanna dell'affermazione contraria da parte di Innocenzo XI (Denz-U, 1168). Non è lodevole invece, asserisce s. Tommaso, professare pubblicamente la f. quando con ciò si urta il miscredente, senza vantaggio alcuno della f. e del credente (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 3, a. 2, ad 3). Il diritto ecclesiastico esige la professione di f., secondo formole stabilite, da determinate persone in speciali circostanze (v. PROFESSIONE DI F.).

III. I PECCATI CONTRO LA F. – I peccati contro la f. sono di forma e gravità diversa. Si possono distinguere in tre categorie: 1) peccati contro l'obbligo di credere; 2) peccati contro l'obbligo di professione della f.; 3) peccati contro l'obbligo di coltivare la f. e di preservarla dai pericoli. La breve analisi dei peccati contro la f. si tiene a un punto di vista oggettivo e generale. L'analisi dei peccati contro la f. dal punto di vista soggettivo importa la valutazione del grado di responsabilità; valutazione difficile e complessa, variabile da caso a caso. Ci si limita a ricordare che la malizia soggettiva di qualsiasi peccato contro la f. dipende dalla volontarietà; questa dipende a sua volta dalla consapevolezza e dal libero consenso. Ignoranza, passione, timore, violenza possono sopprimere o limitare la colpevolezza sog-

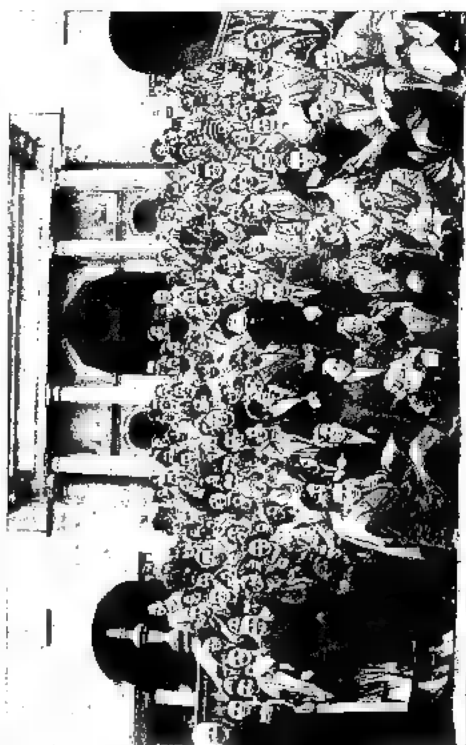
(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: "LO STAFFATO" di G. Fattori - Firenze, Galleria Nazionale d'arte moderna.
In basso: BUOI CON CARICO DI FIENO di G. Fattori - Firenze, Collezione Carnielo.

(per cortesia di mons. Anichini)

(per cortesia di mons. Anichini)

(per cortesia di mons. Anichini)

(per cortesia di mons. Anichini)

In alto a sinistra: S. S. PIO XII IN MEZZO AI FUCINI (1943) tra mons. Anichini e Giulio Andreotti; in fondo a sinistra p. Cordovani. *In alto a destra:* FUCINI INNANZI ALLA BASILICA DI LORETO (primavera 1934). *In basso a sinistra:* CONVEGNO FUCINO A OROPA (primavera 1935). *In basso a destra:* CONVEGNO FUCINO DI MERANO (primavera 1950).

gettiva dei peccati contro la f. non meno che di tutti gli altri peccati.

1. *Peccati contro l'obbligo di credere.* – *a*) *L'infedeltà.* – Si designa con questo termine lo stato di colui che non ha mai avuto e non ha la f. Anche oggi si chiamano «infedeli» gli uomini non battezzati, qualunque sia la loro religione. Nell'ordine attuale di provvidenza, la mancanza della f. è una gravissima lacuna morale, che costituisce colpa solo e nella misura in cui è volontaria. Dal punto di vista della volontarietà i moralisti sogliono distinguere una triplice infedeltà: puramente «negativa» cioè esente da ogni volontarietà e quindi da ogni colpevolezza soggettiva; «privativa» cioè indirettamente volontaria, in quanto dovuta ad una cosciente e volontaria negligenza dei mezzi atti per giungere alla f.; «contraria», cioè direttamente volontaria, in quanto cosciente e volontario rifiuto della rivelazione sufficentemente proposta. Non è sempre facile decidere a quale di queste tre specie si riduca l'infedeltà di questo o quell'individuo, o gruppo di individui. L'affermazione di Baio: «l'infedeltà puramente negativa di coloro ai quali non è mai stato predicato Cristo è peccato» fu condannata da Pio V (Denz-U, 1068).

Anche la mancanza di f. di molti battezzati delle grandi città, cresciuti fin dall'infanzia in un ambiente ignaro o ostile alla f., si può considerare, almeno in molti casi, come infedeltà negativa, o al massimo privativa. Hanno invece tutta l'aria di infedeltà contraria certi atteggiamenti di accanita avversione alla f. ed al soprannaturale in genere da parte del moderno razionalismo, specialmente immanentista. Per una più esatta valutazione della responsabilità soggettiva nella mancanza di f. giova ricordare che l'assenso di f. è soggettivamente obbligatorio soltanto se preceduto dalla certezza razionale dell'origine divina soprannaturale della religione cristiana, ossia dal cosiddetto giudizio certo di credibilità; il dubbio o la probabilità che la religione cristiana sia veramente rivelata obbligherà ad un'ulteriore ricerca, ma non ancora alla f. (Denz-U, 1170, 1625-26, 1637). Essendo il giudizio di f. ed il giudizio di credibilità essenzialmente distinti nel loro oggetto e nel loro motivo, è possibile che un uomo, pur avendo la certezza che la religione cristiana è rivelata, le rifiuti il suo assenso. Ma questo caso è molto raro; solitamente la mancanza di f. si accompagna alla mancanza del giudizio di credibilità; l'uomo non crede perché la f. gli sembra irrazionale, puerile, infondata. Occorre dunque esaminare fino a che punto è volontaria la mancanza del giudizio di credibilità, per decidere quanto sia volontaria e colpevole la conseguente mancanza di f. Questo sondaggio esploratore nella psicologia, spesso complicata, dell'incredulo è molto difficile; la f. impegna quanto di più intimo vi ha nell'uomo, e Dio solo, che scruta gli abissi del cuore umano, sa con precisione quanto un uomo sia responsabile della sua mancanza di f.

Qui si applica più che mai il divieto evangelico di giudicare e condannare il proprio fratello. Se è vero da una parte che esistono prove oggettive numerose, splendide e certissime, adatte per se stesse a convincere la mente di qualunque uomo della origine divina della f. cristiana, è pur vero d'altra parte che ignoranza, pregiudizi, influssi ambientali, passioni d'ogni specie possono diminuire o sopprimere totalmente la volontarietà della mancanza di f., come di qualunque altro disordine morale.

b) *La perdita della f.* – L'assenso di f. cattolica è per sua natura irrevocabile, non potendo mai il credente trovare motivi oggettivamente sufficenti per mettere in dubbio o per ritrattare l'assenso una volta prestato. Perciò la perdita della f. è un oggettivo disordine morale, che può avere gradi di profondità diversi, ma tutti gravi di loro natura. La prima forma di perdita della f. è l'eresia. Essa ha luogo quando un battezzato già credente dubita o nega una qualsiasi verità rivelata da Dio e come tale proposta in modo solenne o ordinario dalla Chiesa; in questo caso il miscredente conserva ancora in linea di massima la sua adesione alla Rivelazione e alla autorità magisteriale della Chiesa, ma vi si ribella in quanto applicata a questo o quel punto di dottrina (v. ERESIA).

Dall'eresia è logico il passo allo scisma e all'apostasia (v.). Infatti l'eresia contiene in forma implicita e virtuale la ribellione al principio stesso della sottomissione all'autorità magisteriale della Chiesa; l'eretico incoerentemente sostituisce al giudizio della Chiesa il suo privato giudizio in un punto particolare come, ad es., fece da principio Lutero con la sua nuova teoria sulla f. e sulla giustificazione. Per uscire da questo atteggiamento incoerente l'eresia non ha che due possibilità: o ritrattare se stessa, sottomettendosi al giudizio dell'autorità magisteriale della Chiesa, o rigettare in linea di principio questa stessa autorità. A questo punto l'eretico diventa propriamente scismatico. Costui accetta ancora la Rivelazione, ma rifiuta la mediazione del potere di magistero istituito da Dio per interpretarla e proporla. La ribellione all'autorità della Chiesa docente contiene il germe dell'apostasia, cioè del rifiuto espresso e formale della stessa Rivelazione divina, rifiuto che può essere spinto fino alla stessa possibilità della Rivelazione. Infatti il patrimonio delle verità rivelate, abbandonato al fallibile giudizio dell'esame privato, finisce presto o tardi per essere completamente dilapidato.

La parabola discendente della perdita della f., tracciata qui nella schematica successione logica delle sue fasi, è una triste realtà storica, che va dall'eresia di Lutero all'apostasia del razionalismo. Il processo disgregatore della f. è con mentalità metafisica sottilmente analizzato da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 11, a. 1-2; q. 12, a. 1); egli però lo riconduce a due fasi: eresia, apostasia, saltando la fase scismatica, che egli considerava come essenzialmente contraria alla legge della unità (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 39) nella carità e nel regime della Chiesa; infatti nessuna frattura dell'unità della Chiesa fino ai tempi di s. Tommaso presentava il carattere di negazione diretta e formale dell'autorità magisteriale della Chiesa, come l'ebbe in seguito il protestantesimo. Anche il CIC (can 1325 § 2) distingue l'eresia dall'apostasia nel senso sopraindicato e considera scismatico chi rifiuta di sottostare all'autorità della Chiesa, sovranamente risiedente nel Sommo Pontefice; il che si può benissimo intendere anche della ribellione formale all'autorità docente del Sommo Pontefice.

Se è facile determinare nei suoi diversi gradi la malizia oggettiva della perdita della f., non è altrettanto facile giudicare la colpevolezza soggettiva. Il problema della responsabilità soggettiva di chi perde la f. è tra i più studiati e dibattuti della teologia moderna, la quale, a differenza della teologia medievale, ama analizzare il fenomeno della f. e dell'incredulità dal punto di vista soggettivo e psicologico concreto, oltre che dal punto di vista oggettivo e metafisico.

Nel fòro canonico è eretico solo chi rinnega la f. o ne dubita in modo «pertinace», cioè, in mala fede; ciò vale tanto più nel fòro interno agli occhi di Dio. Ora il sommo della mala fede si ha in colui che revoca la f. del suo Battesimo con la piena consapevolezza di calpestare la verità rivelata, l'autorità divina e quella della Chiesa, in una parola, per motivo di odio diretto e formale contro la verità. I teologi del Concilio Vaticano ritenevano a stento possibile una simile mostruosa defezione dalla f. (*Coll. Lac.*, t. VII, col. 531, a).

Di solito la colpa di chi perde la f. è soltanto indiretta, e consiste nella più o meno volontaria leggerezza nella valutazione dei motivi per i quali il credente si abbandona al dubbio reale o passa alla negazione della sua f. « Nemo mendax, nisi probetur », « Praesumptio stat pro veritate »: questa norma fondamentale di diritto naturale vieta non solo al cattolico, ma al credente di qualunque religione di gettare l'ombra del dubbio o di rinnegare la sue convinzioni religiose senza l'appoggio di motivi diligentemente e spassionatamente vagliati. La violazione di questa norma dipende a sua volta in molti casi da ignoranza colpevole e da pervertimenti di giudizio, causati da colpevoli accondiscendenze ad impulsi passionali aberranti. È noto a tutti quanto abbia contribuito la colpevole passione di Enrico VIII nel determinare il suo distacco dalla Chiesa romana.

È possibile perdere la f. senza alcuna colpa soggettiva né diretta, né indiretta? Per la teologia cattolica moderna questo problema è prevalentemente esegetico; avendo cioè il Concilio Vaticano definito che « il credente cattolico non può mai avere una causa giusta di abbandonare la f. o di dubitarne » (Denz-U, 1794, 1815), si è posta la questione se l'affermazione del Concilio Vaticano si riferisca alla causa « giusta » dal solo punto di vista oggettivo, o anche soggettivo. Le risposte sono divergenti: secondo gli uni il Concilio Vaticano ha inteso definire che il credente cattolico non può mai avere una causa giusta neppure soggettivamente di dubitare o ripudiare la propria f., e perciò la perdita della f. è sempre, direttamente o indirettamente, colpevole; secondo altri il Concilio Vaticano ha tenuto di mira il solo punto di vista oggettivo; secondo altri infine la mente del Vaticano comprenderebbe sì anche il punto di vista soggettivo, ma si atterrebbe a un principio generale non esclusivo di casi eccezionali e lascerebbe inoltre sospesa la questione se la colpa soggettiva di chi perde la f. sia sempre grave. Il Vermeersch, ad es., ritiene che la defezione dalla f. cattolica e l'adesione ai pionieri della riforma da parte delle masse popolari sia stata esente da colpa soggettiva « grave », se non proprio da ogni colpa (*Theol. mor.*, II, 1ª ed., p. 27). La soluzione dell'intricato problema dipenderà in buona parte dall'approfondita analisi, sotto la guida dei principi teologici, dei concreti processi psicologici culminanti nella perdita della f. Le sanzioni canoniche contro l'eresia e l'apostasia (can. 2314 § 1) presuppongono la pertinacia e l'esterna manifestazione.

c) *Disobbedienza all'autorità magisteriale della Chiesa.* – A tenore dei cann. 1323, 1 e 1325 § 2 è eretico solo colui che mette in dubbio o nega pertinacemente una verità rivelata e proposta come tale dal magistero solenne o ordinario della Chiesa. Perciò ogni altro dissenso dall'autorità magisteriale della Chiesa, pur essendo grave peccato contro la f., non è per se stesso la perdita della f. Il magistero ecclesiastico può definire infallibilmente ciò che non è rivelato, oppure emanare decreti dottrinali non definitorii e quindi non infallibili. Dissentire anche solo internamente dai decreti dottrinali infallibili in materia non rivelata è sempre gravemente illecito ed è peccato di disobbedienza alla Chiesa; se inoltre il dissenso è pubblicamente manifestato, si aggiunge l'aggravante dello scandalo. Lo stesso vale per il dissenso interno ed esterno dai decreti dottrinali non infallibili, tranne il caso raro di colui che, competente e prudente, sospende internamente il suo assenso a tali decreti nell'attesa d'una sentenza definitoria.

2. *Peccati contro l'obbligo di professare la f.* – a) *La negazione esterna della f.* – È sempre illecito dire parole, compiere gesti, usare un contegno, ecc., che per loro natura o nelle circostanze concrete del momento manifestano in modo certo la defezione interna dalla f., anche se questa defezione non ha luogo. Tra i casi di negazione esterna della f. i moralisti ricordano l'uso di distintivi o divise caratteristiche e proprie di società e sètte dichiaratamente anticattoliche e antireligiose, e soprattutto la partecipazione attiva e formale a culti non cattolici. Ignoranza, timore o violenza possono diminuire o togliere completamente la colpa soggettiva.

b) *L'occultamento della f.* – Può essere lecito o illecito secondo le circostanze. È illecito quando concretamente equivale alla negazione esterna della f.; altrimenti può essere lecito anzi raccomandabile, come, ad es., il sottrarsi alla ricerca del persecutore.

La causa più frequente che induce alla negazione esterna o all'illecito occultamento della f. è il rispetto umano. Già tra i primi discepoli di Cristo si trovano negatori esterni (Pietro) e pavidi occultatori della f. (Giuseppe d'Arimatea: *Io.* 19, 38; molti della classe dirigente giudaica: *Io.* 12, 42) vittime del rispetto umano.

3. *Peccati contro l'obbligo di coltivare e custodire la f.* – Il dovere generale per i credenti di sviluppare la f. è contenuto negli scritti del Nuovo Testamento e si ricava dalla natura vitale della f. stessa. Il consolidamento dell'uomo interiore ardentemente invocato da s. Paolo per i neocristiani nelle sue preghiere (*Eph.* 3, 14-19; *Col.* 1, 9 sgg.) è, nelle parole stesse dell'Apostolo, uno sviluppo della f.: S. Pietro lo impone in forma categorica: « Crescite in gratia et cognitione Domini nostri I. Christi » (*II Pt.* 3, 18). Uno dei mezzi essenziali per mantenere e sviluppare la f. è l'istruzione religiosa. L'obbligo dell'istruzione religiosa è generale e, in linea di massima, grave; la misura e le modalità della sua applicazione variano secondo le circostanze di persona, di tempo e di luogo. È difficile determinare nei singoli casi la gravità della colpevole negligenza dell'istruzione religiosa.

La perdita della f. è molto spesso il risultato più o meno diretto di passi imprudenti e temerari. Perciò il diritto naturale vieta al credente di mettere in pericolo la sua f. Ora il pericolo massimo e più immediato per la f. è il contatto con l'errore opposto. Nel Nuovo Testamento ricorre con insistenza il monito alla vigilanza contro le insidie tese alla f. dai nemici della verità (*Rom.* 16, 17; *II Cor.* 11, 3; *Eph.* 5, 6-11; *Col.* 2, 6-8; *I Tim.* 1, 3 sgg.; *Hebr.* 13, 9; *II Pt.* 3, 17; *II Io.* 7-11). La Chiesa, in stretta aderenza al diritto naturale e allo spirito delle norme apostoliche, ha provveduto alla tutela della f. con leggi speciali riguardanti la stampa e la lettura dei libri d'argomento religioso morale (v. CENSURA; INDICE), i rapporti dei fedeli con gli eterodossi (v. COMUNICAZIONE con infedeli e acattolici) e le pubbliche discussioni o conferenze con essi in materia di f. (CIC, can. 1325 § 3). La contravvenzione a queste norme di diritto ecclesiastico è illecita, salvo legittima dispensa o scusa proporzionata compatibile con i principi del diritto naturale, anche quando sia assente, per ragioni particolari, il pericolo per la f.

IV. DIRITTI E DOVERI DELLA RAGIONE DI FRONTE ALLA F. – Contro il fideismo la Chiesa ha affermato il diritto ed il dovere della ragione di procurarsi la certezza puramente razionale del fatto della Rivelazione e di penetrarne il contenuto fin dove è possibile (Denz-U, 1171, 1623-27, 1636-37, 1795-97). Alla base di tutto l'apparato apolo-

getico, filosofico-storico, della teologia cattolica e dell'estrema prudenza con la quale la Chiesa procede nell'accertamento di qualunque manifestazione soprannaturale di Dio, sta il principio: « Factum supernaturale non praesumitur, sed probandum est ». Contravvenire a questo principio è peccare contro la f. per eccesso, e significa aprir la porta a tutte le superstizioni. Il diritto ed il dovere di dimostrare razionalmente il fatto della Rivelazione e le stesse verità rivelate, entro i confini del possibile, non incombe solo a chi si incammina verso la f., ma anche a chi già la possiede; la sola differenza tra i due è che il primo, mentre è in fase di ricerca razionale, non è tenuto a credere, ossia, come si usa dire tecnicamente, gli è lecito il dubbio « sistematico » intorno alla f.; il secondo invece, prima e durante la giustificazione razionale della f., non può sospendere realmente il suo assenso di f.; il suo dubbio può essere solo « metodico ». Il dovere di « ragionare » intorno alla propria f. diventa operante nei singoli quando il loro giudizio di credibilità minaccia di sgretolarsi sotto la pressione di difficoltà intellettuali.

Contro il razionalismo la Chiesa ha dichiarato l'obbligo della ragione di riconoscere la propria naturale limitatezza aggravata dalla caduta originale, ed il conseguente dovere di accettare la rivelazione divina sufficentemente proposta, prestando f. al suo contenuto, anche se misterioso in senso assoluto (Denz-U, 1785, 1795, 1807-1808-10-16). Il diritto di assoluta autonomia, reclamato dal razionalismo in favore della ragione, è una assurda pretesa, ultimamente dannosa alla ragione stessa; né vi può essere mai reale conflitto tra doveri e diritti della ragione e quelli della f.

BIBL.: L'etica generale della f. oggi è comunemente esposta nei testi di teologia morale, trattato *De fide*; la parte giuridica è ampiamente esposta dai testi di diritto canonico: F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf 1935, IV, 1, pp. 64-107, con bibl. copiosa. L'etica della f. è stata esposta in forma oratoria, ma con rigore sistematico e precisione teologica, sul pulpito di Notre-Dame di Parigi, negli aa. 1911-12, da A. Janvier, *La foi*, 2 voll., Parigi 1911-12. Preziose le *Notes explicatives* e i *Renseignements techniques* di R. Bernard che accompagnano l'ed. di st Thomas d'Aquin, *Somme Théologique, La foi*, II, Parigi 1942. Sul magistero ecclesiastico v. a suo luogo e: J. Brys, *De magisterio ecclesiastico in CIC*, in *Collationes Brugenses*, 33 (1933), pp. 343-48. Sugli aspetti etici dell'infedeltà e della perdita della f.: F. Hurth, *De inculpabili defectione a fide*, in *Gregorianum*, 7 (1926), pp. 3 sgg., 303 sgg.; A. Gougnard, *De haeresi et apostasia*, in *Collectanea Mechliniensia*, 21 (1932), pp. 176-83; G. Baroni, *È possibile perdere la f. cattolica senza peccato? (Dottrina dei teologi dei secc. XVII-XVIII)*, Roma 1937; G. B. Guzzetti, *La perdita della f. nei cattolici (studio storico dogmatico)*, Venegono 1940; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha f.*, 2 voll., Roma 1943; A. Dal Covolo, *La psicologia dell'incredulo alla luce del IV Evangelo*, Milano 1945; H. Decout, *L'acte de foi*, Parigi 1947.

Gaetano Corti

(fot. Anderson)
FEDE - *La F.*, scultura di G. Serpotta (1723) - Palermo, chiesa di S. Francesco.

III. F. E RAGIONE

SOMMARIO: I. Il problema. - II. Cenni di sviluppo storico. - III. Dottrina cattolica - IV. F. e scienza.

I. IL PROBLEMA. – Il rapporto di f. e ragione corrisponde a quello di Grazia e natura di cui esprime il primo momento e l'attuazione fondamentale in quanto è per l'accettazione della f. che l'uomo entra nell'ordine soprannaturale ed in quanto la f. stessa è la prima Grazia che accosta effettivamente l'uomo a Dio. L'atto di f. perciò scaturisce direttamente dalla mozione della Grazia, così che il rapporto di f. e ragione ha un significato intrinsecamente dialettico: da una parte cioè esso rappresenta e opera come una condizione o preparazione dell'accettazione della f.; dall'altra essa opera come conseguenza dell'accettazione della f. stessa che è la verità assoluta che salva. In ambedue le situazioni la f. suppone un preciso atteggiamento verso la ragione cioè verso la filosofia in quanto questa esprime la ragione giunta alla maturità della riflessione. Nel primo momento della preparazione dell'atto di f., il perno del rapporto è la f. stessa: essa deve stare salda in se stessa per chiunque intenda essere cristiano, perché la f. è la verità di Dio all'uomo. La filosofia invece è riflessione o invenzione umana, di fronte alla quale sono possibili due situazioni (e la storia della teologia ne dà la conferma): o si vede nella molteplicità e diversità dei sistemi filosofici l'incapacità della filosofia di portare alla verità assoluta, oppure in quella energia mai interrotta di riflessione del genere umano per raggiungere la verità assoluta si considera la tendenza essenziale dell'uomo di concludere il problema della verità nel limite delle sue possibilità e nella situazione storica in cui vive. Nella storia del cristianesimo si sono incontrate ambedue le direzioni: l'una, pessimista, condanna in blocco ogni filosofia e concepisce quindi il rapporto di f. e ragione in modo prevalentemente negativo (irrazionalismo, fideismo, tradizionalismo, ecc.); l'altra, più ottimista, ammette la possibilità di un intervento positivo della ragione (e della filosofia) nell'ambito della f. Questo rapporto positivo di f. e ragione ha anzitutto un significato storico in quanto riconosce nella stessa filosofia precristiana degli sprazzi più o meno vasti e completi di verità; ha inoltre un significato teoretico in quanto assume i concetti della filosofia per riflettere sulle formole della f. e dilatarle nella loro pienezza di verità per la coscienza, onde nasce la teologia.

II. CENNI DI SVILUPPO STORICO. – L'indirizzo negativo si richiama spesso alla condanna di s. Paolo dei filosofi (*Rom.* 1, 18 sgg.) e della filosofia (*I Cor.* 3, 9; *Col.* 2, 8) e insiste sulla corruzione della natura umana dopo il peccato; l'indirizzo positivo si richiama al fatto della presenza di elementi specificamente filosofici nella stessa S. Scrittura sia del Vecchio Testamento (*Giobbe, Sapienza, Ecclesiaste, Maccabei*), come del Nuovo (*Vangelo* di s. Giovanni, le stesse *Lettere* di s. Paolo e gli *Atti degli*

Apostoli) dove il riflesso più o meno diretto della filosofia dell'ambiente è fuori dubbio. Del resto, quando siano scrutati a fondo, i due indirizzi non si devono opporre: gli errori dei filosofi che il primo condanna, li respinge anche il secondo, ma questo va oltre e con un senso più vivo delle differenze gradua diversamente i vari sistemi secondo una maggiore o minore incompatibilità (nei principi, nel metodo e nelle conclusioni) con i capisaldi della f. per mostrare eventualmente che l'erroneità delle conclusioni, od anche del metodo, non è sempre solidale coi principi, così che si possono abbandonare quelle e conservare questi. In ambedue gli atteggiamenti si possono avere indirizzi che ammettono tutte le gradazioni, ed è compito della storia dei dogmi individuare la particolare fisionomia di ognuno nell'ambiente storico e dottrinale in cui fece la sua apparizione.

Nell'antica letteratura cristiana sembra prevalente l'indirizzo negativo. Ippolito fa della filosofia greca la responsabile di tutte le eresie: gli eretici non hanno fatto che saccheggiare a man bassa l'uno o l'altro filosofo (τούτων γὰρ μάλιστα γεγένηνται κλεψίλογοι οἱ τῶν αἱρέσεων πρωτοστατήσαντες: Hyppol., *Ref. omn. her.*, I, 11; ed. P. Wendband, Lipsia 1916, p. 4, 7; *Dox. Graeci*, ed. H. Diels, 2ª ed., Berlino 1929, p. 554, 41). Immersi nella contemplazione della natura, i filosofi hanno abbassato Iddio ad essa: ἕτερος ἕτερον μέρος τῆς κτίσεως προκρίναντες, τὸν δὲ θεὸν τούτων καὶ δημιουργὸν μὴ ἐπιγνόντες (Hyppol., *op. cit.*, I, 26: ed. cit., p. 31, 19; *Dox. Graeci*, ed. cit., p. 376, 2). Ermia nel suo « scherno dei filosofi pagani » dopo aver citato il testo paolino *I Cor.* 3, 9 « Sapientia huius mundi stultitia est apud Deum », vede l'origine della filosofia nella prima apostasia degli angeli da cui deriva la discordanza dei filosofi fra di loro: δι' ἣν αἰτίαν οὔτε σύμφωνα οὔτε ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἀλλήλους λέγοντες ἐκτιθένται τὰ δόγματα (Herm., *Irris. gentil. philos.*, 1; *Dox. Graeci*, ed. cit., 651, 6). Il più risoluto in questa negazione del pensiero classico è stato Tertulliano. Nel *De praescriptione haereticorum*, condannata la filosofia come « materia sapientiae saecularis » afferma che « ipsae haereses a philosophia subornantur », ed esemplifica subito: Valentino era un platonico, Marcione uno stoico, Epicuro materialista, Zenone stoico che insegnava il dio-fuoco di Eraclito (cap. 7: ed. J. Martin, Bonn 1930, *Flor Patr.*, IV, p. 11, 11 sgg.; cf. p. 12, 9 sgg.: « Miserum Aristotelem qui illis dialecticam instituit... »). La sua condanna della filosofia non conosce discriminazione alcuna: « Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est (...) Viderint qui Stoicum et Platonicum et Dialecticum Chrisrum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus » (cap. 8; ed. cit., p. 13, 1 sgg.). La dialettica dell'atto di f. è risolta tutta nella f. stessa: « Igitur quaerendum est quod Christus instituit, utique quamdiu non invenis, utique donec invenias. Invenisti autem cum credidisti, nam non credidisses, si non invenisses, sicut nec quaesisses nisi ut invenias » (cap. 10: ed. cit. 15, 6 sgg.). Quest'ostracismo dichiarato alla filosofia greca non ha tuttavia impedito a Tertulliano di accettare dallo stoicismo la concezione materialista dell'essere ch'egli estende all'anima, agli Angeli e a Dio stesso (cf. W. Karpp, *Sorans vier Bücher* περὶ ψυχῆς *und Tertullians Schrift « De Anima »*, in *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 1934, pp. 31-47).

Ma più antica, più continua e più vasta è la convinzione che la ragione e la filosofia abbiano una funzione positiva rispetto alla f., sia perché i filosofi cercando l'assoluto combatterono l'idolatria e la religione di Stato, sia perché per combattere le eresie è indispensabile lo strumento del logo teoretico. Apre degnamente questo indirizzo s. Giustino il quale, indirizzando la *I Apologia* agli imperatori Antonino Pio e Lucio Vero loda come κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τἀληθὲς τιμᾶν (*I Apol.*, c. I, 2; ed. G. Rauschen, 2ª ed., Bonn 1911, p. 8). Pur riconoscendo che spesso hanno errato, considera i filosofi come « organi del Logo divino » presente in tutti gli uomini, a cui hanno attinto la verità dei loro pensamenti: διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (*Apol.*, II, c. 7, p. 124). Sono citati al posto d'onore Socrate, Eraclito ed anche il poeta comico Menandro, che son detti cristiani *ante litteram* anche se furono considerati atei dal volgo: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς (*Apol.*, II, c. 46, p. 80). Risale a s. Giustino la credenza, diffusa anche nel medioevo, che Platone avesse letto in Egitto la S. Scrittura (cf. *I Apol.*, cc. 59-60, p. 94 sg.). Altrettanto vale per l'ausilio positivo che la filosofia può prestare alla esposizione e difesa della f. Già s. Ireneo dichiarava: « Quaecumque illi cum labore comparant, his nos, in fide cum simus, sine labore utimur » (*Adv. Haer.*, IV, 30, 1). E un po' più sotto, lo stesso Ireneo, come s. Cipriano e con loro molti altri Padri e la prima Scolastica, vede nella spoliazione dei tesori degli Egiziani fatta dagli Ebrei (*Ex.* 11, 7) « typus et imago.... profectionis Ecclesiae quae erat futura in gentibus » (*op. cit.*, IV, 30, 4: PG 7, 1067). Il classico in questa parte è Clemente d'Alessandria il quale dedica tutto il l. I degli *Stromata* per mostrare la necessità della scienza umana e della filosofia greca alla comprensione della S. Scrittura; egli protesta contro coloro che respingono la filosofia e vogliono la sola e nuda f.: μονὴν καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν (*Strom.*, I, 9, 43: ed. O. Stählin, II, Lipsia 1939, p. 28, 19). Perché non si possono raccogliere i grappoli senza coltivare la vite, e come non si dovrà allora filosofare se si vuole attingere il significato della divina potenza: πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον περὶ νοητῶν φιλοσοφοῦντα διαλαβεῖν τὸν ἐπιποθοῦντα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἐπήβολον γενέσθαι (*loc. cit.*, p. 29, 24)? L'Overbeck, amico di Nietzsche, ha fatto a Clemente Al. l'accusa di aver intellettualizzato la f. travisandone la natura (Fr. Overbeck, *Über die Christlichkeit der unseren heutigen Theologie*, 2ª ed., Lipsia 1903, p. 27 sgg.). Ma l'accusa non regge perché anzitutto a fondamento della gnosi sta la f. e non viceversa; e poi perchè ciò che dà alla gnosi il suo ultimo compimento non è la speculazione astratta ma la carità, e il perfetto gnostico è colui che si è completamente conformato con Cristo e lo confessa in tutta la sua vita: μαρτυρήσει νύκτωρ, μαρτυρήσει μεθ' ἡμέραν· ἐν λόγῳ, ἐν βίῳ, ἐν τρόπῳ μαρτυρήσει· σύνοικος ὢν τῷ Κυρίῳ... τὸν σταυρὸν τοῦ Σωτῆρος περιφέρων (*op. cit.*, II, 20; t. II, 170, 10). Ciò forma in particolare l'oggetto di *Stromata*, l. VII, capp. 1-14, mentre il l. VIII tratta esplicitamente della necessità della filosofia e del procedimento filosofico (cf. il cap. 5 dedicato alla ἐποχή) per smascherare i sofismi degli eretici e proporre l'oggetto della f. in termini esatti, dando così la prima propedeutica alla teologia. Ed è proprio Clemente che indica il capovolgimento che il termine πίστις ottiene nel cristianesimo; in quanto, mentre nella filosofia pagana esso indica la conoscenza dei sensibili contingenti, nel cristianesimo indica la conoscenza superiore alla scienza stessa e come sua misura: κυριώτερον ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον (*Strom.*, II, 4; t. II, p. 120, 26) anticipando, nel momento essenziale, la posizione stessa di s. Tommaso. La teologia dei Padri greci è rimasta fedele a quest'indirizzo di sano equilibrio, ove si può ammettere che prevale l'ottimismo, a differenza, p. es., dell'orientamento di s. Agostino ch'è più compreso delle ferite che il peccato ha inferte anche all'umana intelligenza. Tuttavia anch'egli ammette che i filosofi hanno su larga scala conosciuto il vero e con ciò hanno anch'essi lavorato per la Città di Dio: « Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt, quod mundum istum fecerit Deus, cumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus,

quamvis nescientes ad quem finem, et quoniam modo essent ista omnia referenda, propheticis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa Civitate populo commendata sunt » (*De Civ. Dei*, l. XVII, c. 41, n. 3: CSEL 40, p. 11). E per questa loro opera a servizio della provvidenza, Agostino giudica i filosofi meritevoli di quegli onori divini che invece si prestavano agli idoli: « Verumtamen si philosophi aliquid invenerunt quod agendae bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto iustius talibus divini honores decernerentur? » (*op. cit.*, l. II, c. 7: CSEL 40, pp. 1, 67). L'atteggiamento dei Padri quindi rispetto alla ragione non è assolutamente negativo ma critico; per essi vi sono due rivelazioni del Verbo divino, l'una nella varietà della natura e nel dispiegamento della cultura umana, l'altra nella comunicazione della f. e dei misteri della Grazia per la vita eterna così che respingere per principio la prima equivarrebbe a privarsi della prima manifestazione del Verbo stesso. È in questa linea anche s. Pier Damiani, all'alba del medioevo, il quale, malgrado la sua spiccata tendenza mistica, riprende il principio di s. Ireneo: « Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poëtas et philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria coelestis eloquiis subtilius convalescat » (PL 145, 560).

L'oppositore più energico e influente dell'applicazione della filosofia alla teologia del basso medioevo è s. Bernardo come dimostra la sua lotta contro Abelardo: « Petrus Abelardus Christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere » (*Epist.*, CXCI: PL 182, 257 B). Il suo antifilosofismo divenne tradizione domestica nell'antica scuola cistercense e la sua formola può essere il *fides quaerens intellectum* di s. Anselmo. Accettano invece la collaborazione della ragione, prima di Abelardo (la cui ortodossia è oggi quasi completamente rivendicata), Berengario di Tours e Roscellino, sconfinando nel razionalismo in cui resta anche Scoto Eriugena. Sotto l'influsso di Abelardo e dell'Eriugena tendono al razionalismo Thierry di Chartres e Guglielmo de Conchès, mentre il fideismo appare in Gilberto Porretano. Un passo in avanti è fatto coi Vittorini che distinguono la teologia naturale, opera della ragione, dalla teologia sacra dipendente dalla f. ma che tuttavia non disdegna l'ausilio della ragione. In un testo ch'ebbe importanza decisiva per lo sviluppo della teologia fino a s. Tommaso, Ugo di S. Vittore distingue tre classi di oggetti: « Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem » – ed una quarta che non conta – « et praeter haec quae sunt contra rationem ». Ed ecco il diverso valore noetico: « Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia ». I due estremi esulano dalla f.: « Quae enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando ». La f. invece è interessata nei due settori intermedi, ma diversamente: « Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem tantummodo suscipiunt fidem. Et (a) in primo quidem genere *fides ratione adiuvatur et ratio fide perficitur* quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. – (b) In his quae supra rationem sunt non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit » (*De Sacram.*, I, III, 30: PL 176, 232).

Queste importanti dichiarazioni programmatiche non ebbero seguito immediato per mancanza di un adeguato strumento concettuale; anzi subirono una battuta d'arresto con le ripetute proibizioni da parte dell'autorità ecclesiastica di studiare le opere di filosofia naturale, metafisica e morale di Aristotele che sul finire del sec. XII, tradotte dall'arabo ed anche dall'originale greco, cominciavano ad infiltrarsi negli ambienti studenteschi. La lettera che Gregorio IX indirizzò da Perugia il 17 luglio 1228 ai professori di teologia dell'Università di Parigi è – nel suo stile pittoresco di allusioni bibliche – tutta una diatriba contro l'uso della filosofia nella teologia: « Et quidem theologicus intellectus quasi vir habet praeesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret. Denique qui verba caelestis oraculi adulterina philosophorum doctrinae commixtione a sui sensus molitur inflatus et nihil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quasi de corde suo profanans viro adultero adhaerere cum muliere Samaritana videtur »... (*Chartul. Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, I, Parigi 1889, n. 59, p. 114 sg.). L'indirizzo conservatore si faceva forte di queste prescrizioni per applicare nel significato più drastico alla filosofia e alla ragione in genere, il principio « Philosophia ancilla theologiae »: esso godrà di uno speciale favore nella scuola francescana. S. Bonaventura non solo scrisse il *De reductione artium ad theologiam* ma ammonì che « in descensu ad philosophiam est maximum periculum » e dopo aver ricordato che s. Girolamo con la lettura di Cicerone perdette il gusto delle S. Scritture, aggiunge: « Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant *aquas Siloe*, in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio » (*Collat. in Hexaem., Visio III*, coll. VII, 12: ed. F. Delorme, in *Bibl. Franc. Schol. M. Aevi*, VIII, Quaracchi 1934, p. 216 sg.). Sono ancora nella scia, non solo spirituale ma anche dottrinale di s. Bonaventura, Scoto e Occam in quanto negano, con le loro scuole, che la teologia possa dirsi scienza in senso rigoroso, in opposizione diretta a s. Tommaso il quale – pure ammettendo che le altre scienze sono « ancillae huius » (*Sum. Theol.*, I, q. I, a. 5, sed contra e ad 2), cioè della teologia – distingue chiaramente i due ordini della religione e della f. Occam, spingendo a fondo la dottrina della conoscenza intuitiva (affettiva) del suo Ordine, ammette un complesso di verità di f. accessibili anche alla ragione, compreso lo stesso mistero della S.ma Trinità: tuttavia bisogna mantenere che soltanto la S. Scrittura e la tradizione ne possono manifestare l'esistenza così che il discorso teologico con il medio razionale la suppone e la chiarifica ma non la costituisce o comunque entra nell'ambito della f. stessa. In questo senso Occam reagiva al razionalismo della « distinctio formalis » di Scoto in difesa della trascendenza della f.: « Et ideo non debet poni (distinctio formalis) nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in Scriptura sacra vel determinatione ecclesiae propter cuius auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in Scriptura sacra et determinatione Ecclesiae possunt salvari non ponendo eam inter sapientiam et essentiam (divinam), ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem (sicut inter essentiam et relationem) et eam universaliter nego in creaturis » (*In I Sent.*, dist. II, q. 1ª, ed. Lione 1495, f. F. I. 10 sgg.).

Il punto di vista di s. Tommaso sui rapporti di f. e ragione è quello di tutta la sua teologia, cioè che « Gratia non tollit sed perficit naturam » sviluppato nel commento *In Boeth. de Trinitate*, q. II, a. 3: « Utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti ». Ecco i punti principali: *a*) sia il « lumen fidei » come il « lumen rationis » derivano da Dio e perciò « impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita...: oporteret enim alterum esse falsum: et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile ». – *b*) Poiché le cose create sono una certa « imitazione » della divina essenza, possono ben avere e suggerire una somiglianza con i misteri della f.: « Unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis; continent tamen quasdam similitudines eorum, et quaedam ad ea praeambula, sicut natura preambula est ad Gratiam ». – *c*) Se poi qualche filosofo si è opposto alla f., « hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis » che il teologo può respingere come non cogente contro la f. – *d*) La teologia inoltre può usare di-

rettamente della filosofia in tre modi: 1) per dimostrare i «praeambula fidei (esistenza e attributi di Dio, creazione del mondo, immortalità dell'anima...) quae fides supponit». 2) Per chiarire in qualche modo la verità della f. con analogie, similitudini prese dalla natura e dalla ragione «sicut Augustinus in libris *De Trinitate* utitur multis similitudinibus et doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem». 3) Per difendere la f. dagli attacchi della falsa filosofia «sive ostendendo (ea) esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria». Infine l'Angelico segnala due pericoli o errori nell'uso della filosofia in teologia: «*Uno modo* utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus eius». *Alio modo*, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae; ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam haberi potest; cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud Apostoli: *II Cor.* 10, 5» (*Opuscula*, ed. De Maria, Città di Castello 1886, p. 302 sg.). Il risultato della collaborazione fra f. e ragione è la teologia che nella concezione tomista ha vero carattere di scienza, anzi è la sapienza creata per eccellenza (*Sum. Theol.*, I, q. 1ª, aa. 2-6). S. Tommaso combatté energicamente la tesi averroista della «doppia verità» secondo la quale una verità filosofica poteva come tale trovarsi in diretto contrasto con la f. così che il credente doveva respingere la conclusione della filosofia soltanto in virtù della f. Secondo l'averroismo sono conclusioni necessarie della filosofia l'eternità del mondo, la provvidenza soltanto generale, l'unità dell'intelletto umano in tutti gli individui;... ma il credente ha la f. che supera la ragione. Perciò Sigeri di Brabante protesta: «Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes sicut et in aliis quibuscumque... In tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat» (*QQ. de anima intellectiva*, ed. Mandonnet in *Siger de Brabant*, II, 2ª ed., Lovanio 1911, pp. 157, 169). Più moderato è lo stile nel *Comm. alla Metafisica* (cf. ed. di C. A. Graiff, Lovanio 1948, specie pp. 140, 153). Più risoluto è Giovanni di Jandun: «Quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter.... Hoc autem non probo ratione aliqua demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem (molteplicità individuale degli intelletti umani) assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide» (*QQ. super libros Aristotelis de Anima*, l. III, q. VII, ed. veneta 1565, col. 282). Studi recenti sulla posizione precisa di Averroè, condotti da L. Gauthier su opere originali finora inedite del Commentatore, hanno mostrato che – sotto la cautela delle formole – Averroè afferma la superiorità assoluta della filosofia sulla religione dei cui dogmi essa espone il senso ultimo e necessario perché è «soltanto la speculazione che ci conduce alla conoscenza vera di Dio» (*Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, ed. L. Gauthier, 3ª ed., Algeri 1947, p. 6). Quest'atteggiamento di Averroè forma il tema centrale della sua polemica col teologo-mistico Algazel al quale, autore di una *Destructio philosophorum*, oppone la sua *Destructio destructionum* tradotta ed edita nella edizione cinquecentesca delle opere di Averroè (IX, Venezia 1562).

È questa genuina posizione averroista di assorbimento della religione nella filosofia, non quella dell'averroismo latino che, dopo i tentennamenti dell'Umanesimo e le negazioni aperte dell'illuminismo razionalista, verrà ripresa e approfondita dall'idealismo moderno e specialmente dal panlogismo hegeliano: in questo processo *a*) la f. costituisce una sfera inferiore alla ragione; *b*) può pretendere alla verità solo subordinandosi alla ragione. È Kant che espressamente proclama «la universale ragione umana (*die Allgemeine Menschenvernunft*) dominatrice sovrana della religione naturale» e vuole insieme che sia «riconosciuta e onorata come il principio sovrano e supremo (*das oberste gebietende Prinzip*) nella dottrina della f. cristiana» (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV, parte 1ª, sez. 2: ed. K. Vorländer, Lipsia 1937, p. 192). Per Hegel Dio è lo Spirito, l'Idea o concetto assoluto: la f., può appellarsi alla verità a seconda che, staccandosi dall'autorità, entra nella sfera del concetto ed è così «l'eterna sostanziale natura dello Spirito». Perciò ogni f. riposa unicamente sulla ragione stessa (*jener Glaube beruht allein auf der Vernunft selbst*), sullo spirito, cioè su d'una mediazione che toglie ogni mediazione» (*Philosophie der Religion*, III: *Die absolute Religion*, c. 5, sez. 3; S. W. ed. G. Lasson, Lipsia 1929, p. 199 sg.). Di qui la riduzione hegeliana dei misteri principali del cristianesimo (Trinità, Incarnazione...) a tappe necessarie dello sviluppo dell'autocoscienza umana assoluta. Ad una conclusione analoga, benché con metodo opposto, arrivavano i fautori della «teoria della f. come sentimento immediato» (Jacobi, Schleiermacher, Fries, e recentemente R. Otto con la sua scuola) in quanto la f. si compie sempre e unicamente nella sfera dell'autoscienza come «sentimento di dipendenza» (*Abhängigkeitsgefühl*) così che «il manifestarsi interiore immediato del semplice sentimento di dipendenza è la coscienza di Dio» (*Gottesbewusstsein*; Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, ed. D. Forster, Halle a. S. s. d., parte 1ª, c. 1, § 5 Zusatz, p. 27). A questo modo il principio del soggettivismo protestante toccava i suoi vertici estremi nell'assolutezza della ragione da una parte e del sentimento dall'altra ch'erano già stati proposti da Kant nella cui linea resta anche il modernismo e – nei suoi indirizzi eterodossi – il metodo dell'immanenza. Nella novissima «filosofia dell'esistenza» K. Jaspers patrocina una *f. filosofica* che non s'irrigidisce in nessun sistema ma abbraccia lo sviluppo storico dell'umana ragione nel suo tentativo perenne e mai pago di afferrare l'Assoluto. G. Marcel invece sviluppa una concezione della f. come «apertura» al sacro e come libertà della fedeltà all'Altro assoluto ch'è Dio. Con più preciso senso teologico Kierkegaard, rifacendosi espressamente alla formola di Ugo di S. Vittore qui sopra riportata, ammette in sostanza con la teologia tradizionale l'indipendenza dei due ordini della f. e della ragione e la subordinazione che questa ottiene nel Cristianesimo con l'Incarnazione del Verbo, così che πίστις nel Cristianesimo diventa superiore a ἐπιστήμη (S. Kierkegaard, *Diario*, Copenaghen 1850, X², A 354; trad. it. di C. Fabro, Brescia 1949, t. II, p. 310. Sui rapporti precisi fra f. e ragione, v. il testo: *Speculazione e f.*, ivi 1850, X², A 432; t. II, ivi 1950, p. 331, che distingue chiaramente il «giudizio di credibilità» dal «giudizio di credentità» e ammette espressamente l'opera propedeutica della ragione riguardo alla f.).

La preparazione della ragione alla f., pur restando salda la trascendenza assoluta della f., sulla ragione, è richiesta sia dall'unità di coscienza dell'uomo ch'è l'identico soggetto della ragione e della f., sia dall'identità di alcuni termini in ambedue i campi (p. es., natura, persona, relazione, sostanza, accidenti, ecc.) i quali potranno avere il loro significato preciso nell'àmbito della f. soltanto quando la ragione avrà determinato quello ch'essi hanno nella conoscenza naturale. Un passaggio immediato alla f. non può significare che un salto nel vuoto e un abbandonarsi a tutte le torbide suggestioni del soggettivismo e dello pseudo-misticismo che la Chiesa ha sempre respinto.

III. Dottrina cattolica. – Gli errori estremi combattuti dalla Chiesa, circa i rapporti fra f. e ragione fanno capo al razionalismo da una parte che esalta la ragione a danno della f., e al fideismo (coi sistemi affini del tradizionalismo, ontologismo, agnosticismo...) che respinge in blocco la ragione. Già il Conc. Lat. V (sess. VIII, 19 dic. 1513) dichiarava: «Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus» (Denz-U, 738). Il principio fu sviluppato e chiarito nei suoi principali momenti dal Concilio Vaticano (sess. III, 21 apr. 1870) nella Const. dogm. «Dei Filius» ai cc. 3 (De fide) e 4 (de fide et ratione). In particolare per i rapporti fra ragione e f. il Concilio ha solennemente

dichiarato: 1. l'esistenza di un duplice ordine di conoscenza, l'uno facente capo alla ragione naturale, l'altro alla divina Rivelazione (Denz-U. 1795 e 1816). 2. La ragione naturale può giovare alla f. mostrando il nesso che hanno fra loro i misteri della f. e le analogie con le verità create, pur rimanendo inaccessibili nella loro intima natura (Denz-U, 1796). 3. È impossibile quindi un'opposizione reale fra f. e ragione, avendo ambedue per comune principio Dio stesso (*ibid.*, 1797-98 e 1817). 4. Anzi f. e ragione si possono insieme aiutare, la ragione preparando l'adesione della f., e la f. preservando la ragione dall'errore. 5. Il senso genuino dei dogmi della f. è custodito dal magistero della Chiesa e non abbandonato alle mutevoli vicende della ragione e della scienza (*ibid.*, 1800-18). La stessa dottrina viene ora insegnata nell'encicl. *Humani generis* del 12 ag. 1950. Nella condanna del modernismo (encicl. *Pascendi*, 8 sett. 1907) si dichiara che il fenomenismo porta all'agnosticismo assoluto e quindi alla negazione esplicita di una conoscenza razionale oggettiva di Dio che diventa oggetto unicamente dell'esperienza religiosa soggettiva (Denz-U, 2072 sgg.); si condanna perciò l'assoluta separazione fatta dai modernisti fra scienza e f. in quanto la prima avrebbe per oggetto i puri fenomeni e la seconda l'inconoscibile ch'è l'oggetto della religione e della Rivelazione (*ibid.*, 2084 sgg.; cf. anche il Giuramento antimodernista del motu proprio *Sacrorum Antistitum*, 1° sett. 1900, *ibid.*, 2145).

IV. F. E SCIENZA. - Se si distingue la scienza dalla filosofia in quanto la scienza persegue la conoscenza delle leggi di oggetti o sfere di oggetti particolari sia nell'ambito della natura come in quello dello spirito (le *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften* di W. Dilthey), mentre la filosofia cerca la verità e i principi universali dell'essere come tale: il rapporto di scienza e f. è più indiretto che diretto. La scienza d'indirizzo positivista della seconda metà dell'Ottocento aveva preteso di dire l'ultima parola sull'origine del mondo e dell'uomo, sulla natura dell'anima umana e del pensiero, difendendo l'eternità della materia, l'evoluzione dell'uomo dagli antropoidi, la materialità dell'anima, la necessità assoluta delle leggi fisiche e negando perciò i capisaldi della religione cristiana: la creazione del mondo e dell'uomo, l'immortalità e spiritualità dell'anima, la libertà umana, la possibilità e realtà del miracolo, ecc. L'idealismo ha creduto di confutare il positivismo negando ogni valore della scienza. La realtà è che la scienza positiva deve limitarsi a formolare le sue leggi per gli oggetti del suo ambito, senza pretendere di pronunciarsi sull'essere ultimo dei medesimi che appartiene alla filosofia e tanto meno sulle verità che sono proprie della f. In senso rigoroso si deve dire che la scienza non ha alcun contatto diretto con la f. ma soltanto con la filosofia e può, al più, attraverso questa attingere talvolta l'àmbito della f.: p. es., l'ipotesi dell'evoluzione esige che si chiarifichi in sede filosofica qual'è la natura dell'uomo prima di pronunciarsi sul modo della sua prima origine. L'indirizzo poi più recente della scienza ha capovolto la situazione in quanto che oggi, con i progressi della fisica atomica e della conoscenza dei processi della morfogenesi e dell'eredità biologica, le leggi ultime dei fenomeni hanno carattere probabilistico (teoria dei « quanti » di Planck, leggi dell'eredità di Mendel secondo gli sviluppi della genetica contemporanea specie della scuola di T. H. Morgan). Ciò richiama la concezione tomista secondo la quale il decorso particolare dei fenomeni della natura dipende dalla contingenza che ha la sua radice nella materia; parimenti il decorso dei fatti della storia dipende dalla contingenza della libertà creata. E al di sopra della natura e della libertà creata vigila, come primo principio direttivo, la divina Provvidenza (*Summ. Theol.*, I, q. 22, a. 3) v. anche SCIENZA.

BIBL.: In generale vanno consultati i manuali di storia dei dogmi sia cattolici (Schwane, Tixeront) come protestanti (Harnack, Seeberg), come gli articoli delle enciclopedie di teologia.

Sull'indirizzo della prima tradizione cristiana circa i rapporti fra f. e ragione, v.: A. F. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932 (cf. pp. 221-263); B. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu' à Descartes*, 3 voll., ivi 1935-37; Th. Déman, *Socrate et Jésus*, 5, ivi 1944, che raccoglie i testi e la letteratura più recente. Su Clemente Aless.: P. Th. Camelot, *Les idées de Cl. D'Al. sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane; Cl. d. Al., et l'utilisation de la philosophie grecque*, in *Recherches de Science religieuse*, 21 (1931), pp. 36-66, 541-69; id., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Cl. d'Al.*, Parigi 1945 (ricca bibl. p. 19 sgg.); E. Ivanka, *Hellenisches und Christliches im fühbyzantinischen Geistesleben*, Vienna 1948. Tocca saltuariamente i rapporti di ragione e f.: R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes*, Lovanio 1945 (con ampia bibl. nelle note).

Per il medioevo, sul conflitto fra Averroè e la teologia islamica v.: L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Parigi 1948 (p. 17 sgg., e specialmente p. 266 sgg.). Per la scolastica latina: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, Friburgo in Br. 1909, pp. 125-43; id., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941; Th. Heitz, *Les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à st Thomas d'Aquin*, Parigi 1909; F. Sartiaux, *Foi et science au moyen âge*, ivi 1926; E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, ivi 1936; id., *La Théologie mystique de Saint Bernard*, ivi 1947; R. Gueilly, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lovanio-Parigi 1947.

Moderni: concezioni eteredosse: F. W. Hegel, *Glaube und Wissen*, in *Erste Druckschriften*, ed. G. Lasson, Lipsia 1928, pp. 221-346; D. Fr. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, in *Ges. Schr.*, ed. E. Zeller, t. VI, Bonn 1877; A. Messer, *Glaube und Wissen*, Monaco 1919; E. S. Brightman, *A philosophy of religion*, Nuova York 1946, pp. 117, 178 sgg., 422 sg. e passim; J. Boisset e vari, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Parigi 1949; L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Ramzal-Thuilles 1938 (nega la validità delle conclusioni teologiche. Condannato dal S. Uffizio).

Un'esposizione completa dei principi tradizionali si trova in: M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, nuova ed. di J. Hofer in *Ges. Schr.*, t. II, Friburgo di Br. 1941, pp. 614-671 (con accurato aggiornamento bibliografico di J. Hofer. Per la concezione esistenzialista: G. Marcel, *Foi et réalité*, in *Etre et Avoir*, Parigi 1935, p. 259 sgg.; id., *Homo viator*, Parigi 1944; K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Hameln 1946; C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in *Rev. des Sciences philos. et théol.*, 32 (1948), pp. 169-206; B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, in *Symposion*, II, Friburgo in Br. 1949, pp. 1-190. Cornelio Fabro

FEDE, BUONA (e CATTIVA). - Tra i diversi significati della parola fede (latino *fides*) c'è anche quello di fiducia e del suo fondamento (fedeltà, lealtà, veracità). Ed è tenendo mente a questo significato che si parla di b. o cattiva f. nell'ambito della morale o del diritto. Agisce in b. f. colui che agisce secondo lealtà e veracità, senz'ombra di dolo o di frode. Sicché la b. f. può definirsi una convinzione di liceità formatasi nel soggetto, esente da colpabilità morale o almeno giuridica, per quanto oggettivamente erronea.

La vera b. f. è quella teologica, ed è l'assenza di colpa morale per mancanza di attenzione e di consenso al vero carattere dell'oggetto morale. L'altra b. f., giuridica, è la presunzione che la legge fa, in determinate circostanze, dell'esistenza della b. f. teologica, o meglio dell'assenza di dolo. Sono molti i rapporti etici e giuridici rispetto ai quali è da prendersi in considerazione la b. e cattiva f. teologica e giuridica.

Innanzi tutto tanto il CIC che il Codice civile italiano parlano della b. e cattiva f. nella materia del possesso e

della prescrizione (CIC, cann. 1509-12; Cod. civ. it., artt. 1140-70), ma non in senso del tutto univoco.

Il Codice italiano stabilisce: « è possessore di b. f. chi possiede ignorando di ledere l'altrui diritto. La b. f. non giova se l'ignoranza dipende da colpa grave. La b. f. è presunta » (art. 1147 cpvv. 1-3). Questi principî, che rispecchiano evidentemente il diritto naturale, concordano con il diritto canonico e con la morale. Si deduce dal primo che è possessore di cattiva f. chi ha coscienza di ledere l'altrui diritto (non bastando allo scopo il solo possesso materiale di beni altrui); dal secondo che l'ignoranza leggermente colpevole non crea la cattiva f. (lo stesso si dica di un dubbio solo negativo); dal terzo che la b. f. si presume (s'intende per il fòro esterno e fino a prova contraria). È bene però ricordare che il Codice italiano, oltre al senso predetto, attribuisce alle volte al termine b. f. anche il senso di buona volontà, correttezza civile, sincerità (p. es., artt. 785, 1337, 1358, 1366, 1375, 1416, 1460, 1909, 2036, 2920).

Ora, coincidendo la malafede con la violazione formale del diritto altrui, ed essendo per conseguenza la b. f. fondamentalmente richiesta per diritto naturale, non è da meravigliarsi che il CIC ritenga quest'ultima assolutamente necessaria in ogni momento, prescrivendo nel celeberrimo can. 1512 che nessuna prescrizione può aver valore se non è corroborata da b. f. non solo all'inizio del possesso, ma per tutta la durata della prescrizione. Fu tanta anzi in questo la forza del diritto canonico, fin dal suo sorgere, nel sostenere detto principio che tutte le legislazioni coesistenti ne risentirono, almeno parzialmente, non escluso l'agguerrito diritto romano. E mentre per quest'ultimo era sufficente nella *usucapio* e nella *longi temporis praescriptio* che la *possessio* non fosse *nec vi* (non furtiva) *nec clam* (non da spoglio clandestino) *nec praecario* (non da concessione precaria) perché potesse giuridicamente trasferire il dominio e solo più tardi si richiese la « bona fides » almeno all'inizio del possesso (in quanto si ritenne che la *mala fides superveniens non nocet*); sotto detto influsso, in periodi posteriori, si richiese la b. f. per tutta la durata (si disse: *mala fides superveniens nocet*). Ci fu un momento, è vero, che sembrò verificarsi un influsso in senso contrario. Graziano accolse nel *Decretum* (*dictum ad* c. 15, C. 16, q. 3), per la prescrizione, il principio romano che esigeva soltanto la *bona fides* iniziale, nel momento dell'acquisto del possesso. Ma la reazione a questa deviazione si manifestò subito nella dottrina dei canonisti, e nella legislazione conciliare (c. 20, X, II, 26).

È necessario pertanto delucidare questa parte essenziale della b. f. Secondo la dottrina cattolica e il diritto naturale è necessario che chi detiene cose altrui non abbia mai, per tutto il tempo richiesto per prescrivere, la coscienza che esse appartengono ad altri. Fu sotto Innocenzo III che, per reazione a Graziano, il Concilio Lateranense IV (1215), al can. 41 disse espressamente: « è necessario che colui che prescrive non abbia in alcun momento coscienza di possedere cose altrui ». E per riflesso la reg. 2 del l. VI di Bonifacio VIII (1298) sanzionò che un possessore di b. f. non può mai prescrivere; la norma passò quindi nel CIC, can. 1512. È del resto il settimo comandamento, « non rubare », che proibisce di ritenere ciò che non è proprio (v. FURTO).

Pertanto le legislazioni civili che si oppongono al predetto principio sulla b. f., non hanno né possono avere alcun valore giuridico in coscienza. Per rifarsi a quella italiana che o non richiede la b. f. in nessun momento del possesso, come quando si tratta di usucapione ventennale (cf. artt. 1158, 1160 cpv. 1, 1161 cpv. 2, per fermarsi ai soli beni immobili, all'universalità dei beni, e a beni mobili non iscritti nei pubblici registri); o si contenta di una b. f. solo iniziale (artt. 1147 cpv. 3), come nell'usucapione decennale (artt. 1159, 1160 cpv. 2, 1161 cpv. 1 ecc.), per sé si dovrebbe dire che essa è immorale, se intendesse produrre i suoi effetti anche in coscienza e immoralmente agirebbe chi vi si conformasse di fatto anche se garantito in ciò da una sentenza di tribunale. Nessuno quindi può addurre i detti articoli a proprio favore per esimersi dall'obbligo di diritto naturale di restituire quanto possedeva in cattiva f., anche per brevissimo tempo, prima che la prescrizione fosse stata completata. Ma è giustamente pensabile (e la natura stessa della legislazione civile, che non si cura direttamente del fòro interno, induce a crederlo), che l'intenzione del legislatore nel redigere il detto articolo sia stata quella di negare un'azione giuridica in chi non possedette il suo per venti o dieci anni senza averlo mai contestato (anche se ciò avvenne incolpevolmente), e di liberare il giudice dall'onere difficilissimo, per non dire niente affatto possibile, di dover provare una cattiva f. che non solo non appare all'esterno, ma che non può neppure essere *a priori* presunta in chi per detta durata possedette dei beni mobili o immobili senza essere molestato. Sotto questo aspetto e nel senso spiegato si potrebbe ritenere moralmente lecito o almeno tollerabile che una norma di diritto civile non si adegui perfettamente a quanto viene dettato dal diritto naturale che in fondo esso non rinnega positivamente. Comunque rimane fuori discussione che è assolutamente indispensabile, perché la prescrizione produca i suoi effetti in coscienza, la b. f. interna o teologica dall'inizio alla fine del tempo richiesto a prescrivere. Le quali osservazioni valgono evidentemente per qualunque legislazione.

Ciò nonostante è ritenuto come probabile che, nel solo caso della prescrizione liberativa, sia sufficente, anche per quanto riguarda la coscienza, che chi conosce l'altrui diritto (e che quindi in un certo senso è in cattiva f.), non si opponga positivamente a che questi lo faccia valere: in quanto il non opporvisi e il restare internamente disposto a soddisfarlo qualora venga rivendicato, costituisce una certa quale b. f., almeno negativa, come alcuni moralisti la chiamano, anche se l'altrui diritto è conosciuto. Di questa opinione sono, tra gli altri, A. Vermeersch (*Theol. mor.*, II, Roma 1937, n. 371 B 2), D. Prümmer (*Manuale theol. mor.*, II, Friburgo in Br. 1936, n. 60), T. Iorio (*Theol. mor.*, II, Napoli 1947, n. 584). Non si potrà accusare di grave ingiustizia il debitore che non parla avendo interessi contrari.

Va notato infine che la b. f. cessa dando luogo alla cattiva f. non solo a norma di legge con l'interruzione della prescrizione (Cod. it., artt. 2943 cpvv. 1-4 e 2944; CIC, can. 1725, n. 4), ma anche ogni qualvolta, per qualunque motivo, chi prescrive viene a conoscenza che quanto possiede appartiene ad altri.

Per concludere, benché di diritto naturale e per legislazione canonica sia richiesta la b. f. per tutta la durata del possesso necessario alla prescrizione, tuttavia non si possono condannare del tutto le leggi civili che ciò non ammettono espressamente, contentandosi di una b. f. solo iniziale o del solo fatto del possesso materiale: esse intendono con tali norme salvaguardare esclusivamente il buon andamento giuridico senza curarsi direttamente della coscienza che sfugge al loro controllo; che anzi appare probabile che la b. f. negativa, pur essendo unita alla conoscenza concreta del diritto altrui, possa alle volte liberare anche in coscienza da oneri certi.

In base a questi principî i moralisti risolvono le questioni che interessano le obbligazioni del posses-

sore in b. f., in cattiva f. e in dubbia f. con tutta una casistica, che investe il campo della restituzione. Ma la b. o cattiva f. investe un po' tutto il campo del lecito e dell'illecito, perché è principio fondamentale della teologia morale che non è consentito mai agire contro coscienza (v.), la quale però, comandando o proibendo una cosa, può essere vera o falsa senza sua colpa. La coscienza invincibilmente erronea è regola legittima dell'agire umano, ma solo *per accidens*, supposta cioè la b. f., la quale giustifica questa dissonanza tra la regola di moralità soggettiva ed oggettiva. Fin dove sia possibile questa falsa persuasione sarà detto, quando si parlerà di ignoranza, comprendendo sotto questo termine anche l'errore. È opportuno a volte lasciare tranquillo colui che agisce in questa falsa persuasione (lasciare in b. f.), quando dall'illuminazione dell'intelletto di colui che è in procinto di agire e che ha posto una serie di azioni in quel senso e si prepara a porne altre, ne potrebbe derivare un forte perturbamento di coscienza, per le difficoltà da superare o altro, con il conseguente pericolo di trasformare una violazione puramente materiale della legge, in violazione formale, o, come dicono i moralisti, il peccato materiale in peccato formale.

Senza scendere a troppe esemplificazioni, è questo il caso di operazioni illecite, ma la cui illiceità è difficile a comprendersi specialmente in certi momenti (v. EMBRIOTOMIA); di alcuni atti illeciti tra i coniugi, ma erroneamente ritenuti leciti e difficilmente evitabili nel singolo caso. In materia matrimoniale la b. f. ha inoltre un largo campo di applicazione nel cosiddetto matrimonio putativo, con riverbero nella legittimità dei figli, nella convalidazione e sanazione in radice, ecc.

Allargando il campo ad altri Sacramenti, perfino la recezione dei Sacramenti dei vivi in stato di peccato mortale, ma in b. f., produce l'effetto di ottenere anche la prima grazia con la sola attrizione. L'Estrema Unzione produce questo effetto certamente e direttamente; gli altri Sacramenti probabilmente e *per accidens*.

Ma la cosa è diversa quando si tratta non più della liceità, ma della validità degli atti. L'omissione di un elemento essenziale o di una condizione *sine qua non*, fatta anche in b. f., non fa sì che l'atto da invalido diventi valido. Questo principio ha un'applicazione immensa nel campo del diritto e della morale. Ad es., nel campo dei Sacramenti, la confezione o l'amministrazione di un Sacramento, con variazioni sostanziali nella materia o nella forma, rende il Sacramento nullo, anche se ciò si è fatto con la più perfetta b. f. Ciò accade o perché l'oggettiva posizione degli elementi è richiesta dalla natura stessa delle cose, com'è il caso della materia e forma dei Sacramenti, oppure dalla volontà del legislatore, com'è il caso di una determinata forma ordinaria o straordinaria richiesta ora dalla Chiesa per il matrimonio, o dalla natura di certe leggi (irritanti e inabilitanti, almeno come principio generale, can. 16 § 1). A volte però il legislatore si mostra comprensivo verso chi agisce in b. f. e riconosce certi effetti anche a leggi irritanti e inabilitanti (can. 991 § 1). Per quanto riguarda la validità dei rescritti, la cui petizione conteneva omissioni sostanziali o accidentali, fatte in b. o cattiva f., v. RESCRITTI.

S'intende comunque che il campo proprio della b. f. è quello della liceità e non della validità degli atti, è il fòro interno, più che il fòro esterno.

BIBL.: E. Friedberg, *Exörterungen über die Entstehungzeit der Decretum Gratiani*, Lipsia 1882, p. 14; F. Ruffini, *La b. f. in materia di prescrizione*, Torino 1892; Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, II, Friburgo 1900, p. 577 sg.; A. Bouquillon, *Theologia mor. fundam.*, 3ª ed., Bruges 1903, n. 333 sg.; J. Salsmans, *Droit et morale*, ivi 1925, pp. 136, 167, 173, 206; A. Montel, *Il possesso di b. f.*, Padova 1934; E. H. Peneau, *Bonne foi en droit civil*, in *Dict. de sociol.*, III, coll. 1374-79; A. Bride, *B. f. en droit can.*, *ibid.*, coll. 1379-92; R. Brouillard, *B. f. en théol. morale*, *ibid.*, coll. 1392-96; F. Claeys-Boúúaert, *B. f.*, in DThC, II, coll. 956-67; P. Gismondi, *La prescrizione estintiva nel diritto canonico*, Roma 1940; L. Scavo Lombardo, *Il concetto di b. f. nel diritto canonico*, ivi 1944; J. Garcia-F. Bayon, *La buena fe en la prescripción*, in *Illustr. del clero*, 39 (1946), pp. 63-65; S. Riccobono, *Malafides superveniens nocet*, in *Apollinaris*, 21 (1948), pp. 25-35; R. Sacco, *La b. f. nella teoria dei fatti giuridici di diritto privato*, Torino 1949.
Lorenzo Simeone

FEDECOMMESSO (*fideicommissum*). – È la disposizione di ultima volontà con cui si istituisce uno erede con l'obbligo di conservare e trasmettere in tutto o in parte l'eredità a una persona o a un ente determinato. L'erede dicesi fiduciario; la persona o l'ente per cui l'eredità deve essere conservata e a cui dev'essere trasmessa dicesi fedecommissario.

L'istituto del f. risale al diritto romano (*Instit. Iust.*, l. II, tit. 23, *de fideicomm. heredit.* § 2). Ebbe vasta applicazione nel medioevo e dopo il 1500 anche per l'influsso della dominazione e della legislazione spagnola. La nobiltà prima e la borghesia poi se ne valsero largamente per assicurare la conservazione del patrimonio e di altri beni (ad es., botteghe, industrie, ecc.) nell'ambito della famiglia e perfino della primogenitura.

I principi di libertà, affermatisi specialmente con la Rivoluzione Francese, portarono a poco a poco all'abolizione dell'istituto del f. Il codice civile del 1865 all'art. 899 escludeva ogni sostituzione fedecommissaria, mentre il codice vigente del 1942 la ripristina esclusivamente entro questi limiti: *a*) il testatore può imporre al figlio l'obbligo di conservare e di restituire alla sua morte, in tutto o in parte, i beni costituenti la disponibile a favore di tutti i figli nati e nascituri dall'istituito o a favore di un ente pubblico (art. 692); così pure il testatore può imporre a un fratello o a una sorella l'obbligo di conservare e restituire i beni lasciati, a favore di tutti i figli nati e nascituri da essi o a favore di un ente pubblico (art. 692). L'erede fiduciario assume un po' la figura dell'usufruttuario, con il godimento, la libera amministrazione e la rappresentanza dei beni che formano la fiducia (art. 693). L'eredità si devolve al sostituto al momento della morte dell'istituito (art. 696).

La sostituzione fedecommissaria in favore di cause pie è ammessa senza limiti dalla legislazione canonica (cann. 1513-14), la quale prescrive che il chierico o il religioso fiduciario (quando si tratti di fiducia in favore di cause pie) renda edotto l'Ordinario, il quale, come tutore d'ufficio delle pie volontà (can. 1515 § 1), eserciterà il controllo (can. 1516). Nell'ordinamento canonico la sostituzione fedecommissaria può aver luogo anche per atto tra vivi.

BIBL.: C. Ferrini, *Teoria generale dei legati e dei f. secondo il diritto romano con riguardo all'attuale giurisprudenza*, Milano 1889; V. Oblet, *Fidéicommis*, in DThC, V, coll. 2295-99; R. Trifone, s. v. in *Nuovo digesto italiano*, V, pp. 999-1016; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 2ª ed., Padova 1950, p. 777 sgg.
Luigi Oldani

FEDE e DISCIPLINA (CONFERENZE): v. CONFERENZE PANCRISTIANE.

FEDELE. – Gli antichi cristiani chiamavano *fidelis* (in gr. πιστός) colui che aveva ricevuto il sacramento del Battesimo, che aveva ottenuto la grazia della Fede « Fidem accepit » o « percepit »

(fot. Enc. Catt.)

FEDELE - Iscrizione sepolcrale di Zosimo f. figlio di fedeli (sec. III) – Roma, Museo Cristiano Lateranense.

(E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, Berlino 1924-31, n. 1529 A).

Un'iscrizione di Catania ricorda una tale Giulia Florenzia « pagana nata, fidelis facta » (*ibid.*, n. 1549); invece una del Laterano menziona uno Zosimo πιστὸς ἐκ πιστῶν, cioè f. nato da genitori cristiani (O. Marucchi, *Monumenti del Museo Cristiano Pio Lateranense*, Milano 1910, tav. 57, n. 19). Nello stesso Museo si conserva l'iscrizione di un bambino Aproniano, la cui nonna, che lo amava tanto, vedendolo in pericolo di vita, ottenne dalla Chiesa che morisse quale f., « petivit de Ecclesia ut fidelis de saeculo recessisset ».

Il termine è usato talvolta, sporadicamente, in Roma, a Treviri, nella Spagna; è frequente in Aquileia, è comune nella epigrafia sepolcrale cristiana d'Africa.

BIBL.: H. Leclerq, *Fidèle*, in DACL, V, II, coll. 1586-93; E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, I-III, Berlino 1924-31, v. indice. Enrico Josi

FEDELE da FANNA. - Frate minore, n. a Fanna nel Friuli il 24 dic. 1838, m. a Quaracchi il 12 ag. 1881. Fu l'ideatore ed il più attivo collaboratore dell'edizione critica delle opere di s. Bonaventura da Bagnoregio. Il lavoro di preparazione durò 10 anni (1870-80), nei quali il p. F. visitò le principali biblioteche di Europa, raccogliendo prezioso materiale, come risulta dai 21 registri autografi (ms. Bibl. di Quaracchi).

Associatosi a vari collaboratori, si stabilì in un'antica villa dei Rucellai a Quaracchi (Firenze), ove si formò il Collegio internazionale di S. Bonaventura, con finalità scientifiche. Consunto dalla tisi, contratta per l'intenso lavoro, morì senza aver potuto vedere la stampa dell'opera, che fu compiuta nella tipografia interna dell'istituto negli aa. 1882-1902. I criteri direttivi dell'edizione critica furono da lui resi noti nella *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum seraphici Eccl. doctoris sancti Bonaventurae* (Torino 1874), mentre in altre opere illustrò la dottrina di s. Bonaventura: *Commentarium in Breviloquium* (ms. Bibl. di Quaracchi); *Seraphici doctoris Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate* (Torino 1870); *De ratione cognoscendi seu utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur a nobis cognoscatur in rationibus aeternis* (ivi 1874).

BIBL.: E. Rocchetti, *Catalogus generalis rerum omnium quas r. p. F. a F. in diversis Europae bibliothecis perlustrandis recensuit et adnotavit, ordine alphabetico digestus* (ms. Bibl. di Quaracchi); V. Meneghin, *Il p. F. da F. dei Frati Minori (1838-81)*, Vicenza 1940 (biografia completa con bibl.). Gaudenzio Melani

FEDELE, PIETRO. - Storico e uomo politico, n. a Minturno il 15 apr. 1873, m. a Roma il 9 genn. 1943. Professore dapprima nelle scuole medie, trascorse poi lunghi anni nell'insegnamento universitario a Torino (1905-15) e a Roma (1915-42).

Il F. è stato uno dei maggiori rappresentanti della scuola storico-filologica. Editore sicuro dei più importanti cartari chiesastici romani (dei SS. Cosma e Damiano, di S. Maria Nova, di S. Prassede), coi suoi contributi gettò viva luce sulla Roma del medioevo: fondamentali le sue ricerche sul papato e le istituzioni cittadine del X e XII sec., come celebri i suoi corsi sulla costituzione dei *patrimonia*, su Arnaldo da Brescia, su Bonifacio VIII, su Cola di Rienzo. Rivalutò pure gli studi storici sul Mezzogiorno medievale, di cui egli vide l'unità profonda con la Campania, con il Lazio, con Roma. Deputato nella lista nazionale, fu ministro della Pubblica Istruzione dal 1925 al 1928 (e come tale dette opera attiva, in armonia ai suoi sentimenti di cattolico, alla Conciliazione, tra i cui immediati antecedenti è da porsi l'incontro, in Assisi, del F. col card. Merry del Val), legando il suo nome a istituzioni e provvedimenti, quali la ripresa degli scavi di Ercolano e Pompei, il recupero delle navi di Nemi, l'edizione nazionale dei classici latini e greci, la fondazione dell'Accademia d'Italia. Presidente dell'Istituto storico italiano (dal '35 per il medioevo) e della Deputazione romana di storia patria, nonché del Poligrafico dello Stato, dette incremento alle monumentali collezioni delle *Fonti della storia d'Italia*, dei *Regesta chartarum Italiae*, e della ristampa dei *Rerum Italicarum scriptores* muratoriani.

Buon operaio della carità, fondò in Minturno e nella zona Pontina istituzioni di bene, che ne raccomandano ai posteri, con l'opera di storico, la memoria.

BIBL.: P. F. Palumbo, *Ricordo di P. F.*, in *Nuova Antologia*, 1943, I; O. Bertolini, *P. F.*, necrologio, in *Bull. Ist. storico it.*, 59 (1944), pp. IX-XXXIX; *In memoria di P. F.*, in *Arch. Dep. Stor. Patr.*, 67 (1944); *Bibliografia degli scritti*, *ibid.*, 67 (1944); V. Federici, *P. F.*, in *Rendiconti di Acc. dei Lincei Cl. scienze mor. filos.*, 8ª serie, 1946, I. Pier Fausto Palumbo

FEDELE da SIGMARINGA, santo. - Protomartire dell'Ordine dei Minori Cappuccini e della S. Congregazione di Propaganda Fide, n. a Sigmaringen (Svevia) ca. gli inizi d'ott. 1578, m. a Seewis (Prettigovia) assassinato da facinorosi protestanti il 24 apr. 1622.

Laureatosi in filosofia (1601) e in *utroque iure* (1611) a Friburgo in Br., esercitò con rettitudine la magistratura come membro del Consiglio di reggenza a Ensis-

(per cortesia del prof. R. Morghen)

FEDELE, PIETRO - Ritratto.

(da *Sanct Fidelis*, 33 [1946], tav. f. t.)
FEDELE da SIGMARINGA - Ritratto. Disegno a penna di ignoto contemporaneo.

heim (Alsazia); ordinato sacerdote a Costanza (1612), entrò tra i Cappuccini e fece la professione solenne a Friburgo in Br. il 4 ott. 1613; si distinse come predicatore e fu guardiano a Rheinfelden (1618-19), Feldkirch (1619-20), Friburgo (1620-21), Feldkirch (1621-22). Assisté religiosamente le truppe austro-spagnole, specialmente nelle epidemie; diresse la missione contro i protestanti dei Grigioni affidata ai Cappuccini svizzeri da Propaganda Fide (1621). Invitto ed efficace nella difesa della Fede sia con la predicazione sia con la controversia privata, ottenne conversioni anche di persone qualificate, tra cui il conte Rodolfo de Salis. Provocò un editto di proscrizione dei predicanti e del culto protestante, mentre si obbligavano i cattolici a frequentare l'istruzione religiosa. La faziosa reazione dei riformati coronò col martirio una vita d'eminenti virtù. Dei suoi opuscoli di devozione e di controversia, ebbero diffusione gli *Exercitia spiritualia* o *seraphicae devotionis* (Friburgo in Br. 1746 e 1753, Roma 1756, ecc.) tradotti in varie lingue; essi contengono in particolare il metodo della sua vita spirituale. Se ne celebrò la beatificazione nel marzo 1729. Fu canonizzato da Benedetto XIV il 29 giugno 1746. Festa il 24 apr.

BIBL.: Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, II, Roma 1872, pp. 61-117 e passim; F. Della Scala, *Der heilige F. von S.*, Magonza 1896; *Festschrift zur 3. Jahrhundertfeier des Märtyrertodes des hl. F. von S.*, Strasburgo-Königshofen 1921; Edoardus Alenconiensis, *De s. Fideli a S. quaedam historicae simul ac liturgicae indagines*, in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 38 (1922), pp. 18-23, 49-57, 84-89, 120-27, 329-332; Leone da Lavertezzo, *S. F. da S.*, Milano 1922; *Festschrift anlässlich des 200 jährigen Jubiläums der Heiligsprechung unseres P. F. von S.*, in *Sanct Fidelis*, 33 (1946), pp. 160-318; Siegfried von Kaiserstuhl, *Zur Chronologie des Lebens des hl. F. von S.*, in *Collectanea Franc.*, 18 (1948), pp. 273-83. Ilarino da Milano

FEDELI COMPAGNE DI GESÙ. - Congregazione religiosa fondata ad Amiens nel 1820 da Maria Maddalena Vittoria de Bengy, viscontessa di Bonnault d'Houet, ed approvata da Leone XII nel 1826. Le suore, dedite all'insegnamento con scuole e pensionati, son diffuse in quasi tutte le parti del mondo, in numero di oltre 1500 con 45 case, divise in 5 province religiose.

BIBL.: A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, II, Parigi 1924, p. 344; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1949, p. 931.
Silverio Mattei

FEDELTÀ. - Deriva da *fides* ed ha il senso di *servare fidem*. È una virtù molto affine alla veracità, di cui anzi si può dire faccia parte, e viene concordemente definita dai moralisti come la virtù che induce la persona ad eseguire con la dovuta sincerità ed esattezza quanto essa ha detto e promesso. Benché affine, la f. è distinta dalla veracità. Per quest'ultima si intende solamente la perfetta equazione tra quanto si pensa e quanto si manifesta all'esterno con parole, segni o fatti, prescindendo dal fattore promessa che può anche non aversi, mentre è indispensabile nella f. Conviene tuttavia con la veracità in quanto è propria della f. la perfetta equazione tra la promessa fatta e l'esecuzione di quanto viene promesso. Pertanto è concepibile la veracità disgiunta dalla f., non però la f. disgiunta dalla veracità. Da quanto si è detto segue che la f. è intimamente unita alla promessa (v.) della quale poi segue le sorti per quanto riguarda gli obblighi che produce. Data questa particolare intima relazione tra la f. e la promessa, e la dipendenza di quella da questa, vanno distinte varie specie di f. le quali, pur convenendo tutte nel fattore uguaglianza tra il promesso e l'operato, vengono sensibilmente a differenziarsi a seconda che si differenziano tra loro le varie promesse.

Ora vi è una promessa che è propria di ogni contratto, che anzi è a questo connaturale e da esso inscindibile; da questa promessa risulta un obbligo di giustizia commutativa; ed è ovvio che in questo caso l'obbligo di f. è perfettamente uguale all'obbligo di giustizia e quindi l'uno e l'altro costituiscono una medesima cosa. Ciò avviene non solo nei casi di contratti espliciti e in forma, quali una compravendita, una permuta, il matrimonio (è notissimo il termine f. coniugale, onere gravissimo di giustizia dell'uno verso l'altro coniuge); ma anche in quelli impliciti costituiti dai quasi-contratti (v. QUASI CONTRATTO) presi in senso rigoroso, come avviene nelle varie professioni che hanno relazioni dirette e indirette col prossimo: gli obblighi professionali dei medici, dei notai, dei magistrati, dei parroci, ecc., eseguiti con la dovuta cura creano una vera virtù di f. professionale. In tutti questi casi siamo nel campo della giustizia.

Un certo obbligo di f. sorge pure in altri casi analoghi ai quasi-contratti, benché non rivestiti delle medesime caratteristiche doti. In questi casi però l'obbligo di f. non costituisce, almeno in via ordinaria, un onere di giustizia commutativa, né, violato che sia, impone oneri particolari di riparazione di danni dovuti a infedeltà. Così qualunque incarico o mansione, presi in senso molto largo, se eseguiti con esattezza e cura adeguata, si dicono eseguiti con f. Non è però difficile che in questi casi possa sorgere un obbligo di f. dovuto per stretta giustizia commutativa.

Tanto nel caso di contratto vero e proprio o quasi-contratto, quanto in questi ultimi casi, la f. non è presa nel suo proprio senso specifico. È infatti ammesso dai moralisti che il termine f. indichi precisamente un obbligo diverso da quello di giustizia commutativa. È in quest'ultimo senso, entrato poi comunemente nell'uso di tutti i popoli, si verifica perfettamente la nozione di f., presa appunto come esecuzione di quanto è stato spontaneamente promesso per pura liberalità e non come prestazione di servizio ricevuto. È il caso della promessa pura e semplice, dalla quale esula o per espressa volontà della persona o per la natura stessa delle cose l'obbligo di giustizia. Bisogna quindi ritenere che la f. più che un obbligo di giustizia stia ad indicare un obbligo solo mo-

rale e di coscienza di far coincidere con le promesse fatte quanto poi deve essere messo in opera.

Anche quanto all'obbligo di coscienza nell'esecuzione di ciò che si è promesso bisogna tener presente le precedenti osservazioni. Pertanto mentre nel primo caso (contratti, quasi-contratti) vi è sempre obbligo di giustizia di stare a quanto promesso o dovuto, e nel secondo (casi analoghi a quelli del primo) tale obbligo può molto facilmente seguire; nell'ultimo (sola promessa, pura e semplice), fatta qualche rarissima eccezione, dovuta più ad intervento di circostanze estrinseche che alla natura stessa della promessa, l'obbligo di stare alla promessa fatta è sempre di sola f. (con esclusione di quello di giustizia). Conseguenza grave che distanzia enormemente l'una dall'altra f. è che mentre nella f. che coincide con la virtù della giustizia commutativa l'obbligo che ne deriva è grave o leggero a seconda che si tratti di materia grave o leggera, nella f. semplice, ossia nella f. nel suo senso più tecnico, esso è sempre leggero; e quindi mentre nei primi due casi vi è l'obbligo di riparazione dei danni eventualmente verificatisi a causa di infedeltà, tale onere non esiste nell'ultimo anche se l'infedeltà alla promessa sia inescusabile e niente affatto motivata.

Il motivo di questa affermazione, così grave all'apparenza, sta nel fatto che in colui al quale la promessa vien fatta non vi è diritto stretto alla cosa promessa, poiché essa appartiene a chi la promette, né la trasmissione del diritto avviene solamente per l'avvenuta promessa. Ciò viene provato dal fatto che generalmente chi promette intende solo obbligarsi leggermente: ed è egli solo che può far nascere l'una o l'altra obbligazione secondo quanto intende: e in secondo luogo dal fatto che un obbligo grave non è richiesto di necessità dal bene comune o sociale, che anzi questo è procurato enormemente di più dal solo obbligo leggero: è ovvio infatti che se per ogni promessa puramente liberale dovesse sorgere un obbligo grave di coscienza molti si tratterrebbero dal farla, soprattutto quelli che per essere più delicati di coscienza praticamente la osservano anche se munita di solo obbligo lieve.

BIBL.: A. Tanquerey, *Theol. mor.*, III, Parigi 1929, n. 656; D. M. Prümmer, *Manuale theol. mor.*, II, Friburgo in Br. 1936, n. 165; O. Schilling, *Theol. mor.*, II, Rottenburg 1940, n. 375-77; A. Piscetta-A. Gennaro, *Elementa theol. mor.*, III, Torino 1945, n. 41; H. Noldin-A. Schmitt, *Theol. mor.*, II, Barcellona 1943, n. 635; A. Vermeersch, *Theol. mor.*, II, Roma 1945, nn. 405-406; Th. Iorio, *Theol. mor.*, II, Napoli 1947, n. 764. Lorenzo Simeone

FEDERALISMO: v. IDEA FEDERALISTICA.

FEDERAZIONE ASSOCIAZIONI RICREATIVE ITALIANE (F.A.R.I.). - Opera della Gioventù Femminile di Azione Cattolica costituita a Roma nel 1944 e dal 1945 estesa anche alla Italia settentrionale subito dopo la liberazione. Scopo: offrire una sana e cristiana ricreazione alla massa giovanile femminile italiana. Agisce su quattro settori di attività: sportivo, filodrammatico, corale, turistico.

Organizzazione: al centro un Comitato nazionale con sede a Roma (Largo Cavalleggeri, 32) con la direttrice nazionale, nominata dal Consiglio centrale della Gioventù Femminile di Azione Cattolica; del Comitato nazionale fa parte di diritto: il cappellano nazionale, una segretaria, una cassiera ed elementi tecnici per i settori di lavoro. In periferia: Comitati provinciali e Comitati comunali che coordinano gruppi sportivi, filodrammatici o corali delle Associazioni della Gioventù Femminile di Azione Cattolica e di altri gruppi aderenti, purché accettino totalmente la ispirazione cristiana della loro attività ricreativa. Al Centro nazionale esiste inoltre una Commissione di studio, composta da sacerdoti, professori di morale e da medici con il compito di risolvere i problemi dello sport femminile. La F.A.R.I. è maggiormente sviluppata al nord, specie nella attività sportiva.

Esiste un tesseramento che dà diritto a partecipare alle varie iniziative. Per la parte sportiva esiste la possibilità di usufruire di assicurazione contro gli infortuni, valendosi dei contratti in atto presso il Centro Sportivo Italiano (opera della Gioventù Maschile di Azione Cattolica).

Stampa: dal 1945 al 1948, a carattere informativo per tutte le aderenti, ha visto la luce un giornale mensile, *Fari*; attualmente viene pubblicato un bollettino, *Comunicati* per le dirigenti.

Attività: si attuano sia sul piano nazionale sia su quello internazionale. La maggior parte però si realizza localmente, avendo in genere tutta l'attività della F.A.R.I. caratteristica ricreativa, più che agonistica. Di particolare rilievo gli incontri nazionali e internazionali sportivi, specie con la Francia, con organizzazioni similari cattoliche per le seguenti specialità sportive: pallavolo, pallacanestro, tennis, pattinaggio artistico, atletica leggera. Attività importante e tipica è l'organizzazione dei campionati nazionali studenteschi per le scuole medie.

La F.A.R.I. per le sue attività agonistiche (ridotte) si accorda con le Federazioni nazionali sportive italiane, con opportune convenzioni sulla falsariga di quelle in atto presso il Centro Sportivo Italiano. La F.A.R.I. aderisce al « Bureau pour le sport féminin » facente capo alla Federazione internazionale delle Leghe cattoliche femminili e l'attuale (1950) direttrice nazionale della F.A.R.I. dott. Mariella Braidotti ne è la vice-presidente.

Ernesto Talentino

FEDERAZIONE ASSOCIAZIONI SPORTIVE CATTOLICHE ITALIANE (F.A.S.C.I.). - L'atto di nascita ufficiale risale al 13 maggio 1906 in occasione del Consiglio Superiore della Società della Gioventù Cattolica Italiana. Nei verbali infatti risulta come siasi deliberato di fondare una Federazione delle associazioni cattoliche sportive nazionali con presidente che appartenga alla Gioventù Cattolica Italiana, ma che non sia il presidente generale. Ecco gli estremi: « Il Consiglio Superiore della Società della Gioventù Cattolica Italiana, riunito in adunanza straordinaria il 13 maggio 1906, in merito allo sport afferma in linea di massima che le associazioni sportive, iniziate dai Circoli, debbano accogliere solo giovani di provata moralità pubblica e privata; è d'avviso che esse, sebbene aggregate alla Società della Gioventù Cattolica Italiana, siano regolate da un apposito Centro Direttivo, separato e distinto dal Consiglio Superiore, per quanto in conformità di pensiero e di azione ».

Ciò codificava l'attività sportiva già in atto in seno ai Circoli cattolici, caldeggiata dal presidente generale della Gioventù Cattolica, avv. Paolo Pericoli. Agitatore dell'attività sportiva cattolica e vero fondatore della F.A.S.C.I. nelle sue strutture fu il prof. fra' Biagio delle Scuole Cristiane, al secolo Stefano Sonaglia (1861-1915). In un Convegno tenuto a Roma nei giorni 5-8 ott. 1905 da numerose Associazioni sportive cattoliche, dopo aver tenuto un saggio alla presenza del S. Padre Pio X nel cortile del Belvedere in Vaticano, venne dato mandato al comitato organizzatore della manifestazione, di dirigere « pro tempore » le Associazioni sportive cattoliche procurando un ben inteso accordo con la preesistente Federazione Ginnastica Nazionale. Resi vani gli sforzi di accordo, il Consiglio Superiore della Società della Gioventù Cattolica Italiana, come s'è detto, diede vita alla F.A.S.C.I. definendo la sua sede in Roma, assicurandogli un contributo annuo di L. 3000 (tremila), ammonendo che le associazioni aderenti avrebbero dovuto essere apertamente cattoliche e che il Consiglio Direttivo Centrale venisse costituito da nove membri eletti dal Consiglio Superiore della Gioventù Cattolica Italiana e nove eletti dalle Associazioni aderenti.

Lo Statuto della F.A.S.C.I. venne formolato al Convegno Sportivo Cattolico di Oropa il 23 ag. 1906. Al 13 marzo 1907 risultano federate 21 società sportive. Il primo presidente conte Mario di Carpegna viene eletto il 15 marzo 1907 e rimane in carica fino al 1922, passandone in seguito le consegne all'avv. Cesare Ossicini che vi rimane fino allo scioglimento della F.A.S.C.I. stessa. Il presidente generale della Gioventù Cattolica Italiana viene nominato presidente onorario. La F.A.S.C.I. ade-

risce quindi alla Unione internazionale delle Opere Cattoliche di educazione fisica con sede in Parigi, della quale il conte di Carpegna fu nominato presidente onorario.

Organo della F.A.S.C.I. fu il periodico sportivo bimensile, ufficiale per gli atti federali: *Stadium*, fondato nel 1906 ed edito a Roma (Via della Scrofa, 70) presso la sede della F.A.S.C.I.

Ogni anno la F.A.S.C.I. convocava a Roma in genere il Convegno nazionale delle Associazioni federate per discutere i problemi e le questioni inerenti all'organizzazione e per le elezioni o nomine, fissate per ogni triennio.

Per dieci anni, cioè fino alla guerra del '15-'18, fu un susseguirsi di gare e convegni e concorsi regionali nazionali e internazionali. Memorabile quello in Vaticano, e quello del 1913 con la partecipazione di più di seimila ginnasti. Di particolare risalto poi, dopo la guerra, quello del '21 in occasione del cinquantenario della Società della Gioventù Cattolica Italiana.

In unione alla Società della Gioventù Cattolica Italiana promuove il 17 genn. 1916 la costituzione dell'A.S.C.I (Associazione Scoutistica Cattolica Italiana) ed il proprio presidente conte Mario di Carpegna ne è il primo Commissario Centrale.

La Bandiera della F.A.S.C.I., che si conserva tuttora (1950) presso la Presidenza Centrale del Centro Sportivo Italiano (Via Conciliazione 1, Roma), è bianca ed è sormontata dal distintivo della F.A.S.C.I. stessa, rappresentante una corona d'alloro che sorregge due fasci etruschi stilizzati.

La F.A.S.C.I. nella sua attività editoriale pubblicò moltissimi manualetti pratici, seguendo una tecnica severa e completa.

Le finalità della F.A.S.C.I., che erano state sintetizzate nella seguente espressione « riunire tutte le forze ginnastiche e sportive italiane, tutelarne l'interesse, servire di legame tra le medesime e promuovere la sana educazione fisica, non disgiunta da quella religiosa e morale », trovarono un ostacolo, a partire dal 1923, a seguito della creazione dell'Ente Nazionale per l'Educazione Fisica, fatta con il decreto n. 684; e poi con la costituzione dell'Opera Nazionale Balilla per l'assistenza ed educazione fisica e morale della gioventù (legge 3 apr. 1926, n. 2247), da parte del governo fascista. Dapprima una persecuzione subdola, poi aperta e infine violenta (molte furono le aggressioni agli sportivi cattolici e la devastazione di sedi) rese praticamente impossibile l'attività della F.A.S.C.I.

Davanti a questa impossibilità e, non potendo garantire la incolumità dei suoi federati, la presidenza della F.A.S.C.I., il 24 apr. 1927, ordinava lo scioglimento della Federazione, lasciando libere le sue Associazioni di aderire o meno alle singole federazioni del C.O.N.I. Nel 1944, dopo la liberazione di Roma, la Presidenza Centrale della Gioventù Italiana di Azione Cattolica dava vita al C.S.I. (Centro Sportivo Italiano); riprendeva vita così con altre forme e strutture l'antica F.A.S.C.I.

Ernesto Talentino

FEDERAZIONE ASSOCIAZIONI TEATRO EDUCATIVO (F.A.T.E.). - Ne fu deliberata la costituzione nel 1910 a Roma dal Consiglio superiore della Società della Gioventù Cattolica Italiana e costituita all'inizio del 1911 in una assemblea dei cultori del teatro maschile nella sala del circolo « Religione e patria ». Presidente dalla costituzione fino allo scioglimento il comm. prof. Vincenzo Prinzivalli.

Scopo: quello di svolgere un'opera parallela ai Circoli giovanili nel campo teatrale. In quindici anni di vita promosse vari concorsi di filodrammatiche cattoliche, di scrittori « pro teatro educativo », culminando nella partecipazione alla commemorazione del 25° di fondazione della Società della Gioventù Cattolica Italiana con concorso a premi. Un rappresentante della F.A.T.E. era membro di diritto del Consiglio superiore della Gioventù cattolica. Organo della F.A.T.E., a carattere nazionale, era il periodico mensile illustrato, edito a Roma, *Teatro nostro*, che ebbe vita nel 1911, ereditando il periodico edito prima a Vicenza *Teatro musica e sport*. Direttore lo stesso presidente della F.A.T.E. Sospese le pubblicazioni nel 1925.

La F.A.T.E. ha cessato la sua attività nel 1926, costretta a ciò dalle disposizioni emanate dal Partito nazionale fascista che creava quale unico ente ricreativo l'O.N.D. (Opera nazionale dopolavoro).

Ernesto Talentino

FEDERAZIONE TRA LE ASSOCIAZIONI DEL CLERO IN ITALIA (F.A.C.I.). - Variamente tentata fin dal principio di questo secolo con movimenti di singole diocesi italiane (p. es., Bologna, Torino, Sicilia) che volevano difendere il clero e i suoi interessi dagli attacchi della massoneria, la F.A.C.I. prese definitivamente vita nel 1917, per opera di un gruppo di sacerdoti senesi i quali, dietro la guida del card. P. Maffi e di mons. P. Scaccia, arcivescovo di Siena, riunirono in una unica associazione tutte le energie disperse nelle varie diocesi d'Italia.

Il primo congresso della F.A.C.I., al quale giunse l'approvazione del S. Padre, ebbe luogo a Pisa nell'ott. 1917; vi fu eletto presidente della Federazione mons. Condio, rappresentante della diocesi di Torino. Propulsore ed anima della F.A.C.I. al suo sorgere fu il vicepresidente, mons. Nazareno Orlandi di Siena.

I primi interventi della F.A.C.I. a difesa del clero e degli istituti ecclesiastici si ebbero, immediatamente dopo la sua fondazione, con la lotta contro il decreto Sacchi, a difesa dei beni ecclesiastici; interventi che riuscirono tutti vittoriosi. Gli anni successivi alla guerra mondiale furono altri anni di lotte tenaci in cui la F.A.C.I. tentò di provvedere di più convenienti mezzi economici tutto il clero e riuscì a ottenere dal Tesoro di Stato notevoli somme che ogni anno son passate al fondo per il culto per l'aumento della congrua.

Altri provvedimenti furono presi dopo i Congressi di Napoli del 1919 e di Bologna del 1921, per alleggerire il clero da pressioni fiscali, sindacali, e per la riforma della legislazione ecclesiastica. Negli ultimi tempi sorsero per iniziativa della F.A.C.I. varie opere assistenziali: un sanatorio per il clero a Vigne d'Arco nel Trentino, due padiglioni per i sacerdoti ammalati (Bisceglie [Bari], Venezia), una società di assicurazione, due case di cura e di riposo (Montecatini e Marina di Massa), convenzioni con diversi Istituti per ottenere le maggiori facilitazioni ai sacerdoti.

Il Congresso della Federazione si riunisce ogni due anni. Inoltre la F.A.C.I. pubblica un suo bollettino mensile, dal 1919, con il titolo di *Bollettino ufficiale* della F.A.C.I.; dal 1924 con il titolo di *L'amico del clero*.

Bibl.: F.A.C.I., *Richiami alla sua opera e alle istituzioni sue nel primo ventennio della sua fondazione*, Siena 1936.

Costanza Pasquali

FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA (F.U.C.I.). - Il titolo stesso di federazione dice una colleganza di enti che hanno comunanza di scopi ed omogeneità di associati.

I circoli universitari compaiono per tempo nell'Azione Cattolica. Ne sorse uno a Pavia, e fu tra i primi (1874), durante l'episcopato di mons. Parocchi e sotto il suo successore mons. Riboldi, e ne fece parte anche il b. Contardo Ferrini; altri poi ne sorsero, sotto vari nomi, a Milano, a Genova, a Bologna e anche a Roma, dove fu scelto per patrono s. Sebastiano, e finalmente a Napoli, Catania e Palermo.

Nel progressivo svilupparsi dell'Opera dei Congressi, sotto la presidenza Paganuzzi, si sentì il bisogno di organizzare e federare queste forze studentesche che davano tanto da sperare per l'Azione Cattolica.

Si fecero allora promotori di una Federazione dei Circoli Universitari, prima di tutto il prof. G. Toniolo, che già nella città di Pisa radunava spesso in casa sua gli amici studenti, e poi il giovane Peppino Micheli di Parma, animatore e preside della sua « Giovane Montagna », d. Romolo Murri a Roma, che in quel tempo raccoglieva attorno a sé i giovani

suoi primi aderenti, ed anche il barone Luigi De Mattheis di Napoli, vice presidente generale dell'Opera dei Congressi.

L'occasione all'attuazione del disegno fu l'XI Congresso Cattolico Italiano, che nel 1896 si doveva adunare a Fiesole con ottime prospettive di risveglio operoso in tutta la Toscana; ed infatti, dopo breve discussione nella sezione competente, la fondazione della F.U.C.I. fu deliberata e ne dette l'annuncio il domenicano p. Antonio Luddi, noto oratore sacro, con discorsi di saluto e commenti di G. Toniolo, di Paganuzzi, di d. Murri e di Micheli. La federazione risultava di una diecina di circoli, ed ebbe per primo suo presidente il barone Luigi De Mattheis.

Le file si ingrossarono rapidamente. I primi frutti palesi si ebbero nel 1899 quando, celebrandosi a Como il centenario della invenzione della pila A. Volta con un Congresso scientifico, per iniziativa di G. Toniolo, questi si trovò circondato di giovani studenti universitari d'ogni parte d'Italia che gli furono di preziosa collaborazione.

Ma la manifestazione più solenne e clamorosa la si ebbe l'anno seguente 1900, anno santo, quando la F.U.C.I. fu in grado di promuovere un Congresso universitario internazionale a Roma, magnifica adunata a cui parteciparono larghe delegazioni estere insieme a professori e scienzati di chiara fama. I giovani studenti cattolici ebbero significative manifestazioni di simpatia da parte del papa novantenne, Leone XIII, e da parte di tutto l'elemento culturale. Affiorano alla cronaca di quei giorni i nomi di Angelo Mauri, di Giulio De Rossi, poi sacerdote, di Paolo Arcari, di Domenico Russo, di Antonio Boggiano, di Lodovico Necchi, di D. Carlo Sonnenshein e di M. Sangner, che lasciarono nell'Azione Cattolica orme assai distinte.

Alla presidenza del barone De Mattheis successe, in quel tempo, quella di Angelo Mauri di Milano, brillante ingegno, sul quale i dirigenti fondavano rosee speranze. Se non che tutta l'Azione Cattolica, dopo qualche anno, cadde in crisi, e con lo scioglimento dell'Opera dei Congressi (1904) anche la F.U.C.I., per quanto non direttamente colpita, ebbe a soffrire una stasi. La quale per altro fu breve. Ben presto un fresco gruppo di studenti di varie università riprese vigore, e sotto la guida di Mario Augusto Martini di Firenze ricostituì l'organismo centrale, presentandosi filialmente a S. S. Pio X che lo benedisse. Anche il problema dell'assistenza ecclesiastica fu risolto con mezzi propri, venendo acclamato a Milano, a tale ufficio, il giovane prete laureato in legge d. Giandomenico Pini, a cui il card. Ferrari, arcivescovo, fu largo di incoraggiamenti.

La F.U.C.I. aveva così ritrovato la sua via, che percorse senza paure con la sigla sociale F.S.P. (*Fides, Scientia, Patria*) e con la più schietta adesione al Romano Pontefice.

Non fu per altro senza difficoltà questo secondo periodo: ma la buona volontà vinse tutti gli ostacoli, grazie specialmente ai valorosi presidenti federali e grazie, più di tutto, alla propaganda di d. Pini, che immedesimò per vari anni il suo apostolato con quello per i giovani studenti. Alla F.U.C.I. guardò con occhio trepido, ma benevolo, Pio X, auspicandone l'immunità dai moderni errori; ad essa dette prove di grande affetto, durante la guerra mondiale, Benedetto XV, che rivendicava anche per sé l'appartenenza ad un circolo universitario (quello di Genova): alla F.U.C.I. dette attestati eloquenti Pio XI, nel riordinare tutta l'Azione Cattolica, legittimando anche il ramo femminile e soprattutto nominando presidente generale Igino Righetti, con mons. G. B. Montini per assistente (1923), essendo passato mons. Pini all'assistenza generale della Gioventù Cattolica.

Sotto la presidenza Righetti, la F.U.C.I. ebbe periodi di floridezza e periodi di prova: da ricordarsi il Congresso di Macerata, osteggiato dai fascisti, e le giornate vessatorie del 1931, che furono tali per tutta l'Azione Cattolica.

La quiete non tardò molto a ritornare, e con essa la ripresa. Nel 1932, un Congresso nazionale tenuto a Cagliari rivelò la rinnovata vitalità di questa organizzazione, con il suo carattere inconfondibile, fatto di perfetta letizia e al tempo stesso di serio indirizzo culturale e religioso.

Dopo il Congresso di Trento (1934), il suo presidente generale Igino Righetti, autore del movimento laureati, cedette il comando, tenuto per nove anni, a Giovanni Ambrosetti di Verona (a mons. Montini era successo nel 1933, come assistente centrale, mons. G. Anichini), e dopo di lui, chiamato alle armi, subentrò il dott. Aldo Moro, che alla sua volta ebbe per successore, nel 1942, Giulio Andreotti.

Le dure prove della seconda guerra mondiale, se rallentarono alquanto l'azione fucina, non riuscirono tuttavia ad arrestarla; tantoché, nel 1944, appena attenuato il fragore delle armi, la F.U.C.I. poté raccogliere le file sotto un nuovo presidente che fu Ivo Murgia.

Nei nuovi statuti dell'Azione Cattolica, la F.U.C.I. sia maschile che femminile, ebbe il suo definitivo ordinamento a carattere diocesano e delineato lo scopo della formazione degli studenti di scuola superiore.

Nel 1946, si celebrò il cinquantesimo anno di vita della F.U.C.I. e furono chiamati a raccolta i vecchi e i nuovi fucini nel luogo di origine, a Fiesole, dove nel suggestivo teatro romano si svolse la celebrazione, che fu detta la festa della fedeltà.

Negli ultimi anni, la presidenza passò da Ivo Murgia a Carlo Moro e da questi a Romolo Pietrobelli, segnando sempre nuovi avanzamenti sia nella parte organizzativa che culturale.

Il più recente Congresso nazionale (XXX della serie) si tenne a Genova, nel Teatro Carlo Felice (3-6 sett. 1949), con la partecipazione di duemila congressisti universitari e del presidente generale del *Mouvement International Etudiantes Catholiques* (*M.I.E.C.*) *Pax Romana*, a cui la F.U.C.I. è collegata. – Vedi tav. LXXIV.

BIBL.: *Atti del XI Congresso Cattolico Italiano*, Padova 1897; G. B. Montini, *Azione Cattolica Universitaria*, Roma 1930; G. P. Dore, *D. G. D. Pini*, Todi 1936; G. Anichini, *Cinquanta anni di vita della Fuci*, Roma 1943; G. B. Scaglia, *Associazioni universitarie di A. C.*, ivi 1938; A. Baroni, *Igino Righetti*, ivi 1939; C. Moro, *L'Azione Cattolica Universitaria*, ivi 1950; *Azione Fucina*, periodico; *Ricerca*, periodico; *Studium*, periodico; *Le attività della Fuci*, quaderni (*Studium*). Guido Anichini

FEDERICI, GIACOMO. – Dottore e professore bolognese di teologia e di diritto, m. a Trieste l'8 sett. 1652.

Nel *De electione et potestate praelatorum et aliorum officialium regularium tractatus* (Bologna 1625) raccolse tutto il materiale teologico e giuridico, come pure le sentenze della S. Romana Rota su questo argomento. Fattosi minore cappuccino, ottenne da Urbano VIII di ripubblicare l'opera (Bologna 1626 e Milano 1628?), con il nome da religioso Sigismondo da Bologna. Ma i superiori maggiori il 30 apr. 1628 riprovarono alcune sue interpretazioni della legislazione e della pratica dell'Ordine. Fu predicatore e guardiano.

BIBL.: G. A. Bumaldi, *Minervalia Bononiensium civium*, Bologna 1641, p. 214; Michael a Tugio, *Bullarium Ordinis Min. Capuccinorum*, II, Roma 1743, pp. 230-31; *Bullarii Ordinis regestum*, in *Analecta Ordinis Min. Capuccinorum*, 9 (1893), p. 187, n. 821; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, I, Roma 1948, pp. 118-19; Donato da S. Giovanni in Persiceto, *Biblioteca dei Frati Min. Cappuccini della provincia di Bologna*, Bologna 1949, pp. 376-77.

Ilarino da Milano

FEDERICO V, elettore Palatino, re di BOEMIA. – N. il 26 ag. 1596, m. il 29 nov. 1632. Rafforzò la sua posizione europea sposando Elisabetta figlia di Giacomo I d'Inghilterra (1613). Nel 1619 accettò la corona di Boemia, onde l'accanita lotta contro gli Asburgo, nella quale fu sconfitto alla battaglia della Montagna Bianca presso Praga (nov. 1620). La Boemia ritornò così nell'orbita della «controriforma»; d'altronde la politica di F. quale capo dell'unione evangelica gli aveva alienato la simpatia delle popolazioni. Dopo la sconfitta F. fuggì in Olanda sperando invano di ritornare sul trono. M. a Magonza.

BIBL.: E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVII[e] siècle*, 2ª ed., Parigi 1949, cap. 3 e bibl. ivi citata. Massimo Petrocchi

FEDERICO di Gesù (Joannes Martin Schellhorn). - Teologo, n. il 6 nov. 1721 a Monaco di Baviera, m. il 16 ott. 1788 a Augusta. Il 24 maggio 1741 fece la professione religiosa fra i Carmelitani Scalzi, insegnò diritto canonico nei collegi dell'Ordine ed in seguito teologia ed esegesi e fu eccellente predicatore. Diverse volte fu priore e provinciale di Baviera.

Scrisse: *Quaestiones sacrae in utilitatem concionatorum explanatae* (Augusta 1774); *Universa theologia moralis tripartita* (ivi 1780); *Lexicon Scripturisticum* (ivi 1782); *Lexicon theologicum* (ivi 1784).

Bibl.: Hurter, V, col. 544; Henricus, *Collectio Scriptor. C. D.*, II, Savona 1884, p. 221. Ambrogio di Santa Teresa

FEDERICO I Barbarossa, imperatore. - Nipote di Corrado III, fondatore della potenza del ducato svevo, figlio di Federico di Svevia e della bavarese Giuditta, sorella di Enrico il Superbo, salì al trono il 4 marzo 1152. Ebbe dalla sua volontà e dalla sorte il merito, chiudendo la lunga crisi del potere imperiale, di riunire in sé entrambi i rami dell'imperialismo tedesco, congiungendo nel parentado, come poi nell'azione politica, casa di Franconia e casa guelfa, riportando a unità il principio e la forza dell'Impero.

La sua stessa ascesa al trono significò la rinnovata presa di posizione dello Stato feudale germanico contro le teocrazia romana e il definitivo staccarsi dell'Impero dai tradizionali rapporti che Carlomagno e Ottone I avevano consacrato con la Chiesa di Roma e che, al termine della prima fase della lotta delle investiture, il Concordato di Worms aveva riconfermati. Dai primi atti di governo (concessione della Baviera allo zio Enrico il Leone, ripresa dell'influenza regia nelle elezioni episcopali) F. dà chiari segni della via che avrebbe percorso senza mai deflettere. Accentua, nella sua mente, la posizione, nell'Impero, dell'Italia, ove vede il campo delle discordie comunali come la migliore garanzia di una riaffermazione nella penisola del potere imperiale. La crisi vasta e profonda del potere pontificio, giunto, al tempo di Eugenio III, ad un momento di incertezza e di scontento delle vie fino allora perseguite, gli apriva la possibilità di non tenere lo stesso conto dei suoi predecessori del potere della Chiesa di Roma. E la via del Mezzogiorno, con la ripresa della politica degli Ottoni, gli si riapriva, nell'auspicata impossibilità di accordo, contro l'Impero, di papato e Comuni. In Roma stessa, la parola accesa di Arnaldo da Brescia, con il rifluire e il nuovo rigoglio delle mai spente tradizioni imperiali, gli davano la speranza di poter contare anche sull'appoggio del popolo romano contro il Pontefice. E, d'altra parte, proprio il Pontefice, nel momento della più aspra lotta con il Comune romano, si faceva auspice di una alleanza con F. (Patto di Costanza, del 1153), offrendogli la corona imperiale contro l'assoggettamento di Roma e l'abbattimento della potenza normanna.

Non diversamente, i Comuni dell'alta Italia, tratti dall'asprezza delle loro lotte, si facevano essi stessi a richiedere, l'un contro l'altro, l'intervento imperiale: così Lodi e Como contro Milano, accerchiata da potenti inimicizie. E il fatale dissidio si disegnava: tra l'universalismo dell'Impero e il particolarismo delle autonomie cittadine, senza peraltro che i due universalismi (Impero e Chiesa) potessero giungere ad un sincero accordo, per la ripresa di una rivalità ormai secolare e che avrebbe portato alla seconda fase dell'urto grandioso.

Ottobre 1154: F. scende in Italia, assume la corona regia in Pavia, accetta la soggezione dei feudatari del Monferrato e dei Comuni della consorteria antimilanese. Ma il Comune dominante è Milano, e, appunto perché le sue rivali si rivolgono al re tedesco, essa gli si volge contro. In quella sua prima ora italiana, F., pur dopo aver mostrato la sua forza con la distruzione di Tortona, d'Asti, di Chieri, non ha il tempo di regolare i suoi conti con Milano. Più urge il viaggio verso Roma. Nella città, successo ad Eugenio III Adriano IV, la situazione del Pontefice era assai migliorata: l'interdetto da cui i Romani erano stati colpiti li aveva tratti ad abbandonare al suo destino Arnaldo da Brescia. Ciò reca a rapporti tutt'altro che cordiali tra il re tedesco e il Pontefice. L'interesse attenua la diffidenza: F. sacrifica Arnaldo e riceve, in S. Pietro, il 19 giugno 1155, la corona imperiale. Ma intorno l'ardimentoso combattere dei Romani, uniti contro l'Imperatore in uno dei più memorabili episodi di resistenza e di lotta della storia della città, stremando le forze dell'esercito tedesco, costringe F. al rapido ritorno in Germania.

Se la prima discesa in Italia non aveva sortito che un effetto formale, con la contrastata incoronazione in S. Pietro, mentre lasciava incline l'animo deluso del Pontefice a ricercare piuttosto il necessario equilibrio, la sicurezza e la pace nell'accordo con i Normanni, in Germania, con abilità e con fortuna, F. può, sia pur molto concedendo ai grandi vassalli, stabilire le basi di un saldo potere personale. La Borgogna è congiunta ai domini imperiali per il matrimonio di F. con Beatrice. Ma alla calma che subentrava nel Regno tedesco, faceva riscontro lo stato di agitazione dell'Italia, ormai considerata come la prima terra dell'Impero, e particolarmente della Lombardia. F., quando scende di nuovo in Italia nel 1158, era già in urto violento non solo contro le autonomie cittadine, ma contro la Chiesa romana, animata dallo spirito di iniziativa del card. Rolando Bandinelli, che sarebbe poi stato, come da pontefice (Alessandro III), il più fiero antagonista dell'Imperatore.

In Lombardia, Milano esce fiaccata, nel sett. del 1158, dallo scontro diretto, questa volta, con F. Ed a nov. questi può radunare, sui piani di Roncaglia, la più famosa delle sue diete: e, nella *Constitutio de regalibus*, rivendicare all'Impero tutti i diritti sovrani usurpati da vassalli e da Comuni. Ma tali rivendicazioni imperiali, anche se accolte in linea di principio dalle varie parti in causa, non potevano non tradursi in feroci punti di dissensione, quando avessero dovuto applicarsi nella realtà. V'era, alla base, d'altra parte, non un'abolizione, ma un riconoscimento delle costituzioni comunali, pur con il chiaro sottoporsi all'Impero quanto alla nomina delle magistrature. Ma appena l'opera dei podestà imperiali, nominati per effetto delle decisioni di Roncaglia, si rilevò arbitraria prepotenza, la rivolta scoppiò, per prima, a Milano ed in Genova.

Già Adriano IV, e poi il neo eletto Alessandro III, abbandonano palesemente l'Imperatore, facendo causa comune con le città ribelli. A riequilibrare la sua posizione, F. non trova altro che portare lo scisma nel seno stesso della Chiesa, grazie all'elezione, contro Alessandro, di Vittore IV (Ottaviano di Monticelli), ciò che lo porta ad immergersi sempre più nella materia religiosa, con la convocazione di un Concilio a Pavia, dove Alessandro III non si recò. È dopo il Concilio che F., distrutta Crema, antemurale di Milano, si rivolge nuovamente contro questa ultima e la prende per fame, dopo un assedio di tre anni, nella primavera del 1163. Questa volta le mura e le torri sono abbattute, saccheggiati i quartieri della città, dispersi i cittadini. Dietro la rabbia teutonica, l'odio delle città rivali (Lodi, Pavia, Como, Cremona, Novara) poteva finalmente trionfare.

Con la distruzione di Milano e l'aspra crisi che travaglia il potere papale, mentre lo scisma di Vittore continua con Pasquale III, F. raggiungeva il momento della sua maggior potenza. Grandi disegni ancor volgeva nell'anima; la restaurazione del potere imperiale egli la vedeva nel definitivo predominio in Roma e nella soggezione del Pontefice, nell'ulteriore allargamento territoriale nel nord e nel centro d'Europa, nella ripresa della politica orientale degli Ottoni. Aveva già posto le mani sui beni della contestata eredità matildina, con un atto di forza che la Chiesa non avrebbe dimenticato. Aveva, dall'antipapa Pasquale, voluto la canonizzazione, a gloria dell'autorità imperiale, di Carlomagno. Contro Alessandro III, reduce dall'esilio in Francia, rivolge il

suo sforzo di guerra: e riesce ad insediarsi a Roma, e nella stessa Basilica Vaticana, in cui installa, fuggito il Papa legittimo presso i Normanni, l'antipapa, nuovamente ricevendone la corona imperiale. Ma ancora una volta la resistenza non doma e un'epidemia scoppiata fra le sue truppe lo traggono a riprendere il cammino d'oltralpi, mentre vede, intorno a sé, crollare quel disegno di restaurazione del potere dell'Impero che aveva tenacemente perseguito.

Sulla rivolta serpeggiante delle città della piana padana stende la sua influenza Bisanzio, con il tramite di Venezia: Verona ▪ pone a capo della lega, cui aderiscono i Comuni lombardi. A Pontida, il 7 apr. del 1167, si decide la ricostruzione di Milano e la lotta a oltranza dei Comuni per la loro libertà, mentre si acclama a capo della lega stessa Alessandro III e in suo onore si dà il nome di Alessandria ad una città nuova, fatta sorgere alla confluenza della Trebbia ▪ del Tanaro. Il partito ecclesiastico rialza il capo anche in Germania; i grandi feudatari non son più solidali con l'Imperatore, divisi da lui dalla politica italiana.

Nel 1174 F. scende per la terza volta nella penisola, pone invano l'assedio ad Alessandria e, dopo una serie di scontri e di tentativi di pace, viene battuto a Legnano, il 29 maggio 1176, dalle forze dei liberi Comuni. Solo a gran stento F. può rifugiarsi a Pavia.

L'anno dopo Legnano, il 21 luglio 1177, a Venezia, l'Imperatore e il Pontefice si accordavano e si stabiliva con i Comuni una tregua decennale. Costretto a ritornare immediatamente in Germania dal tramutarsi in aperta rivolta dell'atteggiamento di Enrico il Leone, riesce a sconfiggerlo, dando il crollo alla potenza della casa guelfa. E, ancora una volta, la grande idea dell'Impero universale lo riassorbe, tentando con Lucio III quanto non gli era riuscito con Alessandro, frattanto morto. Nel 1183, a Costanza, venivano confermati i termini dell'accordo di Venezia, stabilendosi la pace fra i Comuni e l'Impero. Il grande lottatore pareva ormai, presso al tramonto, tratto ad abbandonare la sua politica italiana, quando, con un gesto di abilissima politica matrimoniale, egli riusciva ad innestare l'autorità italiana dell'Impero nella ben più reale potenza dei Normanni, unendo in matrimonio il figlio Enrico con l'erede del Regno di Sicilia, Costanza d'Altavilla.

Nel 1187 Gerusalemme ricadeva in mano degli infedeli: nel mondo cristiano si avviavano spiriti e forze per una nuova Crociata. Solo questo impediva l'ulteriore recrudescenza di una lotta, che avrebbe avuto un carattere di violenza non inferiore al passato. Ma la vita dell'Imperatore volgeva ormai al suo termine: il 10 giugno 1190 egli moriva sulla via di Terra Santa, in Cilicia, annegato nel fiume Salef. Il chiudersi dell'attività di F. quale crociato distendeva una luce di pietà religiosa (del resto, mai venutagli meno) sulla sua figura.

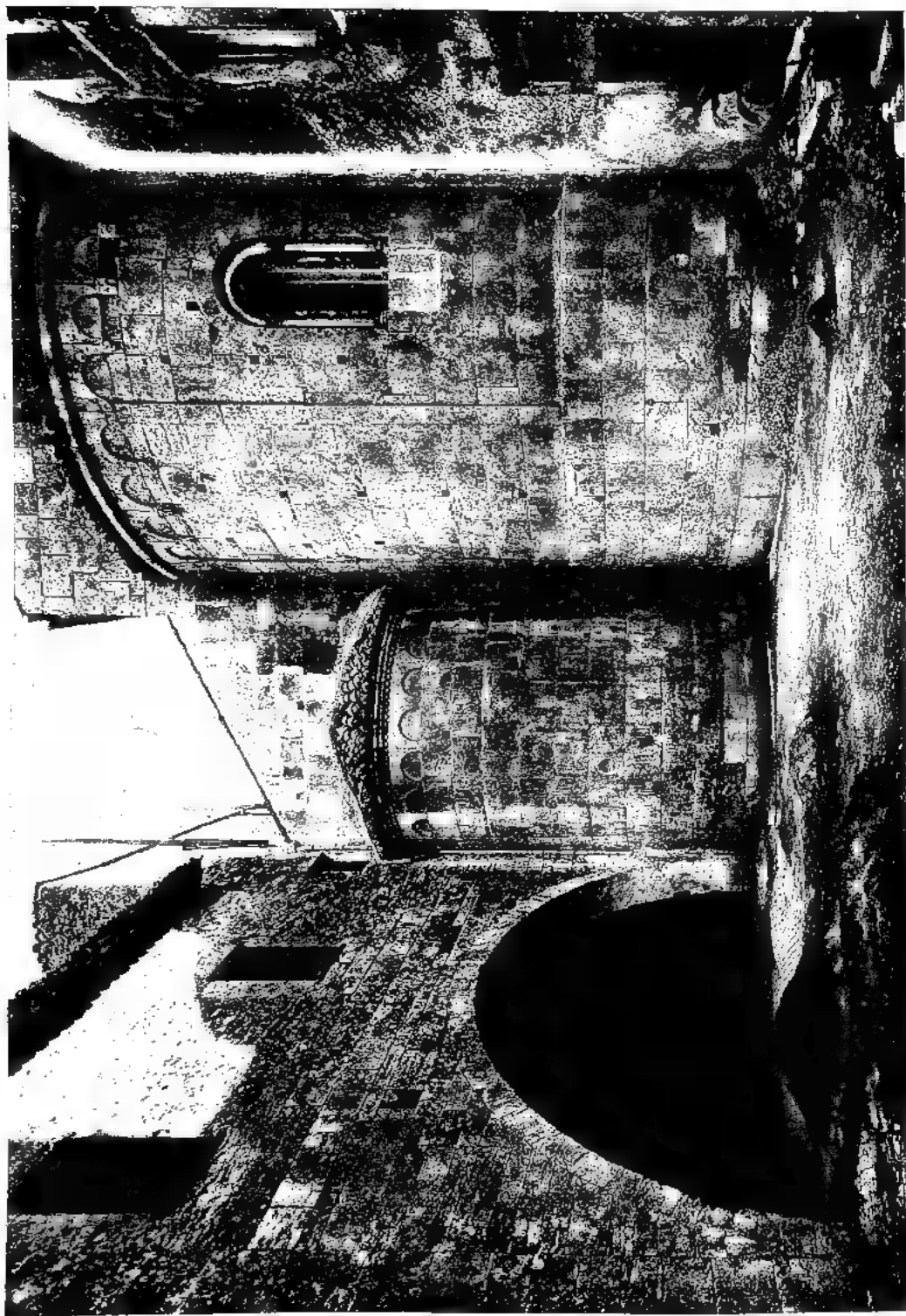
Bibl.: Fonti: Ottone di Frisinga, *Gesta Friderici I, et Rahevini continuatio*, a cura di G. Waitz, Hannover 1912; Guntherus, *Ligurinus sive de rebus gestis imp. Friderici I libri X*, PL 212, 327-476; *Gottifredi Viterbensis, Gesta Friderici*, ed. G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, XXII, pp. 307-34; *Historia de expeditione Friderici imp.*, ed. A. Chroust, Lipsia 1928; *Annales S. Petri Erphesfurgenses et continuationes*, ed. O. Holder Egger, Hannover 1899; *Chronica Regia Coloniensis*, ed. G.H. Pertz, in MGH, *Scriptores*, XVII, p. 723 sgg.; Burcardius Ursbergensis, *Chronica*, ed. O. Holder Egger ▪ B. v. Simson, Hannover 1916; *Gesta di Federico I in Italia*, ed. E. Monaci (in *Fonti Ist. Stor. Ital.*), Roma 1887; Ottone e Acerbo Morena, *Historia Friderici I (De rebus Laudensibus)*, ed. F. Güterbock, Vienna 1930; *Gesta Friderici imperatoris in Lombardia, auct. cive Mediolanensi*, ed. O. Holder Egger, Hannover 1892. Raccolte di atti: *Regesta Imperii*, ed. Böhmer e Ficker, V e, per le relazioni con il papato, anche Jaffé-Wattenbach. - Studi: H. Prutz, *Kaiser Friedrich I*, Danzica 1871-74; H. Simonsfeld, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Friedrich I*, Lipsia 1908; K. Hampe, *Friedrich Barbarossa u. s. Nachfolger*, in *Meister d. Politik*, Lipsia 1923-24; U. Balzani, *Italia, Papato e Impero nel sec. XII*, Messina 1930; P. Rassow, *Honor Imperii. Die neue Politik Fr. B. 1152-59*, Monaco 1940; P. Brezzi, *Caratteri, monumenti e protagonisti dell'azione politica di F. B.*, in *Riv. stor. ital.*, 47 (1940), pp. 192-205 e 339-68; id., *Lo scisma «inter Regnum et Sacerdotium» al tempo di F. B.*, in *Arch. Dep. rom. st. patr.*, 63 (1940), pp. 1-98; E. Otto, *Fr. Barbarossa*, Potsdam 1941; W. Ohnsorge, *Zu den aussenpolitischen Anfängen Fr. B.*, in *Deutsches Archiv*, 5 (1942), pp. 13-32; id., *Die Byzanzpolitik F. B. u. der «Landesverrat» Heinrichs d. Löwen*, ibid., 6 (1943), pp. 118-49, R. Wahl, *Barbarossa*, trad. it., Torino 1945; P. Brezzi, *Le relazioni tra i Comuni italiani e l'Impero*, ▪ *Quest. di st. mediev.*, Como 1946, pp. 385-411.

Pier Fausto Palumbo

FEDERICO II, IMPERATORE. - Nipote di Federico Barbarossa e figlio di Enrico VI e di Costanza d'Altavilla, F. di Hohenstaufen, n. a Iesi il 26 dic. 1194, mentre Enrico affrettava le mosse per la compiuta occupazione del Regno di Sicilia. Rimasto orfano del padre a soli tre anni, nel 1197, e l'anno dopo anche della madre, il rampollo imperiale si trovò a divenire il centro di intrighi d'ogni genere, da parte di feudatari tedeschi, di nobili normanni, siciliani o pugliesi, di legati pontifici e di dignitari della stessa corte palermitana. Sola, ed insicura, garanzia per la continuità del trono, il testamento di Enrico VI, che riconosceva il Regno di Sicilia come feudo della Chiesa, riconfermato dall'atto estremo di Costanza d'Altavilla, che poneva, morendo, il figlio sotto la tutela di Innocenzo III, proprio nell'ora in cui il grande Pontefice si rivolgeva al ristabilimento della autorità pontificia nell'Italia centrale e meridionale. Era nel disegno di Innocenzo di rompere quella che era stata l'abile mossa di Federico I, l'unione, cioè, dell'Impero e del Regno, delle terre di Germania e delle terre già normanne. Sarà contro questo programma del suo tutore, che, come alto signore del Regno di Sicilia, veniva a bilanciare la posizione privilegiata, rispetto al clero, della Germania e dell'Imperatore – programma che sarebbe stato fatto proprio dai continuatori di Innocenzo – che F. II avrebbe tutta la vita tenacemente battagliato.

Per anni ed anni, fino alla precoce proclamazione della sua maggiore età, nel 1208, in Sicilia e per tutto il Regno si susseguirono le lotte e gli intrighi, dei quali, e dei vari contendenti (Gualtieri di Palear, gran cancelliere ed arcivescovo di Troja, Marcovaldo di Anweiler, Diutpoldo di Hohenburg), F. II fu prigioniero, in senso, a volte, anche fisico. Ne uscì, con uno strappo improvviso e deciso, che a quattordici anni lo trasse ad assumere le supreme responsabilità del potere. Giusto in tempo per opporsi, con l'appoggio del papato, dopo l'uccisione di Filippo di Svevia, re di Germania dalla morte di Enrico VI, al guelfo Ottone di Baviera che, ottenuto l'Impero, si era poi posto contro la naturale sua protettrice, la Chiesa, cercando di sostituirsi, insieme, al papato ed a F. II in Sicilia. La conquista ottoniana era già a buon punto, quando la decisione papale di contrapporlo ad Ottone, facendo superare ad Innocenzo il proposito della disunione dell'Impero dal Regno, sia pure dopo ottenuta da Federico la promessa di S. Germano, di cessione al figlio primogenito del Regno, poneva il giovane sovrano in condizioni di affrontare la lotta per l'Impero in Germania. Più per opera del diretto rivale, Filippo Augusto, Ottone IV era battuto e la sua decadenza segnata. Quello che ne risultava era l'aumento considerevole di prestigio del papato, che Innocenzo III solennemente proclamava nel Concilio del Laterano del 1215.

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

RITRATTO DI FÉNELON, di Joseph Vivien (ca. 1730) - Monaco, Pinacoteca.

(fot. Alinari)

PARTICOLARE DELL'ABSIDE DELLA CATTEDRALE PRESSO L'ARCO ROMANO (sec. XI-XII).

A 20 anni, F. II si trovava ad essere re di Sicilia e di Puglia, re di Germania e designato all'Impero, mentre, con la morte del grande Pontefice, ma opprimente tutore, egli poteva sentirsi più libero nei suoi rapporti con la Chiesa. Reso maturo dall'esperienza precoce, che aveva fatto degli uomini, di una virilità robusta, assuefatto allo sprezzo di ogni pericolo e di ogni fatica, ma anche rotto a ogni astuzia, amante della vita libera e del fasto, bramoso d'attingere a tutte le fonti della cultura, da quella latina a quella araba, dalla bizantina alla ecclesiastica, sicché egli formerà, novello, ma più colto, Carlomagno, intorno a sé una scuola di scienza e di poesia, e si farà egli stesso, con i suoi figli, poeta in volgare, F. II poteva ormai assumere quegli atteggiamenti e cercar di realizzare quel programma che le contingenze contrarie gli avevano, fino a quel momento, consigliato di dissimulare. La sua è la ripresa, con spirito più duttile e con un senso più universale e profondo dei problemi della vita storica, del grande disegno di restaurazione imperiale in Occidente, che le genti germaniche perseguivano, anche direttamente su suolo italico, fin dagli Ottoni. Dove egli, nonostante le straordinarie doti, non riuscirà a dare base sicura al suo programma, e la crepa s'aprirà minacciosa nella compagine dell'Impero medievale, sarà nel non tener conto del senso di nazionalità della Germania, nel favorirvi i privilegi dei prìncipi a danno del potere centrale, nel sempre maggiore distacco dal regno originario e nell'aperto favore del nuovo, ove trascorre la più gran parte della vita, tra Palermo e i castelli di Puglia, Campania e Lucania.

Il Concilio del Laterano aveva affidato come primo dovere al nuovo imperatore la condotta della Crociata. Dal mite Onorio III F. II ottiene una prima dilazione e poi, contro il rinnovo di tutti gli impegni già assunti verso la Chiesa, la concessione di conservare, sia pure a titolo personale, il regno di Sicilia. Onorio III è costretto, pur dopo le più vive proteste, a tollerare l'elezione, alla Dieta di Francoforte, del piccolo Enrico, figlio di F. II, a re dei Romani. Quell'anno stesso, 1220, il 22 di nov., era solennemente coronato imperatore in S. Pietro.

Quel che spingeva F. II a ritardare lo scioglimento del voto crociato, erano le tristi condizioni del Regno di Sicilia, impoverito dalle lotte d'un decennio, come disperso v'era stato il tesoro della corona, e l'autorità regia scaduta per le continue prepotenze e angherie dei baroni tedeschi e normanni. Sui monti, torme di Saraceni, da tempo ribelli, conducevano la guerriglia. Occorreva accingersi a un'opera di restaurazione, che non poteva dirsi compiuta, se non con un generale riordinamento del Regno.

Abile altresì nello scegliersi collaboratori capaci e fedeli (come il giurista Roffredo di Viterbo, Taddeo da Sessa, o il notaio capuano Pier delle Vigne), la sua fu un'opera diretta soprattutto a demolire quanto delle sovrastrutture feudali si opponeva alla costruzione, che fu da lui perseguita, di uno Stato retto da funzionari, e cioè burocratico e moderno. Contro i baroni riottosi fu duro, a volte spietato. I Saraceni, alfine domati, trasferì nel campo trincerato di Lucera, facendoli divenire un corpo scelto di difensori dell'Impero. Volle, con la cultura e la scienza, sviluppati e incoraggiati i commerci, specie quelli marittimi, e così l'agricoltura e l'industria nascente attraverso manifatture imperiali. Grande costruttore di castelli e palazzi regi, nel 1224 volle il sorgere, a Napoli, di uno Studio generale, concepito come un'istituzione a vantaggio della nazione.

Se il Pontefice insisteva per l'adempimento della Crociata, F. II poneva tutte le arti a sussidio della perentoria necessità di consolidare prima la sua potenza. Non manca, per questo, di usare anche, con qualche abilità, una politica matrimoniale: morta, nel 1223, Costanza d'Aragona, sposata subito dopo la precoce maggiore età, si unisce in matrimonio ad Isabella, figlia del re di Gerusalemme, Giovanni di Bienne: era un accostarsi al còmpito imperiale di difensore della fede ed all'obbligo ormai impellente della Crociata: ma, ponendo prima basi concrete, ed anche pratiche, per assicurarsi il successo. La Crociata diveniva, altresì, ottimo pretesto per imporre l'autorità imperiale ai Comuni del nord d'Italia, come tentò di fare nella Dieta di Cremona, non potendo (come egli disse) tollerare di lasciare nemici alle spalle. L'intento non si realizzò: i Comuni rinnovarono, per contro, la « Lega lombarda » e Onorio III non poté che interporsi quale paciere.

L'ascesa al trono pontificio di Gregorio IX – il vecchio card. Ugolino Conti, della famiglia di Innocenzo III – recava, frattanto, a lotta aperta il dissidio che si veniva determinando tra Papato e Impero. Pena la scomunica, Gregorio IX impone a F. II di partire per la Crociata. L'Imperatore parte da Brindisi nell'ag. del 1227: ma dopo pochi giorni ritorna, come sembra, per un'epidemia scoppiata sulle navi. La ragione non fu stimata valida dal fiero Pontefice, che colpì con la scomunica F. II, animando prìncipi e popoli cristiani alla lotta contro di lui. Era, indubbiamente, un pretesto per colpire la crescente potenza, pericolosa per la Chiesa, di F. II. Questi reagì denunciando l'avidità della Chiesa e costringendo il clero a non tener conto dell'interdetto, e riprendendo subito la Crociata interrotta. Nel giugno 1228 rifaceva vela per il Levante, poneva piede in Terra Santa e, da diplomatico più che da conquistatore, otteneva dal sultano al-Kāmil, Gerusalemme, vi si incoronava re nella chiesa del S. Sepolcro, ritornando immediatamente in Italia. A richiamarlo, e ad affrettare nel solo modo possibile la sua opera, era l'invasione, ad opera del Pontefice, del regno di Sicilia, da parte di schiere di « clavisignati ». Bastò, del resto, che egli appena ricomparisse, perché, riconquistati i suoi domìni, Gregorio IX fosse costretto a piegarsi alla pace di S. Germano. Tregua, più che pace. Una tregua men che decennale, di cui F. approfittò per imprimere il suggello alla riorganizzazione amministrativa del regno di Sicilia, alla creazione di quello Stato nuovo, che si rifà all'esempio imperiale di Roma per giungere ad una forma di assolutismo, fondato su una gerarchia di funzionari, che rimarrà basilare per i secoli a venire. A Melfi, nel 1231, promulga un corpo di *Constitutiones*, che rinnovavano l'organismo amministrativo del Regno; in altre diete ed assise (Foggia; Ariano) promulga leggi rinnovatrici, per l'amministrazione della giustizia ed in materia tributaria.

Fu il tentativo di rinnovata estensione dell'influenza dell'Impero nell'Italia settentrionale a riaprire, insieme, le lotte con i Comuni e quelle con il Pontefice. Causa occasionale, la richiesta del giuramento di vassallaggio ai Comuni lombardi: quel che era accaduto nel 1226 tornava ad accadere nel 1231. Solo che, questa volta, quando F. II tornò dall'aver domato la ribellione in Germania del figlio Enrico, resosi interprete delle delusioni provocate dalla politica italiana dell'Imperatore, riuscito vano il tentativo

papale di composizione del conflitto in Lombardia, Pontefice e Comuni solidarizzarono. A Cortenuova, nel 1237, F. II conseguiva la sua più grande vittoria contro la Lega: e all'indomani, altro indizio di quel senso universale dell'Impero che ormai lo inebriava, inviava a Roma, perché fosse custodito sul Campidoglio, il Carroccio preso ai Milanesi. La lotta tuttavia non terminava: la resistenza di Milano, di Alessandria, di Brescia faceva permanere pericolosa una situazione, che F. II contribuiva ad acuire, d'altra parte, profondamente colpendo gli interessi del papato, facendo sposare il figlio naturale Enzo con Adelasia di Torres e Gallura e concedendo ad Enzo il titolo di re di Sardegna. Gregorio IX non esitava a scomunicare nuovamente l'Imperatore. All'accusa papale di predatore delle proprietà della Chiesa F. II tornava a denunciare, per contro, l'avidità della Chiesa romana, pericolo incombente su tutti i principi. Entra nella disputa, con violente tinte, come già in altri momenti della lotta tra papato e Impero, la libellistica. Ma è l'azione militare di F. II che, sola, avrebbe potuto risolvere a questo momento la situazione. E proprio adesso essa si fa incerta e indecisa, sicché a radi successi in Toscana corrispondono insuccessi in Val Padana e in Romagna. Nella stessa Roma, nonostante le blandizie usate verso la nobiltà, il popolo sorge a difensore del venerando Pontefice ed impedisce all'Imperatore di impadronirsi della di lui persona. Rientrato appena F. in Sicilia, Gregorio convocava un Concilio a Roma, rivolto al fine d'una pubblica e solenne deposizione dell'Imperatore. Ma i vescovi che d'ogni parte giungevano, sulle navi genovesi, caddero in gran parte prigionieri di re Enzo, che alla Meloria disperse la flotta di Genova.

Morto Gregorio IX nel 1241, con Innocenzo IV che, quale card. Fieschi non era stato alieno da rapporti diretti con l'Imperatore, si rinnovarono, ma vanamente, le trattative di pace. Mentre trattava, con tenace abilità, il nuovo Pontefice sollevava ovunque ostilità contro F. Questi era stanco e sfiduciato e prossimo, forse, ad una qualsiasi conclusione della lotta con la Chiesa, quando il gesto improvviso di Innocenzo, di fuggir da Roma e di convocare a Lione un altro concilio, in cui scomunicare l'Imperatore, deporlo e bandir contro di lui una crociata dei popoli cristiani, recava verso l'ultima svolta l'epica lotta tra il papato e l'Impero. Della casa Sveva era ormai prossima la rovina. E come invano era risuonata al Concilio di Lione l'eloquente difesa di Taddeo di Sessa, così, anche attorno a F. II, non ci si trattenne dal suscitare il tradimento, per mano dei più fedeli. Ciò induce ad una rinnovata e più rabbiosa energia l'Imperatore. Atrocemente punisce i suoi nemici, punisce Parma, la città infedele, ma se la vede rizzarsi contro e, in una sortita, vittoriosa, sicché è costretto a ritirarsi a Cremona. E pure, fin presso all'ultimo, F. II crede nella possibilità di un accordo con il Pontefice; anche se il dubbio che un tale accordo potesse manovrarsi al di fuori di lui lo trae a disfarsi del fido cancelliere Pier delle Vigne. Poi il valoroso Enzo, a Fossalta, cade nelle mani dei Bolognesi, altre sconfitte ed altre delusioni aggravano la situazione di F. II. Ma il destino sembrava ancora sospeso intorno alla sua epica figura e in Germania il secondogenito Corrado risollevava le sorti dell'Impero, così come nell'Italia settentrionale il suo vicario, Ezzelino da Romano, quando, nella piana apula, che egli aveva prediletto, presso Foggia e Lucera, a Castel Fiorentino, il 13 dic. 1250, la vita del grande Imperatore giungeva improvvisamente al suo esito.

Figura tra le più complesse, più avvincenti, più ricche di doti d'umanità e d'ingegno, con F. II il mondo medievale giunge alla sua crisi risolutiva verso la rinascita. Uomo in cui confluiscono tre civiltà: quella che dall'esempio di Carlomagno si poteva dire latino-germanica, l'araba, la normanna, derivava da ciascuna delle tre ispirazioni ed intenti, dal senso quasi religioso dell'Impero al centralismo burocratico, allo sfarzo e all'amore della cultura. Ma tutto univa e tutto fondeva nella potente originalità di uno spirito aperto, forte, spregiudicato, ricco di curiosità e spaziante nei problemi più diversi. Tutt'altro che vicino ad idee ereticali, fu però anche alieno dal misticismo prevalente nel medioevo: egli si stacca, e stacca il suo Stato dal permanente problema centrale nella vita del medioevo, che è il problema religioso, pur se, per tanta parte, la vita e la politica di F. II erano tratti a risentire dell'eredità di dissensioni, frutto delle lotte per le investiture.

Accanto alle doti di preparazione e di intuito, che fecero di lui il creatore di uno Stato per gran parte nuovo, anche se fondato sulla triplice tradizione accennata, è il difetto fondamentale della sua opera, che è nel suo personalismo, nella personalità di una costruzione, incapace, come si dimostrò, a resistere sotto altre mani. Ancora maggiore il difetto di valutazione mostrato verso la Chiesa romana: tragico errore di prospettiva, quello per cui F. II, nei suoi tentativi di sopraffazione e nei suoi poco persuasivi accostamenti, sottovalutava la potenza politica del papato. E questo errore lo avrebbe portato a sottovalutare un accordo – quello con la Chiesa appunto – che l'avrebbe reso perplesso e debole altresì dinanzi ai Comuni lombardi.

BIBL.: Fonti: Saba Malaspina, *Rerum Sicularum libri VI*, in RIS, VIII; Nicolaus Carbiensis, *Vita Innocentii IV*, *ibid.*, III; *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, ed. L. Weiland, in MGH, *Leges*, II; *Epistolarum Innocentii III*, ed. Baluze, Parigi 1632; Petrus de Vinea, *Epistolarum libri VI*, Basilea 1740; *Constitutiones regum Siciliae mandante Friderico II per Petrum de Vinea concinnatae*, Napoli 1776; J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* (1139-1227), Stoccarda 1849; Nicolaus de Jamsilla, *De rebus gestis Friderici II*, in Del Re, *Cronisti sincroni napoletani*, II, Napoli 1868; J. Ficker, *Forschungen zur Reichs- u. Rechtsgeschichte Italiens*, IV (documenti), Innsbruck 1874; E. Winkelmann, *Acta Imperii inedita*, ivi 1880; *Regesta Honorii III*, Roma 1888; *Liber Censuum de l'Eglise romaine*, ed. P. Fabre-L. Duchesne, 2 voll., Parigi 1889-1910; *Les registres de Grégoire IX*, ivi 1890; *Les registres d'Innocent IV*, ivi 1894.

Letteratura: intessuta della più gran parte delle notizie biografiche tratte dalle fonti, la *Historia diplomatica Friderici II* di J. L. A. Huillard Breholles (6 voll., Parigi 1852-61), che apre il secolo delle ricerche critiche su F. II, concluse, per ora, dalla geniale, anche se troppo personale, biografia di E. H. Kantorowicz (trad. it., Milano 1940). Da ricordare, tra gli studi di maggior rilievo sull'Imperatore: E. W. Schirrmacher, *Kaiser Fr. II*, Gottinga 1859-65; E. Winckelmann, *Kaiser Fr. II*, 2 voll., Lipsia 1888-98; A. Folz, *Kaiser Fr. II u. Papst Innocenz IV*, Strasburgo 1905; F. Kampers, *K. Fr. der Zweite, der Wegbereiter der Renaissance*, Lipsia 1929; W. E. Heupel, *Der sizil. Grosshof unter Kaiser Fr. II*, ivi 1940 e dello stesso, *Kaiser Fr. II, Leben u. Werk in Italien*, ivi 1941. Di minore importanza la letteratura storica nostra sul tema: A. Del Vecchio, *Intorno alla legislazione di F. II*, Firenze 1872; A. De Stefano, *Fed. II e le correnti spirituali del suo tempo*, Roma 1923 e, dello stesso, *L'idea imperiale di F. II*, Firenze 1927, nonché *La cultura alla corte di F. II*, Palermo 1938; G. Cocchiara, *Fed. II legislatore e il Regno di Sicilia*, Torino 1927; M. Schipa, *Sicilia e Italia sotto F. II*, Napoli 1929; G. Pepe, *Lo Stato ghibellino di F. II*, Bari 1938. Si può ricordare, già a proposito di F. II, il vol. di R. Morghen, *Il tramonto della potenza sveva in Italia*, Roma 1936. Sulla cultura alla corte di F. II, sono da citare altresì H. Niese, *Zur Gesch. des geistl. Lebens am Hofe Friedr. II.*, in *Hist. Zeitschr.*, 108 (1912), pp. 473-540 e C. H. Haskins, *Science at the Court of Fr. II; The Ars Venandi cum avibus*, Cambridge, Mass., 1927.

Pier Fausto Palumbo

FEDERICO III, IMPERATORE. - N. il 21 sett. 1415, m. il 19 ag. 1493. Eletto re di Germania il 2 febbr. 1440 (incoronato nel 1442), ultimo dei sovrani tedeschi prese la corona imperiale a Roma il 19 marzo 1452.

Incapace di una politica decisa ed energica, non riuscì ad assicurarsi l'obbedienza della Boemia né dell'Ungheria, in contrasto con due pericolosi vicini: Giorgio Podiebrad, re di Boemia, e Mattia Corvino, re d'Ungheria. Ma neppure negli Stati ereditari seppe imporre la sua autorità, e dovette lottare a lungo con i principi tedeschi e con il fratello Alberto VI. Dopo un periodo d'intesa, Mattia Corvino gli mosse guerra, e occupò parte dell'Austria e Vienna (1485). F. seppe tuttavia preparare per il futuro alla famiglia notevoli vantaggi, sia stringendo accordi con Mattia Corvino per la successione al trono ungherese, sia procurando il matrimonio del figlio Massimiliano con Maria Bianca, erede del ducato di Borgogna.

BIBL.: J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., Parigi 1949, p. 250 sgg. (bibl. completa). Roberto Palmarocchi

FEDERICO I d'Aragona, re di NAPOLI. - N. da Ferrante I e da Isabella di Chiaromonte, probabilmente il 16 ott. 1451. Il padre lo destinò a missioni diplomatiche e militari, tra cui quella diretta a sostenere Carlo il Temerario contro Luigi XI (1474) e a procurare allo stesso F. l'eredità borgognona per mezzo di un matrimonio con Maria, figlia del duca. Il progetto fallì, e F., che pure aveva preso parte alla battaglia di Grandson (2 marzo 1476) abbandonò il campo del Temerario. Sposò invece Anna di Savoia, nipote del re di Francia, e, rimasto vedovo di questa, Isabella del Balzo (1486).

Durante la congiura del 1485 rifiutò di accettare il trono del padre, offerto dai baroni, e riuscì a sfuggire alla rete che gli era stata tesa. Successo al trono Alfonso (25 genn. 1494) e iniziatasi l'offensiva di Carlo VIII contro il Regno, F. operò con infelice successo quale comandante della flotta nelle acque liguri (battaglia di Rapallo, 14 sett. 1494). Dopo l'abdicazione di Alfonso e l'altro breve regno di Ferrante II, divenne a sua volta re (7 ott. 1496). Riuscì a riconquistare Gaeta e a domare i baroni sempre ribelli. Sperava con l'aiuto del re cattolico di resistere ad Alessandro VI che aveva stretto lega con Luigi XII, e il 15 dic. 1499 lo aveva scomunicato; speranze deluse dal Trattato di Granata (11 nov. 1500). In mancanza di altri alleati, a F. non restò altro partito che trattare con i francesi (25 luglio 1501); e nel sett. seguente abbandonò il suo Regno rinunciandovi a favore di Luigi XII e ricevendo in compenso la contea del Maine. Morì a Montils-Plessis-Les-Tours il 9 nov. 1504. Durante l'esilio aveva trovato conforto nell'amicizia del Sannazaro, che generosamente l'aveva seguito.

BIBL.: L. Volpicella, *F. d'A. e la fine del Regno di Napoli*, Napoli 1908; B. Croce, *Storie e leggende napoletane*, Bari 1923; J. Calmette, *Le projet de mariage bourguignon-napolitain*, in *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 72 (1911), pp. 459-72; E. Pontieri, *Per la storia di Ferrante I d'Aragona*, Napoli 1947, passim.
Carlo de Frede

FEDERICO I, re di PRUSSIA. - N. l'11 luglio 1657, m. il 25 febbr. 1713. Nel 1688 successe al padre nell'elettorato di Brandeburgo. La sua partecipazione alla guerra di successione spagnuola gli fece ottenere dall'Imperatore il titolo regio: fu incoronato il 18 genn. 1701. Protesse artisti e scienziati, soprattutto per incitamento della moglie, Sofia Carlotta di Hannover. Nel 1694 fondò l'Università delle Scienze a Berlino, e nel 1696 l'Accademia di Belle Arti.

BIBL.: E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVIIe siècle*, 2ª ed., Parigi 1949, p. 408 sgg. (con bibl. completa). Roberto Palmarocchi

FEDERICO II, il Grande, re di PRUSSIA. - N. a Berlino il 24 genn. 1712, m. a Potsdam il 16 ag. 1786. Primogenito del re Federico Guglielmo I e di Sofia Dorotea di Hannover, educato rigidamente, soldatescamente contro la sua indole incline all'arte, alla musica specialmente, e in genere alle finezze della cultura francese illuministica, in aspro dissidio con il padre fino a un tentativo di fuga (1730), si piega al tirocinio nell'amministrazione civile e militare, coltiva segretamente le sue inclinazioni letterarie-filosofiche (fra gli altri scritti, l'*Antimachiavel*) e succede al padre il 31 maggio 1740. Dopo qualche assaggio che già era indicativo delle sue direttive di governo (abolizione della tortura, tolleranza delle scuole cattoliche), lo colse, con la morte di Carlo VI (ott. del 1740), il problema della successione austriaca. Risfoderando vecchie pretese prussiane, ne approfittò per occupare di sorpresa la Slesia, allearsi con la Francia e lasciarla quando la pace di Berlino del luglio 1742 gli assicurò il possesso della Slesia. Ma poco persuaso della rinunzia definitiva di Maria Teresa a quella provincia, nell'ag. del 1744 riprese la guerra in Boemia; male secondato dagli alleati francesi, non colse dapprima molti frutti, ma poi ripresosi e conseguiti notevoli successi sugli Austriaci e sui loro alleati sassoni poté nella pace di Dresda confermare i patti della precedente (dic. 1745). Seguirono 11 anni di pace, che F. dedicò innanzi tutto alla riorganizzazione della Slesia, che, fra il resto, presentava il problema di una popolazione in gran parte cattolica, verso la quale F. si mostrò tollerante; poi alla organizzazione amministrativa dello Stato, specialmente all'organizzazione comunale. Altre riforme toccarono l'amministrazione finanziaria, la messa a coltura di zone paludose dell'Oder, ispirate nel campo del commercio e dell'industria a criteri mercantilistici. Ma la riforma più profonda fu quella dell'amministrazione della giustizia, per opera specialmente del ministro Cocceji.

Sono anche di questi anni di pace le cure date da F. all'abbellimento della capitale e di Potsdam, alle istituzioni di cultura, il favore dato a dotti e letterati specialmente francesi, come Maupertuis, e quella sua singolare amicizia, presto guastata, con Voltaire. Riunita già nel 1744 ai suoi domini la Frisia orientale, grazie a contestabili diritti ereditari nei quali seppe prevenire di stretta misura l'Hannover, F. vide con sospetto l'avvicinamento fra Austria e Russia, fra Austria e Francia e farsi di nuovo critici i rapporti tra Francia ed Inghilterra, per cui, in caso di guerra, l'Hannover sarebbe caduto facilmente in mano francese. Per prevenire l'eventualità, F. strinse con l'Inghilterra la Convenzione di Westminster (genn. 1756), cui rispose la Francia stringendo con l'Austria il Trattato di Versailles (maggio 1756) che capovolgeva le posizioni nei rapporti fra le grandi potenze europee. Convintosi di essere minacciato da un piano di attacco austro-russo, credette di sventarlo aprendo per primo le ostilità e buttandosi su un minore alleato dei suoi nemici, la Sassonia (ag. 1756), e iniziando con ciò la cosiddetta guerra dei Sette anni. Costretto alla resa l'esercito sassone, si trovò contro una coalizione preponderante (Austria, Russia, Impero, Francia, Polonia, Svezia), cui egli poté opporre soltanto l'Inghilterra, che per ora dava solo sussidi e non truppe, e qualche minore principe tedesco. Nei primi scontri (Kolin, ecc.) la situazione di F. parve disperata: ma nel nov.-dic. del 1757 rifulse il suo genio militare nelle dure sconfitte date ai Francesi a Rossbach, agli Austriaci a Leuthen. Ma troppa era la disparità di forze: F. si sostenne sì per ancora quattro anni, dando ogni tanto qualche tremenda zampata ai Russi o agli Austriaci (Zorndorf, ag. 1758; Torgau, nov. 1760), ma anche toccandone (a Kunersdorf, ag. 1759, la più grave sconfitta della sua vita, che lo spinse alla disperazione per un momento; a Liegnitz, ag. 1760). Pur nella scarsa concordia fra i confederati contro di lui, il suo destino sembrava segnato, dopo che il nuovo ministero inglese di Lord Bute gli tagliò i sussidi, quando la morte della zarina Elisabetta (genn. 1762) e l'avvento al trono di Pietro III, ammiratore di F., gli dette prospettive addirittura di un'alleanza con la Russia, non veri-

(fot. Alinari)

FEDERICO DA MONTEFELTRO, duca di URBINO - Ritratto. Dipinto da Piero della Francesca (1465-66) - Firenze, Galleria degli Uffizi.

ficatesi in pieno per la rapida sostituzione di Pietro con la zarina Caterina; ma gli dette il respiro per infliggere ancora duri colpi a Francesi ed Austriaci e guadagnarsi la pace di Hubertusburg (sett. 1763) che gli assicurava il posseduto e collocava la Prussia fra le grandi potenze europee. I 23 anni di pace che seguirono, servirono soprattutto a sanare le profonde ferite della guerra e a proseguire l'opera di riforma amministrativa, economica, finanziaria dello Stato secondo i criteri precedenti, e che erano poi quelli comuni dell'illuminismo principesco. Singolare il favore dato da F. ai Gesuiti dopo la loro espulsione e soppressione, impiegandone vari nell'insegnamento nell'Università di Breslavia. Ma la sua passione rimase la politica estera, più che mai durante le complicazioni della situazione polacca, dalla quale, per suggestione della Russia prontamente colta, trasse i profitti della prima divisione della Polonia (febbr. 1772); come poi (1777-79) dalle complicazioni delle successioni in Baviera colse, non arretrando nemmeno dai rischi di una breve guerra in Boemia, oltre che l'eredità di Ansbach e di Bayreuth, il vantaggio che la Baviera non andasse ad ingrossare i domini asburgici; e quando, qualche anno dopo (1785-86), Giuseppe II sognò ancora di arricchirsi da quella parte, F. gli oppose la formazione di una lega dei principi tedeschi che bastò a far recedere l'Asburgo dai suoi piani.

BIBL.: L'opera capitale è R. Koser, *Friedrich der Grosse*, 4 voll., 4ª ed., Stoccarda 1912, che ha rese superflue, almeno per l'accertamento dei dati di fatto, le opere precedenti. Fra la successiva letteratura notevole G. Berney, *Friedrich der Grosse. Das Werden eines Staatsmannes*, Monaco 1935; G. P. Gooch, *Frederick the Great*, Nuova York 1947. Ernesto Sestan

FEDERICO III, principe elettore e duca di SASSONIA. - N. a Torgau il 17 genn. 1463, m. a Lochau il 5 maggio 1525. Primogenito dell'elettore Ernesto, successe al padre nell'ag. del 1486.

Promosse le scienze e le arti e fondò (1502) l'Università di Wittenberg, a cui chiamò Lutero e Filippo Melantone. Fu amico di Giorgio Spalatin, suo cappellano di corte, e di Erasmo da Rotterdam. Per quattro volte fu vicario imperiale. Patrocinò la riforma della costituzione dell'Impero, in senso particolaristico, presso Massimiliano I, alla cui morte (1519) rifiutò la candidatura alla corona imperiale, e si adoperò per l'elezione di Carlo V, contrastata dal Re di Francia. Fu da principio un fervente cattolico: nel 1493 si era recato pellegrino in Terra Santa e ne aveva riportato varie reliquie, che custodì nella chiesa del convento dello Spirito Santo, da lui fondato, a Wittenberg. Era stato inoltre favorevole ad una più rigida osservanza della regola nei conventi. Ma, più tardi, non negò a Lutero la sua protezione. Quando questi fu citato a presentarsi a Roma, F. fece sì che fosse interrogato in Germania ad Augusta dal card. Tommaso de Vio (ott. 1518). Con la bolla *Exsurge Domine* (15 giugno 1520) erano condannate 41 proposizioni luterane; dipendeva ora dal principe sassone il dare o meno esecuzione alla bolla, la quale ordinava che gli scritti di Lutero fossero bruciati e il riformatore inviato a Roma. F. permise che Lutero continuasse il suo insegnamento. Dopo che questi fu condannato e stava per essere posto al bando dalla Dieta di Worms (1521), F. lo fece rapire e trasportare alla Wartburg, dove il riformatore attese alla traduzione della Bibbia. Storici protestanti affermano che F. fu, fin dagli inizi della riforma, un convinto luterano. Tale opinione fu abbandonata dal Kolde e dal Kirn. Comunque F. negli ultimi anni della sua vita professò apertamente il luteranesimo e difese da ogni attacco la nuova eresia, che gli deve, almeno in parte, la sua fortuna. Morì celibe. Gli successe il fratello Giovanni il Costante, con il quale aveva diviso il governo dei paesi ereditari.

BIBL.: G. Spalatin, *Friedrich's des Weisen Leben u. Zeitgeschichte*, Iena 1851; Th. Kolde, *F. der Weise u. die Anfänge der Reformation*, Erlangen 1881; R. Bruck, *F. der Weise als Förderer der Kunst*, Strasburgo 1903; P. Kalkoff, *Die Kaiserwahl F.s IV., u. Karls V.*, Weimar 1925, passim; P. Kirn, *F. der Weise u. die Kirche*, Lipsia 1926; A. Koch, *Die Kontroverse über die Stellung F. s des Weisen zur Reformation*, in *Arch. f. Ref. Geschichte*, 23 (1926), pp. 213-60. Inoltre J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 voll., 2ª ed., Friburgo in Br. 1941, passim.
Angelo Ferrari

FEDERICO III d'Aragona re di SICILIA. - Terzogenito di Pietro II d'Aragona, n. nel 1272, m. tra Paternò e Catania il 25 giugno 1337. Secondo di tal nome sul trono dell'isola, s'intitolò III per accentuare la propria discendenza dalla casa Sveva (era figlio di Costanza figlia di Manfredi). Venne bambino in Sicilia nel 1283 all'indomani dei « Vespri »; quando il fratello Giacomo lasciò il regno dell'isola per quello d'Aragona (1291) fu nominato luogotenente generale. Nel '93 si recò a Roma con Giovanni da Procida per trattare la pace con Bonifacio VIII, ma inutilmente, perché questi non poteva sanzionare una così forte lesione dei diritti dei sovrani di Napoli, investiti dai papi. Nemici furono pure le repubbliche marinare per rivalità di commercio.

Vistasi contro tutta l'Italia, i Siciliani il 25 marzo 1293 elessero Federico a loro re. Dopo alterne vicende di sconfitte e di vittorie, avendo contrario lo stesso fratello Giacomo, F. poté ottenere la pace di Caltabellotta (1302) con la quale si assegnava a lui la Sicilia, vita natural durante, col titolo di re di Trinacria, per volere del Papa, restando quello di re di Sicilia agli Angiò.

Quando scese in Italia Arrigo VII, e fu posto al bando dell'Impero il re Roberto d'Angiò, F. assunse il titolo di re di Sicilia ed assalì le terre angioine. Reciproche incursioni durate fino al 1333 non fecero che impoverire la Calabria, le coste napoletane e la Sicilia che alla sua morte lasciò spossata economicamente e spiritualmente. Fu sepolto nel duomo di Catania.

BIBL.: A. de Stefano, *F. III d'Aragona, re di Sicilia*, Palermo 1937 (con bibl.). Carmelo Trasselli

FEDERICO da Montefeltro, duca di URBINO. - N. a Gubbio nel 1422, da Guidantonio, m. a Ferrara il 10 sett. 1482. Nel 1444 successe al fratello Oddanto-

nio ucciso dagli Urbinati. Ebbe da Pio II l'investitura delle terre tolte a Sigismondo Malatesta (1464).

Capitano generale della Lega italica, combatté contro il Colleoni alla Molinella (1467). Sisto IV lo elesse capitano generale della Chiesa e gli conferì il titolo di duca (1474). Nel 1482 fu alla testa della lega contro i Veneziani ed il Papa. Fece del palazzo ducale di Urbino, da lui innalzato e dotato di una celebre biblioteca, un centro di cultura umanistica.

BIBL.: Opere: F. da M., *Lettere di Stato e d'arte (1470-80) edite per la prima volta da P. Alatri*, Roma 1949. Studi: Vespasiano da Bisticci, *Vite*, ed. L. Frati, I, Bologna 1892, p. 265 sgg.; F. Ugolini, *Storia dei conti e duchi d'Urbino*, I, Firenze 1859, p. 295 e sgg. Vittorio E. Giuntella

FEDERICO GUGLIELMO I, re di PRUSSIA. - N. il 15 ag. 1688, m. il 21 maggio 1740. La guerra nordica lo costrinse ad accordarsi con Pietro I di Russia; nel 1715 dichiarò guerra alla Svezia, e con la pace di Stoccolma (1720) ottenne Stettino e la foce dell'Oder.

Carattere aspro e soldatesco, instaurò una ferrea disciplina nell'amministrazione e nell'esercito. Trasse le sue truppe anche dai contadini, mentre gli ufficiali erano scelti esclusivamente tra i nobili. Diede origine ad uno Stato di militari e d'impiegati, governato direttamente dal sovrano.

BIBL.: G. Küntzel, *Die drei grossen Hohenzollern*, Stoccarda 1922, v. indice; C. Hinrichs, *Friedrich Wilhelm I. König von Preussen*, Amburgo 1941; R. Ergang, *The Potsdam Führer: F. William I. father of prussian militarism*, Nuova York 1941; cf. pure P. Muret, *La prépondérance anglaise*, 2ª ed., Parigi 1942, p. 46 sgg. (con bibl.). Roberto Palmarocchi

FEDERICO GUGLIELMO II, re di PRUSSIA. - N. il 25 sett. 1744, m. il 16 nov. 1797. Figlio di Augusto Guglielmo primogenito di Federico II, premorto nel 1758 al padre, successe a questi nel 1786. Carattere fiacco e indolente, lasciò che amanti e favoriti dominassero nella corte. Nel 1792 partecipò alla coalizione contro la Francia: le disfatte militari e l'esaurimento delle finanze portarono alla pace di Basilea, che tolse alla Prussia i territori a sinistra del Reno. Perdita compensata dagli acquisti ottenuti a spese della Polonia nella seconda e terza spartizione.

BIBL.: F. R. Paulig, *Friedrich Wilhelm II. Sein Privatleben und sein Regierung im Lichte neuerer Forschungen*, Francoforte 1897. Per altra bibl. cf. Ph. Sagnac, *La fin de l'ancien régime et la révolution américaine*, Parigi 1941, p. 526 sgg. Roberto Palmarocchi

FEDERICO GUGLIELMO III, re di PRUSSIA. - N. il 3 ag. 1770 a Potsdam, m. il 7 giugno 1840 a Berlino. Salito al trono nel 1797, cedette nel 1801, con il trattato di Lunéville, le terre alla sinistra del Reno alla Francia, ma due anni dopo, con la secolarizzazione degli Stati ecclesiastici tedeschi, ottenne come compenso i vescovati di Hildesheim, Paderborn, Münster ed altri territori. Costretto nel 1807 alla disastrosa pace di Tilsit e nel 1812 all'alleanza con la Francia, F. G. approfittò della sconfitta napoleonica in Russia per liberarsi del giogo francese. Dichiarata guerra alla Francia, F. G., insieme con gli imperatori d'Austria e di Russia, entrò da trionfatore in Parigi.

Dopo il Congresso di Vienna rimase sempre fedele alla politica della Santa Alleanza.

Attaccato al luteranesimo si preoccupò dell'ingente numero di conversioni alla fede cattolica da parte di cittadini prussiani che venivano a Roma in quel tempo. Volle pertanto istituire una comunità evangelica tedesca nella città eterna. Nel 1839 intese promuovere l'unione dei calvinisti con i luterani del suo regno con il costituire la Chiesa evangelica di Prussia (*Evangelische Kirche der Altpreussischen Union*). Verso il cattolicesimo il Re fu tenacemente ostile, ostacolando in vario modo i vescovi nell'esercizio del loro ministero, e tendendo a ridurre la Chiesa ad un'ancella dello Stato.

BIBL.: V. Hartmann, *Friedrich Wilhelm III*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, VII, pp. 700-29. Sui rapporti con la Chiesa cattolica: H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, I-II, Magonza 1788-89, passim; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim. Sulla Chiesa evangelica: E. Foerster, *Die Entstehung der preussischen Landeskirche unter König Friedrich Wilhelm III*, Tubinga 1905-1907, 2 voll. Sulla comunità evangelica a Roma: E. Schubert, *Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom*, Lipsia 1930. Silvio Furlani

FEDERICO GUGLIELMO IV, re di PRUSSIA. - N. il 15 ott. 1795 a Berlino, m. il 2 genn. 1861 a Sans-Souci. Successo nel 1840 al padre Federico Guglielmo III, volle eliminare i contrasti con la S. Sede. Permise pertanto che l'arcivescovo di Gnesna e Posnania, Dunin, ritornasse nella propria diocesi ed inviò a Roma il conte Brühl per porre fine al contrasto relativo alla sede di Colonia, dove la persona del Droste-Vischering non era gradita al sovrano: le difficoltà furono superate con la nomina di Geissel a coadiutore.

Durante la crisi del 1848-49 rifiutò la corona imperiale tedesca offertagli dal Parlamento di Francoforte, perché non intendeva contrariare Francesco Giuseppe ed accettare la corona da un'assemblea democratica (28 marzo 1849). In seguito le relazioni tra lo Stato e la Chiesa cattolica ritornarono difficili per le disposizioni emanate dal ministro per i Culti, Raumer. In complesso però la situazione dei cattolici nel Regno di Prussia, sotto il regno di F. G. IV, segnò un miglioramento rispetto al trattamento loro inflitto dal padre. Nel 1858 il sovrano, sofferente di rammollimento cerebrale, nominò reggente il fratello Guglielmo.

BIBL.: L. v. Ranke, *Friedrich Wilhelm IV*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, VII, pp. 729-76; E. Friedberg, *Die Grundlagen der preussischen Kirchenpolitik unter Friedrich Wilhelm IV.*, Lipsia 1882; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, II-III, Magonza 1889-96, passim; W. Nithackstahn, *Die preussische Landeskirche unter Friedrich Wilhelm IV*, in *Preussische Jahrbücher*, 128 (1907), pp. 191-208; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I-II, Monaco 1933-34, passim. Silvio Furlani

FEDOROV (pron. FIÓDOROF), NICOLAJ FEDOROVIČ. - N. nel 1828, m. nel 1903. Pensatore russo solitario e, durante la vita, poco conosciuto. Figlio illegittimo di un principe Gagarin, fece gli studi a Tambov e a Odessa. Tra gli aa. 1854 e 1868 insegnò storia e geografia in diverse città russe. Importanti sono i 25 anni che egli passò a Mosca, come impiegato nella sala di lettura della biblioteca del conte Rumjancev (museo di Rumjancev). Ivi radunò attorno a sé un gruppo di amici, vero *club* di dotti nella Mosca di allora. Il F. aveva conoscenze molto ampie nelle più varie materie. Stette in rapporti con Dostoevskij, Solov'ev e Tolstoj, esercitando tra l'altro un influsso sui due primi.

Quasi tutte le opere del F. furono pubblicate soltanto dopo la sua morte; esse sono insignificanti dal punto di vista letterario. La sua idea centrale, forse dipendente dal « grand-être » di A. Comte, era quella del « risuscitamento » di tutti gli antenati, da ottenersi mediante « l'opera comune », cioè valendosi di tutti i mezzi naturali e soprannaturali (come, ad es., la liturgia). Con la sua fiducia nello sviluppo delle scienze naturali, il F. supera i sogni degli alchimisti del medioevo. Sua opera principale è *La filosofia dell'opera comune*. Nel F. si trovano mescolate delle idee utopistiche, naturalistiche e pelagiane, che non ammettono la morte come conseguenza del peccato, né la necessità della redenzione. Non mancano tuttavia delle riflessioni profonde sul valore della S. Comunione e della liturgia.

BIBL.: Opere: *Filosofija obščago dela* (« La filosofia dell'opera comune »), 2 voll., 1ª ed., Mosca 1906-13; 2ª ed. cominciata a

Charbin 1928 sg. Studi: A. Ostromirov, *N. F. Fedorov i sovremennost'* (« N. F. F. ed il tempo presente »), Charbin 1928; G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija* (« Le vie della teologia russa »), Parigi 1937, pp. 322-30, 557. Bernardo Schultze

FEHRENBACH, Konstantin. – Uomo politico tedesco, n. l'11 genn. 1852 a Wellendinger (Baden), m. il 26 marzo 1926 a Friburgo in Br. Deputato del centro alla Dieta del Baden, fu presidente della Dieta stessa. Eletto al Reichstag nel 1903, divenne ben presto una delle figure più eminenti del partito. Presidente del Reichstag nel 1918, ricoprì la stessa carica nell'Assemblea nazionale di Weimar, ed ebbe parte importante nei lavori preparatori della nuova costituzione repubblicana tedesca. Cancelliere del Reich nel giugno 1920, partecipò alle conferenze di Spa (luglio 1920) e di Londra (maggio 1921). Dalla fine del 1923 fu a capo del gruppo parlamentare del Centro al Reichstag.

Bibl.: H. Sacher, s. v. in *Staatslexikon*, I, Friburgo in Br. 1926, coll. 1815-16. Silvio Furlani

FEIGENWINTER, Ernst. – Uomo politico e sociologo cattolico, n. a Reinach (Basilea) il 13 marzo 1853, m. a Berna il 15 sett. 1919. Difese i diritti e la libertà della Chiesa nelle discussioni e lotte che diedero l'ultima forma alla costituzione della Svizzera. Fondò in Svizzera il partito popolare cattolico, e fu costantemente un ardente assertore della parità di diritti e dei principi democratici.

Come sociologo vide assai presto i pericoli e la minaccia di un socialismo di Stato e per ovviarvi si applicò con ardore all'attuazione dei principi della *Rerum Novarum*. Scritti principali: *Die Behandlung der ausländischen Arbeiter im Versicherungsrecht* (1912), *Aus sturmbewegten Tagen; ein Beitrag zur Geschichte der Tessiner Revolution in September 1890* (1913); *Der Kampf um den gerechten Lohn und die Gewinnbeteiligung der Arbeiter* (1918).

Bibl.: H. Abt, s. v. in *Staatslexikon*, I, 5ª ed., coll. 1819-20. Igino Rogger

FEIJÓO y MONTENEGRO, Benito Jerónimo. – Benedettino e scrittore spagnolo, n. l'8 ott. 1676 in Casdemero (Orense), m. il 26 dic. 1764 a Oviedo, ove aveva insegnato teologia.

« Cittadino libero della repubblica delle lettere », come amava chiamarsi, sottopose a sana critica le idee filosofiche del tempo, rimanendo però fortemente legato alla dottrina della Chiesa. Nella sua opera in 8 voll. *El Teatro critico* (Madrid 1726-40; 2ª ed. ivi 1941 sgg.) passa in rivista le idee mediche, fisiche, politiche, filosofiche, teologiche, storiche e letterarie contemporanee. Ai suoi oppositori rispose con 6 voll. di *Cartas eruditas* (ivi 1741-60), che rivelano il suo talento costruttore.

Bibl.: M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, IV, Madrid 1904, p. 379 sgg.; M. Morayta, *El p. F. y sus obras*, Valenza 1912; G. Delpy, *Bibliographie des sources françaises de F.*, Parigi 1936; G. Marañón, *Las ideas biológicas del p. F.*, Madrid 1941; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XXIII, pp. 1159-62. Anscario Mundó y Marcet

FELDMANN, Joseph. – Filosofo tedesco, sacerdote, n. a Olpe (Meschede) il 23 febbr. 1878, m. a Paderborn il 29 luglio 1927. Si laureò in filosofia e teologia a Roma. Dal 1917 insegnò filosofia nel Seminario di Paderborn.

Oltre un'assidua collaborazione alle riviste *Theologie und Glaube* e *Philosoph. Jahrbuch* e la direzione (dal 1925) del *Schoninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe*, scrisse: *Paradies und Sundenfall* (Münster in V. 1913); *Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart* (Paderborn 1924); *Schule der Philosophie* (ivi 1925); *Praktische Winke für den Philosophieunterricht an den höheren Schulen* (ivi 1926); *Okkulte Philosophie* (ivi 1927); notevoli e anticipatori gli articoli sullo stesso argomento pubblicati in *Theol. u. Glaube* nel 1925.

Bibl.: N. Peters, *J. F.* in *Theologie und Glaube*, 19 (1927), pp. 597-603. Felicissimo Tinivella

FELICE, santo, martire: v. NABORE e FELICE, santi, martiri.

FELICE, santo, martire: v. NARCISO e FELICE, santi, martiri.

FELICE, santo, martire: v. SATURNINO, DATIVO, FELICE, AMPELIO e CONSOCI, santi, martiri.

FELICE, Antonio. – Procuratore della Giudea dal 52 al 60 d. C. Schiavo emancipato da Antonia, madre dell'imperatore Claudio (v.). Appoggiato a corte dal fratello Pallante e favorito di Agrippina, fu nominato governatore della Samaria, poi nel 52, su richiesta del sommo sacerdote Ionathan, procuratore della Giudea.

« Esercitò con animo di schiavo il diritto regale, ricorrendo ad ogni sevizia e libidine » (Tacito, *Hist.*, 5, 9). Sposò successivamente tre principesse. Svetonio lo chiama « trium reginarum maritus » (*Claud.*, 28). La prima fu Drusilla, figlia del triumviro Antonio e di Cleopatra, la terza un'altra Drusilla giudea, già moglie di Aziz re di Emesa, e costretto da F. a divorziare. Sotto il suo malgoverno infierirono gli Zeloti o sicari, ch'egli perseguitò, ma dei quali si servì per uccidere il sommo sacerdote Ionathan. Fu rimosso da Nerone nel 60 e sostituito da Festo. Cf. Fl. Giuseppe, *Ant. Iud.*, XX, 8; *Bell. Iud.*, II, 13.

Al suo tribunale di Cesarea fu inviato nel 58 s. Paolo, arrestato a Gerusalemme dal tribuno Lisia (*Act.* 23, 25-35). L'Apostolo si difese contro il sommo sacerdote Anania (v.) e l'avvocato Tertullo spaventò F. e « sua moglie Drusilla ebrea, parlando di giustizia, di continenza e del giudizio futuro » (*Act.* 24, 25). Sperando vantaggi pecuniari, F. lo trattenne prigioniero nel pretorio di Erode fino all'arrivo di Festo (*Act.* 23, 35-24, 27).

Bibl.: E. Beurlier, *Félix*, in *DB*, III, coll. 2186 sg.; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, II, Torino 1934, nn. 410-13. Pietro De Ambroggi

FELICE (Fink) da Anversa. – Missionario e scrittore cappuccino della provincia del Belgio, n. ad Anversa l'11 genn. 1868, entrò nel noviziato il 13 maggio 1886, partì per la missione di Punjab (India) nel maggio 1889, ordinario sacerdote il 26 apr. 1891, m. a Maryabad il 29 marzo 1932.

Si diede soprattutto alla conversione e alla elevazione sociale delle misere popolazioni dette « paria »; per propria iniziativa, ottenute vaste terre dal governo inglese, vi istituì villaggi o colonie di famiglie neo-cristiane, come Maryabad, Khuspur (1900), Lyallpur (1908), Mongomery (1914), Rahimpur (1921). Fu amministratore apostolico della prefettura apostolica di Bettiah (Bihar, 1916-21); il 21 luglio 1927 fu nominato superiore della missione di Punjab. Per ordine dei superiori maggiori, raccolse numerosi documenti riguardanti il vescovo Anastasio Hartmann, che consegnò nel 1908 alla S. Congregazione dei Riti. Attese con frutto alla ricerca dei documenti e allo studio storico delle missioni dei Cappuccini e dei Gesuiti in India; scrisse pregiati articoli e monografie.

Bibl.: *Necrologia*, in *Analecta Ordinis Min. Capuccinorum* 48 (1932), pp. 145-47; [Quirinus van Bouwel], *Een Capucijn onder de indische verstootelingen. Z. E. P. Felix*, Lovanio 1933; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Min. Cappuccini*, IX, Roma 1935, pp. 518-19, 527-28, 571; Streit, *Bibl.*, VIII, pp. 642-45 (con l'elenco delle pubblicazioni). Ilarino da Milano

FELICE, vescovo di Aptungi. – Appare nel 311 quando partecipò alla consacrazione del vescovo Ceciliano di Cartagine, la quale segnò l'inizio dello scisma donatista. Fu perciò preso di mira dagli scismatici che si accanirono contro di lui allo scopo di infirmare la validità dell'elezione di Ceciliano. Fu infatti condannato nel Sinodo donatista di Cartagine del 312 in cui con falsi documenti e testimonianze si affermò che F. aveva tradito durante la persecuzione di Diocleziano consegnando le S. Scritture.

Il suo preteso tradimento fu addotto poi come pretesto dai donatisti per non accettare le decisioni del Concilio romano del 313 nel quale fu riconosciuta valida l'ele-

zione di Ceciliano. Costantino Magno allora per tagliar corto ad ogni intrigo ordinò al vicario d'Africa, Elio Paolino, di fare un'inchiesta sulla verità delle accuse lanciate contro F. L'inchiesta iniziata ad Aptungi e chiusa a Cartagine, e passata attraverso le mani di vari magistrati, fu completamente favorevole a F.; il proconsole Eliano il 15 febbr. 314 proclamò l'assoluta innocenza dell'accusato e ne comunicò il risultato all'Imperatore. Quando F. sia morto non si conosce.

Bibl.: *Acta purgationis F. episcopi Autumnitani*, in CSEL, 26, pp. 197-204 e passim (v. indice); L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II, Parigi 1910, pp. 115-17; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, IV, ivi 1912, pp. 17-22, 210-29. Agostino Amore

FELICE da Cantalice, santo. - Laico cappuccino della provincia romana, n. a Cantalice (Rieti) nel 1515, lavorò da contadino fino a 30 anni, fece la professione religiosa nel 1545, m. a Roma l'8 maggio 1587.

Dal 1547-48 fino alla morte esercitò l'ufficio di questuante del Convento di S. Niccolò dei Porci (ora S. Croce dei Lucchesi) ai piedi del Quirinale. In continua preghiera e penitenza, umile e lieto esercitò l'apostolato della esortazione spirituale, dell'assistenza ai malati e ai poveri, per i quali questuava, soprattutto in tempo di carestia; invitava fanciulli e giovani a cantare con lui laudi devote, alcune di sua composizione. Era chiamato « frate Deo gratias » per la sua formola di saluto e di cristiano ottimismo. S. Filippo l'ebbe carissimo e con lui imbastiva scene di santa semplicità e di correzione per gli spettatori della strada. S. Carlo Borromeo, alti prelati e nobili ne ricercavano la conversazione. Insieme con S. Filippo Neri fu la personalità più originale e più popolare di Roma (Pastor). Fu canonizzato da Clemente XI il 22 maggio 1712 (ma la bolla fu promulgata solo il 4 giugno 1724 da Benedetto XIII). Festa il 18 maggio.

Bibl.: Cf. rassegna di fonti e di biografie in *Analecta Ord. Min. Capuccinorum*, 29 (1913), pp. 283-88, 316-20), e in Jean de Dieu, *Les sources de la vie de s. F. de C.*, in *Etudes franc.*, 33 (1921), pp. 97-109; alcuni capitoli biografici dello stesso autore, *ibid.*, 35 (1923), pp. 89-99, 532-46; 47 (1937), pp. 415-41; Bernardino da Palmas Arborea, *Vita di s. F. da C.*, 2ª ed., Roma 1928; Cutberto da Brighton, *I Cappuccini e la Controriforma*, Faenza 1930, pp. 180-213; *Martyr. Romanum*, p. 196 (vi si deve correggere la data della canonizzazione); Ilarino da Milano, *F. da C., il santo delle vie di Roma*, in *L'Italia franc.*, 23 (1948), pp. 126-41; Arsenio da Casorate, *Un ritratto di s. F. da C. voluto da un santo*, *ibid.*, 24 (1949), pp. 88-91 e in *Ecclesia*, 9 (1949), pp. 208-209. Ilarino da Milano

FELICE da Nicosía, beato. - Fratello laico cappuccino della provincia messinese, n. a Nicosía (Enna) il 5 nov. 1715, entrò nel noviziato a Mistretta il 19 ott. 1743, m. a Nicosía il 31 maggio 1787.

Si propose l'imitazione del confratello laico s. Felice da Cantalice; praticò umilmente una vita di penitenze, di fatiche nei vari uffici manuali e nella questua; fu pieno di carità verso i poveri, gli infermi ed i carcerati; beneficò le anime con la preghiera, l'esortazione a ben fare; era venerato come taumaturgo. Fu beatificato da Leone XIII il 12 febbr. 1888. Festa il 1° giugno.

Bibl.: Sacra Rituum Congregatio, *Positiones super causa beatificationis et canonizationis servi Dei F. a N.*, Roma 1837-87; De Luca Gesualdo da Bronte, *Vita del beato F. da Nicosia*, Catania 1863; I. Felici, *Bisaccia eroica. Vita del beato F. da Nicosia*, Pisa 1940. Ilarino da Milano

FELICE di Nola, santo. - Di nobile famiglia, oriundo dalla Siria, fin da fanciullo si consacrò al Signore e fu ordinato sacerdote dal vescovo Massimo di Nola. Durante la persecuzione di Diocleziano fu tormentato per la fede ma non morì martire, sebbene fosse stato venerato come tale.

Sul suo sepolcro fu costruita una sontuosa basilica, meta di numerosi pellegrinaggi, dove avvenivano anche dei miracoli. Il vescovo s. Paolino lo celebrò con nu-

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Felice da Cantalice, santo - Ritratto. Disegno di Giuseppe de Cesari - Roma, collezione del principe Caetani.

merosi e bellissimi carmi composti per il *dies natalis* che ricorre il 14 genn. Anche papa Damaso gli dedicò un carme di ringraziamento per averne sperimentato il patrocinio durante la lotta con Ursino. A Roma fu venerato nella chiesa a lui dedicata *in Pincis*, ciò che diede occasione ad una grande confusione sulla sua persona ed alla moltiplicazione di leggende agiografiche.

Bibl.: s. Paolino di Nola, *Carmina* (PL 61, 438 sgg.; CSEL, 30), passim; s. Gregorio di Tours, *De gloria martyrum*, 104 (PL 71, 795 sg.); *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, pp. 219-232; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, ivi 1908, pp. 320-22; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 304 sg.; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 213-15; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal sec. IV al XIX*, ed. C. Cecchelli, Roma 1942, pp. 416 sg., 1292; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 40, 398; *Martyr. Romanum*, p. 21. Agostino Amore

FELICE I, papa. - Nel *Liber Pontificalis* è detto romano, figlio di un certo Costanzo. Pontificò dal 269 al 274. Intervenne nella questione per la deposizione di Paolo di Samosata nel Concilio di Antiochia, dopo la cui condanna scrisse una lettera al clero di Alessandria affermando l'unicità di persona in Gesù Cristo figlio di Dio e di Maria Vergine.

Questa lettera di F. fu poi letta anche nel Concilio di Efeso del 431. Gli è attribuito un decreto con il quale si permetteva di celebrare la Messa sulle memorie dei martiri, ma il testo del *Liber Pontificalis* non è chiaro né sicuro. Morì il 30 dic. 274 e fu sepolto nel cimitero di Callisto, com'è indicato nella *Depositio episcoporum*. La notizia del suo martirio e relativo seppellimento sulla via Aurelia, è nata dalla confusione del papa F. con un altro martire Felice ivi sepolto.

Bibl.: G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, II, Roma 1867, pp. 98-104; Jaffé-Wattenbach, I, p. 23; *Lib. Pont.*, I, p. 158; G. P. Kirsch, *Le memorie dei martiri nelle vie Aurelia e Cornelia*, in *Miscellanea Francesco Ehrle* (*Studi e testi*, 38), II, Roma 1924, pp. 63-100; *Martyr. Romanum*, p. 215. Agostino Amore

FELICE II, antipapa. - Arcidiacono della chiesa romana, dopo il Concilio ariano di Milano del 355, nonostante la promessa di fedeltà al legittimo ponte-

fice Liberio cacciato in esilio da Costanzo, accettò di essere consacrato vescovo. La funzione fu tenuta nel palazzo imperiale alla presenza di pochi funzionari. Il popolo romano non volle però riconoscerlo e disertò le sue chiese.

Nel 358, quando Liberio poté ritornare dall'esilio, l'Imperatore ed i vescovi orientali pretendevano che Liberio e F. governassero insieme; il popolo derise l'assurda proposta e costrinse F. ad uscire di città. Poco dopo però, questi tentò di impadronirsi della *basilica Julii* in Trastevere, ma ancora una volta dovette sloggiare. Si ritirò allora in un suo podere sulla Via Portuense dove morì il 22 nov. 365. All'inizio del sec. VI quando la storia degli avvenimenti passati sotto Costanzo II fu confusa, mentre rimaneva vivo il ricordo della pretesa caduta di Liberio, F. fu ritenuto come legittimo papa e martire, e quindi Liberio divenne eretico e persecutore. La confusione divenne completa quando F. fu identificato con uno dei martiri omonimi sepolti sulla Via Portuense o sull'Aurelia. Testimonio ed eco di questo imbroglio è la vita di F. inserita in una redazione del *Liber Pontificalis.*

Bibl.: S. Atanasio, *Hist. Arian.*, 75; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 37; Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 11, 15; Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 14: *Quae gesta sunt inter Liberium et F. episcopos*, in CSEL, 35, pp. 1-4; *Lib. Pont.*, I, pp. LXXIV sg., CXX-V, 211 sg.

Agostino Amore

FELICE III, papa. - A rigore dovrebbe dirsi F. II, perché il precedente fu antipapa. Pontificò dal 483 al 492. Suo padre, anch'egli di nome Felice, era prete del titolo di Fasciola (SS. Nereo e Achilleo). Fin dal primo anno del suo pontificato assistette alla tempesta suscitata in Africa dai Vandali contro i cattolici, e dopo la persecuzione stabilì in un sinodo le norme per la riammissione dei « lapsi » nella Chiesa.

Ma l'avvenimento più importante del suo pontificato fu la consumazione dello scisma orientale, detto, dall'autore, acaciano. Salito alla cattedra di S. Pietro, F. ricevette la notizia della pubblicazione dell'*Enotico* dell'imperatore Zenone, e degli intrighi per affidare la Chiesa di Alessandria all'eretico Pietro Mongo. Giovanni Talaia, vescovo cattolico cacciato da Alessandria, venne a Roma per aver giustizia dal Pontefice. F. senza esitare inviò immediatamente una missione con numerose lettere per Zenone e Acacio allo scopo di difendere il Concilio di Calcedonia e la lettera dogmatica di s. Leone Magno, citando al suo tribunale il patriarca di Costantinopoli Acacio a rispondere delle accuse mossegli da Giovanni Talaia. La missione era difficile e delicata: i due vescovi legati vennero meno al loro mandato e per denaro e per paura si lasciarono trascinare dagli scismatici, assistendo alla solenne liturgia celebrata da Acacio, nella quale il nome di Pietro Mongo fu inserito solennemente nei dittici. F., informato dai monaci acemeti fedeli a Roma della defezione dei legati, convocò un Sinodo di 77 vescovi nel quale depose i fedifraghi e scomunicò Acacio. A portare la sentenza di scomunica a Costantinopoli fu incaricato il difensore Tuto, che giunto in Oriente si mise in relazione con i monaci; questi avendo saputo che Acacio si rifiutava di accettare il documento pontificio, glielo affissero al mantello mentre si recava al tempio. Parecchi di quei monaci pagarono la loro audacia con la vita, altri con il carcere. Anche Tuto più tardi si lasciò corrompere e, passato agli scismatici, fu dal Papa deposto e scomunicato. Acacio espunse dai dittici F.; lo scisma venne a dividere la Chiesa orientale da Roma. L'agire di F. era giustificato, poiché le mene dei vescovi orientali, intriganti ambiziosi e fautori dell'eresia monofisita, costituivano un pericolo perenne per la pace universale. F. morì il 1° marzo 492 e fu sepolto nella basilica di S. Paolo, per gli stretti legami della sua famiglia con la basilica.

Bibl.: *Acta SS. Februarii*, III, Parigi 1865, pp. 502-508; Evagrio, *Hist. eccl.*, III, 19-21; Jaffé-Wattenbach, I, pp. 80-83; *Lib. Pont.*, I, p. 252 sg.; S. Salaville, *Les conséquences de l'Hénotique : le schisme acacien*, in *Echos d'Orient*, 19 (1925), pp. 49-68.

Agostino Amore

FELICE IV, papa. - Regnante dal 526 al 530. N. nel Sannio da un certo Castorio, fu elevato al sommo pontificato per l'influsso di Teodorico re dei Goti, che inflisse così un colpo alla libera elezione del Pontefice. Venuto però, poco dopo, a morte Teodorico, F. fu liberamente eletto, accettato e consacrato pacificamente.

Scrisse a Cesario d'Arles inviandogli dei *Capitula* sulla Grazia e il libero arbitrio, tratti dalle opere dei Padri e particolarmente di s. Agostino, condannando Pelagio, Celestio e Giuliano d'Eclano. Avendo ottenuto da Amalasunta il « templum sacrae urbis » lo trasformò agevolmente in chiesa cristiana con l'aggiunta di un'abside che fece ornare di bellissimo musaico; a un tale edificio, che dedicò in onore dei ss. Cosma e Damiano, unì il tempietto di Romolo, figlio di Massenzio, per formarne l'atrio. Ivi egli è rappresentato nel musaico absidale in atto di offrire l'edificio da lui trasformato (Wilpert, *Musaici*, tav. 102). Prima di morire F., temendo il pericolo di lotte e scissure tra i partiti per l'elezione del successore, ricorse ad un provvedimento fino allora inaudito: designò egli stesso il successore nella persona dell'arcidiacono Bonifazio. Il partito contrario elesse Dioscoro; ma poiché questi dopo qualche mese morì, Bonifazio fu unanimamente riconosciuto e venerato come legittimo Pontefice, evitando lo scisma. F. morì nel sett. del 530 e fu sepolto in S. Pietro.

Bibl.: G. B. De Rossi, *Di tre antichi edifici componenti la chiesa dei SS. Cosma e Damiano*, in *Bull. arch. crist.*, 1ª serie, 5 (1867), pp. 61-72; Jaffé-Wattenbach, I, p. 110 sgg.; *Lib. Pont.*, I, p. 279 sgg.; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico*, trad. it., nuova ed., I, Roma 1930 sgg.; II, ivi 1930, p. 53 sgg.

Agostino Amore

FELICE V, antipapa. - Deposto il papa Eugenio IV, il Concilio di Basilea (v.) elesse, il 5 nov. 1439, il duca Amedeo VIII di Savoia (v.). L'elezione fu fatta contro le norme canoniche, perché all'unico cardinale di Arles si aggiunsero 32 elettori, scelti da una commissione, dei quali solo 11 erano vescovi. L'eletto accettò con il nome di F. V il 5 genn. 1440, ma non fu consacrato e coronato a Basilea che il 24 luglio.

Lo riconobbero solo poche potenze, i duchi di Savoia e di Baviera, parte dei cantoni svizzeri, per qualche tempo il re di Scozia e il duca di Milano: Francia e Inghilterra, pure accogliendo i decreti del Concilio, non si staccarono dall'obbedienza ad Eugenio: Federico III, re dei Romani, venne a Basilea (1442), ma non rese a F. gli onori dovuti a un Pontefice; Alfonso d'Aragona, dopo avere trattato con il Papa e con l'antipapa, riconobbe il primo (1443), avendone la conferma del Regno di Napoli. La decima sui beni ecclesiastici, che i padri di Basilea avevano dovuto porre per mantenere la nuova corte, rese impopolare l'antipapa, guadagnandogli taccia di avarizia, quantunque, ad evitare spese, egli, dalla fine del 1442, si stabilisse a Losanna. F. elevò al cardinalato uomini anche insigni, ma parecchi rifiutarono la nomina: fin uno dei suoi segretari, Enea Silvio Piccolomini, passato ai servigi del re dei Romani, si adoperò, come consapevole ormai del danno dello scisma, a rivolgere a Eugenio IV il Re e i Tedeschi. I « concordati dei principi » accettati da Eugenio morente (febbr. 1447) e quello di Vienna tra Federico III e il nuovo papa Niccolò V (17 febbr. 1448) assicurarono al Pontefice romano l'obbedienza della Germania. Cacciati i padri da Basilea per volere del re e ridottisi a Losanna (giugno 1448), F. si dichiarò disposto a lasciare l'ufficio. Niccolò V tolse allora le censure contro lui e il Concilio (18 genn. 1449); F. confermò i propri editti disciplinari e le grazie concesse, levò le censure contro l'obbedienza romana e depose l'autorità nelle mani del Concilio (7 apr. 1449). Il Papa confermò a sua volta le collazioni fatte dall'antipapa e diede ad Amedeo il titolo di cardinale vescovo di Sabina, a cui il Concilio, prima di sciogliersi, aggiunse quello di legato e vicario perpetuo per il ducato di Savoia, il Piemonte e parte della Svizzera.

BIBL.: Il *Bullarium* di F. V, in otto volumi, è nell'Archivio di Stato di Torino. Vedi poi Mansi, XXIX-XXXI; *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, ed. Palacky e Birk, Vienna 1857-96; U. Chevalier, *Répertoire.... bio-bibliogr.*, I, Parigi 1905, s. v. *Amédée VIII*, coll. 193-94; N. Valois, *Le pape et le concile*, ivi 1909; Hefele-Leclercq, VII, 1, p. 1070 sgg.; Pastor, I, passim; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice (soprattutto il libro 1° per la storia dell'idea conciliare). Giovanni Battista Picotti

FELICE da PRATO. - Esegeta agostiniano, n. a Prato nella seconda metà del sec. XV da genitori ebrei, m. a Roma verso il 1560. Fu per qualche tempo un ardente e dottissimo rabbino. Convertitosi, entrò tra gli Agostiniani e svolse il suo apostolato sacerdotale specialmente con gli scritti e la predicazione, rivolti alla conversione degli antichi suoi correligionari. Nel 1523 dal generale agostiniano Gabriele Veneto fu insignito della laurea in teologia. In seguito, tanto dalla sua Congregazione religiosa di Lecceto (Siena) quanto dai superiori maggiori dell'Ordine di S. Agostino, gli furono affidati vari importanti uffici ed incarichi. Fu sepolto nella chiesa di S. Agostino, a Roma.

Opere principali: *Psalterium ex haebraico latine redditum* (Venezia 1515, Basilea 1524, Lione 1530); *Biblia rabbinica* (2 voll., Venezia 1518, e nuovamente nel 1521, 1528, 1534; con molte varianti fu stampata ancora nel 1525 e nel 1533).

BIBL.: J. Lanteri, *Illustriores viri religionis Augustinianae*, II, Tolentino 1859, pp. 267-68; Hurter, II, col. 1493; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, III, Firenze 1935, pp. 100-102. Davide Falcioni

FELICE, vescovo di TREVIRI, santo. - Fu eletto in occasione del Concilio radunato a Treviri nel 385 per la controversia priscillianista, succedendo a Brittone. Sulpicio Severo (*Dial.*, III, 13, 15) lo loda come un santo uomo e afferma che in altri tempi sarebbe stato un degnissimo vescovo.

Attorno a lui però si raggruppò il partito degli eretici dando origine ad un breve scisma. Dopo 12 anni di episcopato e di lotte rinunziò al vescovato ritirandosi a far penitenza in un monastero. Morì verso il 400 e fu sepolto in una chiesa di Treviri, che egli stesso aveva edificato, e dove fu anche venerato come santo. È commemorato nel *Martyr. Romanum* il 26 marzo.

BIBL.: Tillemont, VIII, p. 511 sgg.; *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, pp. 619-23; Fliche-Martin-Frutaz, III, p. 476 sgg.; *Martyr. Romanum*, p. 114. Agostino Amore

FELICE, vescovo di URGEL. - In carica a Urgel (ca. 782) nella Marca Hispanica, m. nell'818. Fu, insieme a Elipando, il principale propugnatore dell'adozionismo, che difese con grande erudizione e zelo. Giudicato nel Concilio di Ratisbona del 792, convocato da Carlomagno, rinunziò pubblicamente ai suoi errori, che ancora una volta abiurò poco dopo a Roma dinanzi a papa Adriano I.

Ricaduto però nei medesimi, scrisse un'opera eruditissima, oggi scomparsa, refutata poi da Alcuino, da Paolino di Aquileia e da Agobardo di Lione. In un Sinodo del 798, a Roma, Leone III pronunciò l'anatema contro F. Una disputa pubblica fra F. e Alcuino dinanzi a Carlomagno (ott. 798) indusse F. a riconoscere la sua eresia. Allora rivolse ai suoi colleghi di Urgel una *Confessio fidei*, in cui li esorta alla fede cattolica. Recentemente è stata identificata come opera di F. il *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos ac ceteros infideles seu quoslibet haereticos*, prima attribuito falsamente a s. Isidoro di Siviglia.

BIBL.: Edizione di A. C. Vega e A. E. Anspach, *Liber de variis quaestionibus...*, (*Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi*), El Escorial 1940; Z. Garcia Villada, *Historia eclesiástica de España*, III, Madrid 1936, pp. 58-105; J. Madoz, *Una obra de F. de U., falsamente adjudicada a s. Isidoro de Sevilla*, in *Estudios eclesiásticos*, 23 (1949), pp. 147-68. Giuseppe Madoz

FELICE di VALOIS, santo. - Confondatore dell'Ordine dei Trinitari di cui non si hanno notizie biografiche sicure.

N. ca. il 1127, dalla famiglia regale dei Valois, come vuole il *Breviario* dell'Ordine (Parigi 1514), m. a Cerfroid il 4 nov. 1212; ha condotto vita eremitica a Cerfroid (Cervus Frigidus), diocesi di Meaux. Dopo la fondazione dell'Ordine (1194, bolla d'Innocenzo III, 16 maggio 1198), *frater Felicius* o *Felix* figura in atti del 1203 e 1208, quale ministro del convento della S.ma Trinità di Marsiglia. Gli atti pontifici riguardanti l'Ordine sono sempre indirizzati al solo s. Giovanni de Matha. Il culto *ab immemorabili* di F. fu confermato con quello di s. Giovanni de Matha da Alessandro VII, il 21 ott. 1666 (S. R. Congr., *Registrum Servorum Dei*, II, pp. 526-27); la festa, fissata al 20 nov. da Innocenzo XI (6 maggio 1679), fu estesa a tutta la Chiesa da Innocenzo XII (19 maggio 1694).

BIBL.: *Martyr. Romanum*, p. 497-98; Antonin de l'Assomption, *Les origines de l'Ordre de la Très Ste Trinité*, Roma 1925, pp. 35, 39, 40, 41-42, documenti, pp. 94, 106. A. Pietro Frutaz

FELICE e ADAUTTO, santi, martiri. - La più antica e sicura notizia che li riguarda è un carme damasiano dal quale si ricava che un certo presbitero Vero ornò i loro sepolcri. Questi si trovano nel cimitero di Commodilla, dove li ricorda anche il *Martirologio geronimiano* il 30 ag.

Dall'iscrizione damasiana, il cui testo tramandato dai codici non è peraltro sempre sicuro, sembra che F. ed A. fossero fratelli e che insieme furono uccisi. Esiste una *Passio* del sec. VII, molto leggendaria, secondo la quale F. era sacerdote; durante la persecuzione di Diocleziano, dopo essere stato torturato fu condotto sulla Via Ostiense per essere decapitato. Lungo la strada un cristiano gli si associò nella confessione della fede e nel martirio, e poiché non se ne conosceva il nome dai fratelli fu chiamato A., « quod sancto Felici auctus sit ad coronam martyrii ». Sui loro sepolcri posti in una profonda spaccatura del terreno fu edificata una basilica. L'autore della *Passio* si è fondato probabilmente sulle scarne notizie del carme damasiano che però lesse ed interpretò malamente. La presenza poi a Roma « in Pincis » di una chiesetta dedicata a s. Felice di Nola, fu l'occasione per un'ulteriore confusione leggendaria tra questo santo ed il nostro F.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, VI, Parigi 1868, pp. 545-51; H. Delehaye, *Les saints du cimetière de Commodille*, in *Anal. Boll.*, 16 (1897), pp. 19-29; P. Franchi de' Cavalieri, *Dei SS. F. ed A.*, in *Note agiografiche* (*Studi e testi*, 24), IV, Roma 1912, pp. 41-53; *Martyr. Hieronymianum*, p. 476 sg.; B. Bagatti, *Il cimitero di Commodilla*, Città del Vaticano 1936, pp. 7-14, 37-58; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, ivi 1942, pp. 98-101; R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, p. 65. Agostino Amore

FELICE e FORTUNATO, santi, martiri. - Ricordati oggi nel *Martirologio romano* all' 11 giugno, erano venerati in Aquileia solennemente il 14 ag., conforme al *Martirologio geronimiano*; nella liturgia milanese invece il 14 maggio insieme con s. Vittore. Gli atti che li riguardano sono favolosi. Venanzio Fortunato, ricordando i martiri più illustri di alcune città, fa cenno di Felice per Vicenza e di Fortunato per Aquileia (*Carminum*, VIII, 3, vv. 165-66); in ambedue queste città sorgeva una basilica cimiteriale dedicata ai due martiri insieme ed il loro culto si diffuse anche altrove nella Venezia e fuori insieme con le reliquie.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, II, Anversa 1698, pp. 460-63; anon., *Storia dei ss. F. e F.*, Venezia 1825; P. Paschini, *La Chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine 1909, p. 54 sgg.; Lanzoni, pp. 872, 917-18; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 315, 443; [G. Lorenzon], *La basilica dei SS. F. e F. in Vicenza* [Vicenza 1938]. Pio Paschini

FELICIANO, santo, martire: v. PRIMO e FELICIANO, santi, martiri.

FELICISSIMO e AGAPITO, santi, martiri. - Sono commemorati nella *Depositio martyrum* il 6 ag. come sepolti nel cimitero di Pretestato. Nessuna notizia però si conosce né della vita né del mar-

(da Wilpert, Mosaiken, tav. 185, 1)
FELICISSIMO e AGAPITO, santi, martiri - Medaglione con s. Felicissimo. Affresco (731-41) - Roma, chiesa di S. Crisogono.

tirio, oltre i pochi accenni contenuti nel carme che papa Damaso compose in loro onore e del quale si conserva il testo originale.

F. ed A. erano diaconi romani e furono uccisi insieme con il papa Sisto II nel 258, durante la persecuzione di Valeriano, nella quale, secondo le testimonianze di s. Cipriano, di Eusebio e del *Liber Pontificalis*, furono massacrati nello spazio di pochi giorni tutti e sette i diaconi della Chiesa romana. Gli *Itinerari* del sec. VII ricordano concordemente i sepolcri di F. ed A. nel cimitero di Pretestato, ma la loro identificazione fatta in tempi recenti, nella cosiddetta *spelunca maior* è lungi dall'esser certa. Parimenti incontrollabili sono le notizie riguardanti i due martiri contenute nella *Passio* di papa Sisto, la quale non è più antica del sec. VI.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, II, Parigi 1867, pp. 124-42; *Lib. Pont.*, I, p. 155; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VI (*Studi e testi*, 33), Roma 1920, pp. 171-74; E. Josi, *L'epigramma damasiano in onore dei martiri F. e A.*, in *Rivista d'archeologia cristiana*, 4 (1927), pp. 234-48; *Martyr. Hieronymianum*, p. 420 sg.; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 152-56. Agostino Amore

FELICITA, santa, martire. - È commemorata nel *Martirologio geronimiano* il 23 nov. come sepolta nel cimitero di Massimo sulla Via Salaria nuova. Sul suo sepolcro papa Bonifacio I (418-22) fece costruire una basilica, che servì di sepoltura anche a lui. S. Gregorio Magno recitò un'omelia in detta basilica nel *dies natalis* di F. Il sepolcro della martire è ricordato anche da tutti gli *Itinerari* dei pellegrini del sec. VII.

Tra la fine del sec. IV e l'inizio del sec. V, fu composta una *Passio* molto leggendaria, secondo la quale F., durante il regno di Marco Aurelio, fu accusata da sacerdoti pagani e condotta insieme con i suoi sette figli al tribunale del prefetto di Roma. Questi cercò di convincerli a sacrificare, ma essi respinsero ogni proposta, anzi F. esortò i figli a mantenersi forti nella fede. Furono affidati allora a diversi giudici, che li fecero perire tutti in modi diversi. Furono sepolti in diversi cimiteri di Roma; F., insieme con il figlio Silano, in quello di Massimo. Tutto il racconto è evidentemente calcato sull'episodio dei sette fratelli maccabei (*II Mach.* 7, 1-41) senza alcuna verità storica. I nomi dei sette figli di F. infatti si riscontrano nella *Depositio martyrum* il 10 luglio, ma senza nessun accenno di parentela tra di loro, né con F.; essa è stata inventata dall'agiografo. Né fa ostacolo la pittura scoperta dal De Rossi nel 1883, riproducente F. con i presunti sette figli, poiché dipende dalla *Passio*, dalla quale dipendono tutti gli altri documenti agiografici posteriori.

Per il cimitero di F., v. MASSIMO.

BIBL.: *Acta SS. Iulii*, III, Parigi 1867, pp. 5-26; G. B. De Rossi, *Scoperta d'una cripta storica nel cimitero di Massimo*, in *Bull. arch. crist.*, 4ª serie, 3 (1884-85), pp. 149-84; *Martyr. Hieronymianum*, pp. 362-64, 615 sg.; P. Styger, *Römische Märtyrergrüfte*, Berlino 1935, pp. 245-48; H. Delehaye, *Étude sur le légendier romain*, Bruxelles 1936, pp. 116-21; A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano 1942, pp. 250-53. Agostino Amore

FELICITA, santa, martire: v. PERPETUA e FELICITA, sante, martiri.

FELIŃSKI, ZYGMUNT FELIX. - Arcivescovo di Varsavia, n. il 6 ott. 1822 a Wojutyn (Volinia), m. nel 1895 a Cracovia. Entrò nel 1851 nel Seminario di Žitomir, donde passò all'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo. Ordinato sacerdote nel 1855, divenne vicario della chiesa di S. Caterina nella capitale zarista.

Seppe guadagnarsi la fiducia e la stima di tutti i cattolici ivi residenti, e Pio IX, accondiscendendo anche al desiderio del governo russo, lo preconizzò nel 1862 arcivescovo di Varsavia. F. si trovò ben presto in difficile posizione, perché i Polacchi lo consideravano creatura del governo russo, mentre i Russi non gradivano affatto la sua aperta opposizione ad ogni misura che ledesse in qualche modo i diritti dei cattolici. D'altra parte l'arcivescovo era sinceramente attaccato alla propria patria, e durante i moti rivoluzionari del 1863 indirizzò all'imperatore Alessandro II una lettera, in cui esprimeva chiaramente la necessità di concedere alla Polonia l'indipendenza, sia pure sotto forma di unione personale alla Russia. Dopo ciò il governo zarista gli ingiunse di lasciare immediatamente la diocesi.

(da G. B. De Rossi, in Bullettino di arch. cristiana, 4a, III, 3 [1884-85], tav. 11-12)
FELICITA, santa, martire - S. F. e i suoi sette figli. Affresco del sec. VI, ora distrutto - Roma.

Costretto a lasciare Varsavia il 14 giugno 1863, condotto dapprima a Gatčina, fu poi esiliato a Jaroslavl, dove rimase per ben venti anni. Invano il Pontefice protestò. Solo dopo gli accordi del 24 dic. 1882 tra la S. Sede e la Russia, l'arcivescovo poté lasciare il suo esilio, rinunciando però alla diocesi. Preconizzato il 15 marzo 1883 da Leone XIII arcivescovo titolare di Tarso, si recò prima a Czernowitz, e poi a Cracovia. Lasciò delle memorie (*Pamiętniki*, 2 voll., Cracovia 1897).

BIBL.: V. Smociński, *Ks. Zygmunt Szczesny F., arcyb. metrop. warsz.*, Cracovia 1896; A. Boudou, *Le St-Siège et la Russie*, II, Parigi 1925, passim. Silvio Furlani

FELIX, CÉLESTIN-JOSEPH. - Gesuita, conferenziere, n. a Neuville-sur l'Escaut (diocesi di Cambrai) il 28 giugno 1810, m. a Lilla il 6 luglio 1891. Dopo quattro anni di insegnamento a Brugelette, passò, come predicatore, a Parigi (1851) e nel 1853 fu chiamato dall'arcivescovo A. Sibour a succedere ai pp. E. D. Lacordaire e S. de Ravignan sul pulpito di Notre-Dame. Vi durò fino al 1870, acquistandosi la fama di uno dei più brillanti oratori, e chiudendovi la lunga serie delle sue conferenze con una predica ardita e coraggiosa, per quei momenti, sulla infallibilità del papa. Dal 1867 al 1883 fu superiore a Nancy; dal 1883 al 1885 a Lilla, dove rimase fino alla morte, passando di tanto in tanto a predicare nelle principali cattedrali della Francia e del Belgio.

Il suo nome è legato soprattutto alle conferenze di Notre-Dame. Dopo avere per tre anni predicato su argomenti disparati (*Grandes erreurs du siècle* [1853]; *Le christianisme est charité* [1854]; *Le sacrifice* [1855]), iniziò nel 1856 la serie *Le progrès par le christianisme* (15 voll., Parigi 1856-70), nella quale il vero e genuino progresso sotto tutte le forme, individuale, familiare, artistica, morale, sociale, è trattato con ampiezza di vedute congiunta ad una grande esattezza di dottrina. Ogni anno, poi, riassumeva le conclusioni pratiche, derivanti dalle sue conferenze, nei discorsi del ritiro pasquale (7 voll., ivi 1867-71). Conferenze e ritiri ebbero numerose edizioni e versioni, e ancor oggi conservano inalterata la loro profonda efficacia.

La sua eloquenza si distingue per la chiarezza, la logica vigorosa, l'entusiasmo vibrante, che muove e commuove, la sicurezza della dottrina, l'arte di una dialettica abile e sottile.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 591-604; IX, col. 321; A. d. Pontmartin, *Le p. F., étude et biographie*, Parigi 1861; E. Cornut, *Le r. p. F.*, in *Etudes*, 54 (1891), pp. 591-616; J. Jenner, *Le r. p. F.*, Parigi 1892; P. Fernessolle, *Les conférenciers de Notre-Dame*, II, ivi 1936, pp. 59-138. Celestino Testore

FELLER, FRANÇOIS-XAVIER. - Gesuita, erudito e abile apologista, n. a Bruxelles il 18 apr. 1736, m. a Ratisbona il 23 maggio 1802. Compiuto il corso degli studi, iniziò la sua carriera, come predicatore, a Lussemburgo e a Liegi; ma la sopravvenuta soppressione della Compagnia di Gesù (1773) lo fece dedicare tutto alla missione di scrittore. A ciò gli giovarono, oltre l'ingegno, la memoria tenacissima, i molti viaggi fatti attraverso l'Europa e l'acuto spirito di osservazione e di ricerca. La Rivoluzione Francese lo costrinse a partire dal Belgio e a rifugiarsi prima a Paderborn e poi a Ratisbona.

Scrisse moltissimo, con l'unico intento di difendere efficacemente la religione dagli errori imperversanti dell'illuminismo, del febronianismo e del giuseppinismo e intorno alla questione delle nunziature. Dal 1769 cooperò con molti articoli al *Journal de Verdun*, o *La clef du cabinet des Princes de l'Europe ou recueil historique et politique sur les matières du temps*, edito a Lussemburgo; cooperazione che rafforzò quando, nel 1773, ne fu il direttore e quasi l'unico scrittore, pubblicandolo sotto il nuovo titolo di *Journal historique et littéraire* (60 voll., 1773-94), edito pure a Lussemburgo, fino a che non ne venne proibita la stampa da Giuseppe II, perché ne denunziava apertamente i dispotici soprusi in campo ecclesiastico; passato perciò nel 1788 a Liegi e nel 1791 a Maastricht.

(fot. Enc. Catt.)
FELONIO - F. del Pontificio collegio greco - Roma.

Gli articoli principali vennero poi pubblicati a parte col titolo di *Mélanges de politique, de morale chrétienne et de littérature* (4 voll., Lovanio 1822-24); riprodotti poi in *Cours de morale chrétienne et de littérature religieuse* (5 voll., Parigi 1826).

Un'aggiunta al *Journal* sono da considerarsi i 18 voll. di *Recueil de représentations, protestations et réclamations faites à S. M. I. par les représentants et états des dix provinces des Pays-Bas autrichiens assemblés* (s. l., dal 1773; tradotti subito in fiammingo [Amsterdam 1787-90]). Ma l'opera principale rimane il *Dictionnaire historique* (6 voll., Augusta 1781-84). Quantunque proibito dal governo austriaco, ebbe successive edizioni sempre aggiornate, fino alla 9ª del 1837, quando prese il nome di *Biographie universelle*, edita da M. Pérennès, T. Simonin e C. Weiss; ma le aggiunte e i rimaneggiamenti gli fecero perdere la fisionomia primitiva. Altre opere da menzionare: *Catéchisme philosophique* (Liegi 1772, sotto lo pseudonimo di Flexier de Reval), che, ristampato e aggiornato molte volte sia dall'autore sia da altri (da escludere l'edizione della contessa di Genlis, Parigi 1820), tenne il campo dell'apologetica, per l'accurata perspicuità ed acutezza, fino alla metà del sec. XIX. Non va però taciuto che in *Opuscules théologico-philosophiques* (Malines 1824, raccolta postuma di opuscoli) il F. ha espresso idee erronee a proposito degli errori del Sinodo pistoiese, condannato dalla bolla «Auctorem Fidei»; le confutò il card. Giacinto Gerdil con le sue *Animadversiones in notas... cl. Feller* (Roma-Venezia 1795).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 606-31; IX, col. 322; B. de Saive, *Précis historique sur la vie et les oeuvres de l'abbé F.*, Liegi 1802; W. Robinson, *A catholic Encyclopedist*, in *The month*, 39 (1880), pp. 574-79; A. Sprunck, *L'odyssée d'un savant luxembourgeois*, in *Cahiers luxembourgeois*, 7 (1930), pp. 489-94; Hurter, V, coll. 594-600; J. de Brucker, s. v. in DThC, V, coll. 2135-37.
Celestino Testore

FELONIO. - È la *Paenula romana* (gr. φελόνιον per corruzione di φαινόλιον o φενόλιον), ma dall'antica ed ampia forma che avviluppa tutto il corpo. Gli Slavi ed i Rumeni in epoca più recente hanno

accorciato la parte anteriore. Il f. è per eccellenza l'ornamento del sacerdote che lo riceve in forma solenne dal vescovo dopo la sua chirotonia. Era portato anticamente anche dal vescovo che a poco a poco gli ha sostituito il *sacco*.

Il f. episcopale era ornato di molteplici croci, mentre il f. sacerdotale, sempre fatto di stoffa preziosa, deve essere ornato di una sola croce sulla parte posteriore. Il suo uso è riservato alla liturgia, e qualche rara cerimonia, come il Battesimo solenne. I maggiori dignitari della Chiesa di Costantinopoli avevano il diritto di portarlo, ma con l'orario diaconale, perché non erano sacerdoti (G. Codinus, *De officiis Magnae Ecclesiae et Aulae Constantinopolitanae*, Venezia 1729, p. 84). Dal f. sacerdotale bisogna distinguere un f. di forma minore che era conferito al lettore e che portava anche il suddiacono. Più tardi prese la forma di una tunicella che Simeone di Salonicco chiama χαμίσιον, camice. Placido de Meester

FELTEN, Joseph. - Esegeta e cultore della moderna critica neotestamentaria, n. a Düren il 9 febbr. 1851, m. a Bonn l'11 dic. 1929. Professore dal 1877 di teologia al St. Cuthbert's College ad Ushaw, presso Durham; dal 1888 di esegesi a Bonn, e dal 1921 a Ruhestande.

L'opera sua principale è: *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostels* (2 voll., Ratisbona 1910; 2ª ed. ivi 1925; vers. it., 4 voll., Torino 1913 e 1944). Fu accolta al suo apparire come opera destinata a diventare classica (cf. J. Lebreton, in *Revue pratique d'apologétique*, 10 [1910], pp. 379-80), ma nella 2ª ed. non seppe aggiornarsi alle nuove ricerche (cf. J. Lebreton, in *Recherches de science religieuse*, 16 [1926], pp. 546-48). Conserva, tuttavia, ancora il suo alto valore. Degne di ricordo sono pure: *Papst Gregor IX.* (Ratisbona 1886); *Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln* (ivi 1887); *Die Apostelgeschichte* (Friburgo in Br. 1892); *Die zwei Briefen des hl. Petrus und der Judasbrief* (Ratisbona 1929). Celestino Testore

FELTRE, diocesi di: v. BELLUNO E FELTRE, diocesi di.

FEMMINISMO (dal franc. *féminisme*). - È il complesso delle teorie, questioni e lotte agitate e condotte in sede femminista per l'equiparazione della donna all'uomo sul piano civile, sociale e politico e, implicitamente, per la sua emancipazione. Tale emancipazione, già maturata nei suoi postulati fondamentali per opera specialmente del cristianesimo, per cui le differenze fisiologiche non costituiscono nessuna barriera per l'uguaglianza morale, se pur arrestata o rallentata nei secoli, dalla antichità latina fino a tutto il Settecento, originò il determinarsi del vero e proprio problema femminista solo in tempi assai recenti, sì che il movimento femminista è fenomeno tipicamente moderno: come moderni e per lo più, anzi, contemporanei sono i suoi momenti più risolutivi e i suoi più avanzati progressi. Non si può infatti attribuire spirito femminista a quella certa emancipazione, politica o culturale, goduta dalla donna nella società romana o rinascimentale o settecentesca; perché quelle furono, per così dire, parentesi occasionali di una sua relativa sociale influenza ed emergenza, ma non tappe di una vera e propria campagna di rivendicazioni quale è quella cui si dà ormai specificamente il nome di f.

Il f. è un portato dell'evoluzione della società, della sua struttura, delle sue mutate condizioni e concezioni economico-giuridiche. Perciò anch'esso risale alla Rivoluzione Francese, a quel moto cioè che rivoluzionò, con le sue tante difese dei diritti dell'uomo, anche la compagine ideologica del vecchio conservatorismo antifemminista. Si considera infatti atto di nascita del f. la *Déclaration des droits de la femme* che Olympe de Gouges presentò all'Assemblea Costituente nel 1791. Le sue proposte, petizioni e proteste, i *clubs* femminili da lei organizzati furono le prime manifestazioni audaci dell'idea femminista che si stava affermando come movimento, e che ebbe poi credito nei teorici socialisti francesi, quali Ch. Fourier, E. Cabet, P.-J. Proudhon, C.-H. Saint-Simon. Il Fourier usò per primo, nei riguardi della donna, la parola « emancipazione ». Poco dopo, nel 1792, anche in Inghilterra veniva varata la primizia femminista della « Vindication of the Rights of the Women » di Mary Wollstonecraft, che postulava per le donne educazione pari a quella degli uomini e propugnava la scuola statale mista. Pure del 1792, in Germania, è lo scritto *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* di Th. von Hippel.

Così impostata si trovò la questione femminista in Europa alle soglie dell'Ottocento. La novità e lo sviluppo dell'economia europea del primo Ottocento e il fermento di idee sociali sul terreno nazionale e internazionale agevolarono nel corso del secolo il consolidamento delle teorie femministe e il loro graduale sociale riconoscimento. Fautori efficaci di tale f., dapprima essenzialmente teorico, furono intellettuali e scrittori di tendenze democratico-socialiste, come la George Sand, o economisti, come Stuart Mill, forti del loro individualismo liberale nella difesa più integrale della umana personalità. Il fatto di trovare questo movimento promosso da corifei del socialismo e del liberalismo, e più le esagerazioni a cui questi si abbandonavano, fecero da parte cattolica guardare all'inizio con sospetto al movimento (cf. N. Marini, *Il valore scientifico delle moderne teorie intorno alla donna*, Roma 1887), ma si finì poi con il secernere le sane rivendicazioni, rispondenti in pieno al pensiero cristiano, dalle esagerazioni dottrinarie e pratiche.

Il libro dello Stuart Mill, *The Subjection of Women* (Londra 1869; trad. it., Lanciano 1926) si considera il testo base della dottrina femminista e contiene i presupposti teorici e divulgativi del suo sviluppo moderno. Per esso le prime rivendicazioni femministe si ebbero appunto in Inghilterra: ammissione delle donne al voto nei consigli municipali (1869) e nei consigli di contea (1880), abolizione dell'autorizzazione maritale (1882), libertà di organizzazione come la *Social and Political Union* di suffragette (diretta nel 1903 da Emmeline Pankhurst), libertà di comizi e dimostrazioni pubbliche.

Per le stesse rivendicazioni si battevano contemporaneamente le associazioni femministe delle altre nazioni, fin che la guerra mondiale 1915-18 per le urgenti contingenze belliche segnò un'imponente svolta nella storia del f., e ne garantì la più rapida fortuna. L'obbligata assunzione di donne in tutti gli uffici, pubblici e privati, non cessata, anzi intensificata nel dopoguerra, e avvalorata dal rendimento del personale femminile in ogni forma di attività (operaia, professionale, impiegatizia) diede il collaudo all'equiparazione economico-produttiva dei due sessi e ne affrettò l'equiparazione sul piano giuridico-sociale. Sono già del 1915-17 nella Germania, in Olanda, Danimarca, Norvegia, Svezia, Polonia, U.R.S.S., Spagna, Stati Uniti, le donne elettrici ed elette deputati, ministri, sottosegretari, diplomatici. Dal 1918 le donne furono elettrici ed elette anche in Inghilterra, dal 1946 lo sono anche in Italia. Qui il movimento femminista non fu mai organizzato e clamoroso come in Inghilterra e in America, ma non meno sentito moralmente ed economicamente, sì da conseguire notevoli risultati. Un f. meno socialistico e materialistico, più idealistico e spiritualistico; meno teorico e più pratico.

Decaduta ormai l'antica pregiudiziale dell'inferiorità muliebre e dell'esclusiva egemonia dell'uomo, le donne sono ormai entrate in tutte le forme di attività: commerciale, industriale, culturale, artigiana, politica, parlamentare; alle donne sono aperte tutte le facoltà universitarie, quasi tutte le carriere e le professioni.

Ragioni economiche e ideali hanno concorso insieme a tali successi del f., che oggi, a mezzo sec. xx, può dirsi giunto al punto culminante della sua para-

bola di realizzate rivendicazioni. Su esse deve anche fermarsi, per non dannosamente degenerare andando troppo oltre. Alcune correnti estremiste del f. sarebbero, infatti, p. es., per la sparizione della famiglia come istituto morale, economico, giuridico.

« È verso la donna si volgono – come osservava recentemente e autorevolmente S. S. Pio XII – vari movimenti politici, per guadagnarla alla loro causa. Qualche sistema totalitario mette dinanzi ai suoi occhi mirifiche promesse: uguaglianza di diritto con l'uomo, protezione delle gestanti e delle puerpere, cucine ed altri servizi comuni che la liberano dal peso delle cure domestiche, pubblici giardini d'infanzia e altri istituti, mantenuti e amministrati dallo Stato e dai comuni, che la esimono dagli obblighi materni verso i propri figli, scuole gratuite, assistenza in caso di malattie ». Quanto osservava a proposito S. Santità nella stessa occasione può fare il punto a tutto il movimento femminista: « Non si vogliono negare i vantaggi che possono ritrarsi dall'uno o dall'altro di questi provvedimenti sociali, se applicati nei debiti modi... Rimane però il punto essenziale della questione,... la condizione della donna è con ciò divenuta migliore? La uguaglianza dei diritti con l'uomo ha, con l'abbandono della casa ove ella era regina, assoggettato la donna allo stesso peso e tempo di lavoro. Si è messa in non cale la sua vera dignità e il solido fondamento di tutti i suoi diritti, vale a dire il carattere proprio del suo essere femminile e l'intima coordinazione dei due sessi; si è perduto di vista il fine inteso dal Creatore per il bene della società umana e soprattutto della famiglia. Nelle concessioni fatte alla donna è facile scorgere, più che il rispetto della sua dignità e della sua missione, la mira di promuovere la potenza economica e militare dello Stato totalitario, cui tutto deve essere inesorabilmente subordinato » (AAS, 37 [1945], p. 288).

Tuttavia, come l'autorevole voce ancora insegnava, nella presente condizione giuridica, sociale, economica, morale della donna, nel regime di perfetta parificazione, per quanto sia desiderabile rimettere il più possibile in onore la missione della donna nel focolare domestico, questa non deve dimostrarsi ritrosa al movimento che la trascina, di buona o di mala voglia, nell'orbita della vita sociale e politica. Ella deve concorrere con l'uomo al bene della *civitas*, nella quale è in dignità uguale a lui, e concorrervi secondo la sua natura, i suoi caratteri, le sue attitudini fisiche, intellettuali e morali.

Tutto ciò è una questione non tanto di attribuzioni distinte, quanto del modo di giudicare e di venire alle applicazioni concrete.

Bibl.: *History of woman suffrage*, 4 voll., Londra 1876-1920; C. Gabba, *Della condizione giuridica delle donne*, 2ª ed., Torino 1880; R. Cerilli, *La donna elettrice*, ivi 1900; H. Lange-G. Baumer, *Handbuch der Frauenbewegung*, 5 voll., Berlino 1901-1906; Ch. Turgeon, *Le féminisme français*, 2ª ed., 2 voll., Parigi 1907; I. Brunelli, *Il suffragio politico femminile*, Torino 1910; M. Fawatt, *Woman's Suffrage*, Londra 1912; M. Ostrogorski, *La femme au point de vue du droit public. Etude d'histoire et de législation comparée*, Parigi 1912; J. Barthélemy, *Le vote des femmes*, ivi 1919; L. Abensour, *Histoire générale du féminisme des origines à nos jours*, ivi 1921; Unione Femminile Cattolica Italiana, *Atti delle giornate nazionali di studio*, Roma 1922; H. Lange, *Die Frauenbewegung*, Lipsia 1924; K. Le Van, *Féminisme et travail féminin dans les doctrines et dans les faits*, Parigi 1926; encicl. *Casti connubii*, del 31 dic. 1930, in AAS, 22 (1930), pp. 549-50; G. Ciselet, *La femme, ses droits, ses devoirs et ses revendications*, Bruxelles 1930; R. Linhardt, *Frau. IV Die moderne Frauenbewegung*, in LThK, IV, coll. 144-46; S. Grinberg, *Sur les nouvelles constitutions et le droit de vote*, Parigi 1935; M. L. Riccio, *Donna (Diritto privato e pubblico)*, in *Nuovo digesto ital.*, V, Torino 1938, pp. 210-17; S.S. Pio XII, *Discorso alle giovani di Azione Catt. convenute a Roma nel 25° della loro fondazione*, in AAS, 35 (1943), pp. 134-43; id., *Allocuzione del S. Padre alle delegate delle Associazioni cattoliche italiane, 21 ott. 1945, ibid.*, 37 (1945), pp. 284-95; M. Pasini, 1. *Due sorelle. Due nature*. *Due sistemi*. 2. *Dottrina cristiana sulla donna*. 3. *Neoantifemminismo*, Vicenza 1948; R. Kothen, *L'enseignement social de l'Eglise*, Lovanio 1949, pp. 161-66. Ada Ruschioni

FENAJA, Benedetto. - Vicegerente di Roma, n. ivi il 20 febbr. 1736, m. a Parigi il 20 dic. 1812. Entrato nella Congregazione della Missione il 6 nov. 1751 e ordinato sacerdote nel 1760, si distinse nella predicazione al popolo e nell'apostolato tra gli Ebrei. Occupò i principali uffici nella sua Congregazione, finché il 27 sett. 1800 Pio VII lo nominò arcivescovo titolare di Filippi e vicegerente di Roma.

In occasione dell'incoronazione di Napoleone a Parigi il F. fu tra i membri della legazione pontificia che vi partecipò. Al ritorno da Parigi, Pio VII lo incaricò della ritrattazione e riconciliazione del vescovo di Pistoia, giansenista, mons. Scipione Ricci. Il successo riportato fu sottolineato con grande soddisfazione dal Papa nel Concistoro del 26 giugno 1805, e meritò al F. la nomina a patriarca di Costantinopoli. Occupata Roma dalle truppe francesi, mons. F. dovette partire prigioniero con Pio VII per Parigi, dove finì i suoi giorni.

Bibl.: *Mons. B. F.*, in *Annali della Missione*, 17 (1910), pp. 268-72. Annibale Bugnini

FENAROLI, Fedele. - Compositore di musica e teorico, n. a Lanciano il 25 apr. 1730 e m. a Napoli il 1° genn. 1818. Studiò con il Durante, il Leo e il Porpora al Conservatorio di S. Maria di Loreto in Napoli e insegnò, dal 1755 in poi, in quello della Pietà dei Turchini.

Furono della sua scuola Cimarosa, Mercadante, Pavesi e Zingarelli, ed è giustamente famoso un suo trattato con esempi ed esercizi di basso numerato, *Partimenti e regole musicali...* (Napoli 1775). Numerosissima la sua musica sacra, tra cui messe solenni con orchestra, una da *Requiem*, mottetti, inni, improperi, cantate, *Te Deum*, responsori, lezioni, *Miserere*, uno *Stabat* e l'oratorio *Abigaille*, del 1760.

Bibl.: T. Consalvo, *La teoria musicale del F.*, Napoli 1826. Anna Maria Gentili

FÉNELON, François de Salignac de la Mothe. - Scrittore, n. da nobile famiglia il 6 ag. 1651 nel castello di Fénelon (Périgord), m. il 7 genn. 1715 a Cambrai. Iniziò all'Università di Cahors gli studi che compì alla Sorbona e nel Seminario di S. Sulpizio. Ordinato sacerdote nel 1674 o 1675 rimase qualche anno a S. Sulpizio esercitando in quella parrocchia il ministero. Nel 1678 è superiore di un istituto di istruzione per giovanette protestanti convertite al cattolicesimo; è, dopo la revoca dell'editto di Nantes, tra i più fervidi collaboratori delle « missioni » tese alla conversione dei protestanti: in ambedue gli incarichi mostra un tatto e una dolce comprensione, che sono la diretta eredità metodologica di s. Francesco di Sales. Precettore del duca di Borgogna, il F., fiero rampollo di una tradizione aristocratica, finisce per trovarsi a disagio nell'ambiente monarchico (non ultima causa della condanna del suo « quietismo » fu la contrarietà di Luigi XIV). Nel 1693 pronunzia il suo discorso per l'entrata all'Accademia di Francia. Nel 1695 è nominato arcivescovo di Cambrai.

È tra i più grandi scrittori religiosi del Seicento francese per l'inquieta indagine dell'anima umana, per la sottile e raffinata ansia nell'« amor puro » di Dio, per l'amabilità così squisita e suadente. Nella prima sua opera letteraria, i *Dialogues sur l'éloquence* (1679, pubblicati postumi) già si delinea la sua fisionomia di amico della verità come intima persuasione della mente e del cuore. La prima operetta, di grande importanza nella storia della pedagogia cattolica, che gli dette una specifica notorietà fu il *Traité de l'éducation des filles* (1687) dove è delineato un metodo educativo fondato sull'amorevolezza e sulla serenità: non bisogna istillare nelle tenere menti infantili « vaines craintes des fantômes et des esprits », ma tendere invece a delineare sempre « une idée agréable du bien et une idée affreuse du mal ». La natura non

va conculcata ma aiutata. L'autorità può ben convivere con una saggia libertà.

Notevole importanza ha F. nella storia del pensiero politico seicentesco per *Les aventures de Télémaque* (composto intorno al 1693-94, ma pubblicato a sua insaputa nel 1699, romanzo un po' prolisso, ma sorretto da un incantevole e magico stile), per l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* e per altri scritti minori: in essi il F. si mostra sì anticontrattualista ma pure antiassolutista (esigenze che nascevano non solo dal suo concetto di « libertas » cristiana, ma pure dagli spiriti antimonarchici della classe nobiliare a cui apparteneva): contro i re che non pensano che a farsi temere, quei re che sono « les fléaux du genre humain », F. delinea il profilo dell'ottimo re sottomesso alla bontà naturale (da ricordare che nel *Télémaque* si è in fittizio mondo mitologico) e alla ragione; del re che arrivi a far esercitare la giustizia in favore del povero contro il ricco; felice, esclama il F., il popolo condotto da un re saggio, ma ancora più felice il re che trova la felicità nella propria virtù: « il tient les hommes par un lien cent fois plus fort que celui de la crainte: c'est celui de l'amour »; non solamente gli si obbedisce, ma si ama a ubbidirgli: « il règne dans les coeurs ». Su un piano internazionale il F. propugna il massimo rispetto verso la comunità delle nazioni straniere: un diritto particolare di successione o di donazione, egli dice, deve cedere alla legge naturale della sicurezza delle nazioni; tutto quello che distrugge l'equilibrio non può essere giusto anche se sia fondato su leggi scritte di un particolare paese, proprio perché le leggi scritte presso un popolo non possono prevalere sulla legge naturale della libertà e della sicurezza comune, impresse nei cuori di tutti gli altri popoli.

Un posto di primo piano ottenne F. nella turbinosa Europa « teologica » del suo tempo, allorquando entrò in lizza per difendere contro Bossuet le teorie quietistiche di Madame Guyon (v.). Aspra fu la lotta tra Bossuet e F. (e il Bossuet non fu certo ricco di carità verso il suo avversario. Per le varie fasi di questa battaglia teologica, v. QUIETISMO); la parola definitiva venne da Roma: con il breve *Cum alias* del 12 marzo 1699 Innocenzo XII condannava l'*Explication des maximes des saints* (Parigi 1697) di F.; venivano notati dal breve pontificio nell'opera di F. vari errori, frasi male sonanti, frasi prossime all'eresia: l'uomo può amare Dio di un amore di pura carità, e senza alcuna mescolanza del motivo dell'interesse proprio (non avendo alcuna parte in questo amore né il timore delle pene né il desiderio delle ricompense); l'uomo può amare Dio, ma non per il merito, né per la perfezione, né per la gioia che prova amandolo. Nello stadio della santa indifferenza, l'uomo non vuole più la salvezza come salvezza propria, come liberazione eterna, come ricompensa dei propri meriti, come il massimo dei propri interessi; ma vuole la salvezza con piena volontà come gloria e beneplacito di Dio, come una cosa che Dio vuole e che vuole che noi vogliamo per Lui. Questo *pur amour* compone lui solo tutta la vita interiore e diviene allora l'unico principio di tutti gli atti deliberati e meritori. Il quietismo di F. non arriva però agli estremi di un Molinos: per F. nella contemplazione l'anima è nella più completa indifferenza per la propria salvezza, è cioè senza la virtù della speranza; ma con una sottile distinzione: nell'annegamento l'anima perde sì ogni speranza per il suo stesso destino, ma non perde la speranza perfetta (che è il desiderio disinteressato delle promesse divine) nella parte superiore, cioè negli atti diretti e intimi. Inoltre per F. l'uomo nello stadio unitivo, se perde ogni motivo di timore e di speranza, non perde né il timore filiale né la speranza dei figli di Dio. In certi aspetti F. è decisamente contrario a Molinos: è difatti avverso a reprimere in sé gli atti virtuosi; nella quiete, egli afferma ancora, è dimenticato soltanto il proprio interesse, ma l'opposizione al male deve rimanere sempre presente; inoltre non si deve avere nessun disprezzo per la vita attiva. F. si sottomise alla condanna, condanna determinata non solo da alcuni errori sostenuti da F. ma anche da varie imprecisioni di linguaggio teologico (la fretta gli era stata difatti cattiva consigliera: Bossuet stava dando per le stampe, contro la mistica guyoniana, la sua *Instruction sur les états d'oraison*; F. volle precederlo e riuscì a pubblicare la sua *Explication* il 1° febbr. 1697, sei settimane prima che apparisse l'opera del Bossuet).

Tra le opere minori, ma non per questo meno ricche di *pathos* e di intima luce, è il *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (iniziato in gioventù e terminato nel 1718); il F. segue nella prova dell'esistenza di Dio un metodo che si potrebbe definire ontologico: le idee indipendenti dai corpi scoprono la natura dell'anima che riceve quello che è incorporeo; donde viene l'idea « incorporelle » dei corpi stessi? È necessario che quello che si pensa in se stessi sia una sorta di « néant de nature corporelle »; ma come si possono conoscere degli esseri che non hanno alcun rapporto di natura con il mio essere pensante? È necessario senza dubbio che un essere superiore a queste due nature così diverse, e che le racchiude tutte e due nel suo infinito, le abbia congiunte nella mia anima, e m'abbia dato l'idea di una natura tutta differente da quella che pensa in me. Altri scritti di F., sempre ricchi di una solida libertà intellettuale e di una dolce e al tempo stesso risentita complessità, sono la *Réfutation du système de Malebranche* (opera giovanile pubblicata solo nel 1820, contro l'ottimismo assoluto, negatore della libertà divina), il *Traité du ministère des pasteurs* (scritto anch'esso giovanile, dove si insiste sul tema che i protestanti non hanno una ininterrotta tradizione apostolica), l'opuscolo sulla gnostica di Clemente Alessandrino (P. Dudon, *Le gnostique de Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de F.*, Parigi 1930; dove si sostiene l'esistenza, nell'antica Chiesa, della dottrina esoterica del puro amore), le varie istruzioni pastorali (dal 1704 al 1714: attaccano con schietta persuasione le dottrine del giansenismo, movimento che F. avversò decisamente, adoperando nella pratica anche mezzi non completamente leali. Un aspetto teologico sul quale il F. insiste nella sua polemica teoretica è quello dell'identità tra la *grazia efficace per se stessa* giansenistica e la *grazia necessitante* calvinistica), le *Lettres sur l'autorité de l'Eglise*, *Lettres sur la religion*, *Dialogues des morts*, nonché la *Lettre sur les occupations de l'Académie* (1714), lucido manifesto di un libero gusto letterario, che sia ricco di chiarezza, ordine e semplicità e non di ornamenti che snervano la verità. Oratore ricco di una « douce insinuation », lascia tra le sue cose più sensibili il *Sermon pour la fête de l'Epiphanie* (6 genn. 1685; splendido per l'afflato mistico: « l'homme s'agite, mais Dieu le mène ») e il *Discours prononcé au sacre de l'électeur de Cologne* (1° maggio 1707).

Immensa la fortuna di F. Innanzi tutto in campo cattolico, per la sua pedagogia, per il suo pensiero politico, per il suo antirigorismo, per il suo antigiansenismo, e in fondo anche per le sue dottrine mistiche, che laddove non sono eterodosse sono state accolte come una sana esigenza contro la « pente excessive à raisonner », la quale (come dichiarava il F. al duca di Chevreuse) è « un obstacle à ce recueillement et à ce silence où Dieu se communique ». E, inoltre, fuori del campo cattolico, il suo antigiansenismo è gradito ai libertini, la sua opposizione al formalismo religioso ai creatori del mito della religione naturale, il suo antiassolutismo ai preparatori del pensiero democratico, la sua pedagogia a tutto il pensiero educativo post-illuminista, e soprattutto il suo quietismo alla mitologia di una religione senza

inferni e paradisi, passata attraverso il suo discepolo Ramsay nell'umanitarismo filantropico-massonico (di Ramsay è fondamentale l'*Histoire de la vie et des ouvrages de M. F. de S. de la M. F.*, Amsterdam 1727). Grandissima è stata pure l'eredità del quietismo di F. nella mistica romantica : anzi si può dire che la storia della mistica romantica sia parallela e quasi sempre coincidente con la fortuna di F. e di Madame Guyon. - Vedi tav. LXXV.

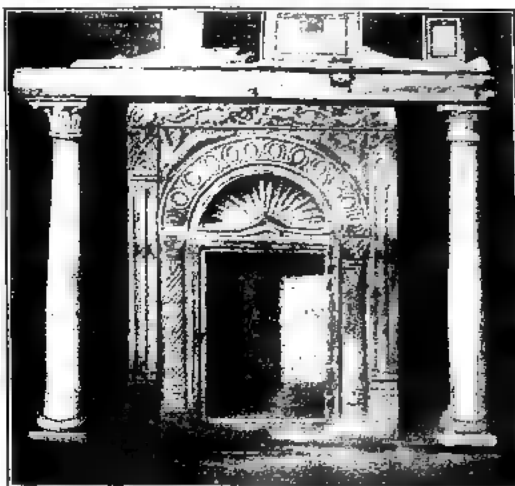
BIBL.: Oltre la *Revue Fénelon*, 1911 sgg., cf. H. Sée, *Les idées politiques de F.*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1 (1899-1900), p. 545 sgg.; E. Faguet, *Dix-septième siècle*, 28ª ed., Parigi 1903, p. 435 sgg.; P. Janet, *F.*, ivi 1903; G. Gidel, *La politique de F.*, ivi 1906; M. Masson, *F. et M.me Guyon*, ivi 1907; M. Cagnac, *Études critiques sur F.*, ivi 1910; H. Bremond, *Apologie pour F.*, ivi 1910; G. Maugain, *Documenti bibliografici per la storia della fortuna di F. in Italia*, ivi 1910; A. Largent, s. v. in DThC, V, coll. 2137-69; L. Navatel, *F. La Confrérie secrète du pur amour*, Parigi 1914; A. Chérel, *F. au dix-huitième siècle en France*, ivi 1918; E. Seillière, *M.me Guyon et F. précurseurs de J.-J. Rousseau*, ivi 1918; M. Wieser, *Germanische und romantische Religiösität : F.*, Berlino 1919; J. Renault, *Les idées pédagogiques de F.*, Parigi 1922; H. Bremond, *Le duel entre Bossuet et F.*, in *Revue de France*, 3 (1926), pp. 149-71; id., *Encore le duel*, *ibid.*, 5 (1926), pp. 102-118; M. Leroy, *F.*, Parigi 1928, H. G. Martin, *F. en Hollande*, Amsterdam 1928; A. Delplanque, *La pensée de F.*, Parigi 1930; G. Flamand, *Les idées politiques et sociales de F.*, ivi 1932; H. Bremond, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII*, ivi 1932; A. Chérel, *De Télémaque à Candide*, ivi 1933; id., *F. ou la religion du pur amour*, ivi 1934; J. P. Zermati, *La place de F. dans l'histoire des doctrines économiques*, Algeri 1934; G. Joppin, *F. et la mystique du pur amour*, Parigi 1938; E. Carcassone, *État présent des travaux sur F.*, ivi 1939; J. Orcibal, *F. et la Cour Romaine*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 54 (1940), pp. 234-348; E. Carcassone, *F. L'homme et l'oeuvre*, Parigi 1946; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, ivi 1947, p. 253 sgg.; M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948, v. indice; G. De Luca, *Frammenti d'una corrispondenza tra F. e Gonzalez*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 3 (1949), pp. 415-29. Massimo Petrocchi

FENESTELLA CONFESSIONIS. - Sia negli altari a blocco che in quelli a cassa si trova talvolta un'apertura rettangolare rivestita di marmi che permetteva di avvicinare oggetti al sepolcro o alle reliquie. Uno degli esempi sicuri più antichi è offerto dall'altare a cassa eretto sul sepolcro dei martiri nella basilica di S. Alessandro sulla Nomentana.

Altri esempi sono quelli negli altari a blocco, come nel cimitero di Panfilo e in S. Maria Antiqua e in S. Maria in Via Lata a Roma, nella cripta di S. Aspreno a Napoli, nella chiesa di S. Pietro a Bagnacavallo, nel duomo di Parenzo, ecc., nella basilica dei martiri a Cimitile, ecc. Nelle confessioni semianulari talvolta si trovano due *f. c.*, una nell'altare della cripta, l'altra nell'altare del presbiterio sopraelevato.

Ma la *f.* poteva anche essere quella che permetteva di pregare proprio sul sepolcro del martire, come si apprende da s. Gregorio di Tours per il sepolcro di S. Pietro in Vaticano : chi desidera pregare, aperti i cancelli che lo proteggono, entra sopra il sepolcro e così «f. parvula patefacta, immisso introrsum capite, quae necessitas promit efflagitat» (*In gloria martyrum*, 27 : MGH, *Scriptores rerum Meroving.*, I, p. 504). Lo stesso autore descrive un'analoga *f. c.* nella basilica dei SS. Venerando e Nepoziano a Clermont (*De gloria confessorum*, 38 : PL 71, 858). Sozomeno scrive che nella parte superiore della confessione dei Martiri di Sebaste c'era un *foramen*, equivalente cioè di *f. c.*

BIBL.: H. Grisar, *Analecta Romana*, Roma 1899, pp. 283-86; J. Braun, *Der christliche Altar*, I, Monaco 1924, p. 555 sgg. Enrico Josi

FENGSIANG (FONGSIANG), DIOCESI di. - Si trova nella Cina settentrionale, nella provincia civile dello Shensi. Fu eretta in prefettura apostolica il 16 nov. 1932, con territorio staccato dalla missione di Sian, e affidata ai Frati Minori della provincia regolare della Cina. Il 9 giugno 1942 fu elevata a vicariato apostolico e l'11 apr. 1946, con la istituzione

(da J. Braun, Der Christliche Altar, I, Monaco 1924, tav. 11)
FENESTELLA CONFESSIONIS - Altare con *f. c.* (sec. VI). La mensa è moderna - Ravenna, Battistero.

della gerarchia episcopale in Cina, a diocesi suffraganea di Sian. La residenza del vescovo è nella città di Paoki, sviluppatasi in questi ultimi anni e divenuta una delle principali di tutta la provincia.

Ha una estensione di 12.000 kmq. Al 30 giugno 1948 la popolazione totale era di ca. 1.000.000 di ab., di cui 8829 cattolici e 2439 catecumeni, 1400 maomettani e 2300 protestanti : il resto pagani. Il personale missionario contava, oltre al vescovo, 40 sacerdoti tutti cinesi, di cui 28 religiosi francescani. Vi erano inoltre 4 religiosi laici francescani e 14 suore francescane tutte cinesi. Il personale missionario ausiliare risultava di 11 catechisti, 14 battezzatori, 9 medici e 6 infermiere.

Sul territorio, diviso in 18 distretti, erano sparse 3 stazioni primarie e 103 secondarie, 17 chiese e 45 oratòri o cappelle. Tra le opere figuravano 1 ospedale con 29 letti, 4 ambulatori che nell'esercizio 1947-48 avevano dato 53.561 consultazioni, 1 orfanotrofio con 50 ricoverate, 3 scuole di preghiera con 94 alunni.

Il cattolicesimo, predicato dapprima in questa regione sotto l'imperatore Wang-li, della dinastia dei Ming, tra gli aa. 1625-30, a causa delle continue persecuzioni non poté affermarsi stabilmente se non al principio del sec. XX. Il 28 ott. 1911, primo anno della Repubblica cinese, si ebbe qui la ribellione detta «delle teste bianche», che trucidarono 208 fedeli, bruciarono più di 30 chiese, distrussero e dettero alle fiamme le case dei cristiani, che in numero di ca. 5000 trovarono aiuto nella carità di un ricchissimo pagano, chiamato Chang-erl. La successiva ripresa e il nuovo risveglio missionario ebbero ed hanno gravi difficoltà nella guerra cino-giapponese prima e poi in quella civile.

BIBL.: AAS, 26 (1934), p. 580; 34 (1942), pp. 332-33; GM, p. 193; MC, pp. 110-11; Arch. di Prop. Fide, relazione al 30 giugno 1948. Adamo Pucci

FENGS SHUI. - Con il termine *f. s.* (lett. «vento ed acqua») si indica nella Cina un «sistema pseudo-scientifico che dovrebbe insegnare come e dove costruire le tombe, i templi, gli edifici, sì che i morti, gli dèi e i viventi possano venir collocati del tutto o il più possibile sotto la influenza benefica della natura».

Il sistema, che risale alla più remota antichità, parte dalla concezione che tutti gli abitanti del mondo vivono sottoposti all'alternarsi delle influenze. Se gli atti umani contrastano con l'onnipotente *Tao* o corso della natura, ne deriverà fatale conflitto nel quale l'uomo avrà la peggio. Occorre quindi per quanto possibile obbedire e se-

guire il corso della natura. In ogni località si ritiene esistano certe caratteristiche topografiche (naturali o artificiali) le quali indicano o modificano il corso dello spirito universale (*Ch'i*), quali la forma delle montagne, il corso dei fiumi, l'altezza e la forma delle costruzioni, la direzione delle strade e dei ponti, la disposizione delle ombre del sole e della luna. Le influenze benefiche preferiscono vie tortuose e contorte, case basse, ad un sol piano, dai tetti arcuati, con la faccia principale rivolta al sud; le tombe è preferibile costruirle sui fianchi meridionali di una montagna in punti in cui possano rientrare in insenature di essa e ciò perché i morti sono « particolarmente colpiti dalle correnti cosmiche e possono usarle per beneficarne i viventi »; i tetti è bene adornarli con dragoni ed altre figure simboliche; le cime delle montagne divengono centro di influenze benefiche se su di esse si innalzano pagode; le porte delle case possono allontanare gli spiriti malefici se ricoperte con iscrizioni su carta. Il professore dell'arte del *F. S.* (detto *F. S. Sien Sheng* o *Yin Yang Sien Sheng*) adopera il *Lo King*, una specie di astrolabio con il compasso per osservare la direzione delle armonie celesti e per determinare i luoghi più adatti per lo sfruttamento delle influenze benefiche.

BIBL.: J. J. M. de Groot, *The Religious system of China*, III, Leida 1907, p. 935 sgg.; S. Couling, s. v. in *The Encyclopedia Sinica*, Sciangai 1917; C. A. S. Williams, s. v. in *An outline of chinese symbolism and art motives*, ivi 1941.

Giuliano Bertuccioli

FENGTIEN: v. MUKDEN, DIOCESI di.

FENICE. - Volatile simbolico originario dell'India, secondo il Physiologus (J. Strzygowski, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus*, Lipsia 1899, p. 4), dell'Arabia, secondo s. Clemente, che ne riferisce la leggenda (*I Cor.* 25; PG 1, 261) e Tertulliano (*De resurr. carnis*, 13: PL 2, 857-58), mentre per Eusebio sarebbe « avis Aegyptia » (*Vita Constantini*, IV, 72 : PG 20, 1228). Per i cristiani fu simbolo della risurrezione e come tale si trova riprodotta anche con il nimbo radiato.

Così in epigrafi, come, ad es., in una dell'a. 385 (G. B. De Rossi, *Inscriptiones Christianae*, I, Roma 1857-1861, p. 155, n. 354); in una lastra del cimitero di Callisto (id., *Roma sotterranea*, II, ivi 1867, p. 313), in una epigrafe del cimitero di Pretestato (R. Kanzler, *Relazione ufficiale degli scavi eseguiti dalla Commissione di archeologia sacra nelle catacombe romane (1907-1909)*, in *N. bull. arch. crist.*, 15 [1909], p. 129, n. 35). Nella pittura cimiteriale si ha un solo esempio nella rappresentazione del *Dominus legem dat* dipinta nel cimitero *ad decimum della Via Latina* (Wilpert, *Mosaiken*, tav. 132). Si trova talvolta in sarcofagi o isolata come in quello di s. Massimo in S. Cecilia in Trastevere (id., *Sarcofagi*, II, p. 271, fig. 168) e sopra una palma dietro la figura di s. Paolo, il grande banditore del dogma della Risurrezione. Così

(*fot. Pont. comm. arch. sacra*)

FENICE - Incisione in marmo con f. (sec. IV) - Roma, cimitero di S. Callisto.

appare nel sarcofago di Verona e in quello posto sotto l'altare della Madonna della Colonna in S. Pietro in Vaticano riadoperato per contenere le spoglie dei papi Leone I e IV (id., *loc. cit.*, I, p. 177, tav. 150, 2; p. 183, tav. 154, 4). Nei musaici la f. appare più volte o isolata come nella cupola del battistero di Napoli (id., *Mosaiken*, tav. 29) o in alto sopra la palma, posta dietro l'immagine di s. Paolo, come nelle absidi dei SS. Cosma e Damiano (526-30), di S. Cecilia e di S. Prassede (817-24); la f. si trova perfino come decorazione nelle clamidi degli arcangeli Michele e Gabriele in S. Apollinare in Classe a Ravenna (sec. VI) e nella parte inferiore della fastosa stola bizantina di s. Agnese nell'abside della sua basilica sulla Via Nomentana (625-38). Appare anche nel musaico pavimentale della chiesa di S. Genesio in Thiers (Puy-de-Dôme) d'età merovingica (L. Brehier, *Les mosaïques mérovingiennes de Thiers*, in *Faculté des lettres de Clermont Ferrand. Mélanges littéraires publiés à l'occasion du centenaire de sa création*, Parigi 1910, pp. 69-85). Nel distrutto affresco dell'oratorio di S. Felicita nelle terme di Tito datato al VI sec. la f. con il nimbo era dipinta alla sommità d'una palma (G. B. De Rossi, *Scoperta d'una cripta storica nel cimitero di Massimo ad sanctam Felicitatem sulla Via Salaria nova*, in *Bull. d'arch. christ.*, 4ª serie, 3 [1884-85], p. 157 sgg.). Indicata dal nome, si trova incisa nell'architrave della porta centrale dell'antica basilica di S. Paolo, attualmente nel chiostro.

BIBL.: F. Grossi-Gondi, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei primi sei secoli*, Roma 1923, pp. 77-78, 135, 187; H. Leclercq, *Phénix*, in DACL, XIV, 1, coll. 682-91.

Enrico Josi

FENICE, ISOLE della: v. GILBERT, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE.

FENICIA e FENICI. - Fenici (Φοίνικες) è il nome dato dai Greci agli abitanti della regione costiera ad ovest del Libano, i quali invece si davano il nome di Cananei (v. CANAAN e CANANEI).

Sembra che l'egiziano *Fnḫ.w* sia la stessa parola; etimologicamente φοῖνιξ sembra derivare da φοινός « rosso », che è il colore della porpora, prodotto principale esportato da quella regione. Tanto i Greci (cf., p. es., *Odyss.*, 4, 618) che gli Israeliti (cf. *Deut.* 3,9; *Iudc.* 10, 6.12, ecc.) chiamavano anche *Sidoni* gli abitanti della Fenicia intera.

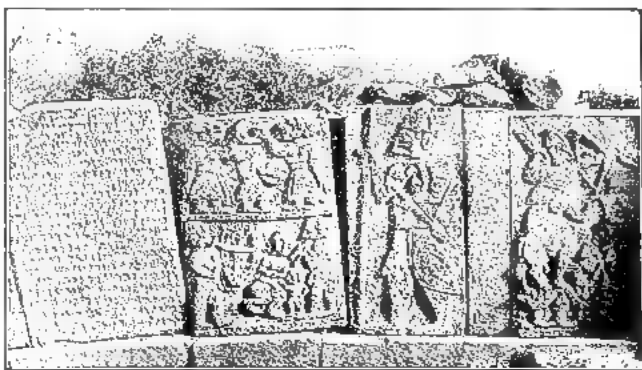
La Fenicia propriamente detta, cioè la regione che si estende da Rās en-Naqūrah (frontiera odierna fra la Palestina e la Siria) fin al Nahr el-Kebīr (l'antico Eleutero), è in gran parte una angusta striscia di terreno coltivabile, più larga soltanto agli sbocchi dei fiumi Nahr el-Qāsimijjeh (anticamente Litas) e Nahr el-Kebīr, e dietro le grandi città costiere di Tiro, Sidone, Beirut e Biblos. Ben irrigato dalle acque provenienti dal Libano, questo terreno è assai fertile (grano, fichi, vino, ulive); le pendici inferiori del Libano si prestano all'orticoltura e alla cultura della vite, mentre le posizioni più alte anticamente erano occupate da foreste di cedri e di cipressi. L'abbondanza dei prodotti, da una parte, la ristrettezza del territorio, dall'altra, spingevano gli abitanti fin dai tempi antichi all'esportazione e alla colonizzazione, prima nelle terre confinanti: verso sud fino al Carmelo, verso nord fin verso il Monte Casio (Ğ. el-Aqra'); testimoni ne sono le città di Akko, Arados (Ruād), Ugarit (Raš Šamra) e, più tardi, Tripoli (allo sbocco del Nahr el-Qadīšah). L'intera regione fra Akko e il Monte Casio si chiamava Fenicia nel senso più largo. La colonizzazione transmarina si sviluppava in modo particolare nella 2ª metà del II millennio fin verso l'800 a. C. sulla costa settentrionale dell'Africa, ove Cartagine (fondata sotto il re Pigmaleone, 820-774) era la colonia più importante. Le navi fenicie giungevano perfino alla Spagna (Taršiš, Tartessus, allo sbocco del Guadalquivir).

Gli abitanti della Fenicia erano, almeno fin dal 3000 a. C. ca., Semiti, come attestano le loro figure rappresentate su monumenti egiziani, che sono lo stesso tipo dei « Cananei » della Palestina preisraelitica. Finora non consta di che razza e origine siano stati gli abitanti che li precedettero. La lingua dei Fenici è conosciuta da molte iscrizioni trovate nella Fenicia stessa, fra le quali le più antiche sono le iscrizioni dei re di Biblos recentemente scoperte (dei secc. XIII-X), da iscrizioni trovate nelle colonie fenicie, e oggi in particolare dai numerosi testi trovati in Ugarit (Rās Šamra). Il fenicio è un dialetto semitico del gruppo nordoccidentale, affine all'ebraico e moabitico (stele di Mesa), e alla lingua delle glosse cananee contenute nelle lettere di Amarna. La lingua fenicia rimase in uso per quasi 2000 anni; l'ultima iscrizione completa trovata è del sec. I a. C.; ma Luciano di Samosata (ca. 125-190 d. C.) conosce ancora la differenza fra l'ebraico e il fenicio (*Alexandros*, § 13). Il punico di cui parla s. Agostino è un dialetto fenicio.

(da *Orientalia*, 19 [1950], tav. 20)

FENICIA E FENICI - Iscrizione e rilievi di Karatepe (sec. VIII a. C.).

Storia. – Le più antiche notizie sulla Fenicia provengono da documenti egiziani. L'Egitto, sprovvisto di legname, fin dai tempi più antichi l'importava per via di mare dalle foreste di cedri e di cipressi della Fenicia. Tali spedizioni commerciali, dirette particolarmente a Biblos (v.), allora porto più importante della Fenicia, si praticavano fin dalle prime dinastie egiziane, specialmente sotto la VI dinastia (ca. 2420-2280 a. C.) e la XII dinastia (ca. 2000-1785). In seguito a tali spedizioni gli Egiziani acquistarono anche una certa supremazia politica o almeno una ingerenza assai notevole nel governo di alcune città, come attestano gli scavi di Biblos e di Ugarit (Rās Šamra). Questa supremazia egiziana, sospesa durante il periodo degli Hyksos (ca. 1750-1580), fu riacquistata dopo l'espulsione di questi dall'Egitto (ca. 1580), specialmente sotto il potente Thutmosis III (ca. 1501-1447), ma scadde ben presto, come attestano le lettere di Amarna, per ragione delle invasioni dei Ḫabiru e degli intrighi dei principi amoriti insediatisi al di là del Libano, e venne a cessare totalmente nel tempo dell'invasione dei « popoli marittimi » (ca. 1200 a. C.). Ora comincia l'organizzazione politica indipendente delle singole grandi città: Sidone, Tiro, Arados, Biblos, Akko, le quali si disputano l'egemonia. Prevale fin dal sec. XII l'autorità di Sidone, che, ca. l'anno 1000, viene sostituita da quella di Tiro, il cui re Hiram I (996-936) sta in relazioni politiche e commerciali con David e Salomone (cf. *II Sam.* 5, 11; *I Reg.* 5, 15-32; 9, 11-14, 27; 10, 11). Ittobaal (887-850), il terzo successore di Hiram, fa alleanza con Omri ed Achab, re d'Israele (884-854), e sotto Pigmaleone (820-774) sorge (o risorge) Cartagine (814-813), la colonia più importante di Tiro sulla costa settentrionale d'Africa. Ma la politica d'espansione del risorto regno assiro minaccia anche la Fenicia, la cui parte settentrionale viene fatta provincia assira da Theglathphalasar I (756-727), mentre la parte meridionale diventa tributaria. La situazione politica rimane più o meno la stessa dopo la disfatta dell'Assiria sotto i re neobabilonesi. I Persiani, pur lasciando alle singole città una certa autonomia, comprendono la Fenicia sotto la V satrapia Abarnahara (Siria): cf. Erodoto, III, 91. Conquistata in parte da Alessandro Magno, la Fenicia diviene oggetto delle contestazioni dei diadochi, finché, nel 64 a. C., i Romani l'occupano definitivamente, unendola alla *Provincia Syria*. Questa situazione rimane sostanzialmente stabile fin all'invasione degli Arabi (638 d. C.).

La civiltà fenicia presenta un carattere assai complesso. Essendo la Fenicia paese di transito dall'Egeo e dall'Egitto alla Mesopotamia, la sua civiltà era aperta all'influenza delle culture di tutti quei paesi, particolarmente dell'Egitto, come provano gli scavi di Biblos e di Rās Šamra. Tuttavia l'arte fenicia contiene degli elementi originali, che si debbono al talento artistico non comune e alla grande abilità tecnica dei Fenici. L'opinione, attribuita dagli antichi scrittori fenici al loro popolo, di aver scoperto e trasmesso alle altre nazioni quasi tutte le arti e i mestieri, è certamente falsa, ma rimane pur vero che non poche invenzioni ed opere d'arte fenicie sono passate alle civiltà occidentali, specialmente a quella dei Greci. Il contributo più pregevole dato dalla Fenicia all'Occidente è la scrittura alfabetica, passata nel sec. XI o X ai Greci e da essi stessi chiamata Φοινικήϊα γράμματα (Erodoto, V, 58).

Se i Fenici siano gli inventori dell'alfabeto (v.) o l'abbiano ricevuto da altri, è una questione ancora controversa. Come la più antica iscrizione alfabetica fenicia finora veniva considerata quella del sarcofago del re Aḥiram di Biblos (scritta probabilmente ca. il 1100 a. C.); ma recentemente è stata trovata una breve iscrizione che si fa risalire al sec. XV a. C. ed è molto più arcaica di quella del sarcofago dell'Aḥiram. L'invenzione della scrittura alfabetica fenicia rimonta dunque almeno alla metà del II millennio a. C.

La religione dei Fenici, prima conosciuta quasi esclusivamente dalle notizie date in proposito da Sanchuniaton (ultimo terzo del II millennio [?]) e tramandateci da Filone di Biblo (64-140 d. C.), oggi viene illustrata dai monumenti scoperti negli ultimi decenni. Il pantheon fenicio non è pienamente identico nelle diverse città della Fenicia, ma le divinità principali si possono ridurre a tre tipi fondamentali: un dio « più anziano » (El), una divinità femminile rappresentante la potenza generatrice (Astarte, Baalat, Ašera) e un « dio giovane », rappresentante la vegetazione nascente e morente (Adoni; a Ugarit Mōt e Alijan, a Tiro Melqart).

Accanto a questi tipi fondamentali vi sono diversi altri numi, probabilmente importati dall'estero, rappresentanti sia i fenomeni atmosferici (Rešef, Baal-Šamen, a Ugarit Baal), sia altri elementi importanti per la vita sociale (ipostasi delle arti, ecc.). Paragonata alla religione cananea della Palestina, quella fenicia mostra lo stesso fondo, ma uno sviluppo un po' differente e più ricco, dovuto alla separazione politica delle due regioni e agli influssi dell'estero, ai quali la Fenicia era più aperta della

(da G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Parigi 1928, p. 226)
FENICIA E FENICI - Sarcofago trovato a Sidone (sec. VI a. C.).

Palestina. La religione punica, derivante dalla fenicia, ha subito altre modificazioni dovute a infiltrazioni venute dalla Libia e dall'interno dell'Africa.

BIBL.: F. C. Movers, *Die Phönizier*, I, Bonn-Berlino 1841; II, 1-3, ivi 1849-56; R. Pietschmann, *Geschichte der Phoenizier*, Berlino 1889; G. Rawlinson, *History of Phoenicia*, Londra 1889; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2ª ed., Parigi 1905; W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun*, Lipsia 1911; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Parigi 1928; G. Levi Della Vida, *Fenici*, in *Enc. Ital.*, XIV, pp. 997-1002; Z. S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, Nuova Haven 1936; R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, Parigi 1937; O. Eissfeldt, *Phoiniker (Phoinikia)*, in Pauly-Wissowa, XVIII, II, coll. 350-80.

Agostino Bea

FENOMENISMO. - Nella sua espressione più rigorosa, è il sistema filosofico che nega la realtà dell'essere o cosa in sé al di là del puro fenomeno (v.), e afferma quindi la riduzione di tutto il reale ai fatti e contenuti dell'esperienza psichica. È questo il f. puro, che potrebbe anche dirsi metafisico, in opposizione al f. gnoseologico, il quale, senza negare la cosa in sé o, comunque, senza pronunciarsi in merito alla sua esistenza (f. agnostico), nega tuttavia che essa sia conoscibile, riducendo ogni nostra conoscenza al puro fenomeno inteso come rappresentazione soggettiva.

Il f. gnoseologico nasce nella storia del pensiero con Protagora (v. SOFISTI). La concezione infatti della percezione sensibile come risultato eterogeneo dell'incontro di due movimenti, quello dell'oggetto e quello del senso percipiente, portava al relativismo empirico in cui era in germe il f. Protagora poteva quindi affermare che « l'uomo è misura di tutte le cose » (Diogene Laerzio, IX, 51; Platone, *Theaet.*, 152 a), in quanto non gli è dato percepire la realtà come è in sé, ma soltanto come a lui appare nel momento della percezione, condizionata e determinata dalla sua attuale e individua soggettività.

Il f. in senso più rigoroso (f. agnostico e f. puro) è una posizione caratteristica della filosofia moderna, determinata principalmente dalla critica mossa da G. Locke e D. Hume all'oggettività del concetto di sostanza. È quindi sulla base dell'empirismo che nasce e si sviluppa il f. moderno, inserendosi a sua volta nella storia dell'idealismo, attraverso il graduale processo di assorbimento del reale nella sfera dell'esperienza soggettiva.

Così, mentre nell'immaterialismo empirico di G. Berkeley è ridotta a valore di fenomeno soltanto la realtà materiale, D. Hume, che in questo sarà poi seguito dai rappresentanti della scuola empirico-materialistica (I. Tain, T. Huxley, e, in senso almeno agnostico, J. Stuart Mill), estende il f. anche al campo dell'esperienza spirituale, negando la sostanzialità dell'io o soggetto conoscente: « Per parte mia, quanto più profondamente mi addentro in ciò che chiamo me stesso, sempre mi imbatto in una particolare percezione di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere, o di altro. Non riesco mai a sorprendere me stesso senza una percezione e a cogliere altro che l'atto di percepire » (*Trattato sulla natura umana*, I, 1, parte 4ª, sez. VI, trad. it. di A. Carlini, Bari 1926, p. 305). Contro lo scetticismo metafisico che era implicito nel f. integrale di Hume, non valse la ricostruzione critica kantiana che riuscì anche essa a un f. gnoseologico in cui è definitivamente preclusa alla ragione umana teoretica ogni conoscenza delle cose in sé. E il f. kantiano rivive in gran parte della speculazione filosofica seguente, ferma al relativismo della conoscenza, e quindi alla negazione della sua oggettività, nel senso più forte e tradizionale del termine: così, se pure con accentuazione varia e indirizzi diversi, in G. F. Herbart, R. Lotze, W. Hamilton, A. Comte, H. Spencer, e principalmente nell'autore del neo-criticismo francese, C. Renouvier, che riduce tutto il mondo dell'esperienza e della conoscenza teorica a un sistema di relazioni tra fenomeni. In Italia una nuova forma radicale di f. fu propugnata con tenacia e vigore speculativo da C. Guastella (v.).

L'idealismo, nato dalla critica kantiana come ulteriore sviluppo dei suoi intrinseci postulati e tentativo di ricostruzione metafisica di fronte al suo agnosticismo, si risolve anch'esso, almeno per quanto concerne il mondo della nostra esperienza, in f. La riduzione infatti della realtà allo svolgimento soggettivo della coscienza trascendentale (J. G. Fichte), o al processo dialettico dell'idea (G. W. F. Hegel), o alla perenne autoposizione dell'atto (G. Gentile), importa la negazione della realtà come posizione ontologica trascendente la immanente esperienza del soggetto, e quindi la negazione della cosa in sé al di là del mondo fenomenico.

La posizione estrema del f. puro, non rivendica dal punto di vista logico-metafisico alcuna solida consistenza. Infatti, anche prescindendo da tutte le conseguenze negative nel campo etico che reca con sé la negazione della sostanziale realtà dello spirito umano, la riduzione di tutto il reale a fenomeno o semplice rappresentazione cosciente è inconcepibile, quando si riconosca il valore assoluto dei principi logico-metafisici del pensiero: il fenomeno infatti, come dato e fatto della coscienza, suppone che almeno la coscienza, in quanto centro percettivo e unificatore dei fenomeni, abbia l'ontologica consistenza dell'essere o sostanza.

Quanto al f. gnoseologico-agnostico, esso può difendersi solo sul presupposto della assoluta soggettività del fenomeno. Ma è questo un puro postulato del relativismo, ingiustificato tanto da parte della natura della conoscenza (che esige sì il confor-

marsi dell'oggetto alle condizioni del soggetto conoscente, ma non la assoluta eterogeneità del dato della coscienza di fronte alla realtà), quanto da parte dei positivi contenuti che la riflessione trova nella coscienza. Nella interiore e chiara esperienza della nostra attività spirituale noi conosciamo infatti realmente qualcosa del nostro più intimo essere, e attraverso l'apparire nell'esperienza sensibile di una esterna realtà, sia pure sotto aspetti parziali e relativi, resta aperta la via al pensiero per una conoscenza positiva e oggettiva della cosa in sé (v. CONOSCENZA).

BIBL.: C. Renouvier, *Essais de critique générale*, 4 voll., Parigi 1854-64; H. Huxley, *Hume*, Londra 1878; F. H. Bradley, *A defence of phenomenalism in Psych.*, in *Mind*, 9 (1900), p. 26 sgg.; E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen*, Jena 1903; C. Guastella, *Le ragioni del f.*, 3 voll., Palermo 1921-22; C. A. Sacheli, *F.*, Genova 1926; F. Albeggiani, *Soggettività del reale, secondo il f.*, in *Giorn. crit. d. fil., it.*, 12 (1931), pp. 321-51; A. Sammartino, *Il f. nel suo sviluppo storico*, Napoli 1936; F. Olgiati, *Il f. di Descartes*, nel vol. in collaborazione, *Cartesio*, Milano 1937; D. Severgnini, *Le ragioni del f. e dell'immanenza*, in *Logos*, 21 (1938), pp. 514-36; 23 (1940), pp. 38-62; C. Ferro, *Il problema del f. razionalistico*, in *Riv. di fil. neosc.*, 32 (1940), pp. 150-72; F. Olgiati, *Il concetto di « realismo » e di « f. »*, *ibid.*, pp. 289-308; G. Bontadini, *A proposito dei concetti di « realismo » e di « f. »*, *ibid.*, pp. 353-66; C. Ferro, *A proposito di due diverse concezioni del f.*, *ibid.*, 33 (1941), pp. 59-70; G. Di Napoli, *F. e f.*, *ibid.*, pp. 71-83; C. Giacon, *F., realismo e idealismo*, *ibid.*, pp. 168-94.

Ugo Viglino

FENOMENO. - Dal gr. φαίνομαι, «mostrare, mettere in luce» (radice φα, «splendere», «luce»), significa *apparenza*, *presentazione*: tutto ciò che appare e si mostra alla coscienza, quindi tutti i dati dell'esperienza esterna e interna, soggettiva e oggettiva, secondo il significato primitivo del termine, possono dirsi f. In questo senso il f. si prende talora come sinonimo di *fatto*, sebbene, più esattamente, f. aggiunga al significato di *fatto* o accadimento il rapporto attuale o possibile di manifestazione alla coscienza. Accanto al senso fondamentale indicato, che è passato anche nel linguaggio scientifico (« f. del mondo corporeo », « f. fisici, chimici ») il termine ha assunto in filosofia ulteriori significati più tecnici e determinati.

In Aristotele φαινόμενον è ciò che appare ai sensi, in opposizione all'essere, τὸ ὄν, oggetto di percezione intellettiva. Questa opposizione tra f. e essere che in Aristotele è puramente gnoseologica, aveva avuto invece in Parmenide (v. ELEATISMO) un forte significato ontologico, in quanto alle apparenze sensibili veniva negata ogni consistenza di oggettiva realtà, attribuita soltanto all'essere immobile e uno. La riduzione del f. a valore di pura esperienza soggettiva è ripresa, con varietà di indirizzi, nella filosofia moderna, parzialmente nel nominalismo empirico di Berkeley (v.) per cui ogni presentazione sensibile non è altro che idea o rappresentazione dello spirito, e compiutamente nel fenomenismo (v.) di Hume per cui la realtà stessa spirituale del soggetto non si pone se non come f. cosciente. In Kant f. (*Erscheinung*) è « l'oggetto di esperienza possibile nel tempo e nello spazio », ossia ciò che si presenta nell'esperienza, come sintesi delle impressioni sensibili o delle intuizioni a priori del tempo e dello spazio. In quanto tale il f. è formalmente una costruzione del soggetto o coscienza, e si oppone sia alla pura materia della conoscenza, sia al *noumeno* o cosa in sé, irraggiungibile dall'esperienza e dal pensiero. La terminologia kantiana influì decisamente sul significato filosofico attuale del termine: per f. si intende oggi generalmente ciò che si presenta al soggetto nella conoscenza, come distinto dalla cosa in sé e, quindi, non è, come tale, espressione immediata di una realtà assoluta, trascendente la conoscenza stessa.

Come è facile intuire, questa concezione del f. pone (e già la poneva in Kant) la questione dell'oggettività dell'esperienza e della conoscenza in generale. Introdotta la scissione fra le apparenze fenomeniche della realtà e la realtà stessa, l'oggettività della conoscenza non è più una posizione immediata e deve essere altrimenti fondata con derivazione metafisico-critica. È ciò che in varie direzioni, ma per lo più con risultati negativi, tentò la filosofia critica postkantiana. Nella filosofia tradizionale invece è negata quella scissione fra realtà e f. Il f. è appunto il rivelarsi, sia pure parziale e frammentario, della realtà nei suoi valori contingenti e dinamici. Certamente, la realtà, incontrandosi con la coscienza, si determina soggettivamente quanto al suo modo di essere nella conoscenza, ma ciò non annulla la radicale oggettività del contenuto fenomenico, attraverso cui resta possibile al pensiero raggiungere i valori più interiori e ontologici del reale.

BIBL.: E. Boirac, *L'idée de phénomène*, Parigi 1894; A. Lalande, *Vocab. de la philos.*, 5ª ed., ivi 1947, pp. 746-48. V. FENOMENISMO.

Ugo Viglino

FENOMENOLOGIA. - Termine usato, pare, la prima volta da J. H. Lambert (1764) e poi da Kant, per indicare quella particolare scienza filosofica il cui compito sarebbe di separare il vero ed il reale dal fenomeno e da ciò che è soltanto apparente. Significato piuttosto ambiguo che non sparì neppure nella prima grande opera sistematica di Hegel, la *Phaenomenologie des Geistes* (1807), ove si dava « la esposizione della coscienza nel suo avanzare dalla prima e immediata opposizione di sé e dell'oggetto fino al sapere assoluto ».

La f. doveva quindi essere l'atrio e l'introduzione obbligata al grande tempio del sistema di cui anticipava, geneticamente, oggetti, analisi e problemi. Con l'affermarsi del sistema, invece, la f. se non fu da Hegel senz'altro abolita, in omaggio all'esigenza dell'inizio assoluto del filosofare, fu però molto ribassata d'importanza così da essere inglobata nel sistema come una sezione della « filosofia dello spirito » (*Enciclopedia*, § 413 sgg.). Incertezza che costituì uno dei punti più dolenti dell'idealismo posteriore sul quale non fu mai possibile accordarsi: in Italia, p. es., mentre lo Spaventa difese con calore ed acume la necessità della f. (cf. *Scritti filosofici*, ed. G. Gentile, Napoli 1900, p. 235 sgg.), i suoi migliori discepoli l'abbandonarono perché in contrasto con il principio stesso del filosofare secondo il quale il pensiero non può essere che « atto puro » (Gentile).

E. Husserl, movendo dal concetto scolastico, avuto dal Brentano (v.), di intenzionalità, concepì la f. come scienza pura *a priori* a cui spetta di operare la ἐποχή cioè il « mettere fra parentesi » la concretezza esistenziale onde poter fissare nell'intuizione eidetica le pure essenze (... il colore, il suono, la vita, il volere in generale) come forme di attuarsi della coscienza in generale. In sostanziale accordo con il maestro Husserl, M. Heidegger precisa che il compito della f. non riguarda tanto l'oggetto come tale, il « ciò » di cui si ha da trattare, quanto invece il « come » esso va trattato. Per lui, siccome la filosofia ha per oggetto la verità dell'esistente nascosta nella realtà, tocca alla f. disvelarla e articolarla nelle sue categorie. Così la f. torna ad essere la via di accesso obbligato all'oggetto stesso della ontologia fondamentale con la quale anzi, nell'esistenzialismo fenomenologico di Heidegger, finisce per identificarsi.

Sarebbe opportuno evitare il termine di f. per indicare senza distinzione le ricerche descrittive nell'àmbito dei fatti psicologici, dell'etica, della storia delle religioni e dell'etnologia, riservandolo per quel momento della riflessione filosofica nella quale il contenuto concreto del pensiero si presenta nelle sue forme più stabili e universali. Nel quale senso non si vede perché non debba essere accettato anche dalla filosofia tradizionale.

BIBL.: G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed., Messina 1922; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. S. 1927; Vari autori, *La Phénoménologie*, Kain 1932; A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle a. S. 1933; C. Fabro, *La f. della percezione*, Milano 1941. Cornelio Fabro

FENWICH, EDWARD. - Domenicano statunitense, « apostolo dell'Ohio » e primo vescovo di Cincinnati. N. a S. Maria nel Maryland il 18 ag. 1768 religioso nel 1788, sacerdote nel 1793. Nel 1805 fondò nel Kentucky la provincia domenicana di S. Giuseppe di cui fu primo superiore. Il 13 genn. 1822 venne consacrato vescovo di Cincinnati. Nel decennio di episcopato continuò le sue peregrinazioni missionarie negli Stati del Kentucky, del Michigan, dell'Ohio. Fondò il periodico *The Catholic Telegraph* (1831). M. di colera a Wooster nell'Ohio il 26 sett. 1832 mentre si trovava in visita pastorale.

BIBL.: anon., *Notes et documents pour servir à l'histoire de l'ordre des Frères Prêcheurs dans les Etats-Unis d'Amérique*, in *Analecta S. Ord. FF. Praed.*, 4 (1899-1900), pp. 86-108, 427-46; V. F. O'Daniel, *The Right Rev. Edward Dominic F. O. P.*, Washington 1920; A. Mesanza, *Les Obispos de la Orden dominicana en America*, Einsiedeln 1939, p. 156. Abele Redigonda

FENYANG, DIOCESI di. - Nella Cina settentrionale, nella provincia civile dello Shansi. Fu eretta con il grado di vicariato apostolico, il 12 maggio 1926, con territorio distaccato dalla missione di Taiyuan e fu affidata al clero secolare cinese; l'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Taiyuan.

Ha una estensione di 84.000 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione assoluta di 2.100.000 ab., contava 15.600 cattolici. Il personale missionario, oltre al vescovo, risultava di 29 sacerdoti cinesi e 1 estero. Il Seminario minore, sul posto, aveva 28 alunni; per gli studi superiori la diocesi si serviva del Seminario regionale di Suanhwa, affidato al clero secolare cinese, dove aveva 7 alunni teologi e 4 filosofi.

Dalle statistiche degli anni precedenti risultavano, tra il personale missionario ausiliare, 4 religiosi della Congregazione dei Piccoli Fratelli di s. Giovanni Battista, una ventina di catechisti e una cinquantina di maestri. Ecclesiasticamente il territorio era diviso in 5 distretti e contava 18 stazioni principali e 243 secondarie; aveva 35 chiese e 45 oratòri o cappelle. Le 4 scuole inferiori e le 46 scuole di dottrina e primi elementi contavano oltre 1000 alunni. Figuravano pure 5 catecumenati, 2 orfanotrofi e 1 ospizio per vecchi. Le guerre hanno disperso il personale e distrutte le opere.

La missione, costituita in gran parte di neofiti, si sviluppò dopo la persecuzione dei Boxers (1900), di cui caddero vittime, proprio nel territorio appartenente ora alla diocesi di F., i due vescovi Gregorio Grassi e Francesco Fogolla (innalzati all'onore di beati il 24 nov. 1946) e i sacerdoti cinesi Pietro Chao, Paolo Kung, Pietro Lei e Andrea Wang con numerosi cristiani.

BIBL.: AAS, 18 (1926), pp. 485-86; GM, p. 193; MC, p. 106; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine 1948*, Shanghai 1948, passim. Adamo Pucci

FERALIA. - Era l'ultimo giorno delle Parentalia, che consistevano in una settimana dedicata ai morti della famiglia, e cadeva il 21 febbr. (Varrone, *De l. lat.*, 6, 13, I), mentre è segnato al giorno 13 nei *Feriali rustici* filocaliano (*virgo vestalis parentata*) e di Polemio Silvio (*Parentatio tumulorum incipit*).

In detto giorno venivano tributati ai defunti gli stessi riti funebri, che si ripetevano ad ogni anniversario. Avanti il sepolcro ornato di fiori, si deponeva un vaso di argilla contenente grano, sale, pane inzuppato nel vino e viole sciolte (Ovidio, *Fast.*, II, 536-39). In detto giorno, che era nefasto, i magistrati non vestivano la pretesta, i templi erano chiusi e non si celebravano matrimoni.

Il giorno seguente avevano luogo la Caristie o *cara cognatio*, in cui i parenti, compiuti i doveri verso i morti, si riunivano a banchetto, quasi a calcolare, come dice Ovidio (*loc. cit.*, 617-22) i gradi superstiti della parentela.

BIBL.: A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, I, Milano 1896, p. 199 sgg.; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 232; E. Samter, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, col. 2206; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 109. Alberto Galieti

FERBER, NICOLAUS: v. HERBORM, NIKOLAUS.

FERCHIO, MATTEO (FERKIĆ, *Ferchius*). - Teologo francescano conventuale, n. a Veglia (Istria) nel 1583, m. a Padova l'8 sett. 1669. Religioso nel 1599, studiò a Bergamo, a Padova e a Roma, nel Collegio di S. Bonaventura. Reggente di studio a Rimini (1611) e a Venezia (1617), professore pubblico per ca. 40 anni alla cattedra scotistica nell'Università di Padova (1630-66), ministro della provincia di Lione, infine, per due anni, assistente del ministro generale.

Il F. che prima si era dato agli studi bonaventuriani passò poi alla strenua difesa di Scoto, che conosceva profondamente e venerava quale santo, proprio allora attaccato dallo Bzovio. Scrisse contro lui la *Correctio Scotica I. D. Scoti doct. subt. vitam et mortem explicans* (Chambéry 1620), e contro un canonico di Colonia la famosa *Apologia pro Io. Duns Scoto in Io. Frid. Matenesium* (Colonia 1619); della stessa indole, la terza *Apologia Historica in Paulum Iovium Novocomensem* (Bologna 1620) e l'apprezzata *Vita B. Io. D. Scoti franciscani doctoris subtilis* (Venezia 1622-23, Napoli 1629, Padova 1671). Altre opere del F. sono: *Observationes super Epist. 1ª libri de septimo-Quaesitis, quae est de creatione Filii Dei ad intra* (Venezia 1652), e *Recognitio peripatetica Aristotelis ut magistri, Liceti ut discipuli...* (Padova 1656); per l'autenticità delle opere di Scoto sono le *Discussiones Scoticae* (ivi 1638) contro i *Reportata Parisiensia* editi da Giovanni Mayer, e per l'interpretazione stessa del pensiero scotistico, a cui si riferiscono le *Vestigationes Peripateticae* (ivi 1639) e la violenta *Defensio Vestigationum Peripateticarum ab offensionibus Belluti et Mastrii* (ivi 1646). Dopo una incresciosa polemica contro i suoi confratelli Mastrio (v.) e Belluti (v.), quella sua *Defensio* fu messa all'Indice « donec corrigatur » (decr. S. Uffizio 12 maggio 1655). Stanco della lotta, ritornò in vecchiaia alle dottrine di s. Bonaventura, e scrisse il *Tractatus theol. de Angelis ad mentem s. Bonaventurae* (Padova 1655, 1658), giudicato un capolavoro. Si ricordano ancora gli importanti trattati: *De Personis producentibus Spiritum Sanctum* (ivi 1644), *De coelesti substantia eiusque ortu ac motu in sententia Anaxagorae* (ivi 1646); *De productione Filii Dei* (Venezia 1650; Padova 1667); la « ricreazione » letteraria « sul più importante poema della lingua toscana » (così egli dice): *Osservazioni sopra il Goffredo del sig. Torquato Tasso* (ivi 1642) e il *Praecursor de B.mae Virginis Immaculatae conceptu* (ivi 1668, in 4°).

BIBL.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori francescani conv.*, Modena 1693, pp. 90, 432-53 (importante il giudizio che dà della polemica con i confratelli); Sbaralea, II, pp. 230-31; E. d'Alençon, s. v. in DThC, V, II, coll. 2170-72; L. Di Fonzo, *Lo studio del dottore serafico nel Coll. di S. Bonav. in Roma*, in *Miscell. Franc.*, 40 (1940), pp. 157, 171-72; G. Abate, *La tomba del ven. G. D. Scoto a Colonia*, *ibid.*, 45 (1945), pp. 34-79, passim. Lorenzo Di Fonzo

FERDINANDO, il Cattolico, II (V) d'ARAGONA (III di NAPOLI, II di SICILIA). - N. il 10 maggio 1452 a Sos (Aragona), m. il 23 genn. 1516 a Madrigalejo (Cáceres). Figlio di Giovanni II d'Aragona e di Giovanna Enriquez, F. non era destinato al trono, che gli spettò dopo la morte del primogenito Carlo di Viana. Sposata nel 1468 Isabella, erede del Regno di Castiglia, ne sorse una lunga contesa con Alfonso V del Portogallo, alla quale pose fine il trattato di Alcaçobas (1479). Subito dopo i due sovrani iniziarono la guerra contro il Regno di Granata ultimo baluardo

musulmano in Spagna, che durò oltre un decennio, ma infine, nel genn. del 1492, Granata fu conquistata.

Compiuta in tal modo l'unità spagnola, F. aveva aperti dinanzi a sé più vasti orizzonti politici. Sono noti i suoi rapporti con Colombo (v.). Sorta dopo lo scoprimento delle nuove terre la controversia tra la Spagna ed il Portogallo per il possesso delle terre americane, F. si rivolse ad Alessandro VI che emanò delle bolle, per cui furono aggiudicati alla Spagna i territori contestati. Con queste bolle ad Isabella ed a F. fu concessa anche l'esclusiva evangelizzazione delle nuove terre ed il diritto di presentazione per i dignitari ecclesiastici, privilegio che costituì il primo passo verso il *Patronato de Indias*, concesso da Giulio II nel 1508.

La politica estera di F. fu determinata dall'aggressiva politica francese di Carlo VIII e Luigi XII, che tendevano alla conquista del Regno di Napoli. Né la cacciata del nemico dal Regno di Napoli parve rassicurare F., che voleva costringere la Francia nei suoi limiti naturali, opponendosi ad ogni disegno imperialistico. Non accordò pertanto il Re il suo appoggio al cardinale spagnolo Carvajal, il quale, cogliendo a pretesto la necessità di una riforma della Chiesa, con l'aiuto di Luigi XII aveva indetto un conciliabolo a Pisa; i prelati spagnoli parteciparono invece al Concilio ecumenico del Laterano (1512). È difficile dire se la politica di F. si esaurisse, negli intendimenti del monarca, in una coerente e continua azione antifrancese, oppure se mirasse, come sostiene il Doussinague, a realizzare il grande disegno della guerra contro gli infedeli ed alla definitiva eliminazione del pericolo turco.

È certo in ogni modo che la personalità di F. occupa un posto di primo piano non solo nella storia del proprio paese, ma anche in quella dell'Europa del suo tempo, e che gli effetti della sua azione politica ebbero carattere duraturo e costituirono le fondamenta dello Stato spagnolo nell'età moderna.

BIBL.: Per la vasta bibl. su F. cf. B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española*, Madrid 1927, v. indice. Tra le opere recenti cf. soprattutto J. M. Doussinague, *La política internacional de Fernando el Católico*, ivi 1944; id., *Fernando el Católico y Germana de Foix*, ivi 1944; id., *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*, ivi 1945 (su cui S. Furlani, *La politica europea nel primo quindicennio del sec. XVI*, in *Nuova rivista storica*, 32 (1948), pp. 131-35). Sulle bolle del 1493 cf. M. Gimenez Fernandez, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Siviglia 1944, ed *Algo más sobre las bulas alejandrinas de 1493*, ivi 1946, da integrare con la recensione di P. Bayle, in *Razón y Fe*, 105 (1944), p. 435 sgg. Sulla genesi del *Patronato* cf. P. Leturia, *Der Heilige Stuhl und das spanische Patronat in Amerika*, in *Historisches Jahrbuch*, 46 (1926), pp. 1-71; id., *El origen histórico del Patronato de Indias*, in *Razón y Fe*, 78 (1927), pp. 20-36, 326-35, 512-27.
Silvio Furlani

FERDINANDO di BAVIERA. – Arcivescovo e principe elettore di Sassonia, n. a Monaco il 7 ott. 1577, m. a Arnsberg il 13 sett. 1650. Compì gli studi a Ingolstadt e a Roma. Nel 1594 fu nominato prevosto a Berchtesgaden, poi (1595) coadiutore del vescovo di Colonia, suo zio, cui successe nel 1612. Nel 1618 passò al vescovado di Paderborn.

Non volle mai ricevere gli Ordini maggiori. Di profonda pietà, si adoperò molto per la restaurazione della fede nella Germania opponendosi al dilagare del protestantesimo. Non riuscì ad impedire l'invasione e il saccheggio del proprio territorio durante la guerra dei Trent'anni.

BIBL.: Pastor, XI-XIII, passim; K. Schafmeister, *F. von B. als Fürstbischof v. Münster*, Münster 1912; M. Braubach, s. v. in LThK, III, coll. 999-1000.
Alfonso D'Amato

FERDINANDO III, il Santo, re di CASTIGLIA e di LEÓN. – N. nel 1199, figlio di Alfonso IX di León e di Berenguela di Castiglia, re di Castiglia dal 1217 e di León dal 1230, m. a Siviglia il 30 maggio 1252. I suoi successi militari ridussero il dominio arabo in Spagna al Regno di Granata. F. allargò le frontiere di Castiglia verso il sud dalla Sierra Morena fino al mare, sulla linea Murcia-Cartagena a levante e Huelva-Cadice a occidente. La più importante conquista fu Siviglia (1248), essendo stata vinta la sua resistenza dalla marina da guerra al comando del primo ammiraglio di Castiglia, Bonifaz.

In fatto di politica internazionale F. intravvide per primo il complemento geopolitico della Spagna nel Marocco la cui conquista preparava quando morì; volle annettere la Navarra alla Castiglia e rivendicò per la sua prima moglie, Beatrice, il ducato di Svevia. Nell'interno, i fatti più importanti della sua politica sono l'unione definitiva dei Regni di León e Castiglia, la centralizzazione dell'amministrazione, il disegno di fare un codice per tutto un regno, eseguito per suo incarico dal figlio Alfonso X il Sapiente, e l'aver reso lingua ufficiale il castigliano. Si dimostrò tollerante verso gli Ebrei e gli Arabi sottomessi, concedendo loro, come a Murcia nel 1243, una parziale autonomia. Agli eretici fece applicare le leggi del suo tempo. Favorì il ristabilimento delle diocesi di Baeza, trasferita poi a Jean, Cordova, Cartagena, Murcia, Siviglia; dotò chiese; protesse gli Ordini religiosi, specie i Domenicani e i Francescani. La Curia Romana appoggiò F. nella lotta per il possesso di Castiglia e di León e contro gli Arabi. Con lui comincia il « diritto di patronato ». F. favorì le Università di Palencia, Salamanca e lo Studio generale di Valladolid; cominciò le cattedrali di Burgos (1221-22) e Toledo (1227). Fu profondamente religioso, ebbe speciale devozione alla Madonna. Canonizzato da Clemente X il 4 febbr. 1671.

I Frati Minori lo contano fra i terziari.

BIBL.: F. Maccono, *Vita di s. F.*, Milano 1924; L. F. De Retana, *S. Ferdinando III y su epoca*, Madrid 1941; D. Mansilla Reoyo, *Iglesia castellano-leonesa y Curia Romana en los tiempos del rey s. Fernando*, ivi 1945; anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XXIII, pp. 840-52.
Giovanni Meseguer

FERDINANDO I di Borbone, re delle DUE SICILIE, IV di NAPOLI, III di SICILIA. – N. a Napoli il 12 genn. 1751 dal re Carlo III, e ivi m. il 4 genn. 1825. Re di Napoli nel 1759 quando il padre divenne re di Spagna, fu assistito nel governo da una reggenza

(fot. Alinari)

FERDINANDO I DI BORBONE – Busto scolpito da A. Canova. Napoli, Museo Filangieri.

nella quale ebbe preponderanza il ministro Bernardo Tanucci.

Continuò nei riguardi della S. Sede quella politica giurisdizionalista inaugurata da Carlo III che intendeva rivendicare i diritti sovrani di fronte alla Chiesa escludendo la precedente politica dei mutui accordi e considerò la famosa presentazione della chinea come un dono grazioso, non più come un segno di soggezione finché nel 1788 la negò affatto. Sposò Maria Carolina figlia dell'imperatrice Maria Teresa la quale, eliminando l'influsso del Tanucci, riuscì a far passare il Regno dalla politica spagnuola a quella austriaca e a dirigere sempre più il governo sulla via dell'assolutismo illuminato, radicatosi ormai nella famiglia degli Asburgo. Sotto la pressione dell'invasione francese nel dic. del 1797 F. riparò in Sicilia, donde ritornò a Napoli nell'apr. del 1799 con l'aiuto delle navi inglesi del Nelson e delle bande armate del card. Ruffo; dovette riparare di nuovo in Sicilia sotto la protezione inglese quando Napoleone diede il trono di Napoli prima nel 1806 al fratello Giuseppe poi al cognato Gioacchino Murat. Nel 1812, per imposizione di lord Bentinck, fu concessa alla Sicilia quella Costituzione che doveva assicurare ai Siciliani il mantenimento dell'indipendenza insulare e dell'unione puramente personale dei due Regni di Napoli e Sicilia; concessione particolarmente invisa a F. e ai Napoletani e che tanto influì sulle vicende di quello che fu chiamato il Regno delle Due Sicilie.

(fot. Alinari)

FERDINANDO I D'ASBURGO, imperatore - *Incoronazione di F. I imperatore*. Dipinto di F. Hayez nel soffitto del salone delle Cariatidi a Palazzo Ducale, Milano.

Ritornato a Napoli con la restaurazione nel 1815, F. seguì la politica conservatrice che aveva il suo appoggio nell'Austria e provocò i moti del 1821 prontamente repressi.

Con la S. Sede F. migliorò i rapporti precedenti e strinse il Concordato del 6 febbr. 1818 che doveva essere come un complemento di quello del 1741 e regolò l'insegnamento, le circoscrizioni ecclesiastiche, le dotazioni e la libertà di acquisto degli enti religiosi, riservando al Re il diritto di nomina ai vescovadi. Del resto F. non fu alieno da ben intese opere di governo; la prima nave a vapore italiana (1818) fu varata a Napoli; protesse le Università di Napoli e Palermo; promosse gli scavi di Pompei, fondò un osservatorio astronomico.

BIBL.: A. Simonini, *Le origini del Risorgimento dell'Italia meridionale*, 2 voll., Messina 1925; *Atti del Parlamento delle Due Sicilie*, a cura di A. Alberti, IV e V, Bologna 1931, passim; B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, 2ª ed., Bari 1931, v. indice; A. Capograssi, *Gli inglesi in Italia durante le campagne napoleoniche*, ivi 1949, passim. Per il Concordato: A. Mercati, *Raccolta di concordati*, Roma 1919, p. 620 sgg. Carmelo Trasselli

FERDINANDO II di Borbone, re delle DUE SICILIE. - Figlio di Francesco I e di Maria Isabella di Spagna, n. a Palermo il 12 genn. 1809, m. a Napoli il 22 maggio 1859. Salito al trono l'8 nov. 1830, sposò il 21 nov. 1832 Maria Cristina di Savoia, che gli morì troppo presto. Sul principio sembrava indulgere a qualche larghezza, piegò poi a politica conservatrice e chiamò a dirigere la polizia Saverio Del Carretto che aveva represso i moti del Cilento sotto Francesco I. Cominciarono subito i moti liberali, complicati dal separatismo dei Siciliani, i quali, oltre che riforme, chiedevano separazione da Napoli, con l'indipendenza amministrativa dell'antico Regno di Sicilia. Nel 1837, in occasione del colera, scoppiarono i primi moti siciliani per ottenere l'*alter ego* al conte di Siracusa, fratello del re. Il Del Carretto invece, per conseguire maggior fusione fra i sudditi dalle due parti del Faro, accrebbe i trasferimenti di funzionari siciliani a Napoli e di napoletani in Sicilia. Fu allora che Michele Amari, uno dei trasferiti a Napoli, pubblicò (1842) la prima edizione della *Storia del Vespro*, una coperta protesta dei Siciliani contro i Borboni. Nel 1844 si verificarono sul continente disordini che si conclusero con la fucilazione dei fratelli Bandiera.

Nel 1847 Luigi Settembrini pubblicava la *Protesta dei popoli delle Due Sicilie*; il 12 genn. 1848 ebbe inizio a Palermo la rivoluzione, che in pochi giorni separava l'isola dal continente. F. il 29 genn. concesse, primo tra i sovrani italiani, una costituzione modellata su quella francese del 1830; lasciò poi che truppe napoletane muovessero contro l'Austria. Ma il moto del 15 maggio 1848 a Napoli rimise F. sulla via dell'assolutismo: sciolse il Parlamento, sottomise la Sicilia senza intervento straniero e con inesorabili processi colpì quanti agognavano ad innovazioni istituzionali da lui ritenute sommamente pericolose. Nel 1856 Agesilao Milano attentò vanamente alla sua vita.

Su F. la tradizione liberale ha troppo facilmente dimenticato le cure apportate dal Re all'agricoltura, all'industria, all'amministrazione dello Stato, all'esercito in particolare, alla marina che divenne una delle più potenti del Mediterraneo, e l'atteggiamento di coraggiosa indipendenza assunto di fronte all'Inghilterra nella questione degli zolfi, quando non si piegò nemmeno innanzi alla minaccia del bombardamento di Napoli. I politici inglesi non gli perdonarono più tanta fermezza. Fece costruire la prima ferrovia italiana (1839) e ampliò le comunicazioni telegrafiche. Ospitò il Congresso degli scienziati italiani nel 1845. Dalla fine del 1848 al 1850 accolse a Gaeta e a Portici Pio IX esule da Roma; non seppe però nei suoi rapporti con l'autorità ecclesiastica spogliarsi del tutto da quel giurisdizionalismo ch'era tradizionale nella sua Casa, e fra l'altro costrinse *La Civiltà Cattolica* a lasciare Napoli per Roma.

BIBL.: È naturalmente amplissima: si veda F. Lemmi, *Il Risorgimento* (guida bibl.), Roma 1926. Tra le opere moderne, G. Paladino, *Il 15 maggio 1848 a Napoli*, Roma 1920, non definitivo; A. Amante, *F. II, re delle Due Sicilie*, Torino 1925; A. Ferone, *Le finanze napoletane*, Napoli 1930; B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, 2ª ed., Bari 1931; M. Labadessa, *Il Tavoliere di Puglia, esperimento borbonico di colonizzazione*, Roma 1933; C. Trasselli, *F. II di Napoli visto da un diplomatico piemontese, il marchese Crosa di Vergagni 1838-39*, in *Rass. stor.*

d. Ris., fasc. 2 (1933); R. Moscati, *Austria, Napoli e gli Stati conservatori italiani*, Napoli 1942; id., *F. II di Borbone nei documenti diplomatici austriaci*, Napoli 1947. Carmelo Trasselli

FERDINANDO di Gesù. - Teologo carmelitano scalzo, al secolo Ferd. Jiménez de Benalcázar, n. nel 1571 in Baeza (Andalusia), m. ivi il 15 maggio 1644. Vestito dallo stesso s. Giovanni della Croce dell'abito carmelitano a Granada (1588), fu uomo santo e dotto, celebre predicatore (chiamato il Crisostomo del suo tempo), convertì molti peccatori, insegnò con plauso filosofia e teologia.

Delle sue numerose opere furono pubblicate soltanto: *Commentaria in III partem divi Thomae* (Baeza 1613); *Prooemium totius S. Scripturae* (ivi 1625).

Bibl.: Martialis a S. Io. Bapt., *Bibl. Scriptor. Carm. Disc.*, Bordeaux 1730, pp. 158-59; Silverio di S. Teresa, *Hist. d. Carm. Desc. en España*, X, Burgos 1942, pp. 63-70. Ambrogio di Santa Teresa

FERDINANDO I d'Asburgo, imperatore. - Figlio dell'arciduca d'Austria Filippo il Bello e di Giovanna la Pazza, n. in Alcalá (Nuova Castiglia) il 10 marzo 1503, m. a Vienna il 25 luglio 1564. Ebbe nel 1521 dal fratello Carlo V i paesi ereditari austriaci riuscendo a domare in Tirolo, Austria e Stiria la rivolta dei contadini. Nel '21 aveva sposato Anna, sorella di Lodovico II, re di Boemia e d'Ungheria. Morto il cognato a Mohács (1526), reclamò la successione nei due regni: fu riconosciuto in Boemia ma non in Ungheria, dove la maggioranza elesse re il voivoda di Transilvania, Giovanni Szapolyai, appoggiato da Solimano II, che assediò poi la stessa Vienna (1529). Pericolo turco e scisma luterano furono i problemi fondamentali del Regno di F.

Presiedette in Germania varie diete, ove cercò di conciliare cattolici e protestanti. Nel 1531 fu eletto re dei Romani. Nel 1552 concluse con i protestanti il Trattato di Passavia, e, tre anni dopo, la pace religiosa di Augusta, ove fra l'altro tentò, con il « reservatum », di salvare i principati ecclesiastici. Dopo l'abdicazione di Carlo V, il 14 marzo 1558 fu nominato imperatore. Riaperto nel 1562 da Pio IV il Concilio di Trento, F., mosso dalla situazione di Germania, presentò un suo piano di riforma, con cui chiedeva, fra l'altro, la soppressione del celibato per i sacerdoti e, per i laici, la comunione *sub utraque specie*. Personalmente attaccato alla Chiesa, fu principe tollerante, giusto, pacifico e benvoluto dai suoi sudditi, nonostante le divergenze religiose.

Bibl.: F. B. Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinands I.*, 9 voll., Vienna 1831-38; G. Eder, *Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient*, Münster 1911; Pastor, VII, v. indice; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, passim. Angelo Ferrari

FERDINANDO II, imperatore. - Primogenito di Carlo, arciduca di Stiria, e di Maria, sorella del duca di Baviera, n. a Graz il 9 luglio 1578, m. a Vienna il 15 febbr. 1637. Educato dai Gesuiti ad Ingolstadt con il cugino Massimiliano di Baviera, prese nel 1596 il governo dei paesi dell'Austria centrale, donde cacciò i protestanti.

Fu re di Boemia nel 1617, d'Ungheria nel 1618: in ambedue i Regni ebbe contrari i protestanti. Fu incoronato imperatore il 28 ag. 1619. Due giorni prima i Boemi insorti gli avevano contrapposto Federico V del Palatinato (il re d'inverno). Ma dopo la vittoria alla Montagna Bianca (1620), F. cercò di restaurare il cattolicesimo in Boemia, in Moravia ed in Austria. Estesasi alla Germania la guerra dei Trent'anni, in soccorso dei protestanti accorreva Cristiano IV di Danimarca, che, costretto dalle armi del Tilly e del Wallenstein a sgombrare la Germania, subì la pace di Lubecca (1629). F., per far prevalere in Germania i cattolici, emanò l'editto di restituzione (1629), perché fossero restituiti i beni ecclesiastici secolarizzati dopo il Trattato di Passavia (1552). Si acutizzò così il conflitto con i protestanti, soccorsi ora da Gustavo Adolfo di Svezia, che, sotto il pretesto di salvare il protestantesimo, invase la Germania. Annientato l'esercito del Tilly a Breitenfeld (1631), F. richiamò il Wallenstein, che aveva l'anno prima sacrificato all'odio dei principi nella Dieta di Ratisbona. Il re svedese cadde a Lützen (1632). I nemici di F. avviarono trattative con il Wallenstein, allo scopo di separarlo dall'Imperatore; ma il condottiero fu assassinato ad Eger (1634). F. concluse la pace separata di Praga (1635) con la Sassonia e gli altri principi luterani. F. morì prima di vedere la fine del conflitto: l'ultimo suo atto politico fu la elezione a re dei Romani di suo figlio (dic. del 1636).

Bibl.: F. Hurter, *Geschichte Kaiser Ferdinands II.*, 11 voll., Sciaffusa 1850-64; Pastor, XI, v. indice; F. Gallati, *Die Eidgenossenschaft und der Kaiserhof zur Zeit Ferdinands II. und Ferdinands III.*, Zurigo 1932. Per altra bibl.: F. Dahlmann-G. Waitz, *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, 9ª ed., Lipsia 1931, p. 667 sgg. e E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVII^e siècle*, Parigi 1949, p. 111 sgg. Angelo Ferrari

FERDINANDO III, imperatore. - N. il 13 luglio 1608 a Graz, m. il 2 apr. 1657. Figlio maggiore di Ferdinando II e di Maria Anna, principessa di Baviera. Eletto ed incoronato nel 1625 re d'Ungheria, cinse due anni dopo anche la corona boema. Dopo la morte di Wallenstein assunse il comando supremo delle truppe imperiali impegnate nella guerra dei Trent'anni. Nel 1637 successe al padre nella dignità imperiale e fu, ancor più di suo padre, fieramente avverso ai protestanti. Si sforzò di porre fine al sanguinoso conflitto scoppiato nel 1618 e convocò nel 1640 la dieta a Ratisbona, ma la Francia e la Svezia non iniziarono le trattative prima del 1645. Esse si conclusero con la pace di Vestfalia.

Bibl.: M. Koch, *Geschichte des deutschen Reiches unter Ferdinand III.*, 2 voll., Vienna 1865. Per altra bibl.: E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVII^e siècle*, 2ª ed., Parigi 1949, v. indice. Silvio Furlani

FERDINANDO Gonzaga, VI duca di Mantova: v. gonzaga, famiglia.

FERDINANDO (Ferrante) I di Aragona, re di Napoli. - N. in Catalogna nel 1431, m. a Napoli il

(fot. Alinari)

Ferdinando (Ferrante) I di Aragona, re di Napoli - Bassorilievo nel Museo di S. Martino - Napoli.

25 genn. 1494. Figlio illegittimo di Alfonso il Magnanimo, fu da questi designato erede al trono nel 1443. Come duca di Calabria partecipò alla guerra contro Firenze nel 1452. Nel 1458 successe al padre, e fu riconosciuto l'anno successivo da Pio II. Subito dovette fronteggiare il pretendente Giovanni d'Angiò, appoggiato da baroni ribelli. Sconfitto a Sarno nel 1460, riuscì a riportare la decisiva vittoria di Troia nel 1462.

Alleato di Sisto IV nella guerra contro Firenze seguita alla congiura dei Pazzi, la visita di Lorenzo de' Medici lo indusse, contro la volontà del Papa, alla pace. Nella guerra di Ferrara scese in campo contro Venezia, alleata della S. Sede. Nel 1485 i baroni, aiutati da Innocenzo VIII, si ribellarono nuovamente. Con l'aiuto di Firenze e Milano, F. riuscì a battere l'esercito pontificio, e il Papa dovette sottoscrivere la pace. I baroni si arresero, e dopo la resa molti di loro furono giustiziati o imprigionati in perpetuo. Contro l'accusa di aver violato la fede F. si difese sostenendo che costoro avevano continuato a cospirare. F. ebbe fama di crudele, ma va considerato che la prepotenza del baronaggio era il maggiore ostacolo non solo al consolidamento della monarchia, ma anche al progresso civile ed economico del Regno. F. protesse letterati ed artisti, e a differenza del padre volle essere, in tutto, un principe italiano.

BIBL.: *Regis Ferdinandi I Instructionum liber*, con note storiche e biografiche a cura di L. Volpicella, Napoli 1916; E. Pontieri, *Per la storia del Regno di Ferrante I d'Aragona re di Napoli*, ivi 1947; C. de Frede, *Un memoriale di Ferrante I d'Aragona a Luigi XI (1748)*, in *Rivista storica italiana*, 60 (1948), pp. 403-410.

Roberto Palmarocchi

FERDINANDO III, re di NAPOLI: v. FERDINANDO il Cattolico, II (V) d'ARAGONA.

FERDINANDO IV, re di NAPOLI: v. FERDINANDO I di Borbone, re delle DUE SICILIE, IV di NAPOLI, III di SICILIA.

FERDINANDO (FERNANDO) di PORTOGALLO, beato. - Figlio di Giovanni I re di Portogallo e di Filippa, figlia di Giovanni di Gaunt, duca di Lancaster, n. a Santarem il 29 sett. 1402, m. in prigione a Fez (Marocco) il 5 giugno 1443. Piamente educato, accettò a stento, a rimedio della sua povertà, il grado di Gran Maestro dei Cavalieri di Aviz; ma rifiutò il cardinalato offertogli da Eugenio IV.

Condusse con suo fratello, Enrico il Navigatore, una spedizione contro i Mori di Africa per scacciarli da Tangeri; ma sopraffatto e sconfitto, F. fu preso in ostaggio come pegno per la cessione di Ceuta. Quando la speranza di avere questa città fu svanita, i Mori cambiarono la cortesia in maltrattamenti e lavori di schiavo e prigionia. Trasferito da Arzilla a Fez presso il Re e il suo crudele vizir, fu lasciato languire in prigione fino alla morte. Ma in mezzo a tanto soffrire, mai una parola di lamento uscì dalle sue labbra. Il suo compagno di prigionia João Alvarez, riguadagnata la libertà, ne riportò nel 1451 in patria il cuore; più tardi, anche i suoi resti mortali, scoperti nel 1463, furono seppelliti nella chiesa di Nostra Signora a Batalha, presso Leiria. Paolo II lo dichiarò beato nel 1470.

F. è l'eroe di uno dei drammi più commoventi di Calderon: *Il principe constante*, composto nel 1629.

BIBL.: João Alvarez, *Chronica dos feitos, vida e morte do Iffante D. Fernando*, Lisbona 1577; vers. lat. in *Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1867, pp. 552-80; J. P. Oliveira Martins, *Os filhos de D. João I*, Lisbona 1891, e la recens. di A. Sanchez Moguel, in *Boletin de la real Acad. de la Hist.*, 20 (1892, 1), pp. 313-20 sgg.

Celestino Testore

FERDINANDO VII, re di SPAGNA. - N. a S. Ildefonso il 13 ott. 1784, m. a Madrid il 29 sett. 1833.

Figlio di Carlo IV e di Maria Luisa di Parma, F. raccolse su di sé le speranze della nazione quando si schierò risolutamente contro il Godoy, l'aborrito ministro di suo padre. Carlo IV lo proclamò cospiratore e ribelle (30 ott. 1807), ma dinanzi all'indignazione popolare dovette abdicare e F. fu re di Spagna il 19 marzo 1808. Intervenne allora Napoleone I, il quale, sotto mostra di riconciliare il padre con il figlio, li attirò entrambi nell'agguato di Bajona, costringendoli a rinunziare ai rispettivi diritti in attesa che egli, l'imperatore dei Francesi, avesse ristabilito l'ordine nella Spagna: e Napoleone, come è noto, trasmise la corona spagnola al fratello Giuseppe.

Durante la guerra di indipendenza che ne seguì, F. venne riconosciuto legittimo sovrano dagli insorti, e la Spagna tutta lo accolse con sincero entusiasmo quand'egli, essendo stato sconfitto Napoleone a Lipsia, salì al trono. Grave fu però la delusione allorché F., il 4 maggio 1814, dichiarò di non riconoscere la costituzione liberale che era stata proclamata a Cadice nel 1812 e instaurò un regime assoluto.

Competizioni civili e la perdita delle colonie americane provocarono la rivolta del 1820: il Re cedette e giurò fede alla carta costituzionale, ma al tempo stesso invocò l'aiuto della Santa Alleanza. Prigioniero dei rivoltosi a Cadice, liberato dai Francesi del duca di Angoulême, nonostante le formali promesse di amnistia, si abbandonò ad una repressione che insanguinò lungamente il Paese.

Da quattro successivi matrimoni F. non ebbe prole maschile, per cui sostituì la legge salica con la « prammatica sanzione » del 29 marzo 1830. Erede al trono fu così l'infanta Isabella, nata da Maria Cristina di Napoli il 10 ott. 1830, ledendo i diritti dell'erede presuntivo, il fratello don Carlo, amato dal popolo per il fermo contegno tenuto di fronte all'usurpazione napoleonica. Fu questo l'inizio delle guerre carliste, che desolarono così a lungo la Spagna dopo la morte di F.

BIBL.: D. E. de K. Vays, *Historia de la vida y reinado de F. VII*, Madrid 1842; W. de Villaurutia, *F. VII rey constitucional*, ivi 1923; S. José, *Vida y milagros de F. VII*, ivi 1929.

Renzo U. Montini

FERDINANDO I, II granduchi di TOSCANA: v. MEDICI, FAMIGLIA.

FERDINANDO III, granduca di TOSCANA. - N. a Firenze il 6 maggio 1769, m. ivi il 18 giugno 1824. Figlio secondogenito di Pietro Leopoldo di Asburgo-Lorena, granduca di Toscana, e di Maria Luigia, figlia di Carlo III di Spagna, ebbe per mentore il marchese Federico Manfredini. Morto Giuseppe II (febbr. 1790) senza eredi, il padre di F. gli successe sul trono imperiale ed il fratello maggiore Francesco divenne arciduca ereditario: F. ebbe pertanto il governo della Toscana ed il titolo di granduca. Di carattere franco ed aperto, ma incapace di dedicarsi con fermezza di propositi al governo ed all'amministrazione dello Stato, salì sul trono in un periodo particolarmente critico della storia europea.

La Rivoluzione di Francia iniziava il suo cammino oltre le frontiere e F. non ebbe l'esperienza né, forse, la capacità di attuare una politica adeguata alle difficoltà del momento. Cercò di mantenersi neutrale, ma tanto i Francesi quanto gli Inglesi tennero nessun conto di questa sua volontà ed occuparono temporaneamente chi una parte, chi l'altra del suo Stato. Infine il Direttorio gli dichiarò la guerra e, occupata Firenze dall'esercito rivoluzionario il 25 marzo 1799, F. fu costretto ad abbandonare la Toscana. Rifugiatosi con la famiglia a Vienna presso il fratello imperatore, dovette rinunciare con il trattato di Lunéville (1801) ad ogni diritto sul granducato, ottenendo in compenso prima l'arcivescovato di Salisburgo, che era stato secolarizzato, e nel 1806 il vescovato di Würzburg, con il titolo granducale. La caduta di Napoleone lo reintegrò nel possesso della Toscana. Fin dal suo avvento al trono F. aveva abbandonato la linea politica seguita dal padre nei riguardi della S. Sede, attenuando la tendenza anticurialista di Pietro Leopoldo e togliendo ogni appoggio a Scipione de' Ricci, ma geloso dell'indipendenza del granducato, non tralasciò occasione per affermare la superiorità dello Stato sulla Chiesa. Verso l'Austria F. tenne, dopo la restaurazione, un atteggiamento indipendente e fermo.

BIBL.: P. Pieri, *F. III*, in *Diz. Risorg.*, III, pp. 58-59; G. Ferretti, *Bonaparte e il granduca di Toscana dopo Lunéville*, in *Nuova rivista storica*, 31 (1947), pp. 1-81. Silvio Furlani

FERDINANDO CARLO GONZAGA, ultimo duca di MANTOVA e del MONFERRATO: v. GONZAGA, FAMIGLIA.

FERENTINO, DIOCESI di. - In provincia di Frosinone, immediatamente soggetta alla S. Sede; superficie kmq. 353; popolazione 55.000 ab. di cui ca. 15.500 nel comune di F.; parrocchie 29; sacerdoti secolari 44 e 32 religiosi; comunità religiose maschili 21, femminili 86; seminario minore (1948); patrono s. Ambrogio martire.

(fot. Enit)

FERENTINO, DIOCESI di - Panorama di F.

F. fu città degli Ernici, conquistata da Roma negli aa. 413 e 361 a. C., alla quale si mantenne fedele. Venne saccheggiata dai Saraceni, ma presto passò sotto il dominio della Chiesa. Dopo il 1000 vi si sviluppò il comune e fu spesso dimora dei papi, particolarmente di Alessandro III. Onorio III vi convocò nel 1225 un congresso con il re di Gerusalemme e Federico II, il quale promise di partire per la Crociata ma poi differì la spedizione.

Non è certo quando il cristianesimo fu introdotto a F. ed il primo vescovo storicamente certo è Basso, che fu presente ai Sinodi romani del 487 e del 492. Si noti che i compilatori dei cataloghi hanno spesso confuso i presuli di Ferento d'Etruria con quelli di F. Il vescovo Bono, il 16 apr. 556, consacrò Pelagio I. S. Gregorio narra che Redento, vescovo *Ferentinae civitatis*, durante la sua visita pastorale si fermò una sera a rifocillarsi presso la chiesa del martire Eutichio, che gli apparve durante la notte (*Dial.*, III, 38: PL 77, 316). Si notano ancora: Trasmondo (1150), morto in prigione; Ubaldo (1148), legato di Adriano IV ai principi cristiani per la Crociata e già consacrante dell'antipapa Vittore IV; Giacomo (1255), legato di Giovanni XXI all'imperatore Michele Paleologo; Landolfo de' Rossi (1298), che rese ottimi servizi a Bonifacio VIII; Francesco Filipperi (1499), legato di Giulio II all'imperatore Massimiliano.

Di F. fu Novidio Flacco (ca. 1476), poeta ed autore dei *Fasti cristiani*, ad imitazione di quelli di Ovidio.

MONUMENTI. - Poderose mura poligonali, ben conservate e munite di porte, della prima età sillana; teatro del II sec.; un probabile tempio sotto il palazzo vescovile; il testamento di Aulo Quintilio, che al tempo di Traiano doveva a F. denaro e terre; la chiesa romanico-ogivale di S. Francesco (1277-82); quella di S. Valentino con campaniletto a bifore; di S. Maria Maggiore (sec. XIII) con interno a croce latina ed ispirata a Fossanova; il Duomo romanico, dedicato ai ss. Giovanni e Paolo, con pavimento di Paolo marmorario (1116 ca.), ciborio di Drudo de Trivio (sec. XIII) e negli scantinati del palazzo vescovile il ciborio scomposto del sec. IX.

In diocesi fiorì il celebre monastero di S. Maria in Fiume, eretto nel 1196 dal conte Giovanni e dal card. Giordano dei conti di Ceccano. - Vedi tav. LXXVI.

BIBL.: M. Candini Dionigi, *Viaggio in alcune città del Lazio*, Roma 1809; Cappelletti, VI, p. 391; B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, pp. 691-92, e Suppl., p. 3; N. Angelini, *Vita, martirio e culto di s. Ambrogio protettore della città di F.*, Frascati 1884; L. Morosini, *Notizie storiche della città di F.*, Roma 1905; P. F. Kehr, *Ital. Pontif.*, II, Berlino 1907, pp. 146-47; G. Falco, *I comuni della Campagna e della Marittima nel medioevo*, in *Archivio della R. Soc. Rom. di storia patria*, 92 (1919), p. 549 sgg.; Lanzoni, pp. 167-68; Cottineau, I, col. 1124; G. Battelli, *Il comune di F. e i Francescani nei secc. XIII e XIV*, in *Arch. Deputaz. Soc. Rom. di storia patria*, 67 (1944), pp. 361-69. Alberto Galieti

FERENTUM. - La etrusca Ferento, tra i profondi burroni dei fossi dell'Acqua e Vezzarella, fu città prospera ai tempi di Augusto e patria dell'imperatore Ottone e di Flavia Domitilla, madre di Tito.

Il cimitero cristiano di S. Eutizio, con iscrizione del 359 (CIL, XI, 1, 3054 e 3056) e, se appartengono a Ferento, un sigillo ed un anello cristiani, riferiti dal De Rossi al sec. III o IV e trovati nel territorio di Viterbo (*Bull. d'Arch. Crist.*, 2 [1871], pp. 35-37), sono le più remote testimonianze cristiane, poiché il primo vescovo certo, *Maximus Ferentiensis*, appare nel Concilio del 487. Nel Sinodo romano del 649 sottoscrive un vescovo di F. *Polymartium* ed in quelli del 680-81 si ha un prelato di *Poymartium*, corrispondente di Bomarzo, sottoposto alla dominazione bizantina, ove, nel sec. VI o VII, secondo il Duchesne, si sarebbe ritirato il vescovo di F., causa l'invasione dei Longobardi, conservando nella sua obbedienza la parte della diocesi restata romana. In seguito segue le sorti dell'episcopato di Bomarzo, che a sua volta nel sec. XI fu unito a quello di Bagnoregio.

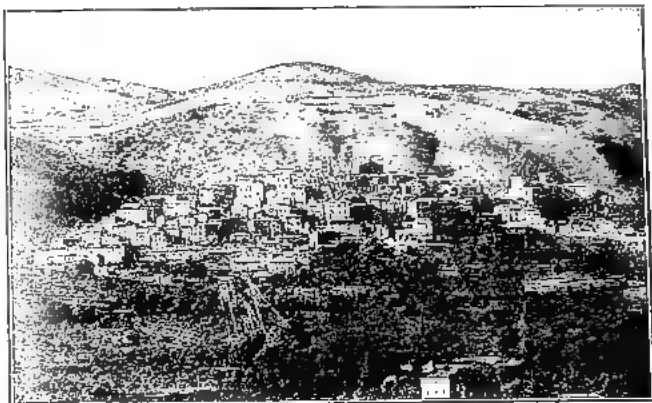
Nel 1172 F. fu distrutto dai Viterbesi, che accusavano i Ferentani dell'eresia di Cerdone. Restano il teatro, un ippodromo e sul declivio del colle avanzi della chiesa del sec. IX-X, dedicata a s. Bonifacio vescovo di F. (Greg., *Dial.*, I, 9). Nei cataloghi episcopali non di rado si fa confusione tra F. e *Ferentinum* in provincia di Frosinone.

BIBL.: Cappelletti, V, p. 613; B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, p. 677; P. Germano, *Memorie archeologiche e critiche sopra gli atti e il cimitero di S. Eutizio di Ferento*, Roma 1886; L. Duchesne, *Le sedi episcopali ecc.*, in *Archivio della R. Soc. Rom. di storia patria*, 15 (1892), p. 490; P. F. Kehr, *Italia Pontif.*, II, Berlino 1907, p. 215; Lanzoni, I, pp. 533-36. Alberto Galieti

FEREZEI (ebr. *Pĕrizzî*; Settanta Φερεζαῖοι). - Uno dei gruppi etnici, che abitavano la Palestina prima dell'occupazione ebraica (*Gen.* 13, 7; 15, 20; *Ex.* 3, 8. 17; ecc.).

Dal probabile significato del nome *pĕrāzî*, abitante di un luogo indifeso (cf. *Deut.* 3, 5; *Esth.* 9, 19), si è pensato che i suoi membri fossero sparsi nelle campagne e nei villaggi come agricoltori, mentre i Cananei predominavano nei luoghi fortificati. I F. insieme ai Raphaim occupavano prevalentemente la zona fra Sichem e Bethel (v.) in Samaria. Ivi furono sconfitti da Giosuè (*Ios.* 11, 3; 17, 15) e, più tardi, dalla tribù di Giuda (*Iud.* 1, 4-5). Tuttavia ancora al tempo di Salomone si parla dei F. come dei tributari del regno (*I Reg.*, 9, 20.21; *II Par.* 8, 7.8); anzi perfino al tempo di Esdra e Neemia compaiono donne ferezee, sposate illegalmente da alcuni giudei (*Esd.* 9, 1; *Neh.* 9, 8).

BIBL.: L. Heidet, *Phérezéen*, in DB, V, coll. 251-52. Angelo Penna

FERGUSON, ADAM. - Moralista, sociologo e storico scozzese, n. a Logiereit nel 1724, dal 1764

(per cortesia del prof. E. Josi)
FERIANA - Avanzi d'una delle basiliche (sec. v).

al 1785 professore di filosofia morale al collegio di Edimburgo, m. a St. Andrews nel 1816.

Collegandosi nelle sue generali concezioni filosofiche alla dottrina di T. Reid, il F. sviluppò un sistema originale di filosofia morale e sociale tendente a una sintesi fra i motivi dell'egoismo, dell'altruismo e dell'idealismo morale. F. svolse però la trattazione dei problemi della vita sociale e dello Stato in parte anche secondo criteri e metodi che anticipano l'idea moderna di una sociologia e scienza politica empirica: nel suo ampio studio sulla storia della Repubblica romana intraprende, nel senso di queste scienze, l'analisi delle istituzioni politiche e sociali dell'antico Stato romano.

Opere principali: *Institutes of moral philosophy* (Edimburgo 1769); *Principles of moral and political science* (2 voll., ivi 1792); *History of the progress and the termination of the republic* (3 voll., Londra 1783).

BIBL.: U. Kaneko, *Die Moralphilosophie A. F.'s*, Lipsia 1904; H. Huth, *Soziale und individualistische Auffassungen im 18. Jarhundert, vornehmlich bei A. Smith und A. F.*, ivi 1907; W. C. Lahmann, *A. F. and the beginnings of modern sociology*, Nuova York 1930. Beda Thum

FERIAE IN IUDICIIS. - In alcuni giorni dell'anno non possono essere posti atti processuali. Questi *dies feriati* o *feriae* si dividono: 1) in ordinari, stabiliti tassativamente nel CIC (can. 1639: feste di precetto e ultimi tre giorni della Settimana Santa) e straordinari, stabiliti dalle competenti autorità per avvenimenti speciali (anniversari dell'elezione del Pontefice, dei Patti Lateranensi, ecc.); e 2) in *iuris communis* (stabiliti per tutta la Chiesa) e *iuris particularis* (stabiliti dai singoli ordinari, can. 1638 § 1).

Il vigente diritto, contrariamente a quello delle *Decretali*, considera solo illeciti, ma non invalidi, gli atti processuali compiuti nei giorni *feriati*. In singoli casi richiesti dalla necessità, dalla carità cristiana e dal bene pubblico, il can. 1639 consente al giudice di compiere tali atti nei giorni *feriati*; normalmente però, per il can. 1635, vi è proroga *de iure* al successivo primo giorno non feriato.

BIBL.: Wernz-Vidal, V, 1, Roma 1927, p. 164 sgg.; F. Della Rocca, *Istituzioni di diritto processuale canonico*, Torino 1946, p. 152 sg. Giorgio Franco

FERIANA. - È il nome del villaggio moderno nella Tunisia, a breve distanza dal quale, nella località Medinet el Kdima, si stendono le rovine dell'antica Thelepte. La città ebbe importanza soprattutto come nodo stradale in relazione con la difesa militare della Bizacena, nella cui circoscrizione fu compresa dopo la riforma dioclezianea, e della Numidia: tale funzione serbava ancora in età bizantina, quando Giustiniano la recinse di mura (Procopio, *De aedif.*, VI, 6). Nell'Impero ebbe rango di colonia, probabilmente da Traiano.

Nella storia del cristianesimo la si trova già ricordata come sede episcopale nel 256; altri suoi vescovi compaiono ai Concili del 401 (a questo, oltre ad un vescovo cattolico, pare fossero presenti della città due vescovi donatisti), del 418, del 484; essa è infine registrata ancora nella *Descriptio orbis Romani* di Giorgio di Cipro tra il VI e il VII sec.: la sua comunità cristiana ebbe vita pertanto fino al momento delle invasioni arabe: che persistesse anche dopo, non si può dire.

Accanto a non molti resti di monumenti pagani (un teatro e terme) e a una fortezza bizantina, la città mostra le rovine di almeno sette chiese e quattro cappelle, tutte in generale ridotte a pochi ruderi, dai quali a fatica può rilevarsi la pianta degli edifici originari: comunque, il numero di questi e l'ampiezza di alcuni di essi testimoniano del vigore raggiunto nella città dalla vita cristiana. Alcune chiese hanno adiacenti un'area cemeteriale o sepolcri isolati.

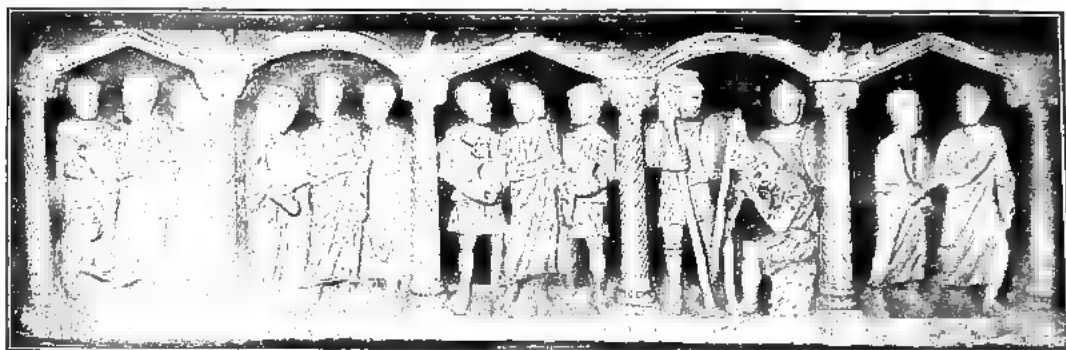
La maggiore di esse, situata al margine dell'abitato romano, è lunga ca. m. 52 e larga 25, ed è preceduta da un avancorpo rettangolare, chiuso, spartito in tre ambienti; all'interno ha cinque navate, delle quali la centrale divisa dalle laterali da grossi pilastri quadrangolari con colonne addossate, e termina in fondo con un'abside; l'apertura di questa sembra fosse chiusa da un architrave su colonne, simile quasi ad un'iconostasi: il frammento del fusto di una di queste colonne presenta una decorazione a rilievo molto basso con tralci intrecciati intorno ad un monogramma e ad un calice tra due pavoni; altri elementi architettonici (capitelli e mensole) hanno una decorazione analoga. Unito al fianco sinistro della chiesa è un piccolo edificio absidato, diviso in due ambienti: probabilmente un battistero con relativo *consignatorium*; vi si rinvennero frammenti di formelle decorative in terracotta, frequenti negli edifici cristiani della Tunisia. L'edificio può essere datato alla metà ca. del sec. v.

Un'altra chiesa, proprio nel centro della città romana, sembra fosse preceduta da un atrio quadrangolare, elemento molto raro nell'Africa; l'interno, lungo una quarantina di metri, era a tre navate con abside e cappelle laterali a questa; singolare la presenza di una contro abside, costruita in un secondo tempo, probabilmente per accogliere la tomba di qualche personaggio venerato. La prima costruzione della chiesa potrebbe essere ascritta al sec. IV.

Una terza basilica si avvicina alla prima per ampiezza (m. 45 × 18,65) e per l'interna divisione in cinque navate, quella centrale a colonne, le laterali a pilastri ottagonali. È preceduta sulla fronte da una corte rettangolare, e termina con abside circolare all'interno, poligonale all'esterno: tale forma dell'abside indurrebbe a credere la chiesa di età non anteriore a quella dei Vandali, se non addirittura bizantina.

Delle altre chiese minori è da ricordare quella situata fuori della città verso sud-ovest, in mezzo ad un sepolcreto cristiano: nell'abside un'iscrizione a musaico portava il verso di un salmo; un'altra iscrizione analoga era nel presbiterio avanti all'abside, al di sopra di una tomba, con il ricordo di un *Ianuarius et comites*, certo martiri quivi deposti, forse gli stessi che il Martirologio geronimiano segna al 10 luglio. La data di costruzione della chiesa è forse il sec. IV. Nell'edificio fu rinvenuta una colonnetta in pietra adattata superiormente a bacino forse per le abluzioni. Delle minori cappelle la più singolare è una attigua a grotte scavate nella parete rocciosa, sul fianco di un torrente, e certamente servite per sepoltura di personaggi venerati.

Nativo di Thelepte fu s. Fulgenzio da Ruspe (468-532).

BIBL.: P. Gauckler, *Basiliques chrétiennes de la Tunisie*, Parigi 1892-1904, tav. 20 sgg.; J. Mesnage, *L'Afrique chrétienne*, ivi 1912, p. 110 sgg.; St. Gsell, *Edifices chrétiens de Thelepte et d'Ammaedara*, in *Atti del II Congresso di Archeologia cristiana, Roma 1900*, Roma 1902, pp. 197-224 (ristampato con note e aggiunte di Ch. Saumagne in *Revue Tunisienne*, 1932, pp. 5-56).
Pietro Romanelli

(per cortesia di d. Nazareno Chiarari)
FERMO, ARCIDIOCESI di - Sarcofago cristiano (sec. IV) - Fermo, cripta della Cattedrale

FERMENTI e FERMENTAZIONE. - Fermenti o enzimi sono dei catalizzatori prodotti dagli organismi viventi che prestano la loro opera nel metabolismo (v. FISIOLOGIA) degli esseri viventi.

Come tutti i catalizzatori non spostano lo stato di equilibrio di un sistema chimico, ma modificano la velocità con la quale si arriva a detto equilibrio, in altre parole accelerano (o ritardano) la velocità delle reazioni chimiche, e non vengono distrutti nelle reazioni catalizzate.

Dal punto di vista chimico i f. sono sostanze proteiche e spesso in essi è possibile distinguere un gruppo chimico, particolarmente importante nella funzione del f., che prende il nome di cofermento; molte vitamine, come le vitamine del gruppo B, entrano a far parte di cofermenti.

La maggior parte dei f. agisce nell'interno della cellula stessa da cui è più o meno facilmente staccabile, ma alcuni f. vengono secreti dalla cellula per agire al di fuori di essa, benché ad utilità dell'organismo. A questi ultimi appartengono quelli, molto noti, che demoliscono le sostanze alimentari nel tubo digerente (digestione) e che vengono liberati nel cavo orale (ptialina), nello stomaco (pepsina, chimosina) e nell'intestino (tripsina, steapsina, amilopsina ecc.).

I f. rendono possibile la degradazione idrolitica ed ossidativa del combustibile alimentare, che altrimenti alla temperatura degli organismi viventi potrebbe avvenire solo con estrema lentezza; essi regolano inoltre questa degradazione in modo che la liberazione dell'energia avvenga ordinatamente secondo il bisogno e non tumultuariamente.

Gli enzimi vengono classificati di solito a seconda delle reazioni che catalizzano; si distinguono così due grandi categorie: 1) *idrolasi*, o enzimi idrolitici, i quali catalizzano le reazioni che determinano rottura di una molecola complessa in altre più semplici con assunzione di una molecola d'acqua, come la scissione del saccarosio in glucosio e fruttosio. 2) *desmolasi*, o enzimi desmolitici, i quali servono ad accelerare la rottura delle molecole più semplici, che risultano dalla idrolisi, e la ossidazione completa ad acqua e anidride carbonica delle sostanze organiche. Molto importanti in questa categoria di enzimi sono appunto le *ossidasi* e le *deidrogenasi*, f. ossidanti.

Il meccanismo di azione dei f. consiste nel diminuire (o aumentare) l'inerzia chimica del substrato fermentato con modalità non sempre note appieno, ma che in genere portano alla formazione di composti intermedi tra substrato ed enzima.

BIBL.: Oltre i trattati citati sotto FISIOLOGIA (v.) si potrà consultare: F. Haurowitz, *Fortschritte der Biochemie (1938-1947)*, Basilea 1948. Vittorio Capraro

FERMO, ARCIDIOCESI di. - Città e arcidiocesi in provincia di Ascoli-Piceno (Marche). Si estende per 1392 kmq. con una popolazione di 225.340 ab. quasi tutti cattolici. Conta 152 parrocchie con 327 chiese, 322 sacerdoti diocesani e 73 regolari; un seminario.

Il primo vescovo della Chiesa fermana, Fabio, secondo le più sicure testimonianze, è del VI sec.: 580-98 (*Gregorii M. Epistulae*, IX, 52, in MGH, *Greg. Reg.*, II, p. 77); ma le origini della Chiesa sono anteriori e, secondo l'Harnack (*Missione e propagazione del cristianesimo*, trad. it. O. Marrucchi, 2ª ed., Torino 1945, p. 512) una Chiesa episcopale esisteva già nel sec. III. Tuttavia non sembra accettabile quanto una tardiva tradizione locale narra intorno al martirio e alle gesta dei ss. Alessandro e Filippo, ritenuti protovescovi di F. nello stesso secolo; le origini del cristianesimo nel Piceno sono pur esse assegnate a questo medesimo periodo.

(per cortesia di D. Nazareno Chiarari)
FERMO, ARCIDIOCESI di - Musaico della chiesa paleocristiana. Due pavoni e cantaro (sec. VI) - Fermo.

La cronotassi dei più antichi vescovi fermani presenta lacune e incertezze, mentre diviene più sicura dal sec. IX, nel tempo della disseminazione monastica nel *ducatus* poi *comitatus Firmanus*, che diede origine a numerosi ed importanti monasteri ed abbazie, delle quali molte dipendenti da Farfa (S. Prete, *I monaci benedettini nella Chiesa fermana*, in *Studia Picena*, 18 [1948], pp. 77-93). Nel periodo delle lotte per le investiture e della Riforma, resse la

(per cortesia di d. Nazareno Chiarurli)
FERMO, ARCIDIOCESI di - Crocifissione all'inizio del Canone della Messa. Miniatura del sec. XV - Fermo, Tesoro della Cattedrale.

Chiesa di F. il vescovo Udalrico (1057-73), corrispondente ed amico sincero di s. Pier Damiani (*Epistulae*, 4, 9: PL 144, 311-18) ma, nella fase più accesa della lotta tra Enrico IV e Gregorio VII sulla sede fermana, fu intruso un vescovo imperiale (Gualfarango [?]: *Regist. Greg.*, III, 10: PL 148, 440).

Più tardi, nelle contese tra Chiesa e Impero del sec. XII, la Chiesa di F. subì le terribili rappresaglie da parte di Federico Barbarossa: la città fu saccheggiata e la Cattedrale incendiata e distrutta dalle milizie del cancelliere imperiale Cristiano di Magonza, il 21 sett. 1176. Nel sec. XIII, diffondendosi nella regione marchigiana, più che altrove, il movimento francescano, a F., sotto il vescovo Filippo (1229-50), si stabilì nel 1240 una comunità di francescani e, intorno allo stesso tempo, ebbero origine le comunità dei Domenicani e degli Agostiniani nella città. I vescovi, che avevano avuto per alcun tempo (1217-33) il principato effettivo di F., nel sec. XIV ne assunsero anche il titolo.

La diocesi fu conferita nel 1424 al pio prelato Domenico Capranica, creato poi cardinale da Martino V (Eubel, II, 611) e di nuovo, *in commendam*, nel 1430, senza che egli vi risiedesse mai. La diocesi rimase per un certo periodo ai prelati di casa Capranica (Niccolò 1458, Gerolamo 1475-78 ecc.) *in commendam* ed era amministrata a mezzo di un vicario. Nel moto di riforma cattolica, la storia della Chiesa fermana acquista rilievo e splendore. Il vescovo Lorenzo Lenti, promotore di varie riforme in diocesi, è inviato straordinario di Pio IV nel 1561 presso la corte di Francia (Pastor, VII, pp. 177, 460). Dal 1571 al 1577 fu *perpetuus Firm. episcopatus administrator et princeps* il card. Felice Peretti, il quale attuò varie riforme e fondò il seminario. Divenuto pontefice (Sisto V) eresse la Chiesa di F. in metropolitana con la bolla *Universi Orbis* del 24 maggio 1589. La primitiva estensione del territorio diocesano, che comprendeva quello delle estinte Chiese di Potenza (*Potentia* nel Piceno), Falerone (*Faleria*), Corridonia (*Pausulae*) e Civitanova (*Cluentum Vicus*) si era venuta riducendo con la creazione delle nuove diocesi di Macerata, sotto Giovanni XXII nel 1320, di Ripatransone, creata da Pio V nel 1571, di Montalto, Tolentino e Sanseverino, ad opera di Sisto V nel 1586. Il pontefice Sisto V, elevando a metropolitana la sede di F., le attribuì quali suffraganee le Chiese di Macerata e Tolentino, Montalto e Ripatransone, e Sanseverino. La storia di F. è collegata con quella dello Stato pontificio. Dopo l'invasione longobarda (ca. 580) nella quale la Chiesa fermana subì immense rovine (L. Duchesne, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 23 [1903], pp. 96-97) la città rimase sotto il loro dominio e fu sede di ducato (*Lib. Pont.*, I, p. 496). Dalla conquista di Carlomagno, divenuta marca nel sec. X, fino ai tempi di Gregorio VII (*Lib. Pont.*, II, p. 289) e fusasi più tardi con l'anconitana (sec. XII-XIII), appartenne, almeno nominalmente, allo Stato della Chiesa, a cui, con interruzioni, rimase fedele nelle turbolente contese tra Chiesa e Impero nel sec. XIII. Riordinato lo Stato pontificio dal card. E. Albornoz, Giovanni Visconti da Oleggio, signore di F., fu rettore della Marca (1361) e la città fu sede della Curia generale. Nel 1398 Bonifacio IX vi erigeva l'Università che ebbe fine all'a. 1826. F., sottoposta successivamente al dominio degli Sforza, dei tiranni del luogo (Eufreducci), nel sec. XVI tornò al dominio della S. Sede che la governò a mezzo dei cardinali nepoti o di vicegovernatori, fino all'occupazione francese. Nel 1816, restituita allo Stato pontificio, fu sede di delegazione e nel 1860 annessa al Regno d'Italia.

MONUMENTI. – La Cattedrale, dopo i recenti scavi (1934-38), costituisce il più cospicuo monumento sacro e racchiude nelle sue mura i resti di tutte le costruzioni che vi si sono succedute. Della basilica paleo-cristiana: il musaico pavimentale dell'abside (due pavoni stilizzati ed un *cantharus* nel mezzo) non posteriore al sec. VI; tratti di musaico pavimentale delle navi, resti di mura perimetrali con le seguenti dimensioni: m. 22,60 di lunghezza e m. 13,30 di larghezza. Avanzi della seconda basilica, dedicata alla Vergine, distrutta nel 1176, sono visibili nei sotterranei, ordinati e sistemati recentemente a questo scopo. La Cattedrale fu ricostruita, dedicata a Maria Assunta e compiuta ca. il 1227 dall'architetto Giorgio da Como. Di questa mole di stile gotico è sopravvissuta la monumentale facciata, con portale e ricca decorazione in bassorilievo, ed il campanile; resti di colonne appartenenti a questo terzo edificio sono visibili nella zona dello scavo. L'arcivescovo Minnucci, sotto la direzione di Cosimo Morelli, la restaurò e modificò radicalmente (1789) ed in quella forma è giunta fino a noi.

L'interno, imponente, è decorato a chiaro-scuro. Nella cappella del Sacramento è un pregevole tabernacolo in bronzo, con bassorilievi, opera di G. Lombardi. Nella cripta si conserva un sarcofago cristiano del sec. IV (Wilpert, *Sarcofagi*, I, p. 119, tav. 116, n. 3). Il tesoro della Cattedrale possiede un prezioso manoscritto miniato: il *Messale de Firmonibus*, ordinato dal vescovo Giovanni IV de Firmonibus (1412-21). Sono inoltre da menzionare, tra le numerose chiese artistiche: S. Zenone, edificio romanico (1171) con portale decorato; S. Pietro, restaurata, attribuita, secondo una epigrafe in caratteri gotici sul portale laterale, al 1251; S. Francesco, eretta sull'antica cappella di S. Leone, con il primo stabilirsi dei Francescani a F. nel 1240 (Wadding, *Annales*, III, p. 42). Un importante e felice restauro dell'abside è in opera. S. Domenico, eretta nel 1233, e radicalmente rinnovata nell'interno. S. Agostino, del sec. XIII, profondamente modificata nell'interno, su disegno di fra' Vincenzo Rossi, ago-

stiniano (1730-38): nel tempio si venera la s. Spina. Importanti lavori di restauro e scoprimenti di affreschi sono stati fatti di recente (F. Maranesi, *Gli affreschi in S. Agostino di F.* [*Quaderni d'arte*, 3], Fermo 1941); S. Filippo, consacrata nel 1607 ad opera dei Padri dell'Oratorio, stabilitisi a F. ca. il 1580. Pregevole per la ricca decorazione di altari e per le tele: la *Notte* di Rubens (F. Maranesi, *La pala Rubensiana di F.* [*Quaderni d'arte*, 4], Fermo 1942); la *Discesa dello Spirito Santo* di Lanfranco. Vi si conserva il corpo del b. Antonio Grassi di F. Santuario della Madonna del Pianto, eretto nel 1675, restaurato nel secolo scorso e recentemente ampliato. Vi si venera l'immagine di s. Maria del Pianto, scultura plastica del 1612, del Sebastiani, protettrice della città e dell'arcidiocesi. Altri santuari mariani in diocesi: Maria S.ma dell'Ambro (Montefortino) e S. Maria a Mare. Nel palazzo della Biblioteca civica hanno sede: la Galleria lapidaria, la Pinacoteca-museo e l'Archivio comunale ove si custodisce il *Liber episcopatus sive iura episcoporum Firm. Eccl.*, cod. membran. del sec. XIII, n. 1030. Presso la Cattedrale si conserva l'Archivio capitolare e nel Palazzo arcivescovile, ordinato, l'Archivio di Curia.

Bibl.: Lanzoni, I, p. 395; M. Catalani, *De Ecclesia Firmana eiusque episcopis*, Fermo 1783; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 134-46; L. Serra, *L'arte nelle Marche*, 2 voll., Pesaro 1929, passim; S. Prete, *I santi martiri Alessandro e Filippo nella Chiesa fermana*, Città del Vaticano 1941; F. Maranesi, *Guida storica ed artistica della città di F.*, Fermo 1944; Cottineau, I, coll. 1125-26. Serafino Prete

FERNANDEZ, Antonio. - Gesuita, missionario, n. a Lisbona nel 1569, m. a Goa il 12 nov. 1642. Nel 1601 partì per l'India; donde, nel 1604, passò nella missione di Etiopia, e vi rimase trent'anni in mezzo a fatiche e pericoli, ma anche consolazioni. Riuscì infatti a convertire alla fede il viceré del Goggiam, Sella Christôs, e a vedere la conversione dello stesso imperatore Seltan Seghed I (Susennyos), il quale nel 1622 pubblicò l'editto di piena libertà per il cattolicesimo e mandò a domandare a Roma un patriarca.

(fot. Gab. fot. naz.)
Fermo, arcidiocesi di - Facciata della Cattedrale (sec. XIII-XIV). Fermo.

(per cortesia di d. Nazzareno Chiavari)
Fermo, arcidiocesi di - Monumento di Visconti da Oleggio (sec. XIV) - Fermo.

Già fin dal 1613 il F. era stato inviato dall'Imperatore, come suo legato, con l'ambasciatore Fecur Egzi, al Papa e al re Filippo III; ma era caduto prigioniero e liberato, dopo molto patire, aveva dovuto tornare sui suoi passi. Fu anche superiore di tutta la missione e vicario generale del patriarca Alfonso Mendez. Sotto il successore di Susennyos, Seltan Seghed II (Fasiladas), insorta la persecuzione, dovette prendere col patriarca la via dell'esilio e si ritirò a Goa.

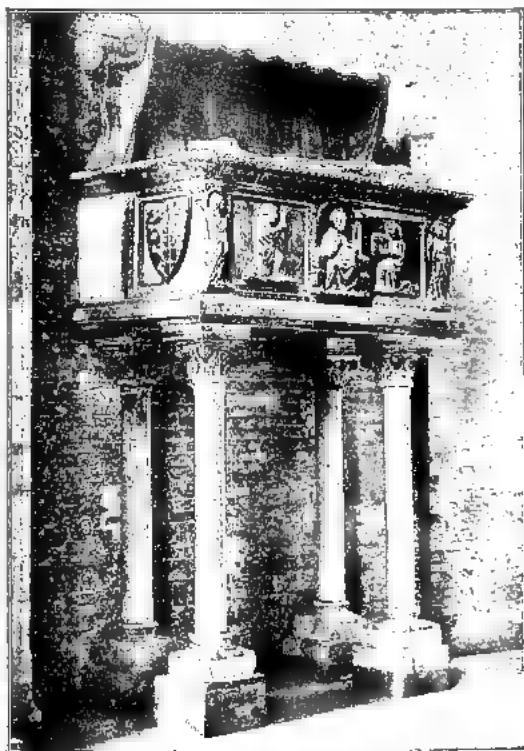
Tradusse in lingua etiopica i libri liturgici della Chiesa Romana, e altri libri compose a confutazione degli errori del clero scismatico e sulla Madonna. L'unica opera sua stampata con i caratteri etiopici, inviati espressamente da Urbano VIII al patriarca Mendez, è *Magsef Assetat, Flagellum mendaciorum, sive Tractatus de erroribus Aethiopiae sermone chaldaeo* (Goa 1642).

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 646-47; E. d'Almeida, *Historia Aethiopiae*, l. X, cap. 45 (in C. Beccari, *Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales*, 7), Roma 1908, pp. 472-77; A. Mendez, *Expeditiones Aethiopicae*, l. II, cap. 4 (*ibid.*, 8), ivi 1908, pp. 184-87; C. Beccari, *Indice* (*ibid.*, 15), ivi 1917, pp. 130-33. Celestino Testore

FERNANDEZ, Domenico: v. navarrete, domenico.

FERNANDEZ, Lucas. - Poeta spagnolo, n. a Salamanca nel 1474 ca., m. ivi nel 1542. Ebbe incarichi musicali nella Cattedrale e nell'Università salmantina.

Nel 1514, essendo beneficiario della chiesa di S. Tommaso Cantuariense, pubblicò sei *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano*, di cui due di argomento religioso, rivelandosi epigono di Juan del Encina. Notevole l'*Auto de la Pasión*, per la vigoria dei sentimenti, a volte tendenti al patetico, e per la felicità con cui sono pittorescamente tratteggiati i personaggi. Inferiore al maestro nella produzione, lo supera per riflessione e sentimento religioso.

Bibl.: M. Cañete, *Proemio al teatro completo de L. F.*, Madrid 1893; R. Espinosa Maeso, *L. F.*, in *Boletín de la Acad. Esp.*, 10 (1923), p. 567 sgg. Costancio Eguia

FERNÁNDEZ DE MINAYA, Lope. - Agostiniano di Toledo, vissuto nel sec. xv. Valente oratore, è un classico della letteratura per i due trattati *Espejo del alma*, «opus optimae frugis plenum» (Pérez Bayer) e *Libro de las tribulaciones*, con i quali precorre i grandi scrittori ascetici spagnoli.

Bibl.: G. De Santiago, *Ensayo*, II, Madrid 1913, p. 419 sgg. Félix García

FERNANDEZ de OVIEDO y VALDÉS, Gonzalo. - Storico, n. a Madrid nel 1478, m. a Valladolid nel 1557. Nel 1513 andò in America, dove combatté contro gli indigeni e fu governatore della fortezza di S. Domingo.

La sua *Historia general y natural de las Indias*, frutto della sua esperienza coloniale, costituisce una fonte di notizie assai utili e, in genere, attendibili sulla conquista e i primi sviluppi delle Indie occidentali, del Perù, del Messico. Il suo atteggiamento verso gli indiani è alieno da fanatismo. L'ostilità del Las Casas impedì, a quanto pare, la pubblicazione dell'opera. Scrisse inoltre: *Quincuagenas de la nobleza de España*; *Batallas y quincuagenas*.

Bibl.: Opere; ed. della *Historia*, con intr. e note di A. De Los Rios, Madrid 1851-55, ed. nella collezione *Letras españolas*, 19, ivi 1927. Studi: E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, I, trad. it., Napoli 1944, p. 355 sgg. Constancio Eguia

FERNANDO POO, vicariato apostolico di. - Con decreto del 10 ott. 1855 fu eretta la prefettura apostolica delle Isole di Annobón, Corisco e F. P. appartenenti alla Guinea spagnola, con territorio distaccato dal vicariato apostolico delle Due Guinee. Venne affidata al sacerdote secolare don Michele Martinez y Sanz e con decreto del 18 luglio 1857 ai Gesuiti.

Propaganda, poi, con altro decreto del 16 dic. 1858 unì alla suddetta prefettura le due isole di Elobey maggiore e minore e con decreto del 4 genn. 1860 il territorio continentale di Cabo S. Juan e la zona vicina allora soggetta alla Spagna. Nel 1872 i Gesuiti lasciarono la missione che fu affidata ai cappellani militari e ad alcuni sacerdoti secolari fino al 1883, in cui vi andarono i Missionari figli dell'Immacolato Cuore di Maria (Claretiani). In quello stesso anno fu di nuovo eretta la Prefettura apostolica con i territori annessi nel 1860. I territori continentali non avevano confini precisi e finalmente il 25 apr. 1903 tutta la zona di Rio Muni fu annessa alla prefettura che il 12 maggio fu elevata a vicariato con l'attuale denominazione.

Il clima è caldo e umido, il terreno assai fertile. Gli indigeni sono di razza bantu, di cui molti comprendono lo spagnolo. La superfice è di ca. kmq. 29.000. Secondo le statistiche del 1948 nel vicariato vi sono 44 missionari claretiani con 17 fratelli coadiutori, 114 suore. Seminaristi maggiori 14 e minori 18. La popolazione supera i 190.000 ab., di cui 116.898 cattolici indigeni, 6000 esteri, 422 di stirpe mista, 12.818 catecumeni, 8 dissidenti orientali, 9372 protestanti, 700 musulmani e ca. 45.000 pagani. Vi sono 12 distretti parrocchiali, 18 scuole elementari con 2350 alunni, 1 scuola media con 64 alunni, 1 superiore con 17 alunni, ospedali, dispensari 2, orfanotrofi 18 con 484 ragazzi, lebbrosari 2 con 2500 pazienti. Vi si pubblicano anche due periodici.

Bibl.: Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 4958/48; id., *Relazione quinquennale*, pos. prot. n. 1304/40; A. Ortega Ibañez, *Los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María en F. P.*, in *El Misionero*, 25 (1948), pp. 352-65; MC, pp. 106-107. Saverio Paventi

FERNS, diocesi di. - In Irlanda. Comprende nei suoi 3000 kmq. di superfice quasi tutta la contea di Wexford e una parte di quella di Wiclow. È suffraganea di Dublino. Ha una popolazione di 98.421 ab. dei quali 92.639 cattolici (1936) con 42 parrocchie, 137 sacerdoti secolari e 13 regolari, un seminario (St. Peter's College a Wexford), 8 comunità religiose maschili e 25 femminili.

S. Aidano ca. il 598 fu il primo vescovo; i suoi santi successori Mochna, Molling e Killan ebbero quasi una supremazia sui vescovi della regione del Leinster. Più tardi i vescovi assunsero la denominazione o da F. o da Wexford, come, ad es., Maelcoin O' Donegan (1125), ovvero da Hy Kinsellag, come il vescovo O' Cathan (1135). Il vescovo Ailbe O' Molloy intervenne al Concilio Lateranense del 1215. Il vescovo Patrizio Barret trasferì la residenza in New-Ross dal 1400 al 1415; mentre al principio del sec. xvi il vescovo Comyn si stabilì a Fethard Castle; più tardi a Wexford e dopo il 1809 a Ennis Corty; attualmente la residenza vescovile è a Summerhill presso Wexford. Della diocesi di F. fu il p. Dixon, esiliato in Australia di cui fu il primo prefetto apostolico, al principio del sec. xix. La città di F. subì molte devastazioni durante i secc. ix e x da parte degli Scandinavi. Sussistono avanzi dell'abbazia di S. Maria in F., rifondata dai Canonici regolari dopo il 1160. Il vescovo O'Lynam fondò nel 1060 la chiesa di S. Pietro.

Bibl.: W. H. Grattan-Flood, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, pp. 45-46; *Irish catholic directory and almanach*, 1950, pp. 251-57; Cottineau, I, col. 1126. Enrico Josi

FERON-VRAU, Camille. - N. a Tourcoing il 23 luglio 1831, m. a Lilla il 30 marzo 1908. Medico, fondò per i medici, l'Associazione di S. Luca e la pia Associazione dei Malati, il cui bollettino è tuttora fiorente. Condivise con il cognato, Philibert Vrau l'ideale di apostolato ed usò dei suoi beni per dare impulso alle opere cattoliche e sociali. Tra l'altro provvide, quasi da solo, alla creazione della facoltà di medicina presso la Università Cattolica di Lilla e dei numerosi annessi.

Fattosi apostolo delle direttive date da Leone XIII circa la questione operaia, promosse l'Associazione dei Patroni del Nord, fondò la Scuola industriale, cercando così di dar vita ai patronati cristiani. Si occupò con particolare devozione dell'Opera di Nostra Signora della Treille, patrona di Lilla, e dell'Opera di Nostra Signora di Lourdes. Pio XI ne segnò l'introduzione della causa di beatificazione il 17 giugno 1930. Annibale Bugnini

FEROTIN, Marius. - Monaco benedettino, paleografo e storico della liturgia, n. a Chateauneuf-sur-Rhone il 18 nov. 1855. Entrato nel monastero di Solesmes nel 1874, professò la Regola monastica l'8 sett. 1876. Dal 1881 al 1892 dimorò a S. Domenico di Silos nella Spagna, e nel 1895 passò a S. Michele di Farnborough, dove m. il 15 sett. 1914.

Trascorse la vita nella preghiera e nello studio, ed i lavori poderosi sulla liturgia mozarabica dimostrano quanto in questo campo fosse versato. Pari all'acutezza dell'ingegno era il profondo spirito critico che mise a profitto nello studio dell'alto medioevo spagnolo. Nel monastero di Silos, nella vecchia Castiglia, trovò documenti di grande interesse storico per la conoscenza della vita religiosa spagnola. Frutto di queste ricerche furono prima una raccolta del ricco materiale esistente nel monastero: *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos* (Parigi 1897), poi una *Histoire de l'Abbaye de Silos* (ivi 1897). Fra i preziosi manoscritti ivi esistenti trovò il Rituale in uso nella Spagna prima dell'invasione araba del 712 e lo pubblicò nel vol. V dei *Monumenta Ecclesiae liturgica: Le «Liber Ordinum», en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe de l'Espagne du V^e au XI^e siècle* (Parigi 1904). Nel vol. VI degli stessi *Monumenta* pubblicò poi il *Liber mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (ivi 1912). Altri volumi dovevano seguire sul *Liber antiphonarum* e sul *Liber Orationum*, ma la morte lo impedì.

Molte altre pubblicazioni egli ha fatto in riviste ed in volumi, ma il suo nome resta fortemente legato allo studio della liturgia mozarabica, ove ha lasciato un'orma profonda per vastità di ricerche, ampiezza di indagini e serietà di giudizi.

Bibl.: F. Cabrol, *Dom. M. F. L'histoire de l'Espagne chrétienne et de la liturgie mozarabe*, in *The journal of the theological studies*, 26 (1915), pp. 305-13. Silverio Mattei

FERRAIOLO. - È un ampio mantello di seta o di altro panno leggero, di colore rosso, violaceo o nero, a seconda del grado di chi lo porta : cardinale, vescovo, sacerdote, ed è annodato al collo da strisce dello stesso colore.

Lo si usa sempre sull'abito piano, ma il f. nero di forma ampia od anche ridotta, si considera comunemente come parte integrante dell'abito clericale, e lo si porta sulla sottana nera nei mesi estivi.

Un f. nero pieghettato che scende dalle spalle fino al ginocchio lo indossano alcuni dignitari della corte pontificia (camerieri di spada e cappa, bussolanti, ecc.) come loro propria insegna.

Il f. faceva parte del vestito dei nobili nei secc. XVI e XVII, alla classe dei quali appartenevano chierici.

Filippo Oppenheim

FERRANDO. - Vescovo africano, m. ca. il 546. Fu discepolo di s. Fulgenzio di Ruspe, e quando questi venne esiliato, con altri 60 vescovi africani, dal re vandalo Trasamondo in Sardegna (ca. 508), lo seguì, e guadagnato dalle esortazioni di lui abbracciò la vita religiosa in un piccolo monastero fondato da Fulgenzio a Cagliari. Ritornato in Africa nel 523, sotto il re Ilderico, fu diacono della Chiesa di Cartagine.

Scrisse : la *Vita s. Fulgentii*, in cui l'ammirazione e l'affetto riconoscente per il maestro e il palese intento edificante non intaccano il valore del documento storico, di grandissima importanza per la conoscenza di Fulgenzio e della Chiesa africana sotto il dominio vandalico. *La Vita* è giunta anonima : l'attribuzione a F. è suggerita da validi argomenti interni, che pochi contestano; la *Breviatio canonum*, che raccoglie in 232 capp., ordinandole per materia, le norme disciplinari vigenti nella Chiesa, attinte a numerosi concili greci e africani, trattando prima del clero : vescovi (1-84), preti (85-103), diaconi (104-20), altri chierici (121-42), poi dei concili (143-44), dei delitti e della condotta da tenere con eretici ebrei e pagani (145-98), del Battesimo (199-205), della Quaresima (206-10) infine di argomenti vari (211-32); *Lettere* : 5 sono biglietti di carattere personale; 2 sottopongono a Fulgenzio dei quesiti, su di un catecumeno battezzato quand'era già privo di conoscenza e morto senza aver ricevuto l'Eucaristia (1), sulla Trinità e su Gesù Cristo; 5 sono trattati in forma di lettera : ad Anatolio, su le due nature e l'unica persona di Cristo (3), a Eugippio, sul medesimo argomento (4), a Severo di Costantinopoli, ancora di contenuto trinitario e cristologico (5), a Pelagio e Anatolio, diaconi di Roma, sulla questione dei Tre Capitoli, alla cui condanna F. si dichiara contrario, menzionando esplicitamente solo Ibas di Edessa (6), al conte Regino, in cui, supplendo a Fulgenzio che nel frattempo era morto, espone i doveri di un generale cristiano (7).

Bibl.: Ed: la *Vita Fulgentii*, con le opere di questo : PL 65, 378-435. Le lettere e la *Breviatio Canonum*, *loc. cit.*, 67, 667-962. Il Migne pubblicò solo le 7 lettere-trattati, riproducendo l'edizione di P. F. Chifflet, Digione 1649 (la 4 completata da A. Mai, *Script. vet. nova coll.*, 3, II, Roma 1828, pp. 169-84). Le 5 lettere più brevi furono pubblicate da A. Reifferscheid, in *Analecta Casinensia* (nell'*Index Scholarum Univ. Vratisl. per biennium 1871-72*, 5, VII). Studi : G. Ficker, *Zur Würdigung der Vita Fulgentii*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 21 (1901), pp. 9-42; Schanz, IV, II, pp. 572-74; Bardenhewer, V, pp. 316-19; Moricca, III, II, pp. 1395-1407. Michele Pellegrino

FERRANTE I d'Aragona : v. FERDINANDO I d'ARAGONA, re di NAPOLI.

FERRAR, Gruppo di (famiglia 13). - Gruppo di 13 codici greci dei Vangeli (H. von Soden : I nell'introduzione, poi I[1]).

Sono i seguenti : 13 (ε 368): Parigi, Bibl. Nat. gr. 50 (sec. XII-XIII); 124 (ε 1211): Vienna, Bibl. Pal. Ness.

(fot. Enc. Catt.)

Ferrar, gruppo di (famiglia 13) - Evangeliario (sec. XI). Biblioteca Vaticana, Vat. Grec. 2002, f. 28.

188 (sec. XII); 174 (ε 109): Roma, Vatic. gr. 2002 (sec. XI); 230 (ε 173): Madrid, Escurial Ψ III, 5 (sec. XI); 346 (ε 226): Milano, Ambros. S. 23 sup. (sec. XI); 543 (ε 121): Michigan, Ann Arbor 15 (sec. XII); 788 (ε 1033): Atene, Ethn. Bibl. 26 (sec. X-XI); 826 (ε 218): Grottaferrata A a 3 (sec. XII); 828 (ε 219): *ibid.* A a 5 (sec. XII); 827 (ε 415): Milano, Ambros. E S IV 14 (sec. XIV); 983 (ε 3017): Athos, Esphigm. 29 (sec. XII); 1689 (ε 1054): Serrès, Prodr. 10 (sec. IX); 69 (δ 505): Leicester, Libr. of the Town Council 20 (sec. XV). Il 69 contiene tutto il Nuovo Testamento; gli altri solo i Vangeli. Sono denominati da W. H. Ferrar perché fu il primo a notare la parentela che corre tra 13, 69, 124, 346. T. K. Abbott ultimò e pubblicò il lavoro di F. P. Martin, J. R. Harris, Kirsopp-Lake e Von Soden studiarono i rimanenti manoscritti. Tutti ritengono che, eccettuato il 69, provengano dalla Calabria (124, 174, 788 portano l'indicazione, per 13, 346, 826, 828 lo si deduce dai menologi annessi); che dipendano da un archetipo comune; che riproducano un testo che si discosta da A (antiocheno), da [illegible] (neutrale), da D (occid.) e che può essere il cesareense. Però discorda da questo in non pochi casi, per es., nella famosa lezione di *Mt.* 1, 16 ᾧ μνηστευθεῖσα (come la siro-curetoniana). Sposta la pericope dell'adultera (*Io.* 5, 53-8, 11) in *Lc.* 21, 23. Ha tutte le caratteristiche del testo greco adoperato nella Chiesa greca nel medioevo. Alcuni perciò vi vedono una recensione speciale. Non è improbabile che, in seguito all'afflusso dei Greci nel sec. VIII ed alla rifioritura di studi nei monasteri bizantini nell'Italia meridionale, sia stata eseguita in Calabria nel sec. XIII una nuova recensione del testo greco utilizzando il cesareense, il bizantino (A) e forse un testo locale.

Bibl.: T. K. Abbott, *A Collation of four important manuscripts of the Gospels*, Dublino 1877; J. Rendel Harris, *Origin of the Leicester Codex of the N. T.*, Londra 1887; id., *On the Origin of the Ferrar Group*, ivi 1893; id., *The Scribe of the Leicester Codex*, in *Journal of the Theological Studies*, [illegible] (1904), pp. 445-47; 11 (1910), pp. 291-92; 12 (1911), pp. 465-66; K. Lake, *Some new Members of the F. Group*, *ibid.* 1 (1899), pp. 117-20; id., *Codex 1 of the Gospel and its Allies*, ivi 1902; id., *Six Collations of N. T. Manuscripts*, Cambridge 1932, ecc.; H. Von Soden, *Die Schriften des N. T.*, I. *Untersuchungen*, *Abt.* II, Gottinga 1906,

pp. 1066-1109; B. H. Streeter, *The Four Gospels*, Londra 1927; M.-J. Lagrange - St. Lyonnet, *Critique textuelle*, II. *La critique rationnelle*, Parigi 1935; B. Botte, s. v. in DBs, III, coll. 272-74; ecc.
Bonaventura Mariani

FERRAR, Nicholas. – Teologo protestante, n. nel 1592 a Londra, m. ivi nel 1637. Deputato al Parlamento nel 1624, si ritirò presto dalla vita politica per organizzare una comunità religiosa nel villaggio di Little Gidding (Huntingdonshire). Influì sugli orientamenti spirituali di G. Herbert e di R. Crashaw. Rimangono di F. alcune *harmonies* del Vangelo e *The story books of Little Gidding, being the religious dialogues recited in the great room*, pubblicati a Londra nel 1899.

Bibl.: H. P. K. Skipton, *The life and times of N. F.*, Londra 1907.
Enzo Navarra

FERRARA, arcidiocesi di. – Nell' Emilia; si trova interamente nella provincia omonima che contiene anche l'intera diocesi di Comacchio e parte notevole delle arcidiocesi di Bologna e Ravenna. La provincia ha una superfice di kmq. 2622 con ca. 500.000 ab., mentre l'arcidiocesi si estende per 1218 kmq. e conta 219.986 ab., dei quali 217.090 cattolici (1948).

La città entro le mura è formata da due zone, a sud la più antica, a nord la parte nuova, con planimetria regolare, ideata dal duca Ercole d'Este (1471-1505) e realizzata da Biagio Rossetti; il centro è costituito dalla Cattedrale, dal castello e dai palazzi arcivescovile e comunale. Fuori le mura la città si è molto sviluppata a sud ed a nord-ovest dando vita a numerose industrie. La campagna circostante è ricca di prodotti agricoli. Il Po facilita la navigazione interna, come nell'antichità, mediante la linea fluviale che collega Venezia con Milano, e, tra non molto, con la Svizzera.

L'arcidiocesi è suddivisa in 99 giurisdizioni ecclesiastiche (parrocchie e curazie) con 147 sacerdoti diocesani, 11 comunità maschili con 56 padri e 15 fratelli laici, 55 comunità femminili, con oltre 650 religiose (1950). È immediatamente soggetta alla S. Sede.

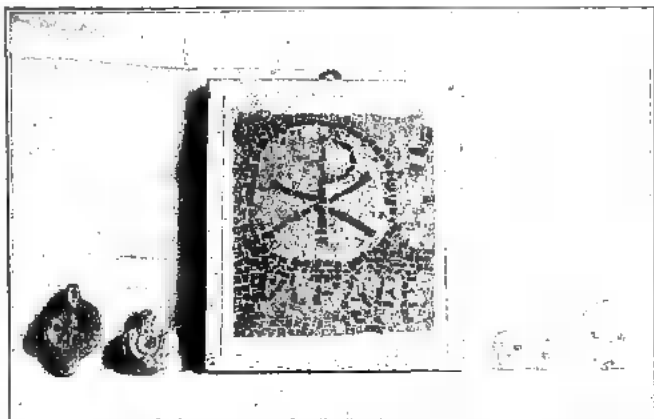
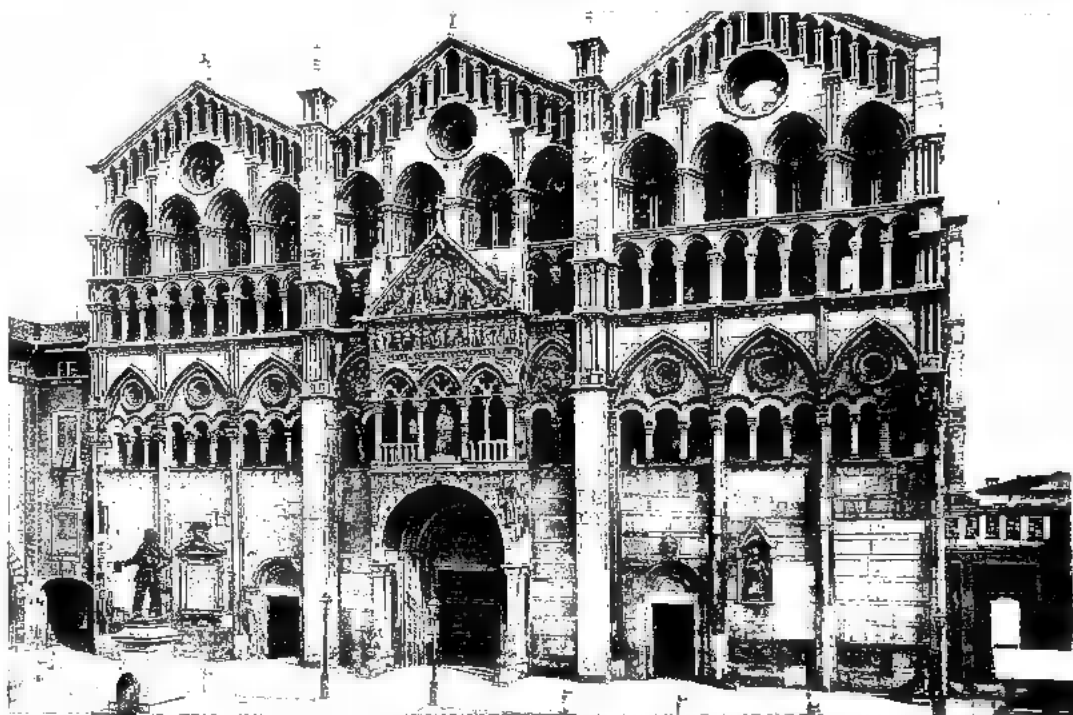
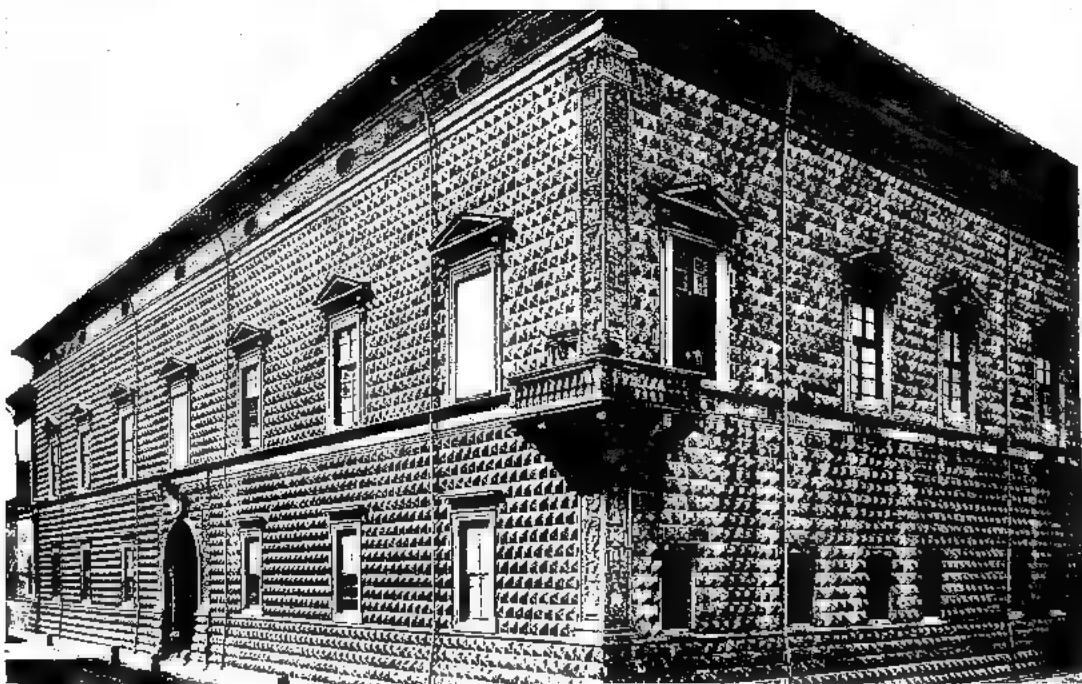
(fot. Vecchi e Graziani)
Ferrara, arcidiocesi di – Musaico con monogramma costantiniano e lucerne fittili (sec. iv) - Ferrara, Museo archeologico di Schifanoia.

Il patrono è s. Giorgio (festa il 24 apr.).

Storia. – F., la cui etimologia è incerta, ma sicuramente medievale, ha origini oscure che si fanno risalire al periodo romano, come dimostrano i resti archeologici.

Posta alla biforcazione del Po di Volano con quello di Primaro, sulla via che da Ravenna, risalendo il corso del Po, passava per Ostiglia e raggiungeva il Brennero, ebbe importanza per il dominio delle terre e delle valli circostanti. Mentre mancano notizie precise per F. romana, si hanno notizie su Voghenza o « Vicus Aventinus » a ca. 13 km. dalla città. Ivi si rinvennero numerosi sarcofagi pagani. I primi documenti (774) ricordano il passaggio del ducato di F. dal potere dei Longobardi a quello dei pontefici che lo ressero per mezzo dei vicari, tra i quali si possono ricordare i marchesi di Canossa.

Poi, in regime comunale, vi dominarono alternativamente le famiglie Torelli-Salinguerra ghibellini, e i Marcheselli-Adelardi guelfi. Con dedizione spontanea F. si assoggettò ai marchesi d'Este (sec. xiii) che, come vicari della Sede Apostolica, la governarono fino al 1597. Lo splendore a cui assurse in questo periodo la resero una delle corti più sfarzose e colte d'Italia. Gli Estensi vi costruirono il castello (1385), vi fondarono l'università (1391), introdussero ben presto la stampa (1471), ampliarono la città, circondandola con solide mura, eressero ville nella campagna circostante, ebbero legami di parentela con papi e regnanti dell'epoca. Furono signori dei ducati di Modena e Reggio, della contea di Rovigo e della Garfagnana. Estintosi il ramo diretto della famiglia Estense (1597) il ducato di F. fu governato sempre dai cardinali legati, tra cui si distinsero il card. Caraffa (1778-1786), il card. Odescalchi, poi papa Innocenzo XI (m. nel 1689). Dal 1796 al 1815 seguì le sorti d'Italia e con il trattato di Vienna tornò ai papi, ai quali fu di nuovo tolta nel 1859 e annessa al Regno d'Italia il 18 marzo 1860.

I primi evangelizzatori di F. vennero con ogni probabilità da Ravenna, cui la città rimase soggetta spiritualmente e temporalmente fino al sec. viii.

(fot. Vecchi e Graziani)
Ferrara, arcidiocesi di – Sarcofago cristiano (sec. v) - Ferrara, atrio della Cattedrale.

(fot. Alinari)

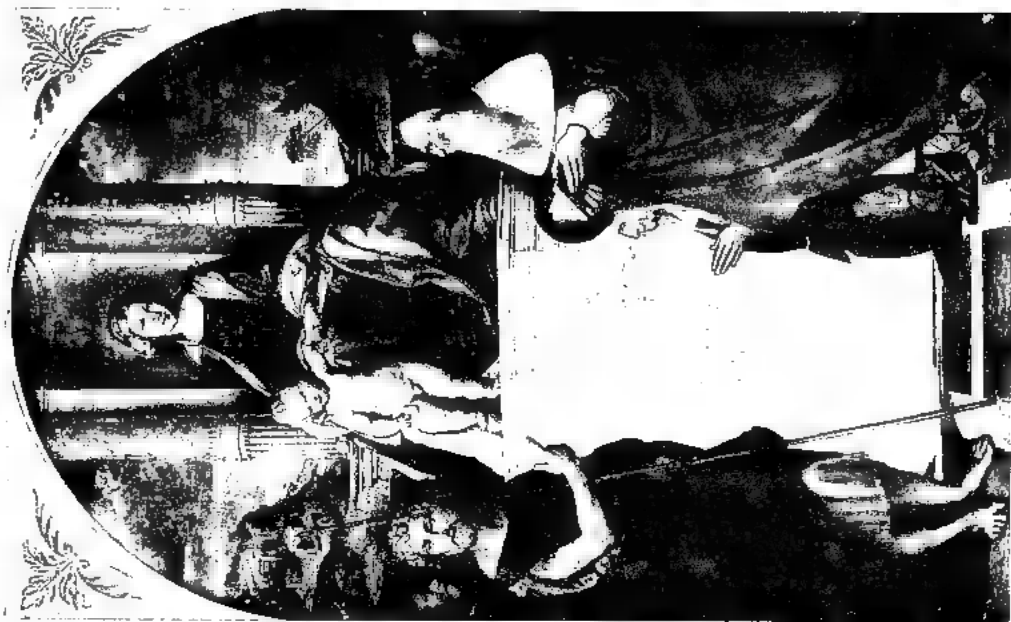
(fot. Alinari)

In alto: FACCIATA DELLA CATTEDRALE, fondata nel 1135, con aggiunte del sec. XIII.
In basso: PALAZZO DEI DIAMANTI. Disegnato da Biagio Rossetti e terminato nel 1493.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: S. GIROLAMO. Tavola di Cosmè Tura (metà del sec. XV) - Pinacoteca Comunale.
A destra: MADONNA DETTA "DEL PILASTRO", del Garofalo (prima metà del sec. XVI) - Pinacoteca Comunale.

(fot. Vecchi e Graziani)
FERRARA, ARCIDIOCESI di - Pluteo dell'ambone di Voghenza (539). Ferrara, Museo della Cattedrale.

L'erezione della diocesi può risalire alla fine del sec. IV o al sec. V con sede in Voghenza: s. Pier Crisologo consacrò un vescovo Marcellino ca. il 430, ma non si sa se fosse vescovo di Voghenza. Il catalogo dei vescovi presenta alcune lacune nei primi secoli; i vescovi più notevoli furono s. Maurelio, martirizzato durante la lotta iconoclasta, sostenuta dall'arcivescovo di Ravenna Mauro a cui la diocesi era soggetta; dopo il 680 la primitiva sede fu portata più a nord, a F., per sottrarsi al dominio degli arcivescovi ravennati; si ricordano poi: il b. Alberto Pandoni (m. nel 1274), vescovo durante l'inizio della casa d'Este; il b. Giovanni Tavelli da Tossignano (m. nel 1446), precursore della riforma tridentina di cui si conservano, inedite, le relazioni delle visite pastorali; Giovanni Fontana (m. nel 1611), già collaboratore di s. Carlo e realizzatore dei decreti del Concilio di Trento; il principe card. Ruffo (1727-37), costruttore del palazzo arcivescovile e del nuovo seminario e primo arcivescovo di F.; il ven. Bonaventura Barberini (m. nel 1743); il servo di Dio card. Carlo Odescalchi, arcivescovo di F. (1823-1826), poi cardinale vicario di Roma (1838), infine gesuita (m. nel 1841).

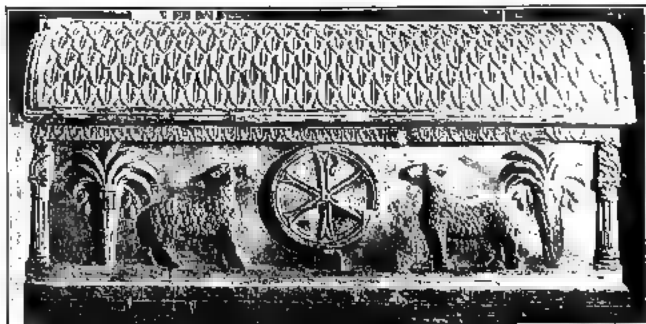
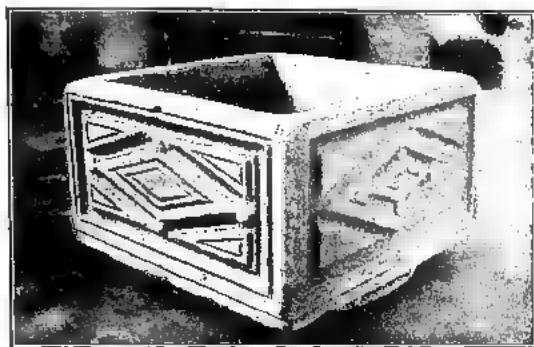
La diocesi fu suffraganea di Ravenna, poi per la donazione di Carlomagno (774) passò direttamente sotto la S. Sede, nonostante le pretese degli arcivescovi di Ravenna; prevalse infine la decisione di Roma che troncò ogni questione, elevando la sede ad arcivescovato (1735). Vi morì Urbano III nel 1185 e fu sede del Conclave da cui uscì papa Gregorio VIII (1185) e del XVII Concilio ecumenico (1438-1439) per l'unione delle Chiese orientali, recando in tale occasione largo contributo allo sviluppo della cultura umanistica. Per la morte prematura di Alessandro VI fu sospesa l'erezione a sede metropolitana, grado che ottenne solo con Napoleone avendo come suffraganee le diocesi di Comacchio, Mantova, Rovigo e Verona. Ora è solo sede arcivescovile-metropolitana senza suffraganee e fa parte della provincia « Flaminia » (Romagna). La diocesi aveva un *Sacramentario* (Rituale) proprio, soppresso in seguito all'edizione di quello tipico di Paolo V (1619). Rituali e *Ordines* hanno tramandato qualche particolarità di notevole importanza, tra cui le stazioni quaresimali richiamate in vigore dall'attuale arcivescovo (1942). Per il Concilio di F., v. FIRENZE, CONCILIO di.

Tra i personaggi illustri, specie nel periodo estense, sono da citare: Girolamo Savonarola (v.), i cardinali estensi, costruttori della Villa d'Este di Tivoli e mecenati dell'Ariosto e del Tasso; C. Calcagnini, enciclopedico del sec. XVI; il card. Guido Bentivoglio (m. nel 1644), nunzio apostolico in Fiandra e in Francia. E ancora: Daniello Bartoli, storico della Compagnia di Gesù; Alfonso Muzzarelli, autore della pia pratica del « mese di maggio »; il card. C. Bentivoglio, fondatore della Biblioteca Ariostea (1740); l'archeologo Bellini che fondò con la propria raccolta il Museo archeologico (1758), ricco ora di medaglie e monete della zecca ferrarese (1200-1748); il Guarini e lo Scalabrini, autori di pregevoli opere sulle chiese di F.; infine l'Antonelli, cultore di memorie patrie.

Il maggior istituto ecclesiastico, fino a pochi anni or sono (1932), era la facoltà teologica, trasferita dalla locale università nel seminario arcivescovile; presentemente questo raccoglie per l'insegnamento i migliori elementi del clero diocesano.

L'accennata Biblioteca Ariostea, fondata dal card. Bentivoglio, fu arricchita di manoscritti dell'Ariosto, del Tasso ecc., con 120.000 volumi, 1500 incunaboli, codici miniati. Però la biblioteca ecclesiastica più fornita, quantunque non aggiornata, è quella del Seminario con oltre 20.000 volumi e diversi incunaboli. Preziosi codici miniati della Scuola ferrarese (1477-1535) possiede la Cattedrale (24) mentre quelli della Certosa (26), furono trasferiti nel Museo di Schifanoia.

Ricchi di pergamene (sec. X), di catasti medievali (sec. XIII) e di statuti (sec. XII) sono gli archivi della Curia arcivescovile, del Capitolo metropolitano e dei residui ecclesiastici.

Insieme con le altre arti liberali fiorì anche la musica. Dai trovatori provenzali ai maestri della cappella di corte, dalle Accademie ducali a quelle dei conventi di clausura (S. Vito, S. Antonio, S. Silvestro), dai teatri rinomati alle raccolte di strumenti preziosi, dal Luzzasco e Monteverde al Frescobaldi che, col Pasqualini, fu organista della Cappella Giulia della Basilica Vaticana. Si ricorda pure il maestro Ravegnani, uno dei pionieri del canto gre-

(fot. Vecchi e Graziani)
FERRARA, ARCIDIOCESI di - Sarcofago cristiano (sec. VI). Lato posteriore. Ferrara, chiesa di S. Francesco.

(fot. Verchi e Graziani)
FERRARA, ARCIDIOCESI di - Vasca battesimale con iscrizione (sec. XI), già base di colonna bizantina - Ferrara, Pinacoteca comunale.

goriano, ed il maestro Magri, organista del santuario di Oropa.

MONUMENTI. – Si conservano i plutei del primitivo ambone di Voghenza, con l'epigrafe : « De donis dei, et sce Marie et sci Stefani temporibus dom. Georgio ven. eps hunc pergamum fecit ind. II » dell'a. 539, datazione confermata da B. Berenson, contro le interpretazioni di L. A. Muratori, del Rohault de Fleury e di A. Frizzi. Un coperchio di sarcofago del 548 con l'iscrizione : « In ñe dñi temporibus dñi mauricini vb episcs servus tuus serviens tibi fecit ind. XI ».

Si ricorda anche l'iscrizione di una chiesa del 586 edificata dal vescovo Vittore « ut pestes inguinaria non pertranseat fines nostros ».

Tre sarcofagi poco noti del sec. V-VI, tre vasche battesimali bizantine, ed altri piccoli reperti venuti alla luce durante i restauri dell'arcipretale di Voghenza (1946) mentre sono testimoni della vitalità del cristianesimo nei primi secoli dànno speranza ad ulteriori ritrovamenti.

Tra le chiese più antiche resta la Cattedrale (1135-1260) l'edificio più caratteristico della città. I capolavori che conserva vanno dalla bizantina vasca battesimale alle sculture romaniche della « porta dei mesi », dai corali miniati alle tele di Tura, Francia, Garofalo, Guercino e agli arazzi della scuola dossesca (1551-53).

ABBAZIE E MONASTERI. – Quantunque fuori del territorio ferrarese, la millenaria abbazia di Pomposa è legata alla diocesi di F. per la filiale di S. Benedetto, a 3 navate, con 3 chiostri rinascimentali, costruita in città alla fine del sec. XV, erede del suo splendore storico ed artistico.

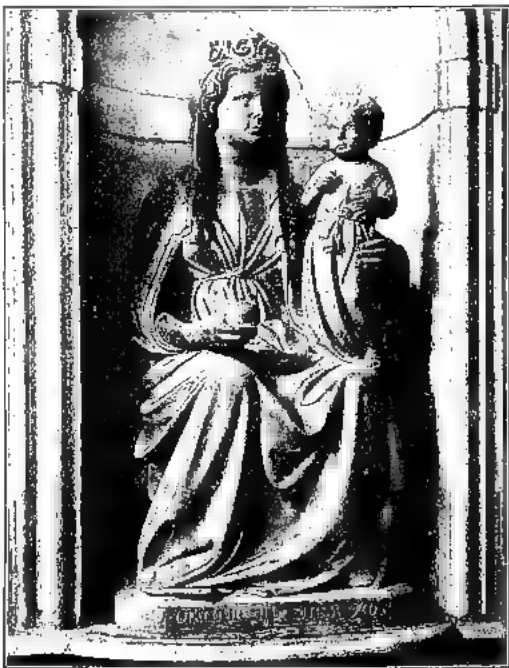
Altre abbazie di notevole valore storico od artistico, ora laicizzate o ridotte, sono : la millenaria abbazia di S. Bartolomeo con abside bizantina; quella di S. Giorgio fuori le mura, antica cattedrale d.l sec. VII all'XI e già sede dell'abate generale degli Olivetani; l'abbazia lateranense di S. Giovanni del sec. XVI, sede dei cavalieri di Malta dal 1826 al 1834; infine la grande Certosa del sec. XV, che da oltre un secolo racchiude le spoglie dei cittadini ferraresi.

I SANTUARI. – Tra i santuari, i più celebri sono: quello della Madonna delle Grazie nella stessa Metropolitana; quello del Prodigioso Sangue sprizzato dall'Ostia alla frazione delle Sacre Specie il 28 marzo 1171, e ancora visibile nella basilica di S. Maria in Vado; quello del Crocifisso di S. Luca, opera bizantina apparsa nelle acque del Po nel 1128; quello della b. Beatrice II d'Este (m. nel 1264), le cui reliquie si conservano nel monastero di S. Antonio, contenente un ricco complesso della pittura ferrarese dal sec. XIII al sec. XVII; quello di S. Maurelio (m. nel 657) i cui resti sono conservati in una cassa d'argento cesellato del sec. XV; quello del Corpus Domini fondato e santificato dalla presenza di s. Caterina Vigri che vi ebbe le visioni e vi scrisse le opere ascetiche; quello del b. Giovanni Tavelli da Tosignano (m. nel 1446). In diocesi esistono i santuari della Madonna della Pioppa e del Poggetto, che da secoli riscuotono molta venerazione.

Nel campo architettonico si possono notare tre « tipi » di chiese ferraresi : il primo è proprio delle chiese gotiche dei secc. XIV e XV, le cui notevoli tracce sono conservate quasi esclusivamente nelle facciate e cioè : unico vano, facciata semplice con cuspide, acroteri, portale centrale sormontato da un rosone e fiancheggiato da due finestre; ogni elemento architettonico è decorato da graziosi cotti, caratteristica dell'arte decorativa prerinascimentale ferrarese. Il secondo tipo, più vario del primo, si sviluppa nel sec. XVI per opera del Rossetti; ha grandiose basiliche a tre navate con transetto e fastosa decorazione, la facciata con volute e con acroteri, a due piani di cui l'inferiore ritrae lo stile interno. Il terzo tipo, delle chiese del forese, si può raggruppare intorno al Foschini (sec. XVIII); gli interni ad unico vano risentono del periodo barocco, ma risolvono le esigenze del culto.

Le arti figurative sono state molto coltivate fin dalla loro origine. La Cattedrale è arricchita da un complesso di sculture che vanno dal sec. XII, con le sculture di Niccolò e dell'Antelami (sec. XIII) nella facciata, ai capolavori del Baroncelli, Paris, che formano il gruppo della Crocifissione, ai cotti dei Lombardi, alle acquasantiere dei Vaccà e alle statue decorative del Ferrari.

A questo complesso vario della Cattedrale si aggiungono le opere sparse per le chiese della città : *La Pietà* in cotto del Mazzoni (sec. XV), il monumento funebre di Barbara d'Austria al Gesù (sec. XVI) e le tombe sparse qua e là tra cui quelle famose degli Estensi al Corpus Domini (sec. XVI) e dei Villa a S. Francesco.

Nel museo della Cattedrale, oltre alle dette sculture allegoriche dei mesi, si conserva la *Madonna del melograno* di Jacopo della Quercia ed una statuetta ritenuta un *S. Ambrogio*, del medesimo autore. Nelle altre chiese, benché spogliate nelle soppressioni del secolo scorso, si conservano ancora ottime tele del Tura, Francia, Ga-

(fot. Alinari)
FERRARA, ARCIDIOCESI di - Madonna del melograno. Scultura di Jacopo della Quercia (1408) - Museo della Cattedrale.

rofalo, Dossi, Guercino e di altri autori della scuola ferrarese dei secc. XV-XVIII.

Il musaico è rappresentato dall'*unicum* del Duomo raffigurante una testa della Beata Vergine, appartenente alla decorazione dell'arco trionfale della Cattedrale e nel quale era conservato uno dei primi esemplari della nostra poesia volgare: « Li mile cento trenta cenqe nato – fo questo templo a San Giorgio donato – da Glielmo ciptadin per so amore – e mea fo l'opra Nicolao Scolptore ».

La miniatura fiorì fin dal sec. XII, in cui il monaco Giovanni Aldighieri (1195), antenato di Dante che da F. trasse l'ava ed il « nome », figura come provetto alluminatore; assurse al massimo splendore con i miniaturisti della Bibbia di Borso e dei corali sopracitati della Cattedrale e della Certosa.

BIBL.: M. A. Guarini, *Compendio historico... delle chiese e luoghi pii della città e diocesi di F.*, Ferrara 1631; A. Scalabrini, *Memorie istoriche delle chiese di F.*, ivi 1773; L. Ughi, *Dizionario historico degli uomini illustri*, ivi 1804; G. Manini-Ferranti, *Compendio della storia sacra e politica di F.*, 6 voll., ivi 1810 (meno critica della seguente); A. Frizzi, *Memorie per la storia di F.*, 2ª ed., 5 voll., ivi 1847-50; L. N. Cittadella, *Notizie relative a F.*, ivi 1864; id., *Documenti ed illustrazioni riguardanti la storia artistica ferrarese*, ivi 1868; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 201-41, Lanzoni, II, p. 811; G. Agnelli, *Guida al museo della cattedrale di F.*, Ferrara 1929; G. Medri, *F. brevemente illustrata nei suoi principali monumenti*, ivi 1933; A. Mercati, E. Nasalli-Rocca, P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII-XIV* (*Studi e Testi*, 66), Città del Vaticano 1933, pp. 41-54; A. Lazzari, *Un enciclopedico del sec. XVI (mons.) Celio Calcagnini*, Ferrara 1936; G. Bettini, *La facoltà teologica nella Pont. Università di F.*, ivi 1940; D. Balboni, *Le S. Stazioni Quaresimali della Chiesa ferrarese*, ivi 1944; A. Visconti, *La storia dell'Università di F. (1391-1950)*, Bologna 1950.

Dante Balboni

BADIA DI S. BENEDETTO. – La sua origine è dovuta alla badia di Pomposa (v.) quando, divenuta essa inabitabile per le condizioni createvi dalla commenda e dalla malaria, i monaci decisero di trasferirsi in città. Ivi già Sisto IV aveva concesso nel 1476 alla Congregazione di S. Giustina il priorato di S. Marco, appartenente prima ai canonici di S. Frediano di Lucca, e questo titolo di priore di S. Marco fu congiunto con quello di abate di Pomposa, quando anche questa insigne badia veniva affidata nel 1492 alle cure della stessa congregazione. Ma, stabilito l'abbandono di Pomposa, si pensò di erigere un nuovo monastero di cui la prima pietra fu posta il 3 luglio 1496, con le loro proprie mani, dal duca Ercole I e dal vescovo di Adria, Niccolò M. d'Este.

I monaci furono espulsi dal monastero, ridotto ad ospedale per i feriti, il 23 marzo 1797. L'anno seguente venne il decreto di soppressione; la chiesa fu allora ridotta a magazzino e, più tardi, anch'essa ad ospedale; le ossa dell'Ariosto che da lungo tempo vi avevano trovato sepoltura, per ordine del generale Miollis, vennero trasferite nella Biblioteca comunale nel 1801.

Nel 1812 il tempio fu restituito al culto ed eretto in parrocchia, mentre il monastero restò all'amministrazione militare e solo nel 1912 fu in parte concesso ai Salesiani, i quali vi aprirono il collegio intitolato a s. Carlo, il Santo che vi aveva dimorato nel 1580. Già ricco di opere d'arte, ha tre magnifici chiostri, danneggiati durante l'ultima guerra. La biblioteca e l'archivio, già di Pomposa, restarono in parte dispersi: più di 2000 pergamene vennero però in possesso dei monaci di Montecassino. La chiesa, di recente restaurata a cura di mons. Benedetto Pavani, è stata quasi interamente distrutta dai bombardamenti aerei. – Vedi tavv. LXXVII-LXXVIII.

BIBL.: G. Medri, *Il tempio di S. Benedetto in F.*, Ferrara 1927; Cottineau, I, col. 1128.

Tommaso Leccisotti

FERRARA, ANTONIO da. – Poeta, n. a Ferrara nel 1315, ivi m. tra il 1371 e il 1374. È anche noto come A. Beccari o Del Beccaio. Della sua vita randagia a Bologna, Forlì, Padova, Milano, presso le corti dei Pepoli, degli Ordelaffi, dei Carraresi, dei Visconti è traccia nel suo *Canzoniere* (manca l'edizione critica), ove a motivi di amore si alternano accenti politici di carattere ghibellino. La sua poesia oscilla tra la corrente dotta e quella popolaresca, senza riuscire a unità stilistica. Di un tentato ravvedimento religioso sono testimonianza i sette capitoli alla Vergine, composti fra il 1340 e il 1357.

(da G. B. Penco - G. Galbiati, Vita del card. A. C. F., Milano, Roma 1926)

FERRARI, ANDREA CARLO - Ritratto.

BIBL.: *Saggio di rime ined. di m. A. d. F.*, a cura di A. Bottoni, Ferrara 1878; E. Levi, *A. e Nicolò da F. poeti e uomini di corte del Trecento*, ivi 1909; N. Sapegno, *Il Trecento*, Milano 1938, pp. 454-61.

Enzo Navarra

FERRARI, ANDREA CARLO. – Cardinale arcivescovo, n. a Lalatta di Pratopiano (Parma) il 13 ag. 1850, m. a Milano il 2 febbr. 1921. Di umili origini, studiò nel patrio Seminario. Ordinato sacerdote il 19 dic. 1873, dopo una breve permanenza in cura d'anime a Mariano e a Fornovo, a soli 26 anni fu nominato rettore del Seminario di Parma e vi rimase per 18 anni, insegnante di materie sacre e profane, provicario generale, canonico teologo della Cattedrale, presidente dell'Accademia di S. Tommaso per gli studi filosofici. Nel 1890 fu eletto vescovo di Guastalla, ma, dopo 9 mesi, passava alla sede di Como, e, nel 1894, da Leone XIII, che lo aveva carissimo, fu creato cardinale del titolo di S. Anastasia e arcivescovo di Milano.

Carità a tutta prova, fermezza e coraggio, dedizione al propio dovere, predicazioni in chiesa e in piazza, pellegrinaggi, organizzazioni giovanili, visite pastorali frequentissime furono occupazione costante del suo ministero pastorale, soprattutto nella vastissima arcidiocesi di Milano.

Riorganizzò e riunì seminari e clero, promosse l'istruzione religiosa, il culto pubblico, difese ed affermò i principi cattolici nella famiglia, nella scuola, nella cosa pubblica, riconciliò e potenziò la stampa cattolica, sminuita e contrastante per discordie intestine.

Le agitazioni sociali del 1898, la lotta antimodernista, la partecipazione dei cattolici alla vita politica, la soluzione della questione romana, se furono per il F. fonte di gravi amarezze, ne misero anche in luce la rettitudine delle intenzioni e la magnanimità del cuore, ed agli ultimi anni della vita, vinta ogni opposizione ed ogni diffidenza, fu oggetto della generale ammirazione da Benedetto XV ai governanti d'Italia. La lenta agonia per un cancro alla gola, che lo inchiodò a letto, lo circondò di un alone di martirio per la sua serena fortezza e fece la sua modesta cameretta meta dell'interminabile pellegrinaggio dei figli attorno al padre morente dall'ott. 1920 al febbr. del '21. Lasciò, imperituro monumento per la gioventù studiosa, l'Università Cattolica del S. Cuore, all'erezione della quale tanto contribuì.

BIBL.: G. Penco - E. Galbiati, *Vita del card. A. C. F. arcivescovo di Milano*, Roma 1926; G. Penco, *Il card. A. F. nel suo spirito e nei suoi scritti*, Milano 1939. Giovanni Penco

FERRARI, BARTOLOMEO, venerabile. - Confondatore dell'Ordine dei Barnabiti, n. in Milano nel 1499, m. ivi il 25 nov. 1544. Dopo una gioventù seria e studiosa dedita ad opere di bene, fra cui notevolissima l'eroica assistenza agli appestati del 1524, essendosi iscritto con l'amico Antonio Morigia al Sodalizio dell'Eterna Sapienza, vi incontrò verso il 1530 s. Antonio M. Zaccaria, che stava meditando il progetto di un'unione di sacerdoti che facessero rifiorire la vita cristiana languente nell'indifferenza e malcostume e minacciata dalla rivolta protestante.

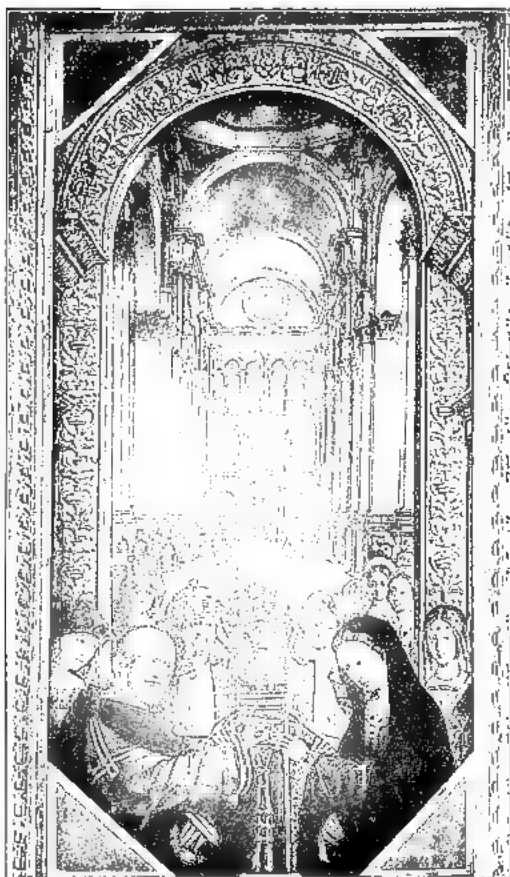
La comunanza degli intenti unì intimamente i tre amici: nacque così la nuova Congregazione di Chierici regolari, che nel 1533 ottenne l'approvazione di Clemente VII per opera soprattutto del F. che aveva un fratello alla corte pontificia. Ordinato sacerdote, il F. si diede tutto al lavoro di riforma in Milano e, dal 1537 al 1542, in Vicenza e Verona. Successo al Morigia nel 1542 nel governo della Congregazione, ne consolidò le basi, curando soprattutto la formazione dei novizi e ottenendo da Paolo III l'esenzione dall'Ordinario e da Carlo V un diploma imperiale di tutela e immunità. Dopo la sua morte ebbe, insieme allo Zaccaria e al Morigia, il titolo di beato fino ai decreti di Urbano VIII.

BIBL.: I. Gobio, *Vite dei venn. pp. B. F. e G. A. Morigia*, Milano 1858; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913. Umberto M. Fasola

FERRARI (DE FERRARI), DEFENDENTE. - Pittore piemontese del sec. XVI, di cui si conoscono opere dal 1500 (*Assunzione* del Museo di Budapest) al 1535 (trittico dei ss. Crispino e Crispiniano, Avigliana, S. Giovanni). In un documento è detto originario di Chivasso (« Defendente de Ferraris de Clavaxio ») e fin dalle prime opere appare evidente la sua discendenza figurativa da Martino Spanzotti, di cui deve considerarsi scolaro.

Alcune sue opere giovanili, anzi, vennero variamente assegnate allo Spanzotti e al F.: come il *Battesimo di Cristo* (Torino, sagrestia del Duomo) e l'*Adorazione dei Magi* (Firenze, collezione Contini). Fin nelle prime opere sono presenti elementi di gusto franco-fiammingo sul fondamento di tradizione lombarda spanzottiana.

Verso il 1510 si accentuano i motivi nordici (*Natività notturna*, del Museo civico di Torino), con analogie che hanno fatto pensare a rapporti con qualche tardo pittore della scuola di Colonia. Verso il 1520-30 il manierismo si introduce nell'arte del F. accordandosi al gusto franco-fiammingo, ed infine, nelle ultime opere, l'artista si ripete ed esaurisce la propria vena pittorica.

[fot. Alinari]

FERRARI, DEFENDENTE - *Sposalizio della Vergine* - Torino, Museo d'Arte moderna.

Lo stile del F. è essenzialmente quello di un narratore che ama la vita cromatica delle superfici preziose, nella ricchezza decorativa delle stoffe e dei costumi. Egli appare un arcaico e tuttavia si esprime con un linguaggio personale, riuscendo spesso fresco e schietto.

Tra le opere principali si ricordano: il trittico di Avigliana (*Natività, ecc.*, del 1511); la *Madonna della Misericordia* (1519; Ciriè, S. Giovanni); la *Adorazione del Bambino con s. Veremondo* (1521; Ivrea, Duomo); lo *Sposalizio della Vergine* (Torino, Museo civico); la *Madonna col Bambino, s. Giuseppe e angeli* (Baltimora, Galleria Walters); il coro con 20 stalli dipinti (Biella, ex convento di S. Gerolamo, 1523); il polittico di s. Antonio di Ranverso a Buttigliera Alta (1531).

BIBL.: Fr. Gamba, *L'abbadia di S. Antonio di Ranverso e D. F. da Chivasso*, in *Atti della Soc. piemontese di arch. e belle arti per la prov. di Torino*, 2 (1876), p. 76; P. Toesca, *Torino*, Bergamo 1911, p. 42 sgg.; S. Weber, s. v. in Thieme-Becker, XI, p. 443-446 (con bibl.); A. Baudi di Vesme, *I principali discepoli di G. M. Spanzotti*, in *Atti della Soc. piemontese di arch. e belle arti*, 1908, p. 26; A. M. Brizio, *D. F. da Chivasso*, in *L'Arte*, 27 (1924), p. 24; B. Berenson, *Pitture italiane del Rinascimento*, Milano 1936, p. 160; A. M. Brizio, *La pittura in Piemonte dall'età romanica al Cinquecento*, Torino 1942, p. 45 sgg. (con ampia bibl.). Luigi Grassi

FERRARI, GAUDENZIO. - Pittore piemontese, n. a Valduggia, presso Borgosesia, nel 1471 ca. (secondo altri nel 1480 ca.), m. a Milano il 31 genn. 1546. In alcuni documenti viene chiamato « Gaudentius de Vince » (dal nome della madre); in altri:

« Mag. Gaudentius de Ferrari de Varallo Vallis Sicidae, filius quondam Antoni Lanfranchi ». Secondo il Lomazzo, egli sarebbe scolaro di un mediocre pittore milanese, Stefano Scotto; ma sono stati fatti i nomi del Perugino, di Raffaello, di Leonardo, da parte dei vari scrittori d'arte, per indicare i maestri di G.

Tanto le tavolette con *Storie di s. Gioacchino* (Torino, Galleria Sabauda), prime opere datate dal maestro (1507), come molti disegni suoi, indicano un concreto rapporto con il Bramantino, e collegano l'arte di G. alla tradizione pittorica lombarda. L'influsso del Bramantino si nota nel particolare graficismo luministico del piegare, evidente nei disegni e nei dipinti, come pure in taluni effetti di scorcio. Ma già nei più antichi affreschi del Sacro Monte di Varallo (anteriori al 1513) si nota il richiamo a Leonardo, e si manifesta quel particolare « manierismo » di G., nel moto ondoso e gonfio delle pieghe, che ha fatto definire la sua arte ora gotica ora barocca; almeno come riferimento linguistico. Al primo periodo appartiene anche la pala di Arona (1511), tra i capolavori dell'artista, ove si inserisce l'influsso umbro-peruginesco, che poi si accentua nel ciclo di affreschi della *Vita e passione di Cristo* (1513), in S. Maria delle Grazie a Varallo. Segue il polittico di S. Gaudenzio di Novara (1515), altra opera significativa, ove l'effetto cromatico, in G. vivacissimo, appare temperato dal chiaroscuro leonardesco. Tra il 1528 e il 1539, G. lavora a Vercelli e a Saronno. A questo periodo risale il ciclo di affreschi in S. Cristoforo a Vercelli, con *Storie della Maddalena*, caratterizzati da un fare largo e calmo, la *Madonna degli Aranci* (Vercelli, S. Cristoforo); gli affreschi del santuario di S. Maria dei Miracoli a Saronno (1534), ecc. Dal 1539 fino alla morte, G. F. lavora a Milano.

A questo periodo, dominato da un più accentuato manierismo e da più complesse suggestioni leonardesche, appartengono, tra l'altro: la pala di S. Maria di Piazza a Busto Arsizio (1539); gli affreschi di S. Maria delle Grazie a Milano (1542); il *S. Paolo* al Louvre (1543); gli affreschi, bellissimi, con *Storie di s. Anna*, per S. Maria della Pace, poi a Brera. - Vedi tav. LXXIX.

BIBL.: G. Vasari, *Le vite*, a cura di G. Milanesi, IV, Firenze 1906, p. 652; VI, ivi 1906, p. 518; G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura*, II, Roma 1841, p. 350; F. Baldinucci, *Notizie dei professori del disegno*, ecc., IV, Firenze 1768, p. 171; L. Lanzi, *Storia pittorica dell'Italia*, II, Firenze 1809, p. 96; G. Bordiga, *Notizie intorno alle opere di G. F.*, Milano 1821; G. Colombo, *Vita ed opere di G. F. pittore*, Torino 1881; E. Halsey, *G. F.*, Londra 1904; G. Pauli, s. v. in Thieme-Becker, X, p. 450 (con ampia bibl.); A. M. Brizio, *Studi su G. F.*, in *L'Arte*, 29 (1926), pp. 103-20; S. Weber, *G. F. und seine Schule*, Strasburgo 1927; V. Viale, *Mostra del Gotico e Rinascimento in Piemonte*, Torino 1939; L. Grassi, *G. F. e i suoi disegni*, in *L'Arte*, 44 (1941), p. 182; A. M. Brizio, *La pittura in Piemonte dall'età romanica al Cinquecento*, Torino 1942, pp. 94 e 203 (con ampia bibl.). Luigi Grassi

FERRARI, GIUSEPPE. - Filosofo e uomo politico, n. a Milano il 7 marzo 1811, m. a Roma il 1º luglio 1876. Discepolo del Romagnosi, nel 1838 esulò in Francia ed insegnò nel collegio Rochefort, a Strasburgo e a Bourges. Il suo estremismo politico e settarismo gli causarono due volte la perdita della cattedra. Tornato in Italia dopo il 1859, deputato e poi senatore, insegnò a Torino, Milano, Firenze, Roma.

Come filosofo il F. può essere considerato un precursore del positivismo. Studioso del Vico, ebbe il merito di curare la prima edizione delle sue *Opere complete* (6 voll., Milano 1835-37). L'influsso vichiano è palese, anche se il pensiero è travisato, nella sua concezione della filosofia della storia esposta principalmente in *Teoria dei periodi politici* (ivi 1874), e in *Aritmetica della storia* (ivi 1875). Le idee politiche del F. orientate verso il federalismo regionale italiano sono esposte principalmente in: *Machiavel, juge des révolutions de notre temps* (Parigi 1849); *Filosofia della rivoluzione* (2 voll., Londra e Capolago 1851); *L'Italia dopo il colpo di Stato* (Capolago 1852); *Corso sugli scrittori politici italiani* (Milano 1862); ecc.

La valutazione sia del filosofo che dello storico-politico è in gran parte negativa. I giudizi del F. sono troppo spesso partigiani, lo stile demagogico, l'informazione poco sicura, l'irreligiosità sistematica.

BIBL.: A. Ferrari, *G. F.*, Genova 1914; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I, Messina 1917, pp. 1-43; A. Monti, *L'idea federalistica nel Risorgimento italiano*, Bari 1922; A. Levi, *Il pensiero politica di G. F.*, in *Nuova Rivista Storica*, 15 (1931), p. 217 segg.; C. A. Sacheli, *F. F. scettico*, in *Atti e Mem. dell'Acc. di Scienze, Lett. Arti di Padova*, nuova serie, 48 (1932), pp. 113-200; F. Nitti, *Il pensiero storiografico di G. F.*, Matera 1940. Felicissimo Tinivella

FERRARI, ONORATO. - Missionario barnabita, n. a Vercelli nel 1685, m. ivi il 1º ott. 1755. Nel 1719 partì per la Cina quale ab-legato di Clemente XI. Svolse la sua attività a Pechino: battezzò in segreto quanti più indigeni poté, costruendo per essi un ospizio; ricoverò gli ammalati ed i bambini derelitti. Costretto ad abbandonare Pechino (1722), per la persecuzione del nuovo Imperatore, riparò a Nanchino. Rimpatriò il 6 genn. 1724.

BIBL.: J. Gobio, *Legazione dei pp... O. F. in Cina e Cocincina*, Milano 1862; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, III, Roma 1925, pp. 41-45, 51-59; G. Boffito, *Biblioteca degli scrittori barnabiti*, II, Firenze 1933, pp. 19-20; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, X, Genova 1936, pp. 5-12. Virgilio Colciago

FERRARI, PAOLO. - Drammaturgo, n. a Modena il 5 apr. 1822, m. a Milano il 9 marzo 1899. Primo in Italia avvertì l'esigenza d'un'arte drammatica attenta ai problemi morali, dandone la migliore prova in *Cause ed effetti* (1871), dove l'istituto della famiglia, già esaltato in *Prosa* (1858) contro gli eccessi romantici, era difeso contro il materialismo che nel matrimonio vedeva un semplice contratto di beni dotali.

In genere però l'ispirazione etica rimase solo intenzionale nel F., che non di rado portò in superfice i pregiudizi ed i convenzionalismi della borghesia coeva. Così in *Duello* (1868) sostiene che questo, teoricamente condannabile, in pratica riesce utile; in *Ridicolo* (1872) pensa che il timore d'essere schernito rende guardingo il celibe nello scegliere moglie e vigile il marito nella tutela dell'onorabilità domestica. Artisticamente compiute sono le commedie storiche il *Goldoni* e il *Parini*. Nel resto il F. non riesce a documentare a pieno la vita del suo tempo; più che creatore, è spesso rielaboratore dei modelli del teatro francese.

BIBL.: L. Capuana, *Il teatro contemporaneo italiano*, Palermo 1872, pp. 122-56; L. Fortis, *P. F. Ricordi e note*, Milano 1899; B. Croce, *P. F.*, in *Critica*, 4 (1905), pp. 253-79; D. Valeri, *L'efficacia del teatro francese sul teatro di P. F.*, in *Riv. d'Italia*, 1 (1900, II), pp. 257-328; L. Tonelli, *Il teatro contemporaneo italiano*, Milano 1936, pp. 91-122. Franco Costabile

FERRARI, PAOLO AGOSTINO. - Benedettino genovese del sec. XVII. Professò nell'a. 1649 nel monastero di S. Girolamo di Cervara presso Genova; alcuni anni dopo passò a Montecassino, dove coltivò con amore gli studi.

Valendosi largamente, come egli stesso afferma, dell'opera del suo confratello Angelo della Noce curò un'edizione critica della Regola di s. Benedetto: *Sanctissimi Patriarchae Benedicti Regula ex vetustissimis membranis s. Monasterii Casinensis* (Napoli 1659). L'opera è corredata di numerose note storiche che la rendono ancora oggi utile. Ne furono curate altre due edizioni con i tipi dell'Abbazia di Montecassino nel 1872 e nel 1888.

BIBL.: M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, II, Assisi, p. 119; M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O. S. B.*, III, Augusta 1754, p. 11; G. Morin, *Regulae S. Benedicti traditio codicum mss. Casinensium*, Montecassino 1900, pp. x-xi; A. Albareda, *Bibliografia de la Regla Benedictina*, Monserrato 1933, pp. 87, 411, 542, 560. Ambrogio Mancone

FERRARIENSIS: v. SILVESTRI, FRANCESCO.

FERRARIS, Lucio. - Francescano, teologo e canonista, n. a Solero (Alessandria) il 18 apr. 1687, m. ad Alessandria il 24 febbr. 1763. Fu per molti anni professore di teologia e diritto nello studentato di S. Bernardino in Alessandria, esaminatore sinodale e, per qualche tempo, provinciale dell'Ordine. A Roma fu consultore del S. Uffizio e di varie altre Congregazioni.

È notissimo per la sua *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica* (8 voll., Bologna 1746), ricchissima raccolta, in forma d'enciclopedia, di dottrina giuridica, morale e teologica, di legislazione, giurisprudenza e prassi amministrativa. L'opera più volte edita e poi aggiornata con note e un volume di supplemento del p. G. Bucceroni (Roma 1885-99), ha goduto di un incontrastato primato, fino alla nuova codificazione ed è ancor oggi utilmente consultata. Come moralista il F. tiene la via di mezzo tra il rigorismo e il lassismo e può essere classificato tra i probabilisti. Sotto l'aspetto tecnico-scientifico contempera il metodo sistematico con lo scolastico-casuistico.

Bibl.: J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 531; Hurter, IV, col. 1620 sg.; P. F. Maccono, *I Francescani a Casale Monferrato*, Casale 1929, p. 159 sgg.; B. Kurtscheid - F. A. Wilches, *Historia Iuris Canonici*, I, Roma 1943, p. 299 sg.

Zaccaria da San Mauro

FERRATA, Domenico. - Cardinale, n. a Gradoli (Viterbo) il 4 marzo 1847, m. a Roma il 10 ott. 1914. Studiò presso i Gesuiti a Orvieto, poi nel Seminario di Montefiascone, e si laureò a Roma in teologia, filosofia e diritto canonico. Nel 1879 andò uditore di nunziatura a Parigi, nel 1883 fu nominato sottosegretario degli Affari ecclesiastici straordinari. Dal 1883 al 1888 si recò quattro volte in Svizzera a regolare questioni per le diocesi di Basilea e del Canton Ticino.

(fot. Felici)

Ferrata, Domenico - Ritratto.

(fot. Alinari)

Ferrata, Ercole - *Martirio di s. Agnese* - Roma, chiesa di S. Agnese in Piazza Navona.

Consacrato arcivescovo di Tessalonica, andò nunzio a Bruxelles per riallacciare le relazioni diplomatiche tra il Belgio e la S. Sede (1885). Nominato segretario per gli Affari ecclesiastici straordinari nel 1889, dopo due anni passò nunzio a Parigi, esecutore ed in parte ispiratore di quella politica del « ralliement » da Leone XIII diretta a riavvicinare la Repubblica alla Chiesa. Ebbe parte importante nella compilazione del Codice di diritto canonico. Benedetto XV, appena eletto, lo sceglieva come segretario di Stato, ma il F. moriva pochi giorni dopo.

Lasciò un volume di *Discorsi* (Roma 1910) e tre grossi volumi di *Mémoires* della sua vita diplomatica fino al cardinalato, pubblicati postumi (ivi 1920), che Benedetto XV proponeva come « guida ed esempio agli ecclesiastici chiamati alla diplomazia ».

Bibl.: C. Salotti, *L'opera diplomatica e sacerdotale del card. D. F.*, Roma 1915; L. Grégoire, *Le Card. F.*, in *Revue des deux mondes*, 89 (1921), pp. 392-407; U. Stuz, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII, nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals D. F.*, in *Abhandlungen des preussischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse*, nn. 3-4, Berlino 1926, pp. 1-154; P. Pirri, *La politica di Leone XIII nelle Memorie del card. F.*, in *Civ. Catt.*, 1926, III, pp. 227-39, 488-502; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, II, Milano 1933, pp. 40-485.

Gabriele Ronca

FERRATA, Ercole. - Scultore, n. a Pellio inferiore (Como) nel 1610, m. in Roma il 10 luglio 1686. Lavorò a Napoli e negli Abruzzi, poi a Roma, dove restò quasi sempre, e operò come collaboratore dei due massimi e tra loro contrastanti scultori del tempo, il Bernini e l'Algardi. Dall'essersi trovati alla sua morte nel suo studio numerosi modelli di opere del classicheggiante Francesco du Quesnoy, è lecito supporre che egli sia stato in stretti rapporti con il maestro fiammingo.

Scolpì, seguendo l'Algardi, la *Maestà del Regno* nel monumento eretto dall'Algardi stesso a Leone XI in S. Pietro, e la *Carità* nella tomba di Clemente IX in S. Maria Maggiore, architettata da C. Rainaldi. Al Bernini si accostò nella statua di Clemente X nel suo sepolcro in S. Pietro, disegnato da Mattia de Rossi e adorno

di statue di altri berniniani. Per la chiesa borrominiana di S. Agnese in Piazza Navona fece i quadri marmorei degli altari rappresentanti il *Martirio di s. Emerenziana* (finito da Leonardo Reti), *S. Eustachio tra le belve* (cominciato da Melchiorre Cafà) e la *S. Agnese tra le fiamme*, nella quale appare decisamente attratto dal Bernini. Per il Bernini lavorò anche nel monumento Pimentel nella chiesa di S. Maria sopra Minerva, e scolpendo l'*Angelo che porta la Croce* sul Ponte S. Angelo. Pure sotto la direzione del Bernini fece la statua di S. Caterina nella cappella del Voto nel duomo di Siena. Compì la statua di S. Anastasia abbozzata da Francesco Aprile, nella chiesa omonima. Ebbe diversi allievi, tra i quali i più noti sono Camillo Rusconi, Giovanni Battista Foggini, Filippo Carcani, Giuseppe Mazzuoli.

BIBL.: L. Pascoli, *Vite*, ecc., I, Roma 1730, pp. 273-47; A. F. Brinkmann, *Barockskulptur*, Berlino-Neubelsberg 1919, v. indice; G. De Logu, *La scultura del Seicento e del Settecento*, I, Firenze 1933, p. 55; V. Golzio, *Pittori e scultori nella chiesa di S. Agnese a Piazza Navona in Roma*, in *Archivi*, 2ª serie, 1 (1933-34), pp. 304-306; id., *Lo «studio» di E. F.*, *ibid.*, 2 (1935), pp. 64-74. Vincenzo Golzio

FERRAZZI, GIUSEPPE JACOPO. - Sacerdote e letterato, n. a Cartigliano (Vicenza) il 20 marzo 1813, m. a Bassano il 3 maggio 1887. Perseguitato dall'Austria e sospeso dall'insegnamento quale assertore di italianità, poté tuttavia riprenderlo per intervento dell'arcivescovo di Udine. Delle sue opere va ricordato soprattutto il *Manuale dantesco* (5 voll., Bassano 1865-77).

BIBL.: O. Brentari, *Della vita e degli scritti dell'ab. prof. G. J. F.*, Bassano 1887; S. Rumor, *Gli scrittori vicentini dei secc. XVIII-XIX*, Venezia 1905, p. 601 sg. Niccolò Del Re

FERREOL, JEAN-JOSEPH. - N. a Cucuron (Vaucluse) il 27 dic. 1808, m. il 3 febbr. 1853. Ordinato sacerdote il 21 dic. 1833, entrò il 23 sett. 1838 nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi e il 28 apr. 1839 partì per la Corea, allora chiusa agli stranieri. Per raggiungere la sua missione attraversò a piedi tutta la Cina da Macao alla Manciuria, dove apprese la sua nomina a vicario apostolico della Corea in luogo di mons. Imbert Laurent, martirizzato il 21 sett. 1839. Fu consacrato il 31 dic. dello stesso anno e insieme con Andrea Kim, che egli aveva ordinato, nel luglio del 1845 si imbarcò per Seul, ove giunse il 12 ott. Per più di 7 anni, in mezzo a persecuzioni, percorse il paese, moltiplicando le conversioni e componendo o correggendo numerose opere in coreano. Morto di esaurimento a Seul, fu seppellito presso il beato Andrea Kim, martirizzato nel 1846.

Antonio Anoge

FERREOLO, santo, martire. - All'inizio della persecuzione di Diocleziano era tribuno dell'esercito a Vienne (Francia), dove viveva insieme con l'amico Giuliano. Poco dopo il martirio di questi anche F. fu accusato al giudice Crispino; attestò la sua fede cristiana, e, essendosi rifiutato di rinnegarla, fu acerbamente tormentato e quindi rinchiuso in un'angusta prigione. Riuscì ad evadere, ma fu ripreso e decapitato. Il suo corpo fu sepolto nello stesso luogo del martirio, sulle rive del Rodano, dove fu anche edificata una basilica. Le continue inondazioni del fiume indussero il vescovo s. Mamerto (m. nel 473) a costruirne un'altra in luogo sicuro, dove fu trasferito anche il corpo del martire. Nel *Martirologio geronimiano* è commemorato il 19 sett.

BIBL.: Gregorio di Tours, *Virtutes s. Iuliani*, 2, 25 sg.: PL 71, 1103; Tillemont, V, Venezia 1732, pp. 282-85; *Acta SS. Septembris*, V, Parigi 1868, pp. 760-67, 1060 sg.; *Martyr. Hieronymianum*, p. 517 sg; P. Franchi de' Cavalieri, in *Note agiografiche*, VIII (*Studi e testi*, 65), Città del Vaticano 1935, p. 210 sgg. Agostino Amore

FERREOLO, santo. - Vescovo di Uzès nella Gallia Narbonese dopo il 552, m. il 4 genn. 581. Si adoperò molto per la riforma del clero, estese pure il suo zelo ai Giudei residenti nella sua diocesi, cercando di convertirli, ciò che gli procurò un esilio di tre anni, inflittogli per l'accusa di complotto con quelli contro lo Stato.

Verso il 558 fondò un monastero, per il quale scrisse una Regola, *Regula monasterii Ferriolacensis*. Nei 38 capp. che la compongono F. rivela particolare familiarità con le Regole di s. Cesario di Arles e di s. Aureliano; anzi molte sue prescrizioni derivano quasi interamente da queste.

Questa regola va ricordata per la precisione e l'esattezza delle norme, e ancor più per lo spirito di saggezza e di discrezione che l'anima. F. vi dimostra esperienza personale della vita monastica.

BIBL.: *S. Ferreoli Ucetiensis episcopi Regula ad monachos*: PL 66, 959-76; J. M. Besse, *Les moines de l'ancienne France* (*Archives de la France monastique*), II, Parigi 1906, p. 57 sg. e passim; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., ivi 1907, p. 315. Ambrogio Mancone

FERRER, BONIFACIO. - Certosino, fratello di s. Vincenzo, n. a Valenza nel 1355, m. santamente alla certosa di Vall de Cristo il 29 apr. 1417. Studiò diritto a Perugia e a Lérida, ove si addottorò «in utroque».

Rimasto vedovo, vestì l'abito nella certosa di Porta-Coeli, Valenza, nel 1396; vi compì gli studi teologici prima dell'ordinazione sacerdotale. Di rara virtù e dottrina, fu fatto procuratore e poi priore (1400), ed eletto priore della Grande Certosa e generale dell'Ordine (1402). Sostenne l'antipapa Pedro de Luna (Benedetto XIII) che gli affidò incarichi di fiducia: legato al re di Francia (1401); inviato al Concilio di Perpignano (1408) e di Pisa (1509). L'Ordine certosino invitò i generali delle due obbedienze a dimettersi, per eleggerne un terzo di comune accordo. Stefano Maconi e B. F. si dimisero (1410). Costretto da Benedetto XIII, F. riprese la carica di Generale, risiedendo a Vall de Cristo (Segorbe) e convocando Capitoli generali dei suoi aderenti. Nel 1416 abbandonò Pedro de Luna.

Scrisse alcuni trattatelli: *Volumen epistolarum*; *De caeremoniis quibusdam Ordinis Cartusiani*; *Quare Ordo Cartusianorum non habeat multos sanctos canonizatos*; *De approbatione et confirmatione Ordinis eiusdem a Romana Sede* e soprattutto il *Tractatus pro defensione Benedicti XIII*, ed. da Ed. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, II, Parigi 1717, pp. 1435-1528. Suo poderoso lavoro fu la traduzione della Bibbia in lingua valenzana; stampata a Valenza nel 1478, fu distrutta dall'Inquisizione prima del 1500 a causa della proibizione della lettura della Bibbia in volgare.

BIBL.: C. Le Couteulx, *Annales Ordinis Cartusiensis*, VII, Montreuil 1890; *Breve relación y historia de la Fundación de la Cartuxa de Nuestra Señora de Porta-Coeli, y de algunos Religiosos insignes, que en ella florescieron* (ms. del 1619 esistente nell'archivio della Gran Certosa, segnato con il n. 3712); *La Cartuja de Porta-Coeli* (ms. del 1908 che si basa sopra una Storia della detta Certosa scritta da don Jerónimo Herrero, certosino, che si estende fino al 1724, e che completa ed aggiorna fino alla soppressione della Certosa nel 1835. Archivio della Grande Certosa); Tarin y Juaneda Francisco, *La Cartuja de Porta-Coeli* (*Valencia*). *Apuntes históricos*, Valenza 1897 (dà precisazioni sulla traduzione della Bibbia in valenzano fatta da F.); S. Autore, *Ferrier* (*ou Ferrer*), *Boniface*, in DThC, V, coll. 2178-2181. Sebastiano Maccabe

FERRER, VINCENZO. - Filosofo e teologo domenicano, n. presso Trahiguera (Catalogna) il 21 luglio 1675, m. a Albalats dels Sorells (presso Valenza) il 22 apr. 1738. Fu professore di filosofia morale e poi per molti anni di teologia all'Università di Valenza.

Scrisse: *Epitome cursus theologici ad mentem D. Thomae doctoris Angelici, complectens controversias omnes quae hac tempestate exagitari solent in scholis* (I, Valenza 1720, 2ª ed. ivi 1724; II, ivi 1725; III, ivi 1728; IV, ivi 1730); *Opusculum theologicum de conscientia* (ivi 1725); *Summa*

moral para examen de curas y confessores (ivi 1736, in seguito molte edizioni).

BIBL.: R. Coulon, *Scriptores O. P.*, Parigi 1914, pp. 635-36; Hurter, IV, col. 1017. Alfonso D'Amato

FERRERES, JUAN BAUTISTA. - Gesuita, moralista e canonista, n. ad Olleria (diocesi di Valenza) il 28 nov. 1861, m. in carcere a Valenza il 28 dic. 1936. Compiti appena gli studi, fu dal 1900 alla morte professore di morale e di diritto canonico nel Collegio di Sarriá (Barcellona), tranne la parentesi 1918-24, che passò a Roma. Scoppiata la rivoluzione anarchico-comunista, credette rifugio più sicuro il villaggio nativo; ma, scoperto, dovette presentarsi a Valenza; là fu gettato senz'altro in prigione, dove fu lasciato languire fino alla fine, non avendolo potuto trasportare sul carro al luogo della fucilazione.

Dotato di talenti singolari, accompagnati da una attività instancabile, non solo si tenne a giorno di tutte le innovazioni nel campo della sua materia, ma affrontò vigorosamente lo studio delle questioni moderne, mediche, sociali, economiche, illuminandole della luce della morale cattolica. Scrisse moltissimo: *Compendium theologiae moralis* (2 voll., Barcellona 1904) da prima, riedizione del testo del G. J. P. Gury; poi sempre più aggiornato e rimaneggiato (16ª ed., ivi 1939); *Casus conscientiae* (2 voll., 5ª ed., ivi 1926), *Institutiones canonicae* (2 voll., ivi 1918); la prima e la terza di queste opere furono pubblicate anche in spagnolo per comodità dei medici e dei professionisti. Moltissime altre questioni, trattate il più sovente, prima, nel bollettino canonico di *Razón y Fe*, comparvero poi a parte ed ebbero accoglienze lusinghiere: ad es., *Lo que deve hacerse y lo que hai que evitar en la celebration de las misas manuales* (3ª ed., Madrid 1906); *La muerte real y la muerte aparente con relación à los Santos Sacramentos* (4ª ed., ivi 1910); *La Comunión frecuente y diaria y la primera Comunión* (Barcellona 1911); *Las confradías y Congregaciones eclesiásticas según la disciplina vigente* (ivi 1907); *Las religiosas según la disciplina vigente* (Madrid 1908); *Los esponsales y el matrimonio según la novissima disciplina* (Madrid 1908); *Las misas manuales según la disciplina vigente* (ivi 1924), ecc.

BIBL.: *Enc. Eur. Am.*, XXIII, p. 934; *supplemento 1936-39*, I, p. 420. Celestino Testore

FERRERI, ZACCARIA. - N. a Vicenza nel 1479, m. a Roma nel 1524. Monaco benedettino poi certosino, lasciò il chiostro per una più libera attività. Con il card. Bernardino Carvajal fu uno dei più attivi oppositori di Giulio II nel Conciliabolo di Pisa (1511) sostenendo le teorie della superiorità del concilio sul Papa. Si accostò poi a Leone X da cui fu fatto referendario, vescovo di Guardialfiera, nunzio in Polonia, Russia e Prussia (1519-21).

Pubblicò anche: *De reformatione Ecclesiae suasoria... ad Hadrianum VI* (Venezia 1523) e combatté contro Lutero. Più nota è l'opera sua: *Hymni novi ecclesiastici iuxta veram metri et latinitatis normam* (Roma 1525), che dovevano costituire il primo passo verso la riforma del *Breviario romano* di cui era stato incaricato da Leone X; Clemente VII ne permise l'uso nella recita privata del *Breviario*; compilati però con troppo servile imitazione classica, a danno dello spirito religioso, quegli inni non ebbero fortuna.

BIBL.: G. Tiraboschi, *Della vita e delle opere di Z. F.*, Modena 1799; B. Morsolin, *Z. F.*, Vicenza 1877; id., *Un latinista del Cinquecento imitatore di Dante*, Venezia 1894; Pastor, III, p. 664; IV, pp. 18-20; Hefele-Leclercq, VIII, p. 316. Ambrogio Mancone

FERRERO, BENIGNA CONSOLATA. - Mistica, n. a Torino il 6 ag. 1885, m. a Como il 1° sett. 1916. Entrò a 22 anni nel monastero della Visitazione di S. Maria a Como, dove morì dopo ca. 7 anni di professione religiosa.

Lasciò moltissimi scritti, che rappresentano, in prevalenza, frequenti comunicazioni che avrebbe avute da Dio, da qualche tempo prima del suo ingresso in monastero fino alla morte. Tali colloqui pare si possano ridurre alla « orazione di riposo ».

BIBL.: Fonti: i manoscritti lasciati dalla serva di Dio presso il monastero della Visitazione di Como (6 voll. in-fol., di pp. 3700, presso la S. Congregazione dei Riti), parzialmente pubblicati dai biografi. Biografie: *Breve vita della serva di Dio suor B. C. F. della Visitazione di S. Maria in Como* (a cura delle Suore del medesimo monastero): varie edizioni e traduzioni; O. P. Curiaux, *Lo spirito della serva di Dio suor B. C. F.*..., ivi 1932; L. Boccardo, *La serva di Dio suor B. C. F. della Visitazione di Como*, I, Como 1928 (II, m., presso l'Istituto povere cieche, Torino) e *Vademecum* (un pio autore), 11ª ed., ivi 1942; *Fiori di riconoscenza deposti sulla tomba della serva di Dio suor B. C. F.* (a cura delle suore della Visitazione di Como), 4 voll. (in continuazione). Giovanni Rolando

FERRERO (*Ferrerius*), BONIFACIO. - Cardinale, della grande famiglia dei F. di Biella, del ramo dei marchesi di Romagnano, n. nel 1476, m. a Roma nel genn. 1543. Ebbe varie abbazie tra cui quella di S. Benigno di Fruttuaria, ove si procurò il diritto di zecca. Fu due volte vescovo di Ivrea, sede a cui rinunziò per quella di Vercelli (1509 e 1536), in favore dei fratelli Giovanni Stefano e Agostino. Creato cardinale il 1° luglio 1517, ebbe altri vescovati e la legazione di Bologna (1541).

Vari membri di questa famiglia ressero per più di un secolo le diocesi di Ivrea e Vercelli: GIOVANNI STEFANO (n. nel 1473, m. il 5 ott. 1520), fratello di Bonifacio, fu vescovo di Vercelli nel 1499 e di Bologna nel 1502, anno in cui fu fatto cardinale. Passò poi alla sede di Ivrea nel 1509. FILIBERTO, nipote dei precedenti (n. nel 1500, m. a Roma il 13 ag. 1549), ebbe la sede di Ivrea a soli 18 anni. Fu due volte nunzio presso il re di Francia (1537 e 1540), e legato a Piacenza e ad Avignone. Cardinale nel 1549. Suo fratello PIERFRANCESCO (n. nel 1509, m. nel 1566), resse la diocesi di Vercelli dal 1536 al 1561, anno in cui fu creato cardinale, dopo essere stato con Carlo Carafa legato in Fiandra, e poi nunzio a Venezia (1560-1561). Partecipò al Concilio di Trento. Rinunziò alla sede di Vercelli in favore del nipote GUIDO (n. nel 1537, m. nel 1585), figlio di Maddalena Borromeo, zia di s. Carlo. Fu nunzio a Venezia e legato in Romagna. Cardinale nel 1565. Ci ha lasciato una biografia inedita di Gregorio XIII (cf. Pastor, IX, pp. 892-94). Suo vicario a Vercelli fu il nipote CESARE CAMILLO (n. il 13 maggio 1537, m. il 21 febbr. 1610). Fu vescovo di Ivrea dal 1581, dove celebrò vari sinodi i cui atti furono pubblicati. Ultimo di questa famiglia fu GIOVANNI STEFANO II (n. nel 1568, m. nel 1611), nunzio a Praga dal 1604 al 1607, il quale fu vescovo di Vercelli dal 1599 al 1610.

BIBL.: P. Litta, *Famiglie celebri italiane*, s. v. *Ferrero di Biella*; [G. Saroglia], *Memorie storiche sulla chiesa di Ivrea*, Ivrea 1881, pp. 80-87; R. Orsenigo, *Vercelli sacra*, Como 1909, passim; Pastor, IV-XII (v. indici); A. O. Meyer, *Die prager Nuntiatur des Giovanni Stefano Ferreri* (*Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 4), Berlino 1913; *Epistula et acta Iohannis Stephani Ferreri, 1604-1607*, ed. Zdenek Kristen (*Epistulae et acta nuntiorum apostolicorum apud imperatorem*, 3), Praga 1944. Renata Orazi Ausenda

FERRERO della MARMORA, CARLO VITTORIO, detto anche TERESIO MARIA. - Cardinale, della medesima famiglia dei precedenti, ma del ramo dei marchesi della M., n. a Torino il 15 ott. 1757, m. nell'abbazia di S. Benigno di Fruttuaria il 31 dic. 1831. Il 27 giugno 1796 fu eletto da Pio VI vescovo di Casal Monferrato. Durante l'occupazione francese accolse Pio VI prigioniero e lo accompagnò fino a Torino. Il 1° febbr. 1805 Pio VII lo trasferì alle diocesi riunite di Saluzzo e Pinerolo, dove il F. cercò di rendere meno dure le condizioni del card. Pacca e di altri prelati romani rinchiusi nel forte di Fenestrelle. Ristabilito l'antico governo nel 1814, fu nominato grande elemosiniere del re. Il 27 sett. 1824 venne creato cardinale da Leone XII. Molto erudito, membro del Collegio di filosofia dal 1786, coltivò particolarmente gli studi storici e si interessò

(fot. Felici)
FERRETTI, PAOLO MARIA - Ritratto.

con passione alla numismatica, accrescendo la famosa collezione di proprietà della sua famiglia.

BIBL.: P. Litta, *Famiglie celebri d'Italia*, s. v. *Ferrero di Biella*; Cappelletti, XIV, pp. 279, 589; G. Badii, in *Diz. del Risorg. Naz.*, III, p. 79. Emma Santovito

FERRETTI, GABRIELE, beato. - Frate minore osservante, n. in Ancona ca. il 1385, m. ivi il 12 nov. 1456. Discendente di nobile famiglia anconetana, entrò presto nell'Ordine, distinguendosi per virtù e austerità. Fu guardiano in Ancona e ministro provinciale delle Marche. Alla sua morte, s. Giacomo della Marca tenne il discorso funebre. Si attribuiscono a lui molti prodigi, operati in vita e dopo morte. Il suo culto *ab immemorabili* fu approvato da Benedetto XIV.

BIBL.: Wadding, *Annales, ad an. 1456*, nn. 206-15; A. Melchiorri, *Leggenda del b. G. de' F. d'Ancona*, Ancona 1844; *Martyr. Franc.*, 2ª ed., Roma 1938, 12 nov. Antonio Blasucci

FERRETTI, GABRIELE. - Cardinale, n. ad Ancona il 31 genn. 1795, m. a Roma il 31 sett. 1860. Nel 1827 fu nominato vescovo di Rieti ove, nel 1831, diresse la resistenza contro le truppe rivoluzionarie del generale Sarcognani. Nel 1833 fu inviato nunzio apostolico a Napoli, dove prestò opera di assistenza ai colerosi durante l'epidemia del 1837. Nello stesso anno divenne arcivescovo di Fermo e nel 1838 cardinale. Si procurò non pochi avversari per le severe riforme che volle instaurare nella sua diocesi.

Nel 1847 fu nominato, da Pio IX, segretario di Stato. Seguendo la politica del Papa favorì, spesso in contrasto con i conservatori, i neo-guelfi ed i liberali moderati, e richiamò dall'esilio il Mamiani. Scemata la sua popolarità per ferme misure decretate nel genn. 1848, ottenne l'esonero dalla carica ed ebbe la legazione di Ravenna. Dopo la fuga di Pio IX da Roma, passò a Napoli e quindi a Malta. Tornò a Roma con la restaurazione e divenne penitenziere maggiore nel 1852 e l'anno dopo vescovo di Sabina.

BIBL.: A. Vitali, *Dei Conti F. Orazione*, Roma 1867; J. Pietsch, s. v. in LThK, III, col. 1010; D. Spadoni, s. v. in *Diz. del Risorg. Naz.*, III, pp. 80-81. Emma Santovito

FERRETTI, PAOLO MARIA. - N. a Subiaco il 3 dic. 1866, m. a Bologna il 23 maggio 1938. Monaco benedettino a Genova fu poi abate (1900) a Torrechiara e Parma, dopo essere stato professore di filosofia e maestro dei novizi.

Benché sprovvisto di preparazione musicale tecnica, illustrò per trent'anni gli studi gregoriani con la pubblicazione dei *Principi teorici e pratici di canto gregoriano* (la 3ª ed. più volte ristampata); *Il cursus metrico e il ritmo delle melodie gregoriane* (Roma 1913); *Etude sur la notation aquitaine d'après le Graduel de st Yrieix B. N.* (Parigi, cod. 903, in *Paléographie musicale de Solesmes*, XIII); *I manoscritti musicali dell'Archivio di Montecassino* (in *Casinensia*, 1903). L'opera più importante, classica in materia, è la *Estetica gregoriana, ossia trattato delle forme musicali del canto gregoriano* (Roma 1934), dove il F. dimostra le qualità di chiarezza, originalità, ampiezza di documentazione che lo fecero tanto apprezzare nelle sue lezioni di teoria estetica, paleografia, storia del canto gregoriano, che impartiva nel Pontificio Istituto di musica sacra dal 1911, e anche dopo esserne divenuto preside nel 1922. L'opera scientifica del F. diede una larga base al suo apostolato liturgico-musicale e ne sostenne validamente l'attività artistica. I suoi concerti e corsi pubblici di canto gregoriano si mantennero esenti dalle interpretazioni troppo soggettive come pure dal freddo archeologismo. Dopo lunghe esitazioni, che dimostrano la sua probità, abbandonò le sue teorie personali sul ritmo gregoriano e aderì al sistema solesmense (Pothier-Mocquereau). Sotto la sua presidenza, la Pontificia Scuola di musica sacra diventò istituto pontificio, si arricchì di un organo monumentale, e iniziò la pubblicazione dei *Monumenta Polyphoniae Italicae*. Il F. fu accademico di S. Cecilia e membro dell'Associazione dei virtuosi del Pantheon.

BIBL.: G. Parma, *Produzione scientifico-musicale dell'abbate d. P. M. F.*, in *Sacro Speco*, 40 (1938), p. 160 sgg.; P. Thomas, *Le r.me p. abbé F.*, in *La vie bénédictine*, 35 (1938), p. 156 sgg.; A. Agaesse, *Hommage à dom F.*, in *Revue grégorienne*, 32 (1938), p. 120 sgg.; A. Bernier, *Le r.me p. abbé d. P. M. F., bénédictin*, in *Le Devoir*, 26 (1938), p. 95 sgg. Pietro Thomas

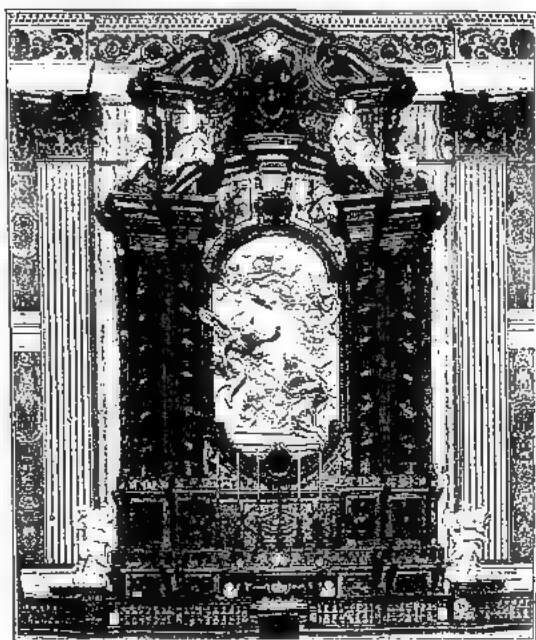
FERRETTI, PIETRO. - Economista e uomo politico, n. in Ancona il 15 luglio 1790, m. a Firenze il 1° apr. 1858. Fratello del card. Gabriele e cugino di Pio IX, in giovane età ricoperse varie cariche politiche. Nel '31 partecipò al governo provvisorio anconetano, dopo di che andò esule a Marsiglia e quindi a Ginevra in dura povertà.

Trasferitosi poi a Napoli, presso il fratello che reggeva quella nunziatura, lo raggiunse a Roma nel 1847, allorché Gabriele divenne segretario di Stato e rese in quell'epoca preziosi servizi al governo pontificio. Nel 1848 venne richiamato a Napoli, come deputato e ministro delle Finanze, per cui subì un procedimento penale alla restaurazione assolutistica dei Borboni: assolto, gli fu peraltro negato il soggiorno nel regno, onde dovette stabilirsi a Firenze e quivi si dedicò, con scarso successo, ad imprese commerciali.

Legato in amicizia con Mazzini, Pellegrino Rossi e Capponi, spirò alla vigilia di andare a risiedere a Londra, dove gli era stata offerta una brillante sistemazione.

BIBL.: D. Spadoni, s. v. in *Diz. del Risorg. naz.*, III, pp. 81-82. Renzo U. Montini

FERRI, CIRO. - Pittore, n. a Roma nel 1634, ivi m. il 13 sett. 1689. Fu discepolo e collaboratore di Pietro Berrettini da Cortona. Sotto la direzione del maestro eseguì nella galleria del Palazzo del Quirinale durante il pontificato di Alessandro VII due affreschi rappresentanti l'*Annunciazione* e una *Storia di Ciro*.

Nel 1659 fu invitato a terminare nel Palazzo Pitti la decorazione lasciata incompiuta dal Cortona: vi finì

(fot. Anderson)
FERRI, CIRO - Altare dell'Annunziata - Roma, chiesa di S. Ignazio.

la sala di Apollo (1660) e vi dipinse la sala di Saturno (1663-64). A Firenze, dove restò fino al 1665, rimane di lui il quadro dell'altare maggiore in S. Maria Maddalena dei Pazzi, rappresentante la *Santa titolare della chiesa in gloria con la Vergine*. Si recò poi a Bergamo e vi rimase fino al 1667, affrescando la navata destra di S. Maria Maggiore. Nel 1669 tornò a Roma, dove condusse a termine vari lavori lasciati incompiuti dal Cortona, tra i quali gli affreschi della cupola della cappella Gavotti in S. Niccolò da Tolentino. L'ultimo suo lavoro in Roma fu la decorazione della cupola di S. Agnese in Piazza Navona, rimasta incompiuta alla sua morte e terminata dal suo scolaro P. Corbellini. In Roma eseguì altre pitture in S. Marco, in S. Andrea al Quirinale, in S. Prassede ecc. Per il duomo di Monte Porzio dipinse *S. Antonio e il Bambino Gesù* e per S. Maria della Scala a Siena *S. Teresa e s. Agostino*. Fece il disegno per il ciborio dell'altare maggiore della Chiesa Nuova e quello per terminare l'altare maggiore di S. Giovanni de' Fiorentini, cominciato dal Borromini.

Nel campo della pittura profana, oltre le opere ricordate nel Palazzo Pitti, affrescò nella Villa Falconieri di Frascati le allegorie della *Primavera*, dell'*Autunno* e dell'*Inverno*, che sono forse i suoi capolavori. Lavorò anche a frontespizi di libri, armi, imprese, ecc.

Il F. fu anche scultore; già la guida di Roma del Titi (1763) citava come eseguite su suoi disegni due statue d'argento nella chiesa di S. Lorenzo in Damaso, raffiguranti i ss. Lorenzo e Damaso; anni or sono furono identificate quattro sue statue nella sacrestia della chiesa romana del Gesù, rappresentanti *S. Francesco Saverio, S. Teresa da Lima, S. Filippo Neri* e *S. Isidoro Agricola*. In queste sculture si ritrovano le stesse forme delle pitture, plasticamente tradotte. Nelle opere maggiori il F. non seppe mai svincolarsi dell'influsso cortonesco; più personali sono invece i minori lavori di decorazione.

BIBL.: L. Pascoli, *Vite ecc.*, I, Roma 1730, pp. 171-79; G. Galassi Paluzzi, *Quattro statue di C. F.*, in *La canonizzazione dei ss. Ignazio da Lojola e Francesco Saverio*, ivi 1922 (v. indice); H. Voss, *Die Malerei des Barock in Rom*, Berlino s. d., pp. 55-56; V. Golzio, *Pittori e scultori nella chiesa di S. Agnese in Piazza Navona in Roma*, in *Archivi*, 3 (1933-34), pp. 300-302.

Vincenzo Golzio

FERRI, ENRICO. - Giurista, n. a San Benedetto Po (Mantova) il 25 febbr. 1856, m. a Roma il 12 maggio 1929. Studiò nell'Università di Bologna, laureandosi nel 1877; dal 1884 fu professore di diritto penale nelle Università di Bologna, Siena, Pisa e Roma. Uomo di molteplici interessi ed attività, si dedicò anche alla politica; dal 1900 al 1905 fu direttore dell'*Avanti!* e per dieci legislature deputato al Parlamento; alla vigilia della morte era stato nominato senatore del Regno.

Fu il rappresentante più insigne della cosiddetta scuola positiva del diritto penale e può considerarsi il creatore della sociologia criminale. Ritiene che il delinquente divenga tale sotto la spinta di fattori antropologici e sociali e giustifica la pena come mezzo di difesa sociale, commisurata non alla gravità del debito, ma alla pericolosità del delinquente. La sua dottrina, che pure ha il merito di aver fissato concetti esatti, penetrati anche nel vigente Codice penale italiano, deve respingersi però nella sua impostazione generale dal punto di vista morale, in quanto nega il libero arbitrio.

L'opera principale del F. è la *Sociologia criminale* (5ª ed., Torino 1929); importanti anche *La teoria dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio* (Firenze 1878); *L'omicidio* (2ª ed., Torino 1925); *L'omicidio-suicidio* (5ª ed., ivi 1925); *Studi sulla criminalità* (2ª ed., ivi 1926); e *Principi di diritto criminale* (ivi 1926).

BIBL.: B. Franchi, *E. F.*, Torino 1908; A. Rocco, *Rievocazione di E. F.*, in *Palestra del diritto*, 1931; U. Spirito, *Storia del diritto penale italiano*, 2ª ed., Torino 1932, p. 138 sgg.

Rodolfo Danieli

FERRI, LUIGI. - Filosofo, n. a Bologna il 15 giugno 1826, m. a Roma il 19 marzo 1895. Compì i primi studi in patria, li proseguì a Parigi al Liceo Borbone e all'Ecole Normale. Insegnò in vari istituti (Evreux, Dieppe, Tolosa). Tornato in Italia, insegnò filosofia ad Annecy e a Casale Monferrato. Fu capogabinetto del ministro dell'Istruzione Terenzio Mamiani nel 1860; tre anni dopo professore di storia della filosofia all'Istituto superiore di Firenze, e quindi nel 1871 di filosofia teoretica a Roma.

Allievo di Giulio Simon e di Saisset cercò di conciliare l'eclettismo psicologico del Cousin e della sua scuola con le dottrine del Rosmini e del Gioberti. La natura essendo un complesso di forze, ossia di principi d'energia, e tale essendo pure, sebbene in più dotato di coscienza, lo spirito, essi sono conciliati nella unità generica di natura e di leggi. Per cui il vero si definisce una conformità del pensiero alle leggi sue proprie e alle leggi dell'essere. Il valore oggettivo della sostanza dipende dal principio di causa, che rispetto a noi percepiamo direttamente e rispetto alle cose determiniamo analogicamente mediante la nozione di forza. Dio è nello stesso tempo immanente e trascendente. Senza l'immanenza Dio diventa un essere astratto, senza la trascendenza perde la sua unità e personalità.

Le idee personali del F. si trovano principalmente nelle tre memorie lette all'Accademia dei Lincei tra il 1885 e il 1888: *Analisi del concetto di sostanza, di causa e di forza*; *Dell'idea del vero e sua relazione con l'idea dell'essere*; *Dell'idea dell'essere*.

Tra le sue opere principali di storia della filosofia vanno ricordate: *Della filosofia del diritto presso Aristotele* (1855); *Il genio di Aristotele* (1886); *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle* (1869); *La psicologia di Pomponazzi* (1877); *La psychologie de l'association depuis Hobbes* (1883).

BIBL.: G. Tarozzi, *La vita e il pensiero di L. F.*, Palermo 1895; G. Tauro, *L. F.*, Roma 1896; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I, Messina 1917, pp. 215-33.

Andrea Ferro

FERRINI, CONTARDO, beato. - Giurista, n. a Milano il 5 apr. 1859, m. a Suna (Novara) il 5 ott.

1902. Si laureò in giurisprudenza a Pavia nel 1880, con una dissertazione in latino sull'importanza della poesia omerica ed esiodea per la storia del diritto penale; ed a Pavia assunse l'incarico di storia del diritto penale romano e, successivamente, quello di esegesi delle fonti del diritto romano. Vincitore del concorso per la cattedra di diritto romano, si recò nel 1887 a Messina, donde nel 1890 veniva chiamato a Modena, per tornare, infine, nel 1894, all'Ateneo pavese.

Educato in una famiglia profondamente cattolica, condusse vita esemplarissima e ben presto, dopo la sua morte, si diffuse la fama della sua santità. Il 4 luglio 1924 la sua causa venne introdotta presso la Congregazione dei Riti e l'8 febbr. 1931 Pio XI ordinava la lettura del decreto sull'eroicità delle virtù; veniva beatificato il 13 apr. 1947 (cf. le varie *Positiones*: 1. *Super introductione causae*, Roma 1919-22; 2. *Super scriptis*, ivi 1921; 3. *Super virtutibus*, ivi 1927; *Super miraculis*, ivi 1933; *Novissima positio super miraculis*, ivi 1941).

Fu tra i primissimi a dedicarsi in Italia allo studio del diritto bizantino: e, ad incitamento dello Zachariae von Lingenthal, intraprese nel 1881, appena ventiduenne, la cura di una edizione critica della parafrasi greca delle *Istituzioni* giustinianee attribuita a Teofilo; in relazione a questo lavoro egli fu spinto a compiere una serie di indagini, specialmente sulle fonti, mentre d'altra parte si dedicava, insieme col Mercati, a studi che si conclusero con la pubblicazione (1897) del VII vol. aggiunto all'edizione dei Basilici (v.). La sua larga conoscenza delle lingue orientali fruttò, tra l'altro, la traduzione latina del cosiddetto *Libro siro-romano*. Collaborò all'edizione del *Digesto*, la cui prima parte fu pubblicata a Milano nel 1931.

Accanto a questa fervida attività di editore di testi, vi è quella di studioso acuto della personalità e delle opere di vari fra i minori giuristi romani; a lui si debbono inoltre numerosissimi lavori nei vari campi del diritto privato romano e moderno, un'ampia opera sui legati e fedecommessi (1889) e un manuale di *Pandette* (1900),

(fot. Alinari)
FERRO BATTUTO - Campanelle in f. b. (sec. XVI). Siena, Palazzo Piccolomini.

che, per quanto non potuto sottoporre a definitiva revisione, è ancora sussidio prezioso per ricerche approfondite.

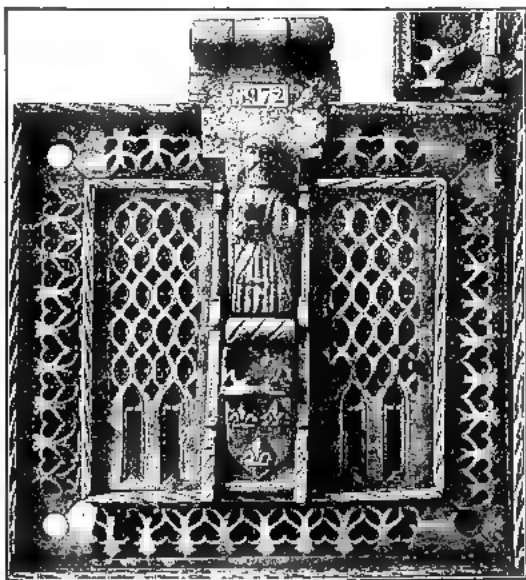
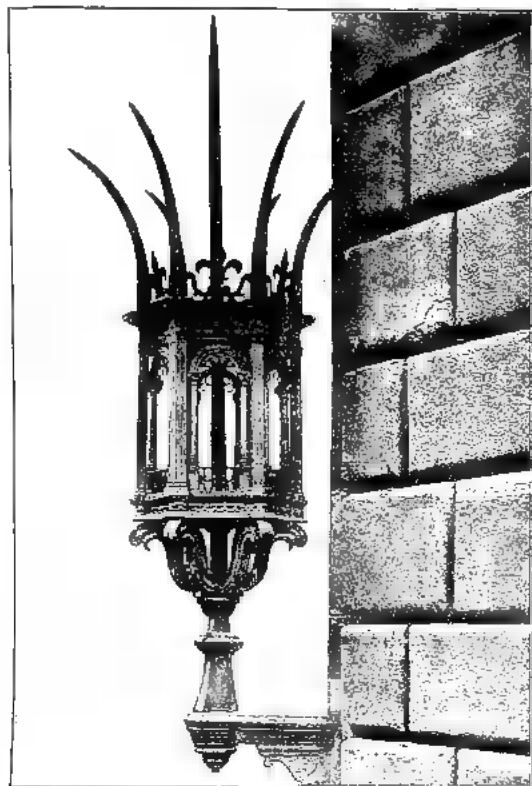
Particolare interesse ebbe per il diritto penale romano; da ricordare, fra gli altri, due studi sul tentativo (in collaborazione con lo zio, il penalista Antonio Buccellati) e, soprattutto, la *Esposizione storica e dottrinale del diritto penale romano* (1899), che regge degnamente il confronto con l'opera, quasi contemporanea e molto più vasta, del Mommsen.

Ad eccezione di quelli di maggior mole, i suoi scritti giuridici sono stati raccolti in cinque volumi (Milano 1929-30); una breve scelta dei suoi *Scritti religiosi* è stata ripubblicata a Milano nel 1947.

BIBL.: C. Pellegrini, *La vita del prof. C. F.*, 2ª ed., Torino 1928; P. de Francisci, *Ricordo di C. F.*, in *Scritti di diritto romano in onore di C. F. pubblicati dall'Università di Pavia*, Milano 1946, pp. 3-15. Rodolfo Danieli

FERRO BATTUTO. - La lavorazione con intenti artistici del f. b., cioè del ferro martellato, sbalzato e intagliato, ebbe la sua prima diffusione in Francia, in Germania e in Spagna, intorno al sec. XII. Già le prime opere ornatissime ed esuberanti dimostrano il grado di perfezione raggiunto da tale artigianato. Risalgono a quel periodo esempi mirabili, come i cancelli del duomo di Puy in Francia e quelli dell'abbazia di Marcevols in Spagna; di un secolo dopo sono le splendide imposte di Notre-Dame a Parigi e della cattedrale di St-Gilles in Vandea (v. CANCELLO).

In Italia l'uso di utilizzare il ferro come elemento di decorazione si afferma solo nel Trecento con opere notevolissime come le cancellate di S. Corona a Vicenza, quelle delle Arche scaligere a Verona ed altre, specie in Toscana, ove l'impiego del f. b. prese un notevolissimo sviluppo per tutto il sec. XIV e il XV.

I documenti parlano del senese Conte di Lello che con il figlio Jacopo batteva nel 1337-38 le cancellate

(fot. Alinari)
FERRO BATTUTO - Chiusura di cofano in f. b. (sec. XV) - Parigi, Museo di Cluny.

(fot. Alinari)
FERRO BATTUTO - Lanterna in f. b. Opera del Caparra - Firenze, Palazzo Guadagni a S. Spirito.

per il duomo di Orvieto, e di Pietruccio di Betto che, anche nel 1338, lavorava a S. Miniato al Monte a Firenze, oltre che di numerosi altri artigiani, grandemente operosi nelle città toscane. A Siena, nel 1360, un francese, Bertino di Pietro, di Rouen in Normandia, costruiva un primo orologio pubblico; più tardi, nel 1384, batteva le cancellate per il Duomo, adattando il gusto natio fiorito ed esuberante alla gentile tradizione senese.

A Firenze, gli artigiani del f. b., riuniti nella corporazione dei fabbri fin dal sec. XIII, costruiscono oggetti d'uso pratico come fanali, campanelle, portafiaccole e lanterne, fra cui quelle, celebrate anche dal Vasari, che Niccolò Caparra batté per gli Strozzi, oggi a Palazzo Guadagni.

Dalle esperienze gotiche, nelle quali si inserivano con maggiore facilità i frastagliati ornamenti in f. b., si passò poi alle più serene forme rinascimentali. Si ricordi, fra le altre, la cancellata della Cappella Castelli in S. Petronio a Bologna, del 1483.

Nel Cinquecento la decorazione fu ancora più sobria, secondo l'ispirazione delle architetture del Bramante, dei Sangallo, di Michelangelo, del Vignola, del Sansovino, ecc.

L'abbondanza decorativa riprese invece vigore nell'epoca barocca con una esuberanza analoga a quella del periodo gotico, specie oltremontano. Si costruirono parapetti per balconi e finestre (son da citare magnifici esemplari nelle case di Siena, di Lucca, di Genova, di Venezia, quelli della sinagoga a Padova, ecc.), inferriate ricchissime come quelle della Biblioteca Bertoliniana a Vicenza, del Palazzo Aldovrandi a Bologna, dell'ex-convento di S. Maria in Gradi a Viterbo, del Palazzo Salvadego a Brescia, delle chiese della Missione e di S. Francesco a Torino.

Il f. b. barocco e rococò segue le stesse involuzioni dell'architettura e della scultura ornamentale e con esse direttamente partecipa all'effetto decorativo dell'insieme.

Anche nelle arti minori il f. b. ebbe in quei secoli un vasto repertorio, che si affermò soprattutto nella fattura di oggetti della suppellettile ecclesiastica come paliotti (quello della certosa del Galluzzo presso Firenze), candelabri, portafiaccole, torcere, lanterne da processione, ecc.

Nei secc. XIX e XX l'impiego del f. b. decade e solo sporadicamente si hanno, in Italia e all'estero, brevi risvegli artigiani. Le opere, da prima ispirate alla fredda decorazione neoclassica, ricevono un'impronta geniale verso la metà del secolo scorso, ad iniziativa del Viollet-Le-Duc. Infine, verso gli ultimi anni del secolo e i primi del Novecento, un nutrito gruppo di artisti italiani riprende tale uso ottenendo ottimi risultati. Particolarmente notevoli i f. b. lavorati da A. Gerardi per la basilica di Getsemani. - Vedi tav. LXXX.

BIBL.: O. Schulze, *Etudes sur les ferrures d'art italiennes au moyen-âge et sous la Renaissance*, in *L'Art*, 32 (1883), pp. 192-98; 33 (1883), pp. 74-78; M. Tinti, *La moderna arte del ferro*, in *Dedalo*, 4 (1923-24), pp. 512-30; G. Marangoni, *Il f. b.*, in *Rivista per gli amatori della casa bella*, 7 (1928, XI); G. Ferrari, *Il ferro nell'arte italiana*, 3ª ed., Milano s. d.; A. Pedrini, *Il f. b. sbalzato e cesellato nell'arte italiana*, ivi 1929 (con vasta bibl.); A. Pettorelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), pp. 103-107 (con bibl.). Giovanni Carandente

FERRUCCI, FAMIGLIA. - Famiglia di scultori (secc. XV e XVI) originaria di Fiesole.

Sono maggiormente degni di menzione:

FRANCESCO (n. nel 1437, m. dopo il 1492), figlio di quel Simone di Nanni che fu aiuto del Ghiberti. Collaboratore forse di Desiderio da Settignano, nel Tabernacolo di S. Lorenzo, ne imitò le forme nei fregi della Badia fiesolana (1460-66) e nel monumento Balducci (1471-72, S. Egidio). Per influenza del Verrocchio la sua plastica tese ad allargarsi e ad aggrovigliarsi nel monumento funebre di Barbara Manfredi (1467-80, S. Biagio a Forlì) e specialmente nelle figure di quello del Tartagni (S. Domenico di Bologna), i cui elementi stilistici hanno permesso alla critica di ricostruire l'attività dell'artista. Lo stesso delicato eclettismo si ritrova in decorazioni eseguite nel Palazzo Ducale di Urbino (1474-80), negli *Angeli* del Tabernacolo di S. Maria di Monteluce (1483, Perugia), nelle tombe Oliva (1485-88, Montefiorentino).

ANDREA, detto da FIESOLE, fu forse suo allievo (n. nel 1465, m. nel 1526), influenzato dallo stile del Sansovino, di Mino da Fiesole e di Benedetto da Maiano nel dossale d'altare del duomo di Fiesole (1492-95), in quello che è a Londra nel Victoria and Albert Museum, nel fonte battesimale del duomo di Pistoia (1497-99), nell'altare per la Cappella Bakócz (1519, duomo di Esztergom). Le forme michelangiolesche trovarono in lui un fervido imitatore, se pur superficiale per la costante intonazione quattrocentesca: prova di questo eclettismo sono il *S. Andrea* (1512-13, duomo di Firenze), i busti di Marsilio Ficino (1521-22) e di Virgilio Adriani (1522, S. Salvatore al Monte).

FRANCESCO di Giovanni del Taddeo detto del TADDA, n. a Fiesole o a Firenze nel 1497 e m. ivi il 29 maggio 1585, appartenne ad altro ramo della famiglia. Se fu più che mediocre imitatore delle forme michelangiolesche (e ne sono prova la tomba di G. F. Vegio nel camposanto di Pisa e le decorazioni della S. Casa di Loreto), ha la sua importanza e venne in celebrità per aver trovato il modo di intagliare il porfido in cui eseguì la fontana a tazza del primo cortile di Palazzo Vecchio (Firenze), una testa di Cristo (Museo di Praga). Coadiuvato egregiamente dal figlio Romolo, intagliò la *Giustizia* per la colonna romana di S. Trinita (Firenze), moltissimi medaglioni a bassorilievo tra cui uno di Cosimo I (Victoria and Albert Museum di Londra), oltre a numerose decorazioni di tombe.

BIBL.: F. Schottmüller, s. v. in Thieme-Becker, XI, pp. 489-95. Per Francesco di Simone: P. Toesca, *F. di S.*, in *Bollettino d'arte*, 1 (1921-22), pp. 156-58; F. Malaguzzi Valeri, *F.*

di S., in *Dedalo*, 3 (1922-23), pp. 368-69. Per Andrea: O. H. Giglioli, *Il dossale di altare di A. F.*, in *L'osservatore fiorentino*, 1914, pp. 52; C. Gamba, *A. F.*, in *Dedalo*, 10 (1929-30), p. 228.
Fabia Borroni

FERULA. - Nel medioevo era il pastorale del vescovo, del quale si ha notizia nel sec. x (PL 132, 970; 136, 907).

Costituiva il simbolo della potestà spirituale e temporale del papa (*signum regiminis et coercitionis, Ordo Romanus*, XIV, cap. 44: PL 78, 1143). Gli era consegnato insieme alle chiavi quando, dopo l'incoronazione ed il possesso della Basilica Lateranense, si recava alla chiesa di S. Silvestro. Somigliava agli *sceptra imperialia*, dovuti ai papi dopo la cosiddetta donazione di Costantino.

Attualmente è un'asta sormontata da una Croce a braccia uguali, che il papa usa principalmente nella funzione della apertura e chiusura della Porta Santa.
Filippo Oppenheim

FERUS GIOVANNI (Wild). - Minore osservante, celebre predicatore, n. il 24 giugno 1495 in Svevia, m. nel 1554 a Magonza. Religioso nel 1515, compiuto il corso degli studi fu mandato come predicatore a Magonza (1528), dove rimase fino alla morte, molto apprezzato per la sua elegante ed efficace eloquenza, e per la sua fermezza, priva di acrimonia, specialmente nella difesa della Fede contro l'invadente pericolo protestante.

I numerosi suoi sermoni furono pubblicati per lo più dopo la sua morte, contrariamente alla sua intenzione. Mancanti di limatura e di precisione in alcuni punti, anche per adulterazioni di editori luterani che ne avrebbero curata la stampa, come qualcuno insinua, tutte le sue opere furono condannate e inserite nell'Indice, «donec corrigantur», eccettuati i *Commentari* sui Vangeli di s. Matteo e di s. Giovanni con la sua 1ª epistola, e il libro *Examen ordinandorum*, rivisti e stampati dopo il 1577.

Fra le altre opere si citano: *Commentarii in Genesim, In libros Exodi, Numerorum, Deuteronomii, Iosue et Iudicum* (Colonia 1571); *In Ecclesiasten* (ivi 1556); *In Ester librum, In Esdram et Nehemiam* (Magonza 1569); *In Ionam* (Colonia 1569); *Conciones Dominicales in Epistolas et Evangelia ab adventu ad Pascha* (Magonza 1554); *Conciones Dominicales a Paschate usque ad Adventum* (Lione 1558); *Postillae in Sanctorum festa* (ivi 1558).

(*fot. Alinari*)
Ferrucci, famiglia - Monumento al giureconsulto Alessandro Tartagni da Imola, opera di Francesco di Simone F. (1477). Bologna, chiesa di S. Domenico.

(*fot. Enc. Catt.*)
Fesch, Joseph - Ritratto. Stampa di G. Lepri (1803).

Bibl.: Wadding, *Scriptores*, p. 139; Sbaralea, II (1921), pp. 72-73; Hurter, II, coll. 1486-90; H. Grisar, *Lutero*, vers. it., Torino 1933, pp. 430, 513; L. Oliger, *Wild (Ferus) Joh.*, in LThK, X, col. 885.
Antonio Blasucci

FESCH, Joseph. - Cardinale, n. il 3 genn. 1763 ad Ajaccio, m. il 13 maggio 1839 a Roma. Figlio di Angela Maria Pietra Santa che, rimasta vedova di Giuseppe Ramolino, sposò in seconde nozze François F., il futuro cardinale era fratellastro di Letizia Ramolino e quindi zio di Napoleone Bonaparte. Studiò nel Seminario di Aix in Provenza dal 1781 in poi, ed ivi fu ordinato sacerdote nel 1785. Ritornato in Corsica, prestò nel 1791 il giuramento alla costituzione civile del clero. Deposto l'abito sacerdotale, che riprese solo dopo la conclusione del Concordato del 1801, fu al seguito del nipote durante la campagna d'Italia. Arcivescovo di Lione nel 1802, fu creato l'anno successivo da Pio VII cardinale di S. Lorenzo in Lucina, e fu nominato ambasciatore di Francia presso la S. Sede.

Sentiva profondamente il legame di sangue con il nipote, ma accompagnò a questo naturale affetto una profonda venerazione per il Papa e per la S. Sede. Di idee gallicane, non si oppose energicamente, come il suo stato di principe della Chiesa richiedeva, ai decreti Melzi ed agli Articoli organici. Non intendeva però in alcun modo ripudiare il primato del vescovo di Roma e rifiutò la nomina di arcivescovo di Parigi da parte dell'Imperatore nel 1810, perché priva dell'istituzione cano-

nica del Sommo Pontefice. Alla caduta di Napoleone condusse vita ritirata in Roma, dove Pio VII gli concesse generosa ospitalità. Non rinunciò mai alla sede di Lione.

BIBL.: A. Latreille, *Napoléon et le St-Siège (1801-1808). L'ambassade du card. F. à Rome*, Parigi 1935; P. Ferraris, *Il Concordato francese e il card. F.*, in *Civ. Catt.*, 1936, 1, pp. 470-500; D. Angeli, *I Bonaparte a Roma*, Milano 1938, pp. 61-72. Silvio Furlani

FESL, MICHAEL JOSEPH. - Filosofo, n. a Praga nel 1788, m. a Vienna nel 1863; discepolo di B. Bolzano, editore delle sue opere e divulgatore della sua filosofia (specialmente in articoli e recensioni anonimi). Dal 1816 fu professore a Leitmeritz (Boemia) e ivi fondò nel 1816 il *Christenbund*, circolo di teologi, ispirandosi ai principi della filosofia del Bolzano. Nel 1819, dietro accusa di alto tradimento a carico del *Christenbund*, il F. fu condannato a 12 anni di carcere e confino perpetuo. L'eredità letteraria del F. viene conservata, insieme con quella di Bolzano, nel Museo nazionale di Praga.

BIBL.: E. Winter, s.v. in LThK, III, col. 1013. Anneliese Maier

FESSLER, JOSEPH. - Vescovo, storico e canonista, n. a Lochau (Voralberg) il 2 dic. 1813; m. a St. Pölten (presso Vienna) il 25 apr. 1872. Sacerdote nel 1837, insegnò dal 1838 storia ecclesiastica e diritto nel Seminario di Bressanone; indi, dal 1852, all'Università di Vienna. Vescovo ausiliare e vicario generale per il Voralberg nel 1862, ambasciatore imperiale a Roma per il Concordato (1863), vescovo di St. Pölten (1864), segretario del Concilio Vaticano (1869-70).

L'opera sua migliore è: *Institutiones Patrologiae* (2 voll., Innsbruck 1850-51; 2ª ed. a cura di B. Jungmann [2 voll., ivi 1890-96]); altri lavori degni di nota: *Das kirchlichen Bücherverbot* (Vienna 1869); *Der canonische Prozess* (Vienna 1860); *Das letzte und nächste allgemeine Konzil* (Friburgo in Br. 1869); *Sammlung vermischter Schriften über Kirchengeschichte und Kirchenrecht* (ivi 1869); *Die wahre und falsche Unfehlbarkeit der Päpste* (Vienna 1871); *Das vaticanische Conzil, dessen äussere Bedeutung und innerer Verlauf* (ivi 1871).

BIBL.: A. Erdinger, *Dr. J. F.*, Bressanone 1874; L. M. Ransauer, *Dr. J. F.*, in *Deutschlands Episcopat*, IV, Würzburg 1875; E. Campana, *Il Concilio Vaticano*, I, Lugano-Bellinzona 1926, p. 745 sgg. Celestino Testore

FESTA, LA. - Settimanale cattolico illustrato. Iniziò le pubblicazioni a Milano nel 1923, per iniziativa della Compagnia di S. Paolo, sotto la direzione letteraria di Giovanni Papini e quella artistica di Guido Marussig.

Ebbe larga notorietà sia per la collaborazione dei migliori letterati italiani (Giuliotti, Lisi, Gallarati Scotti, Angelini, Bargellini, Ada Negri, Linati, Allodoli, Cicognani, Casnati, ecc.) sia per la veste editoriale artisticamente pregevole. Passò successivamente a Bologna, a Roma, infine ad Assisi, seguendo le vicende del suo direttore titolare d. Carlo Rossi. Sospese le pubblicazioni nel 1943. Pubblicò per qualche tempo *Il regno*, rassegna di varia periodicità, in fascicoli di notevole ricchezza di contenuto sia artistico che letterario. Enrico Lucatello

FESTA: v. PRECETTO FESTIVO.

FESTA, COSTANZO. - Musicista, n. nella diocesi di Torino (come risulta da un *motu proprio* di Leone X, in data 1º nov. 1517), verso il 1465, m. a Roma il 10 apr. 1545; nel 1517 fu aggregato al Collegio dei cappellani cantori pontifici e lo stesso anno compose 2 versi del *Miserere*, a 4 e 5 voci (Cod. Sist. 205-206); nel 1519 un suo mottetto a 6 voci venne pubblicato nel l. IV dei *Mottetti della corona* (Fossombrone 1519). Da allora compose molta musica sacra e profana che gli meritò larga fama.

L'elogio funebre lo chiamò «musicus excellentissimus et cantor egregius»; lodi, più o meno ampie, ne fanno P. Aron (*Lucidario di Musica*, Venezia 1545), G. M. Nanino (*Centocinquantasette contrapunti sopra del canto fermo intitolato la base di C. F.*, Mantova 1602), G. M. Lanfranco (*Scintille di musica*, Brescia 1533). Studi recenti hanno confermato questi giudizi e stabilito che nel F. la scuola romana ebbe, non solo il fondatore, ma il primo grande contrappuntista italiano che, per i mottetti e i madrigali, usò dello stile a cappella con risultati veramente artistici, distinguendosi, in particolare, per l'importanza espressiva data alla voce superiore, la cui effusione, nel canto arioso e spiegato, sarà caratteristica della sensibilità italiana.

La maggior parte della sua musica sacra è in manoscritti della Biblioteca Vaticana, dell'archivio della Cappella Pontificia (30 inni a 3 e 6 voci; 12 *Magnificat*, un *Te Deum*, a messe a 4 voci, responsori, antifone, una decina di mottetti, un credo a 5 voci, ecc.), del Liceo musicale di Bologna (4 mottetti a 4 voci e *Pulcherrima mulier*); le raccolte a stampa che contengono musica sacra di C. F. vanno dal 1519 (*Mottetti de la Corona*) al 1596 (un famoso *Te Deum* cantato in Vaticano fino a tutto il secolo scorso, a brevi versetti su melodie del canto piano, in *responsoria, antiphonae et hymni*) e sono per lo più raccolte veneziane, romane e norimbughesi; contengono mottetti, un *Magnificat* su tutti gli otto toni a 4 voci, *lamentationes*, ecc. Dal Burney (v. bibl.) fu pubblicato *Quam pulchra es*, a 3 voci (1543); dal Torchi un *Regem regnum* a 4 voci (1518) in *L'arte musicale in Italia* (I, Milano 1897, p. 49); da P. Alfieri un *Te Deum* a 4 voci in *Raccolta di musica sacra* (III, Roma 1846, p. 400). Recentemente (1936), una ventina di composizioni sacre, sotto il titolo di *Sacrae cantiones 3, 4, 5, 6 vocibus*, sono state edite dal Pontificio istituto di musica sacra, in Roma, con ampia prefazione del Dagnino. Scrisse inoltre ca. 125 madrigali, dal 1533 in poi; essi furono stampati a Venezia in raccolte che vanno dal 1533 al 1549, contenenti musiche del Verdelot, dell'Archadelo, del Gero ed altri.

BIBL.: C. Burney, *A general history of music*, III, Londra 1789, pp. 244-46; G. Baini, *Memorie storico-critiche della vita e delle opere di G. P. da Palestrina*, I, Roma 1828, pp. 18-19, 100, 188, 215, 225; II, ivi 1828, n. 195; F. X. Haberl, *Die römische Schola cantorum*, Ratisbona 1888, pp. 74-82; A. Cametti, *Per un precursore di Palestrina, C. F.*, in *Bollettino bibliografico musicale*, 6 (1931), pp. 5-20. Anna Maria Gentili

FESTE, ANNUNZIO delle. - Nel giorno della Epifania, dopo il Vangelo, il diacono annunzia le f. mobili del nuovo anno. La melodia che lo accompagna è molto antica e quasi identica a quella dell'*Exultet* (v.). La frase ha un inizio festoso, poi ridiscende leggermente e si sviluppa in un recitativo che è un vero modello del genere.

L'uso di annunziare le f. o le principali ricorrenze per la riunione dei fedeli rimonta ai primordi del cristianesimo, quando le prossime riunioni erano indette verbalmente dal vescovo che presiedeva l'adunanza, come attestano s. Ignazio (PG 5, 271), s. Dionisio d'Alessandria (*Ep. ad Germanum*: PG 10, 1324), s. Cipriano (*Ep.* 63, n. 16: PL 4, 398). Ai tempi di s. Girolamo i cristiani erano chiamati all'agape dai *praecones* e dai *cursores*: «Cum ad agapem vocaverint, praeco conducitur» (*Ep.* 22: PL 22, 418). Costoro erano spesso diaconi. L'*Ordo de St-Amand* dice: «Quando laetania maior debet fieri, annuntiabit eam diaconus in statione catholica et dicit: Feria tali veniente collecta in basilica beati illius, statio in basilica sancti illius et respondit omnis: Deo gratias» (L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Parigi 1925, p. 493).

Ad Alessandria il 6 genn. d'ogni anno si pubblicava la *Epistola festalis*, lettera collettiva dei vescovi, nella quale si dava l'annunzio della Pasqua e delle f. mobili. Forse è questa l'origine della lettera pastorale che i vescovi sogliono indirizzare ancor oggi ai loro fedeli all'inizio della Quaresima. Nella Liturgia gallicana mancano le formole delle quali abbondava Roma e l'Oriente; in-

fatti i Concili di Auxerre (578) e il IV Sinodo di Orléans ordinano: «ut omnes presbyteri ante Epiphaniam missos suos dirigant qui eis de principio quadragesimae nuntient, et in ipsa Epiphania ad populum indicent» (M. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae Alemannicae*, I, St. Blasien 1777, p. 450). Nella liturgia mozarabica l'annunzio si faceva a Natale, immediatamente dopo il Vangelo.

BIBL.: G. Morin, *Formula annunciandarum festivitatum*, in *Anecdota Maredsolana*, I: *Liber Comicus*, Maredsous 1893, p. 391 sgg.; M. Ferotin, *L'annonce des solennités religieuses dans la liturgie mozarabe*, in *Monumenta Ecclesiae liturgica*, V: *Liber Ordinum en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Parigi 1904, p. 516; G. Vale, *La proclamatio Paschatis in Epiphania e la sua antica formula Aquileiense*, in *Rassegna gregoriana*, 4 (1905), pp. 317-22; F. Cabrol s. v. in DACL, I, coll. 2230-41; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, p. 74 sgg. Silverio Mattei

FESTE RELIGIOSE POPOLARI. - Non già all'infuori della Chiesa, ma accanto ad essa ed insieme ad essa il popolo ha creato e conservato delle interessanti manifestazioni che si accompagnano al culto ufficiale e lo integrano con note di colore, con testimonianze di fede accesa, con offerte umili e significative, con canti ed altre espressioni di forte sentimento religioso. E se in talune forme di festività popolare è dato scorgere qualche traccia di cerimonie e usanze pre-cristiane, è anche vero che la Chiesa ha sempre vigilato su queste manifestazioni popolari, cercando di regolarle in modo che non contrastino con le norme liturgiche.

Sono state tentate varie classificazioni di queste f. r. p.: alcuni studiosi (ad es., il canonico F. Polese) han preso come base i motivi che le determinano (feste su tema liturgico o leggendario, su fondo miracoloso, feste stagionali, feste d'indole extra-liturgica, processionali, espiatorie, ecc.); altri (A. Van Gennep) le hanno collegate e interpretate come cerimonie periodiche cicliche, connesse con lavori agricoli e formatesi nel campo etnografico fin dall'antichità (ciclo dei dodici giorni comprendente le feste da Natale all'Epifania, di Carnevale-Quaresima, di Pasqua, di Maggio, di s. Giovanni e s. Pietro, ecc.). Ma tali classificazioni risultano più o meno artificiose: tuttavia una divisione pratica può essere fatta in due grandi categorie: 1) feste calendariali che accompagnano le più solenni forme del culto lungo il corso dell'anno; 2) feste patronali che soddisfano particolari esigenze locali.

Nella grande varietà delle espressioni della religiosità popolare durante le feste, è tuttavia possibile mettere in rilievo le forme ed espressioni comuni più importanti, e alcuni degli aspetti più tipici.

La partecipazione delle classi popolari si rivela già nella preparazione della festa, nella gara con cui le famiglie, le confraternite, i rioni allestiscono le varie forme di ornamentazione e di espressione festosa. Spesso l'organizzazione della festa è assunta da persone qualificate e responsabili, i «festaioli», che provvedono con questue, con gare di aggiudicazione del diritto di portare la statua del santo o altre sacre immagini durante la processione. Talora questo diritto è ereditario di alcune famiglie. Tipica della fase preparatoria è anche l'usanza delle novene, suonate e cantate da pifferari o da ciechi cantastorie, agli angoli delle strade o davanti alle case dei devoti che «prendono la novena» offrendo un obolo.

Si devono all'elemento popolare le accese manifestazioni di gioia che han luogo il giorno della festa, con grida, canti, danze, giuochi, corse, palii che creano una atmosfera di lieto fervore. Caratteristiche anche alcune intense espressioni di sentimento religioso e mistico con invocazioni di grazia, e preghiere, e pianti e voci commosse, specie al passaggio dell'immagine sacra o all'avverarsi del miracolo, come per la festa di s. Gennaro a Napoli, o per quella di s. Nicola a Bari, ecc. In alcuni luoghi come, ad es., a Matera (Lucania), alla fine della festa la macchina trionfale della Madonna della Bruna viene assalita e ridotta in pezzi, che la folla si contende e conserva poi come amuleti. Nelle processioni propiziatorie contro la siccità, in alcuni paesi del Mezzogiorno, si chiede al santo la grazia con invocazioni violente, o se ne tuffa la statua in un corso d'acqua o in una fonte. In molte regioni d'Italia centro-meridionale e in Sicilia il simulacro sacro o il santo principale è seguito o attorniato dal corteo di statue di santi minori (detti «santoni»). Per la festa di s. Domenico di Cocullo (Abruzzo) la statua del Santo esce in processione avvolta da serpenti e seguita dai fedeli che portano serpi avvolte attorno al corpo o le lanciano contro il simulacro stesso.

Di particolare interesse per la loro grandiosità spettacolare sono i carri sacri, le macchine processionali e i cortei di statue gigantesche. I carri sacri si possono dividere (secondo R. Corso) in due gruppi: votivi e scenici, per grazie o favori ricevuti; gli altri si riportano a rappresentazioni sacre che solevano farsi a ricordo di avvenimenti miracolosi o leggendari. Sono da annoverarsi, tra i primi, i ceri di Gubbio, i candelieri di Sassari e di Nulvi, i gigli di Nola; tra i secondi la macchina di s. Rosa a Viterbo e di s. Rosalia a Palermo, i dodici misteri di Campobasso per la festa del Corpus Domini, la bara della Madonna della Lettera in Messina, e le macchine processionali a forma di barche o di navi, rievocanti l'approdo o l'apparizione miracolosa di un santo, come a Nola per s. Paolino, a Mazara (Sicilia) per s. Vito, a Potenza per s. Gerardo e così via.

Famosi sono i «geants de cortege» del Belgio, grandi statue processionali che rappresentano Sansone, il pastore David, il Diavolo Magnone, l'Uomo Selvaggio ecc., con il seguito di animali rari o fantastici; nella processione di Nivelles compaiono il pesce, il liocorno, il dromedario, il dragone, nonché «cheval Bayard» (cavalcato dai «quatre fils Aymon»), «cheval-godet», ecc. I giganti processionali sono conosciuti anche in Italia: basti ricordare i due Giganti di Mistretta che escono per la festa della Madonna (8 sett.) e quelli di Messina, portati in processione per il Corpus Domini (v.).

Ma la più ampia partecipazione popolare alle feste religiose si ha nelle vere e proprie rappresentazioni sacre che qua e là continuano a sopravvivere in varie forme, dalle semplici processioni drammatiche, recanti gruppi statuari, o animate da personaggi sacri o simbolici fino ai drammi e alle tragedie ispirate alla vita di Cristo: celebre è la passione di Oberammergau, ma un po' dovunque, e anche in Italia, manifestazioni analoghe sono numerose e interessanti, dalla Passione di Sordevolo (Piemonte) a quella di Sezze (Lazio), alla «Lotta dell'angelo e del diavolo» di molti paesi dell'Irpinia, alla «Pigghiata» (cioè la cattura di Cristo) di Gagliano e altre località della Calabria, al «Viaggio dei Re Magi» che si recita nelle campagne di Taranto per l'Epifania. In tutte queste forme di teatro sacro i personaggi sono, di regola, rappresentati da popolani. Come integrazione di gran parte delle f. r. p., sono da considerarsi gli adornamenti come fiori e fronde, che talvolta dànno luogo a manifestazioni di alto valore artistico, come l'infiorata di Genzano (Roma) per la festa del Corpus Domini. Comunissimo è l'uso di cospargere di fiori le strade ove passa la processione, o di gettare fiori dalle finestre sulla statua del santo e sulle schiere processionanti. Un elemento pittoresco di notevole valore è dato anche dall'uso di adobbare con tappeti, coperte, drappi, damaschi i balconi e i davanzali delle finestre. Famosi sono a Bologna gli addobbi per le domeniche successive al Corpus Domini: festoni d'erbe e di fiori e zendali multicolori allacciano le case prospicienti d'ogni contrada, mentre le finestre e le porte si adornano di tappeti e drappi e broccati preziosi.

Altro elemento integrativo di iniziativa popolare è costituito dalle luminarie, dall'uso di fiaccole nelle processioni notturne, e dai grandi fuochi e falò che si accendono per alcune feste come per s. Antonio abate, per l'Ascensione e soprattutto per s. Giovanni Battista. Quest'ultima usanza si richiama ad antichissimi riti agrari che sopravvivono, in clima cristiano, specialmente nelle solennità connesse con i grandi lavori dei campi.

Per notizie particolari relative alle principali feste, del Natale, della Pasqua, ecc., v. alle relative voci.

BIBL.: F. Polese, *Le feste popolari cristiane in Italia*, in *Atti del primo Congresso di etnografia italiana*, Roma 1911, pp. 91-114;

D. Provenzal, *Usanze e feste del popolo italiano*, Bologna 1912; A. A. Bernardy, *I nostri « geants de cortege »*, in *Pallante*, 6 (1931), pp. 49-54; V. Trojani di Nerfa, *Sagre feste e riti*, Roma 1932; R. Corso, *I carri sacri in Italia*, in *Folklore italiano*, 10 (1935), pp. 129-47; P. Geiger, *Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch*, Berlino-Lipsia 1936; A. R. Wright e T. E. Lones, *British calendar customs*, I: *Movable festivals*, Londra 1936; II: *Fixed festivals*, ivi 1938; R. Battaglia, *Religiosità popolare italiana: nota preliminare*, in *Lares*, 3 (1937), pp. 18-26; A. Van Gennep, *Manuel de folk-lore français contemporain*, Parigi dal 1938 in corso di pubblicazione (specialmente il vol. I, t. I [1943]); G. C. Pola Falletti-Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche*, 4 voll., Torino 1939-47; R. Corso, *I popoli dell'Europa: usi e costumi*, Napoli 1948. Paolo Toschi

«FESTIVIS RESONENT CARMINA VOCIBUS». - È l'inno dei Vespri nella festa del Preziosissimo Sangue, composto probabilmente da mons. L. Tripepi, quando nel 1846 fu istituita tale festa, dovuta alla iniziativa del b. Gaspare Del Bufalo, che già sotto lo stesso titolo aveva fondato due Congregazioni religiose.

L'ode esalta il Sangue divino di Gesù versato qual prezzo dell'umana redenzione. Il nuovo Adamo, Gesù, opposto al vecchio progenitore, è una giusta dimostrazione dell'opera distruttrice di questi di fronte a quella risanatrice di Cristo. Solo il suo sangue aveva la potenza di placare il Padre e di dischiudere all'umanità le porte del cielo. La dossologia si stacca dalle solite chiusure di inni, ed è una viva preghiera perché il Signore ci ricrei nella gloria del paradiso.

Bibl.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 456 sgg.; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 222 sgg.; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 143 sgg. Silverio Mattei

FESTO, santo, martire: v. GENNARO e CONSOCI, santi, martiri.

FESTO, senatore romano. - Console nel 472, passò a Teodorico dopo la battaglia dell'Adda nel 490. All'inizio del 497, a capo di una missione, si recò a Costantinopoli per chiedere all'Imperatore il riconoscimento di Teodorico, promettendo di adoperarsi perché il Papa sottoscrivesse l'*Enotico* (v.). Per la sopravvenuta morte di Anastasio non poté mantenere la sua promessa; ma si adoperò, con l'aiuto dei senatori del suo partito e con denaro, ad opporre al legittimo Simmaco l'antipapa Lorenzo (v.).

Nel 501 F. presentò a Teodorico una serie di accuse contro Simmaco chiedendo un visitatore e la convocazione di un sinodo, mentre ne perseguitava i seguaci causando torbidi e disordini. Per un certo tempo riuscì a far riconoscere Lorenzo, ma nel 506 Teodorico gli ordinava di restituire al legittimo Pontefice chiese e beni tenuti dagli scismatici. F. si ritirò allora dalla vita politica attiva e morì in una sua villa dove aveva accolto anche il suo pupillo Lorenzo.

Bibl.: Teodoro il Lettore, *Hist. eccl.*, II, 16: PG 86, 1, 189-93; *Lib. Pont.*, I, p. 260 sg.; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, pp. 112-26; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, pp. 37-40, 69-77. Agostino Amore

FESTO PORCIO: v. PORCIO FESTO.

FETHA NAGAST: v. IBN AL ASSAL.

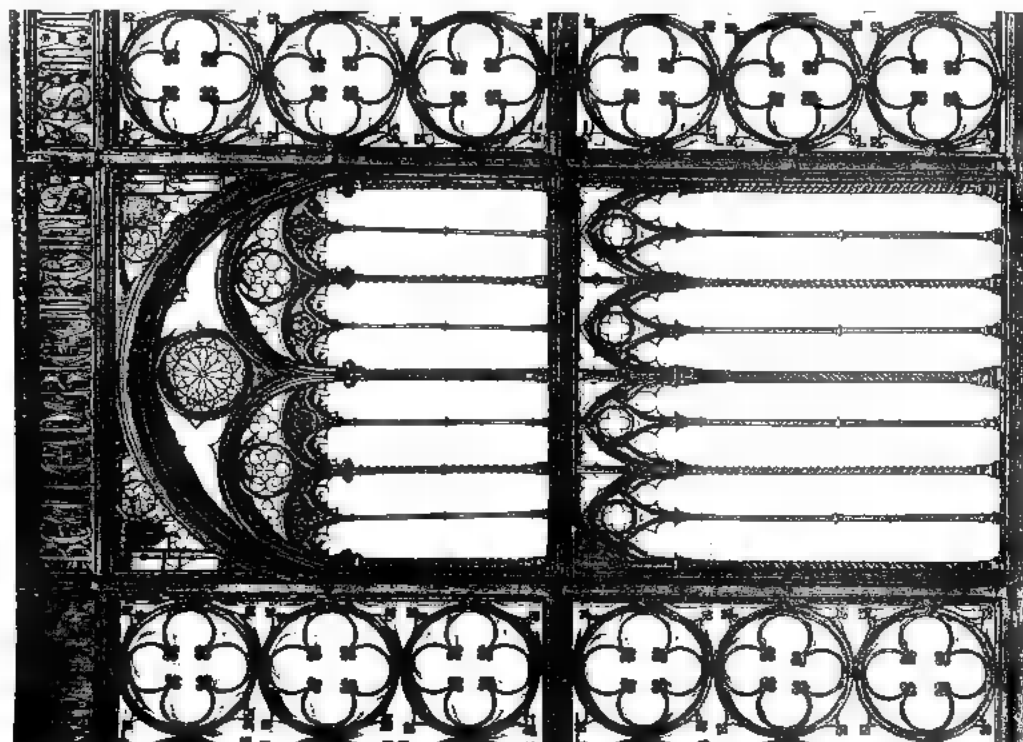
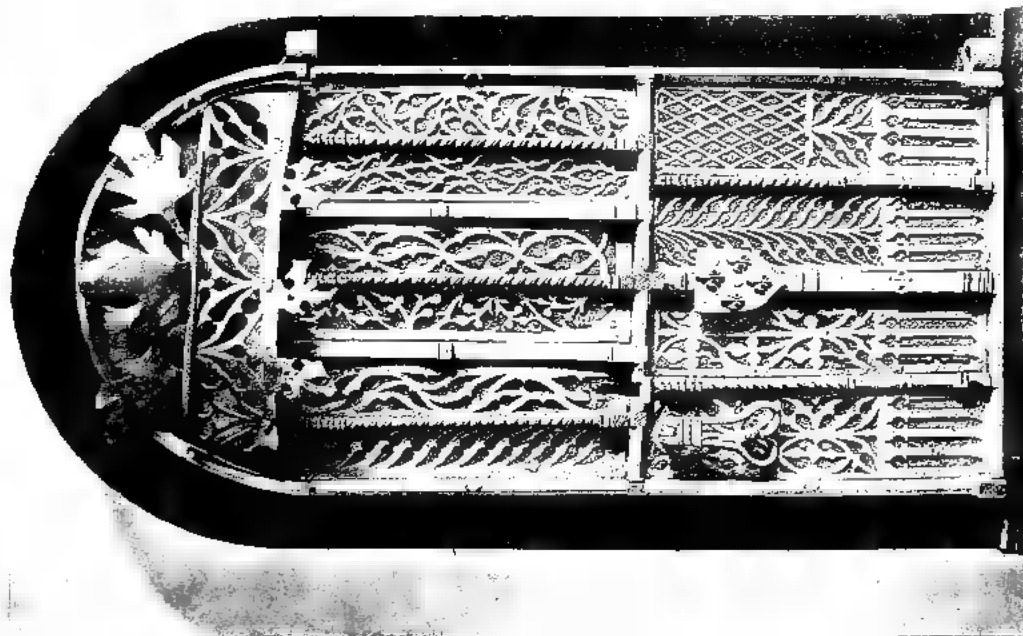
FETICISMO. - Il termine di *feitiço* (incantamento, amuleto), parola derivata dal latino *factitius* (cf. italiano *fattura*), fu attribuito dai Portoghesi, giunti nel sec. XV sulle coste dell'Africa occidentale, a certi oggetti (alberi, pietre, conchiglie, artigli, bastoni, vasi, ecc.), verso i quali i negri dimostravano particolare venerazione. Disgraziatamente il termine feticcio, benché usitatissimo, non ha mai avuto una significazione scientifica ben precisa e comunemente accettata, ed ancor meno ne ha avuta il suo derivato f., coniato da Ch. de Brosses (v.). Anzi, a quest'ultimo termine sono stati dati il più vario significato e la più varia estensione, in relazione a diverse teorie evoluzionistiche della storia delle religioni.

Il De Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, Parigi 1760) ritenne che il f., derivato da un vago sentimento di paura, fosse stato, insieme al sabeismo astrolatrico, lo stato iniziale dello sviluppo religioso dei popoli pagani. N. S. Bergier (*L'origine des dieux du paganisme*, ivi 1767) mise in rilievo come f. e astrolatria dipendessero da una tendenza a vedere le cose come animate da geni e spiriti. Chi maggiormente contribuì a dare al f. quel significato del tutto generico e convenzionale che troppo spesso gli viene attribuito, furono soprattutto A. Comte (*Cours de philosophie positive*, ivi 1830-42) e J. Lubbock (*The origin of civilisation*, Londra 1870). Il primo, interpretando il f. come la manifestazione più elementare e indeterminata di spirito religioso, lo pose all'inizio della scala evolutiva delle religioni, allargando ancora, per esigenze sistematiche, il significato di feticcio, fino a comprendervi anche i cosiddetti grandi feticci: sole, luna, terra; il secondo fece succedere a un preteso ateismo primitivo, inteso come mancanza di idee precise intorno alla Divinità, il f. definito come lo stato nel quale l'uomo suppone di poter forzare la divinità a soddisfare i suoi desideri. La natura puramente astratta e aprioristica di queste scale evolutive doveva fatalmente cedere di fronte al progresso degli studi etnologici: il primo a scomparire per sempre, come supposta fase a sé nella storia religiosa della umanità, fu proprio il f. E. B. Tylor interpretò il f. nel quadro della teoria generale dell'animismo (v.) da lui elaborata (*Primitive culture*, II, Londra 1872, cap. 14). Secondo lo studioso inglese, un oggetto sarebbe da considerarsi feticcio qualora si ritenga che uno spirito è incarnato in esso, o che agisce o comunica attraverso di esso e qualora l'oggetto, conseguentemente, sia trattato come fornito di coscienza e potere. Il Tylor esclude dalla qualifica di feticci gli oggetti che costituiscono dei semplici segni, con pura significazione ideale, nè la virtù del feticcio va confusa con un'impersonale efficacia magica immanente nell'oggetto. Naturalmente lo spirito che anima il feticcio può essere anche quello di un defunto: in tali casi il feticcio è costituito spesso da resti del corpo del morto, in particolar modo dalle ossa o dal cranio. L'interpretazione data dal Tylor al fenomeno del f. ha certo degli elementi di validità, ma non appare completa. Già A. Lang (*The making of religion*, ivi 1898) ed altri insistettero su tali punti non sviluppati dal Tylor: sarebbero particolari ragioni di stranezza o di esperienza quelle che inducono a riconoscere un oggetto come feticcio, investito di vitalità e potere. Ulteriori limitazioni alla validità dell'interpretazione animistica del f. dovevano essere introdotte dalla teoria successivamente affermatasi di uno stadio preanimistico, nello sviluppo dei concetti religiosi. In realtà, una dicotomia così completa tra anima e corpo, e soprattutto una duplicità universalmente estesa anche agli oggetti fisici, come quella postulata dal Tylor, non sembra aver potuto essere propria del primitivo, e tanto meno la sorgente del suo patrimonio concettuale psicologico e religioso. Per quanto riguarda la realtà fisica, il primitivo si sarebbe limitato a vedere una personalità viva, favorevole o sfavorevole secondo i casi, intorno a quelle località o in quegli oggetti che più si imponessero alla sua meraviglia o che avessero misteriosamente o inaspettatamente influito sulla sua esperienza. Solo in seguito lo sviluppo ulteriore della teoria degli spiriti naturali e delle anime dei defunti, e le pratiche magiche connesse al loro trattamento, avrebbero portato il f. al suo carattere spesso particolarmente evidente di animismo degradato e contaminato di magismo.

Ai negri della Guinea occidentale, per limitarsi ai popoli più evidentemente dediti alle pratiche feticiste, è familiare la nozione di un Essere Supremo, che, dopo aver creato il mondo, se ne sarebbe ritirato, lasciando che esso venisse governato da spiriti. Questo Essere Supremo non è mai raffigurato con idoli, e non è invocato che in momenti eccezionali, con brevi e spontanee formole di preghiera. È agli spiriti, invece, e alle anime dei defunti, che il negro ricorre continuamente, soprat-

(fot. Anderson)

TRITTICO CON L'ADORAZIONE DEI MAGI - Milano, Pinacoteca di Brera.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: SPORTELLO DI TABERNACOLO, proveniente dal duomo di Aosta (sec. XV) - Torino, Museo Civico.
A destra: CANCELLO DELLA SAGRESTIA DELLA CHIESA DI S. CROCE (1371) - Firenze.

(per cortesia del prof. E. Josi)

(fot. Anderson)

In alto: S. GIOVANNI BATTEZZA CRISTO. Vasca battesimale di Renier de Huy (sec. XII) - Liegi, chiesa di S. Bartolomeo. *In basso:* ARAZZO CON SCENA DI CORTE (sec. XV) - Milano, Museo Poldi Pezzoli.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

In alto: ADORAZIONE DEI MAGI di Hans Memling (fine del sec. XV) - Madrid, Galleria del Prado.
In basso: TENTAZIONI DI S. ANTONIO di David Teniers (sec. XVII) - Madrid, Galleria del Prado.

(fot. Gab. fot. naz.)
FETICISMO - Feticcio di Mayombe dell'Africa occidentale.

tutto per stornare da sè le conseguenze di una loro eventuale malvolenza. Questi spiriti possono vagare o abitare in località particolarmente adatte (alberi imponenti, caverne, rupi ecc., o, trattandosi di defunti, villaggi o tombe), anche negli oggetti feticcio (*gri-gri*, *ju-ju*, ecc.); inoltre, essi possono essere localizzati in tali oggetti per periodi più o meno lunghi dalle arti di un medico-stregone (*nganga*). Naturalmente, dagli indigeni si distingue bene fra l'oggetto fisico e lo spirito che lo anima; questo può abbandonare l'oggetto, che allora perde ogni valore, né mancherebbero mezzi (prova del fuoco od altro) per assicurarsi della presenza dello spirito. I feticci, che ricevono aspersione di liquidi (*rhum*, vino di palma, ecc.), possono essere individuali (portati indosso o in appositi involucri), familiari o appartenenti alla collettività (conservati in particolari edifici).

Da quanto si è detto, risulta chiaramente che il f. non costituisce un tipo di religione a sé, si tratta invece di un fenomeno secondario nelle sue manifestazioni più appariscenti, chiaramente degenerativo, che si riconnette concettualmente ad altri fenomeni religiosi o magici e che, lungi dall'escludere la religione o precederla coesiste, nelle medesime popolazioni e ambienti culturali, con la credenza in un Essere Supremo, creatore della natura.

Tracce di f. inteso nel senso sopra chiarito possono venire riscontrate presso vari popoli dell'antichità e contemporanei; la sua terra classica è l'Africa Occidentale (particolarmente l'alta Guinea), ma si ritrova anche, in una forma o nell'altra, nelle due Americhe, in Polinesia, in India e altrove.

BIBL.: Oltre alle opere citate cf.: F. H. Cushing, *Zuni fetiches*, in *Annual report of the bureau of ethnology*, 1880-81, p. 9 sgg.; M. H. Kinsley, *West african studies*, Londra 1899; R. H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, ivi 1904; A. C. Haddon, *Magic and fetishism*, ivi 1906; A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Parigi 1909; J. T. Driscoll, *Fetishism*, in *Cath. Enc.*, VI, pp. 52-58; W. G. Aston, *Fetishism*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, V, pp. 894-905; C. K. Meek, *The northern tribes of Nigeria*, Oxford 1925; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I, Münster in V. 1912; P. Amaury Talbot, *The peoples of southern Nigeria*, Oxford 1926; D. Westermann, *Gottesvorstellungen in Oberguinea*, in *Africa*, 1 (1928), pp. 189-209; W. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Brescia 1938. Ugo Bianchi

FÉTIS, FRANÇOIS-JOSEPH. - Musicista, storico e critico musicale, n. a Mons il 15 marzo 1784, m. a Bruxelles il 26 marzo 1871. Studiò al Conservatorio di Parigi, dove tornò professore nel 1821, dopo un peregrinare nelle Ardenne.

Nel 1826 fondò la *Revue musicale* e nel 1827 fu bibliotecario del Conservatorio. Nel 1833 andò a Bruxelles direttore di quel Conservatorio e vi rimase fino alla morte. Compose musica per orchestra, alcune opere, eseguite con un certo successo, pezzi sacri, fra cui un *Requiem*, e opere teoretiche, ma più di tutto scrisse sulla storia della musica, con *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique* (8 voll., Bruxelles 1838-44, continuata e completata da A. Pougin nel 1860-65); *Esquisse de l'histoire de l'harmonie* (Parigi 1840); *Notice biographique de Nicolò Paganini* (ivi 1851); *Antoine Stradivari* (ivi 1856). Una *Histoire générale de la musique* (5 voll., ivi 1869-76) si ferma al sec. XV; in essa all'abbondanza delle notizie non si unisce sempre la sicurezza delle informazioni. Silverio Mattei

FETVÀ. - Pronuncia turca dell'arabo *fatwā*, termine tecnico che indica un responso giuridico emanato da un *muftī* o giurisperito di fama, in risposta a una questione postagli da un giudice o da un privato qualsiasi. Ecco un f. turco, come esempio del formulario seguito in tali occasioni (Zejd e 'Amr sono nomi fittizi, come i nostri Caio e Tizio).

Il non musulmano Zejd vende e consegna al suddito ottomano non musulmano 'Amr in terra islamica una certa quantità delle sue merci a un dato prezzo. Poi Zejd, senza aver ricevuto il prezzo del pagamento, si reca in terra non musulmana e rimane lì 30 anni senza poter riscuotere il prezzo. Ora, se Zejd tornasse ed esigesse da 'Amr quel denaro, potrebbe 'Amr dire: « Il tuo diritto è caduto in prescrizione per il solo fatto che tu hai passato 30 anni all'estero » e sarebbe egli autorizzato a non pagare? Risposta: « No; ma Dio è più saggio ».

Alessandro Bausani

FEUDALE, EDUCAZIONE: v. CAVALLERIA.

FEUDALESIMO. - I. STORIA. - È il regime sociale-politico vigente nell'Europa occidentale e centrale nel medioevo. Analogie puramente formali permettono di parlare di istituzioni feudali presso altri popoli (Egiziani, Giapponesi, Arabi, ecc.), ma è erroneo il considerare il f. come una fase dello sviluppo storico di tutti i popoli.

Mentre la civiltà romana era basata sul concetto di Stato come un valore superiore alle forme concrete di governo e sul concetto di proprietà assoluta, nel regime feudale i due concetti svaniscono: esiste solo una classe di possidenti della terra che esercitano i diritti di sovranità. Non si deve parlare di origine romana o germanica del f. e neppure di combinazione di elementi romani e germanici: il f. si forma e si sviluppa con piena spontaneità, secondo le esigenze politiche ed economiche della vita medievale; gli elementi romani e germanici assumono nelle nuove istituzioni feudali aspetto e valore del tutto nuovo.

Nell'età del Basso Impero (sec. III d. C.) si assiste alla decadenza progressiva dello Stato e della legge: in contrapposizione si afferma il valore dell'uomo che sappia imporsi ai rappresentanti della legge. La società romana comprende solo più due categorie di persone: i *potentes* ed i *pauperes*. I primi formano la grande aristocrazia fondiaria, i secondi sono i piccoli proprietari, i

nullatenenti, liberti. In una società fortemente dominata dal principio della violenza, i *pauperes* ricorrono alla protezione dei più forti. Di qui una fitta rete di relazioni personali tra i potenti ed i deboli che si indicano con vari termini; *patrocinium, fides, amicitia*; si parla di *clientes*, di *suscepti*, di *dediticii divitum*. Gli imperatori ravvisano nel patrocinio un pericolo per l'organizzazione statale e lo combattono, ma inutilmente; caduto l'Impero è il patronato che regge la società romana.

Presso i Franchi come presso i Longobardi troviamo degli uomini liberi che sono al servizio di altri uomini e sotto la loro protezione; sono detti *ingenui in obsequio regis*. Così abbiamo dei potenti che tengono al loro servizio degli uomini armati; nell'Impero romano già esistevano e si dicevano *buccellarii*; così i Germani conoscevano il *comitatus* (*Gefolgschaft*) descritto da Tacito.

Tra gli *ingenui*, i *pueri in obsequio* presso i Franchi, meritano speciale rilievo quelli che erano al servizio del re, cioè nella sua *trustis*: gli *antrustiones* avevano un guidrigildo triplo dell'uomo libero semplice. Anche gli *optimates* avevano uomini *in obsequio*; dopo il termine *puer*, compare quello di *vassus* (dal celtico *gwas* = uomo, servo).

Per entrare nel patrocinio o, come si diceva, nel *mundio* (mundeburdio, francese: *maimbour*) di un potente si celebrava l'atto verbale della *commendatio*, che veniva poi depositato in un documento scritto: il commendato doveva al suo signore servizio e rispetto; ne aveva viveri e protezione. Anche presso i Longobardi abbiamo i *gasindi*, quelli che sono in *obsequio regis, ducis*, ecc., ma l'istituto non si sviluppò come avvenne invece presso i Franchi.

Per aiutare quanti erano sotto il loro patrocinio i potenti potevano ricorrere ad un altro mezzo: la concessione di terre da coltivare. Anziché dare la terra in assoluta proprietà od a tempo sotto condizione di pagamento di un censo e con prestazioni di lavoro, fu molto usato il sistema di concedere la terra gratuitamente o con un censo minimo, puramente simbolico, per tempo non determinato. Si diceva allora *possidere per beneficium alicuius*. Ed in realtà era un atto di beneficenza il dare terre in usufrutto, senza onere di censo. Già il diritto romano conosceva la *possessio precaria*, concessione gratuita, revocabile, temporanea; *precario possidere* era godere una cosa senza alcun diritto, all'infuori della buona volontà del concedente. La Chiesa usò concedere terre *in precaria*, cioè mediante una specie di contratto, di solito a vita, con censo minimo (*precaria* era la richiesta scritta del potente, *prestaria* la concessione scritta del concedente). Si diceva concedere le precarie *per beneficium*.

I due istituti della *commendatio* e del *beneficium* ebbero un grande sviluppo presso i Franchi; in teoria erano del tutto separati, nella realtà, le guerre del sec. VI ed VIII, la sostituzione dei Pipinidi ai Merovingi favorirono l'unione delle due consuetudini. Il bisogno di accrescere la forze militari e di aumentare quindi le persone sicure spinse i re ad utilizzare le terre patrimoniali, poi anche le terre ecclesiastiche: non si ebbe confisca, ma utilizzazione dei beni della Chiesa con il sistema della *precaria verbo regis*. Sotto Pipino il Breve e sotto Carlomagno la distribuzione di terre in beneficio ai vassalli avvenne con grande generosità. Vassalli non erano più gente umile, modesta, ma persone della corte, della amministrazione, della aristocrazia franca. Ora si usava il termine di *vassi dominici*, di *fideles regis*; in genere si diceva *senior* il potente che aveva fatto la concessione. Le guerre civili da Ludovico in poi costrinsero i Carolingi a procurarsi partigiani fedeli con il vassallaggio ed i benefici. A loro volta molti potenti si assicurarono contro il pericolo di non potere mantenere gli impegni presi verso il re, concedendo a loro vassalli terre di loro proprietà in beneficio (*de alodio*).

Il vassallaggio beneficiario ebbe grande importanza nell'Impero carolingio. Se vi erano ancora dei *vassi* semplici (*pauperiores vassi*), in maggior numero erano i *vassi casati* (che avevano una terra in beneficio). I Carolingi cercarono di disseminarli in tutti i loro domini e ne fecero la base della loro autorità. Essi incorporarono ora le relazioni vassallatiche nel quadro dell'organizzazione statale per assicurare il servizio militare, l'amministrazione della giustizia, la raccolta dei tributi; la conseguenza di questa tendenza fu la formazione dello Stato feudale.

I *comites*, ufficiali provinciali, avevano benefici nelle circoscrizioni loro che furono nel sec. IX le stesse regioni in cui avevano casa, famiglia, amici, fedeli. Quivi avevano anche il godimento vassallatico dei domini che costituivano la dotazione della loro funzione (*res de comitatu*, oppure semplicemente *comitatus*, oppure *ministerium*).

Anche l'*honor* (l'ufficio comitale) venne ad essere considerato come beneficio in quanto il re immetteva i suoi funzionari in possesso delle loro funzioni con la consegna di un oggetto simbolo dell'autorità, con lo stesso procedimento usato per mettere il vassallo in possesso del beneficio. Così le cariche pubbliche assunsero il carattere di beneficio. Il Capitolare di Quierzy di Carlo il Calvo dell'877 attesta che l'assimilazione di *honor* e di *beneficium* era già avvenuta. Anche i vescovi e le abbazie vennero nel sec. IX assimilate a benefizi.

Questa politica carolingia vassallatica non portò i frutti sperati. I legami tra vassallo e signore erano più forti di quelli tra suddito e re ed in caso di conflitto i vassalli furono con il loro signore contro il re. Così il vassallaggio beneficiario esercitò un'azione dissolvente sulla organizzazione statale: la monarchia continuò ad esistere, ma il potere era nelle mani dei conti che rappresentavano i gangli del sistema feudale. La generalizzazione degli impegni vassallatici, essendo giuridicamente questi basati su di un controllo bilaterale, fece nascere l'idea che il potere fosse anch'esso condizionato a doveri del re verso i sudditi come questi li avevano verso di lui. Non si può però dire che tali legami abbiano dislocato nel sec. X lo Stato in Francia, in Italia, in Germania, anzi in un certo senso ne hanno salvato l'unità giuridica.

I due elementi che componevano l'istituto vassallatico-beneficiario esigevano delle solenni formalità senza le quali essi non potevano esistere. Il legame personale tra il vasso (vassallo, uomo, *miles*) ed il signore (*dominus, senior*) si contrae con l'omaggio ed il giuramento. L'omaggio richiede l'*immixtio manuum*: il vasso in ginocchio, a testa nuda, senz'armi mette le mani in quelle del signore; alla cui domanda se vuole essere il suo uomo risponde: *volo*. Il vasso giura fedeltà sul Vangelo e la cerimonia si chiude con un bacio reciproco. Nell'Italia longobarda l'omaggio scompare presto; il contratto riposa sul solo giuramento. Il legame reale consiste nella consegna da parte del signore al vasso di un oggetto che rappresenta simbolicamente la cosa concessa in beneficio. L'oggetto può essere una zolla, un guanto, un bastone, una chiave, ecc. La cosa concessa dal sec. X è indicata con il termine *feodum* (tedesco *Vieh* = bestiame, come *pecus* da *pecunia*). Di solito il feudo (francese *fief*, tedesco *Lehen*) è una terra, ma può essere anche una funzione, un diritto, un pedaggio, una chiesa, un monastero. L'atto si dice investitura: se ne dava atto per scritto (*confessio, aveu*).

In origine il vassallo è legato all'omaggio ed al giuramento, più tardi ebbe maggior rilievo il feudo ed allora si dovette distinguere tra feudo ligio e feudo piano; il primo è quello che includeva un servizio feudale rigido; il secondo quello che poteva coesistere con altri servizi, quando il vassallo usò prendere terre in feudo da diversi signori.

La disgregazione dello Stato permette la formazione delle signorie feudali: il signore feudale si è appropriato tutte le funzioni pubbliche nel suo feudo ed esercita quindi diritti politici ed amministrativi, detti *banni*: monopolio del forno banale, del mulino banale, diritti di albergaria, di giustizia, diritti fiscali, diritto di maritaggio dei sudditi dentro e fuori del feudo (non il *ius primae noctis* che non è mai esistito!). In ogni signoria il signore esercita l'alta e

bassa giustizia: vi batte moneta; può fare guerra e pace a capriccio.

Le istituzioni vassallatico-beneficiarie si sono diffuse in tutti i paesi dell'Impero carolingio: poi i Normanni le hanno recate in Inghilterra e nel regno di Sicilia, quindi passarono con le Crociate in Siria e nell'Impero bizantino.

In nessun luogo il f. ha distrutto il principio della sovranità del re che conservò sempre il *ius eminens* in base al quale avvenne lentamente la ricostruzione dello Stato con il ritorno al concetto romano di Stato e di proprietà. Tipiche sono le lotte dei feudatari con i comuni dell'*Italia regis*; i comuni spesso sottomisero i feudatari, assumendo però essi stessi l'aspetto di signori feudali; da ultimo i comuni entrarono nel quadro delle signorie che ebbero assetto feudale.

Il f. ha compiuto una funzione di grande importanza riorganizzativa dell'Europa nascente dalla antica; il suo sistema di doveri e di diritti liberamente contratti e fedelmente osservati ha ispirato tutta la vita moderna europea: i principi di inviolabilità degli impegni, di lealtà nell'osservarli hanno avuto un grandissimo influsso nella civiltà.

BIBL.: J. Calmette, *La société féodale*, Parigi 1927; F. L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité?*, Bruxelles 1947 (sono le due opere di primaria consultazione); A. Luchaire, *Manuel des institutions françaises*, Parigi 1892; A. Guilhiermoz, *Essai sur les origines de la noblesse en France au moyen âge*, ivi 1902; M. Bloch, *La société féodale*, 2 voll., ivi 1939-40 (bibl. completa; l'opera accusa tendenze sociologiche). Per l'Italia v. P. S. Leicht, *Storia del diritto pubblico italiano*, Milano 1938; C. Cahen, *Le régime féodal de l'Italie normande*, Parigi 1940.

Francesco Cognasso

II. DIRITTO. – Sorto nella Francia merovingica, il f. si diffuse in tutto il territorio del ricostituito Impero di Occidente, con diversi adattamenti locali, poiché, specialmente nelle terre germaniche tra il Reno e l'Elba, la situazione era assai diversa che non nella Francia occidentale, ove sia la tradizione gallo-romana, sia la più recente merovingica potevano aver fissato su basi territoriali il f. nascente (nei comitati), pur con moltissime incertezze data la scarsità di centri polarizzatori; laddove nella Germania transrenana, per le maggiori circoscrizioni (ducati) non ci si può fondare se non su basi etniche (Sassoni, Turingi, Franconi, Alemanni, Bavari), le uniche che avessero una tradizione abbastanza salda, mentre all'interno di esse il beneficio feudale è quanto di più vario e variabile si possa immaginare. Lo stesso modo di sovrapposizione dell'ordinamento feudale non è privo di conseguenze per i primi due secoli, giacché il fatto che Carlomagno preponesse ai territori di recente conquista elementi tolti all'ordinamento feudale franco già in possesso di requisiti personali (p. es., il titolo di conte, di marchese, di duca), fece sì che, specialmente per i feudi più modesti, il titolo del signore feudale si riflettesse sul territorio e che per tal modo una persona non divenisse conte perché investito di una contea, bensì il territorio, continuamente variabile a seconda dei favori del re, divenisse contea perché affidato ad un conte.

Esattamente l'opposto di quanto avviene in Italia: l'organizzazione feudale trova qui una base territoriale ben definita, facente centro nelle città, con suddivisioni minori (sculdassie, *pagi*, *plebes*, ecc.) e su queste si plasma, cosicché la contea viene a coincidere con quel territorio che *ab antiquo* formava quello del municipio romano; la conseguenza che ne deriva è che, secondo il sistema romano accolto dai Longobardi, colui che è preposto alla amministrazione di un territorio (che assume il nome di *comitatus*) esercita di pieno diritto tutte le funzioni statuali, in rappresentanza del sovrano, che sono legate e connaturali all'ente territoriale, essendo implicita nella nomina la delega di ogni potere, e non necessitando, per conseguenza, di un atto formale separato, come invece avveniva per i feudi franco-germanici. In altre parole, i diritti sovrani, limitati spazialmente alla città e suo territorio, sono incardinati nel *comitatus* e non nella persona che lo regge, che ne è un semplice portatore occasionale, onde in Italia non necessita l'atto formale della *immunitas* (delega di poteri più o meno ampi), che invece è necessario nella Francia o in Germania, e si può quindi parlare, per l'Italia, di « feudo di amministrazione », nel quale predomina appunto più il carattere giurisdizionale che non quello militare, rimanendo invece comune l'elemento personale, quello, cioè, della *fidelitas*.

È questo il rapporto bilaterale e diretto che corre tra il *senior* (concedente) e il vassallo (concessionario) e che prevede importanti obblighi reciproci. Il vassallo (*homo*, *iunior*) deve *consilium* ed *auxilium*, vale a dire un periodo di servizio a corte, partecipare alle assemblee, coprire anche determinati uffici, prestare il servizio militare, sia personalmente che conducendo un contingente di uomini tratti dal proprio *beneficium*, concorrere ad eventuali spese straordinarie del re (in occasione di matrimoni o di riscatto), prestare garanzia personale per il re ecc., mentre il *senior* ha obblighi generici di *tuitio*, di difesa del vassallo e della sua famiglia, che si esplica soprattutto attraverso la giurisdizione privilegiata.

Questo legame personale non intercorre soltanto fra sovrano e milite, ma anche fra questi e qualunque persona a lui sottoposta, sia che egli conceda una parte del proprio beneficio con i diritti annessi (subfeudo) sia che egli subdeleghi alcuni dei poteri a lui concessi dal sovrano (subfeudo di ufficio). Si viene così a creare una serie di nuclei beneficiari legati soltanto al proprio *senior*, ma non necessariamente al *senior* di esso, cosicché viene a mancare ogni coordinamento gerarchico fra le varie categorie di vassalli (*priores milites*: duchi, marchesi, conti; *secundi milites*: *vicecomites*, *iudices*, avvocati, valvassori, valvassini, *capitanei de plebe*, ecc.).

Se tuttavia un tale sistema originariamente portava ad un rafforzamento del potere regio, in quanto il *fidelis* restava investito dal beneficio a beneplacito del sovrano e poteva esser spostato da una in altra sede, né s'era sviluppato il subfeudo, già con i primi successori di Carlomagno si profila un principio che, in un certo senso, è la negazione del feudo: l'ereditarietà. Principio non nuovo, che alte cariche passassero di padre in figlio, ma di enorme portata quando l'esercizio di alcuni determinati poteri si radica su un territorio e su questo si accende una rete di interessi non soltanto politici, ma giuridici, economici, spirituali od anche puramente sentimentali. Così già dal tempo dell'imperatore Lotario si assiste al passaggio di alcuni grandi feudi di padre in figlio, certo per volontà del sovrano; ma il ripetersi di queste conferme fa sorgere dapprima un'aspettativa legittima, poi una consuetudine ed una pretesa. Aspettative o pretese che si rinvigorirono dopo che Carlo il Calvo promise, nel Capitolare di Quiersy dell'876, di trasmettere il feudo di quei *fideles*, che fossero morti nell'*expeditio* italica che stava per muoversi, ai loro figli. Ora qui, contrariamente a quanto si dice comunemente, non vi è la sanzione generale dell'ereditarietà dei feudi, ma proprio l'opposto, giacché si parla evidentemente di un privilegio. Tuttavia la *promissio carisiaca* rafforzò l'idea della ereditarietà dei feudi maggiori, che non venne più messa in discussione. Anche qui, però, bisogna distinguere fra l'Italia ed i paesi franco-germanici. Come beneficio strettamente legato all'obbligo del servizio militare ed in certo senso cristallizzato nella entità delle rendite necessarie per tale scopo, il feudo franco-germanico non può venir suddiviso, giacché una suddivisione fra discendenti avrebbe condotto ad una diminuzione di quei proventi da applicare alla fornitura delle armi, dei cavalli e del personale di sèguito del cavaliere, senza contare che la donna è esclusa, per la sua stessa debolezza fisica, dal prestare un qualunque servizio militare: di qui la conseguenza della indivisibilità e del trapasso del feudo ad un solo figlio, il primogenito maschio. Ma in Italia, essendo il feudo un ufficio principalmente amministrativo, territorialmente ben delimitato, ed il servizio militare non proprio un accessorio,

ma una attività perfettamente pari, per importanza, a qualunque altra, con contingenti militari consuetudinariamente determinati per ogni circoscrizione, non osta che essa venga amministrata in comune da due o più eredi e che della attività amministrativa siano partecipi anche le donne. Così si vedono già verso il 930 i figli di Adalberto di Ivrea, Ascanio II e Berengario, reggere congiuntamente la marca eporediese, e nei primi anni del sec. XII Bonifacio e Corrado di Canossa, figli del marchese Tedaldo, governare assieme i vasti domini nella Valle padana.

Un tale concetto porta a due conseguenze: 1) lo sviluppo di molteplici diritti univoci sul feudo, con la creazione di veri e propri consorzi familiari, o la segmentazione del feudo in tante parti quanti sono gli eredi. Nel primo caso, che è il più antico e che resiste fin quando permane il concetto di feudo come uso di *res aliena* (in questo caso di pertinenza del sovrano), i titolari esercitano tutti gli stessi diritti su tutto il territorio, e si dividono soltanto le rendite, nel secondo caso è il territorio che vien diviso fra i vari eredi, che tutti, però, portano il predicato originario, di marchesi, di conti, di visconti, ecc. Questo spezzamento, già in atto alla fine del sec. X, è determinato da un'idea che si è andata imponendo alla mentalità del tempo, e cioè che l'ereditarietà dei feudi si basi sul fatto che il beneficio concesso non rappresenti più una *res alieni iuris*, ma un bene quasi allodiale dato alla famiglia, pienamente in sua disponibilità e sul quale soltanto insiste un diritto eminente, come avveniva, per il diritto privato, nelle enfiteusi o nelle locazioni perpetue. Tale è la fisionomia e la genesi del feudo (*iure longobardo*, forma pressoché normale nel territorio del *Regnum Italiae*).

Il quadro si completa ancor più con la *constitutio de beneficiis* di Corrado il Salico (1037), con la quale l'ereditarietà è concessa ufficialmente ai feudi minori, cosicché ai *seniores* non rimane più che un diritto eminente, quasi teorico, ma con ben poca risonanza nella pratica.

Se con questo atto legislativo si rende uniforme il diritto che regge il feudo e se ne precisano le regole che un secolo dopo Anselmo Dell'Orto esporrà nella ben nota lettera al nipote (primo organico trattato del diritto feudale) ed il sistema feudale potrà dirsi giunto al massimo sviluppo, politicamente comincerà il rapido sfacelo, per opera principalmente dei Comuni, che, appoggiandosi sul principio del feudo consortile, potranno farsi cedere, spontaneamente o coattivamente, i diritti feudali esercitati su luoghi dell'antico territorio comitale, ora fatto territorio cittadino, giustificando la propria capacità ad esercitare i diritti dei singoli sulle norme romane relative all'*universitas* come persona collettiva, poi adattando la teoria di Sinibaldo de' Fieschi sulla persona giuridica. Così i diritti feudali possono esser esercitati dai Comuni nella stessa misura e con la medesima intensità degli antichi signori, ma con l'intendimento di raggiungere una unificazione territoriale e giurisdizionale: tanto che parecchi dei diritti signorili, che in definitiva frazionavano il territorio con altrettante più o meno estese giurisdizioni, vengono ad annullarsi per il fatto della loro unificazione nel Comune.

Quest'opera di unificazione, perseguita per tre secoli (XII-XIV), spiega come, all'apparire dei Principati, si possa avere un rifiorire di f., ma in tono minore, come attribuzione di limitatissimi diritti giurisdizionali (generalmente la bassa giurisdizione e quasi mai la *iurisdictio sanguinis* nel criminale) di fronte ai sonanti titoli onorifici, ma con un più diretto legame tra signore feudale e principe, che è sempre pronto a far valere il suo diritto eminente e preminente.

Nel quadro del sistema feudale non si debbono però far entrare le immunità (specialmente quelle concesse al clero), in quanto sono delega di poteri da esercitare o su beni allodiali o su beni fiscali concessi in perpetuità: solo in casi particolari, almeno per l'Italia, l'immunità entra a far parte del feudo, quando si tratti di incastellamento di una località di spettanza di privati, giacché allora si ha la creazione di un « enclave » giurisdizionale entro l'ambito più vasto del comitato; e la delega espressa in questo caso è necessaria, perché l'incastellamento è normalmente privo dell'*honor*, cioè delle facoltà di esercizio di poteri pubblici. Più tardi il sistema immunitario verrà inserito in quello feudale, laddove il vescovo o l'abate si vedranno attribuiti i poteri comitali, diverranno, cioè, veri e propri elementi feudali. Solo con l'andar del tempo si arriverà ad una confusione concettuale fra l'uno e l'altro, tenendosi più conto delle manifestazioni estrinseche, effettivamente eguali per entrambi, che non dell'atto fondamentale di concessione, cioè del fondamento giuridico. E già nel sec. XI l'accostamento sostanziale è un fatto compiuto.

Resta da vedere un ultimo punto: i diritti che, nell'ambito del proprio feudo, esercitava l'investito. Il *fidelis* investito di un feudo di amministrazione, poiché l'*honor* di cui era insignito comprendeva tutti i diritti statuali, spazialmente limitati al territorio avuto in amministrazione, esercitava nella loro interezza tali diritti, giurisdizionali, finanziari, esecutivi, militari e via dicendo, comprese le regalie (anche se il nome ed il concetto sono chiariti solo nella *constitutio de regalibus* del 1158, i diritti sussistevano già molto tempo prima), che si trasformano nelle bannalità, cioè in quei diritti esclusivi (forno, mulini, miniere, compascui, maritaggi di semiliberi e di servi, albinaggio ecc.), che il feudale esercita perché investito di diritti statuali. Naturalmente il loro esercizio segue la regola del frazionamento del feudo, e si localizza e si fraziona conforme la ripartizione territoriale che si instaura, e passa anch'esso ai Comuni, quando, per le vicende politiche dei secc. XII-XIII, i feudi, ormai frantumati, vengono conquistati od assorbiti da essi.

Nel caso, invece, di feudi beneficiali o di feudi d'ufficio, i diritti da esercitare sono esplicitamente consegnati nell'atto immunitario che concorre all'erezione del feudo beneficiale, oppure implicitamente contenuti nell'investitura dell'ufficio che è sempre di portata limitata e particolare (ad es., l'ufficio di visdomino per l'amministrazione dei beni della Chiesa limitatamente a quelli non allodiali o alla sola *pars episcopi*, l'ufficio di *capitaneo de posta* per la riscossione dei dazi e pedaggi, e così via). Anche in questo caso, in prosieguo di tempo, tali diritti passano al Comune e vengono fusi nell'amministrazione comunale.

Questa unificazione, e più i concetti assolutistici prevalenti durante il periodo delle Signorie e dei Principati, fanno sì che il risorgente f. onorifico, se importa qualche delega di potere, la restringe soltanto in un ambito molto limitato: la bassa giurisdizione e l'amministrazione tributaria, sempre, però, sotto la diretta sorveglianza del principe, che indirizza costantemente la propria azione con opportuni provvedimenti a circoscriverli e ridurli, talché in Italia già alla fine del sec. XVIII, ma prima dell'intervento francese, il sistema feudale è pressoché annientato o sopravvive soltanto come un relitto innocuo.

BIBL.: Oltre ai trattati di storia del diritto italiano cf.: P. S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria*, Padova 1903-1909; M. Kroell, *L'immunité franque*, Parigi 1910; G. Salvioli, *Le immunità e le giustizie della Chiesa*, Napoli 1917; P. Vaccari, *La territorialità come base dell'ordinamento giuridico*, Pavia 1921; Ch. Seignobos, *Le régime féodal*, Parigi 1925; P. Vaccari, *Dall'unità romana al particolarismo germanico*, Pavia 1930; H. Mitteis, *Lehnrecht und Staatsgewalt*, Weimar 1933; C. Magni, *Il tramonto del feudo lombardo*, Milano 1937; R. Zeno, *Studi di diritto feudale nel Mezzogiorno d'Italia*, Catania 1937; H. Mitteis, *Der Staat des hohen M. A.*, Weimar 1940; E. Nasalli Rocca, *Studi storici sulle condizioni giuridiche del contado*, Piacenza 1941.

Carlo Guido Mor

FEUERBACH, LUDWIG ANDREAS. – Filosofo tedesco, n. a Landshut il 28 luglio 1804, figlio del celebre penalista Anselmo, m. sul Rechenberg (Norimberga) il 13 sett. 1872. Studiò teologia (protestantica) a Heidelberg. Convertitosi alle dottrine hegeliane si recò (1824) a Berlino dove ascoltò Hegel. Fu (1828-32) libero docente a Erlangen; abbandonò quindi la carriera dell'insegnamento accademico e visse dal 1836 nel villaggio di Bruckberg, poi, col-

pito da gravi strettezze finanziarie, sul Rechenberg, presso Norimberga.

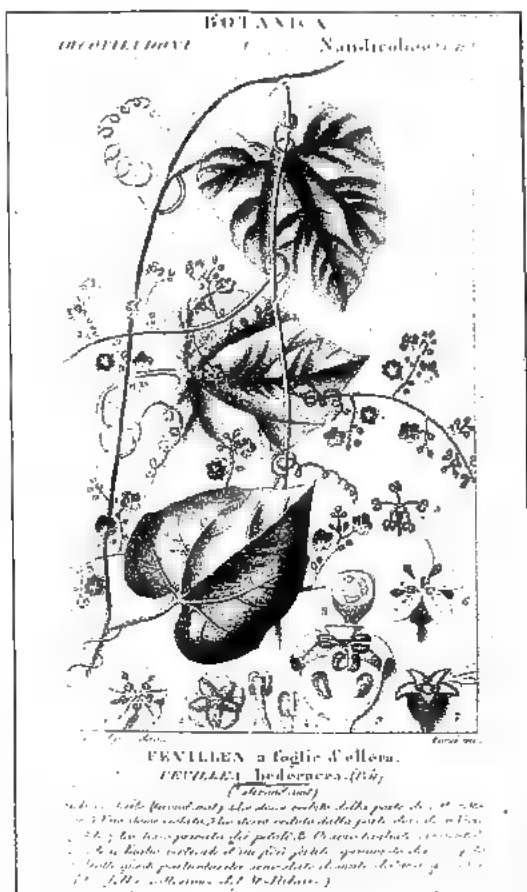
È il rappresentante più notevole della cosiddetta «sinistra hegeliana» di tendenza materialistica e atea. Dopo una prima adesione all'hegelismo, passò alla critica più radicale in quanto l'autocoscienza dell'idealismo che culmina nel *Geist* o Spirito assoluto di Hegel, non è che lo spirito umano elevato ad assoluto. Così nelle opere mature, quali *Das Wesen des Christenthums* (Lipsia 1841) e *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (tenute nel 1848-49, comparse nel 1851 nel vol. VIII delle *Sämtl. Werke*) afferma il caposaldo della sua critica, cioè che «il segreto della teologia è l'antropologia». Occorre perciò «rovesciare» il punto di vista tradizionale che vede nella divinità una realtà superiore alla natura umana da cui l'uomo dipende: l'unica realtà da cui l'uomo dipende è la «natura» che diventa l'effettivo oggetto del rapporto dell'uomo all'essere. L'unica vera religione resta il rapporto di uomo a uomo come rapporto o «dialogo» di «io e tu», e a questo dialogo F. riduce anche il significato del massimo mistero del cristianesimo, la Trinità divina (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zurigo e Winterthur 1843, §§ 64-65, p. 83 sg.). L'origine della religione, come già aveva detto l'antico materialismo, è da vedere nella paura della potenza distruttiva dei fenomeni naturali da cui l'uomo cerca di difendersi ricorrendo a forze superiori, e soprattutto nel timore della morte che lo minaccia di sprofondarlo nel nulla: perciò F. ha scritto, che «la tomba dell'uomo è la cuna degli dèi» (cf. *Vorlesungen, ed. cit.*, VIII, p. 41). In questa sua «risoluzione» della religione e del cristianesimo in naturalismo e umanesimo schietto, F. si richiama a Lutero il quale, accentuando nella religione il momento del terrore, ne ha rivelato il carattere disumano. Perciò F. deplorava l'ipocrisia della filosofia moderna che pretendeva di salvare con l'immanenza il cristianesimo, anzi di esserne la sola legittima interprete, mentre non si attribuisce più alcun valore all'autorità dei libri sacri, alla tradizione ecclesiastica, ai riti religiosi, ecc.: quando cioè si è vuotata tutta l'esistenza di ogni effettivo rapporto alla divinità (cf. *Ueber das Wesen der Religion*, in *Ludwig F.s Briefe und Nachlass*, a cura di K. Gruen, Lipsia e Heidelberg 1874, p. 423 sgg.).

Il materialismo antropologico di F. è stato il punto di partenza del materialismo dialettico di K. Marx (cf. K. Marx, *Thesen über F.*, 1845). Così nel processo storico dal teismo della filosofia greco-cristiana al panteismo della filosofia moderna, al suo antropologismo materialista, F. vedeva la completa liberazione della ragione umana dalla finzione metafisica.

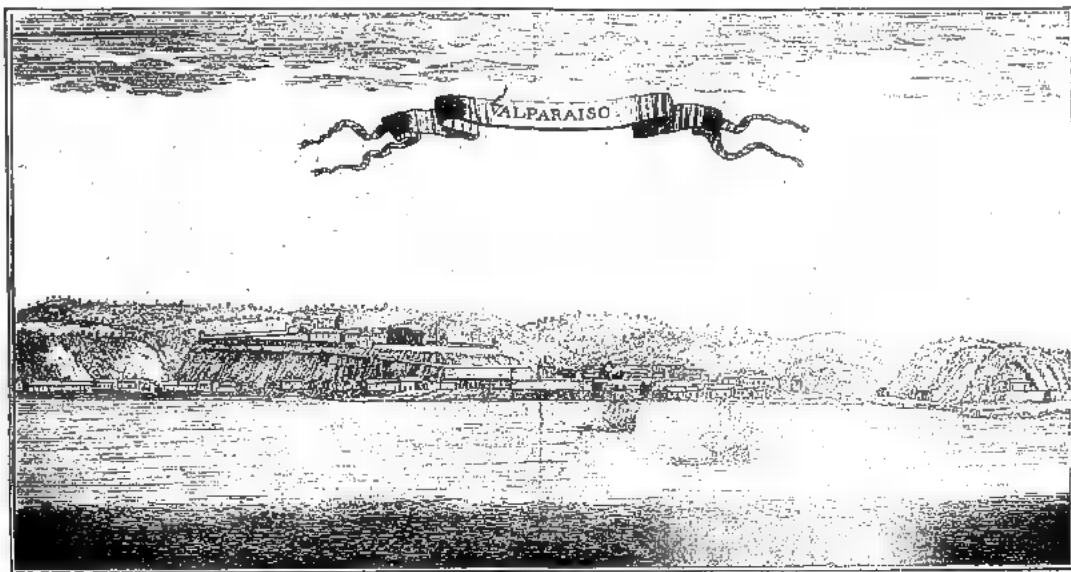
Si ricordano fra le altre sue opere: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (anon., Norimberga 1830); *Gesch. der neuren Philos. ecc.* (Augusta 1833); *Pierre Bayle*, (ivi 1838); *Grundsätze der Philos. der Zukunft* (Zurigo 1843); *Das Wesen der Glaubens im Sinne Luthers* (ivi 1844); *Theogonie*, ecc. (ivi 1837, nel vol. IX delle *Sämtl. WW.*); *Gottheit, Freiheit und Unsterblicchkeit* (ivi 1866, titolo complessivo del vol. X delle *Sämtl. Werke*) ecc.

Bibl.: Edizioni: *Sämtliche Werke*, raccolta curata dallo stesso F. in 10 voll., Lipsia 1846-66; nuova ed., a cura di W. Bolin e Fr. Jodl in 10 voll., Stoccarda 1903-11. Studi: K. Gruen, *L. F.*, Lipsia 1784; K. Haym, *L. F. und die Philosophie*, Halle 1847; Fr. Jodl, *L. F.*, Stoccarda 1904; Uberweg, IV, pp. 223-26, 697 (bibl.); F. Lombardi, *L. F.*, Firenze 1935; Gr. Nüdling, *L. F.s Religionsphilosophie*, Paderborn 1936; id., *Die Auflösung des Gott-menschenverhältniss bei L. F.*, in *Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung*, a cura di Ph. Weindel e R. Hofmann, II, Düsseldorf 1948, pp. 208-225; K. Barth, *L. F.*, in *Die Theologie und die Kirche*, II, Zurigo s. d., pp. 212-39; id., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurigo 1947, pp. 484-89.
Cornelio Fabro

FEUILLÉE, Louis. - Religioso dei Minimi, n. a Mane, in Provenza, nel 1660, m. a Marsiglia nel 1732. Scienziato insigne, fu botanico, astronomo, navigatore.

Esplorò le coste orientali dell'America, il Perù, le

(per cortesia del p. Gennaro Moretti)
Feuillée, Louis - La *Fevillea*. Disegno di Tarpin, incisione di Corsi.

Isole Canarie. Determinò rigorosamente il primo meridiano dell'Isola del Ferro. Fu il primo a misurare la posizione relativa delle componenti di una stella doppia, nel 1709 a Lima, e a far uso pratico nel 1708 delle distanze lunari per la determinazione delle longitudini. Come botanico è classificato tra i «Primarii» (A. Loo, *Auctores Botanici*, in *Amoenitates academicae*, V, Erlangen 1788), e il Linneo dette il nome di *fevillea* ad un genere di piante che crescono nell'America meridionale; il F. studiò ed illustrò, riproducendole al vero a colori (era abilissimo disegnatore) moltissime piante dell'America, specialmente le medicinali: pubblicò l'*Histoire des plantes médicinales*, che sta quale opera a sé al termine del *Journal* dove pubblicò il risultato dei suoi studi: *Journal des observations physiques, mathématiques et botaniques* (3 voll. in 4°, Parigi 1714-25). Le 100 Tavole di botanica illustrata furono ripubblicate con la loro descrizione, in versione tedesca da G. L. Huth (Norimberga 1756-57); e negli *Atti e Memorie della reale accademia di Francia* (1 [1666-98]; 7 [1699-1731]: molti manoscritti sono nelle biblioteche di Parigi e di Marsiglia).

Bibl.: Eyriès, s. v. in *Biographie ancienne et moderne*, XIV, Parigi 1815, pp. 458-60; M. G. St-Yves, *Bulletin de géographie historique et descriptive*, ivi 1895; G. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, III, Roma 1922, pp. 801-804; G. Moretti, *Il p. L. F. astronomo, botanico, navigatore*, in *Charitas. Bollettino del Terz'ordine dei Minimi*, 7 (1932), p. 98 sgg. (con bibl.).
Gennaro Moretti

(da L. Feuillée, Journal des observations physiques mathématiques et botaniques, I, Parigi 1714, p. 339)

FEUILLÉE, LOUIS - Valparaiso. Disegno di F. L., incisione di P. Giffart.

FÉVAL, PAUL. - Romanziere e drammaturgo francese, n. a Rennes il 27 sett. 1817, m. a Parigi l'8 marzo 1887.

Ai primi romanzi *Le club des phoques*; *Mystères de Londres*, ecc., seguirono dopo un periodo di sosta dovuto al suo insuccesso teatrale, *La fée des grèves* (1815), *Le tueur des tigres* (1854), *Le poisson d'or* (1863), *L'hôtel Carnavalet* (1877), ecc. Nel 1863 pubblicò il dramma migliore *Le bossu*, tratto dal romanzo omonimo. Negli ultimi anni della vita, sotto la sferza di rovesci di fortuna e grazie alla religiosità della moglie, divenne fervente cattolico, e oltre a dare nuovi lavori ispirati al suo ritorno alla fede, cominciò la correzione della opere anteriori per renderle irreprensibili; ma la malattia e la morte non gli permisero di compire l'opera.

BIBL.: H. Glaesener, *Le génie de P. F.*, Liegi 1901.

Elena Bosticco

FÉVIN, ANTOINE de. - Musicista, n. ad Arras fra il 1470 ed il 1473. Fu sacerdote e maestro nella cappella dei re di Francia. In questa funzione m. alla fine del 1511 o ai primi del 1512 a Blois, nel castello del re.

Appartenente al gruppo numeroso dei polifonisti franco-fiamminghi, molti dei quali trovarono in Josquin Desprez (v.) il loro maestro e modello, fu assai apprezzato dai contemporanei. La parte più importante della sua opera sono 11 messe, fra le quali si citano *Mente tota*, *Ave Maria* e *Sancta Trinitas*, stampate dal Petrucci a Venezia nel 1515 e la *Ferialis* a 5 voci edita dall'Antiquus nel *Liber XV Missarum* (Roma 1516); poi una ventina di mottetti ed alcune *chansons*. Certi suoi procedimenti richiamano lo stile di Josquin. I pregi del suo linguaggio musicale sono la chiarezza e lo *charme*, ma non riesce sempre ad evitare una certa prolissità, specie nei numerosi *Duo*.

Alcune *Messe* si trovano in edizioni più recenti, p. es., *Mente tota* (H. Expert), *Ave Maria* (J. Delporte e J. Bank), *Sancta Trinitas* e *Ferialis* a 5 voci (B. Kahmann).

BIBL.: J. Peyrot, *Une poésie de Guillaume Chrétin (vers 1500) sur la mort d'un chanteur de la chapelle royale*, in *Tribune de St-Gervais*, 21 (1919-20), pp. 4-7 e 35-38; G. de Chrétin, *Plainte sur le trespas de feu maistre Jehan Braconnier*, Londra 1932; J. Delporte, *Missa Ave Maria di A. de F., Introduzione*, Tournai 1934.

Bernardo Kahmann

FEZIALI. - Costituivano in Roma un sodalizio sacerdotale di origine latina, composto da venti membri, che riconosceva Giove a suo patrono, ed era il depositario delle norme sacre relative ai trattati di alleanza ed alle dichiarazioni di guerra (Cicerone, *De leg.*, 2, 9, 21). Avevano il compito di trattare prima dell'alleanza e della guerra; di concludere trattati di pace e di vigilare sull'osservanza di essi, invocando a testimone la divinità.

I F. avevano un formulario rituale, conosciuto in piccola parte attraverso Polibio (3, 25), Livio (1, 24; 9, 5), Gellio (16, 4) e Dionisio d'Alicarnasso (2, 72) per chiedere soddisfazione; per reclamare dal nemico il mal tolto; per dichiarar la guerra, lanciando in territorio nemico un'asta ferrata o di legno di sànguine bruciata in punta; per suggellare l'alleanza, mediante il sacrificio di un porco immolato con coltello di pietra tratto dal tempio di Giove Feretrio, invitando lo stesso Giove a colpire nello stesso modo il popolo romano, secondo Livio, o il F., secondo Polibio, qualora avesse violato per primo i patti conclusi.

La missione dei F. era composta dal *pater patratus*, che parlava e prestava giuramento a nome del popolo romano e dal *verbenarius*, il sodale che portava con sé un ramoscello dell'apotropaica verbena, colta sull'arce capitolina, con cui si toccavano entrambi la fronte per garantirsi contro i mali influssi. Raggiunto il territorio nemico, i due legati esponevano le loro richieste, concedendo un congruo tempo per la risposta; se questa fosse stata negativa, veniva rimessa al popolo romano la suprema decisione. Quando i confini dello Stato si ampliarono, le dette cerimonie si svolsero nel « Campo Ostile » annesso al tempio di Bellona.

Varrone (*De l. lat.*, 5, 86) afferma che il cerimoniale dei F., al suo tempo, era andato in desuetudine. Ma Augusto lo richiamò in vigore, s'iscrisse egli stesso al sodalizio come F. e nel 32 a. C. dichiarò guerra a Cleopatra, secondo il rituale dei F.

BIBL.: Weiss, *Le droit fétial et les fétiaux de Rome*, Parigi 1883; G. Fusinato, in *Mem. dei Lincei*, 3ª serie, 13 (1884), pp. 451 sgg.; I. Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, III, 2ª ed., Lipsia 1885, p. 415 sgg.; G. Baviera, *I F.*, Milano 1898; E. De Ruggiero, *Diz. epigr.*, III, 67 sgg.; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 73-74. *- Alberto Galieti

FIACCHI, LUIGI. - Sacerdote, favolista, detto grecamente il *Clasio*. N. a Scarperia di Mugello il 4 giugno 1754, m. a Firenze il 25 maggio 1825. Insegnò matematica e filosofia prima nel Seminario di Firenze, poi nelle Scuole Leopoldine e fece parte dell'Accademia della Crusca.

Scrisse: *Dei proverbi toscani*; *Osservazioni sul Decamerone*; *Lezione sopra alcuni luoghi della Divina Commedia*; curò l'edizione delle opere di Lorenzo il Magnifico, del Varchi, del Cavalca, di Simone Sigoli. Portato alla satira compose novelle in versi e il poema eroicomico *La treccia rubata*. Fine latinista nei *Carmina* e nel *Lusus pastoralis* lasciò inoltre versioni di alcuni inni della Chiesa e la parafrasi poetica del *Dies irae*, *Gli Evangeli della domenica e le principali feste dell'anno* e *Le pastorali per il S. Natale*. La sua opera maggiore sono le *Favole* (Firenze 1807), composte a scopo pedagogico – il F. fu detto l'Esopo cristiano – nelle quali, in una purezza di lingua mugellana, rivela le sue qualità migliori di educatore e di poeta.

BIBL.: A. Bertieri, *Notizie storiche della vita e delle opere del sac. L. F.*, Firenze 1924. Giovanni Fallani

FIALA: v. AMPOLLA.

FIAMMINGA, ARTE. - Con la denominazione di a. f. si intende il complesso di manifestazioni artistiche proprie dei Paesi Bassi meridionali, cioè del territorio che coincide in linea di massima con quello politico belga di oggi; regioni artisticamente preponderanti furono le contee di Fiandra (con Bruges e Gand), di Hainaut, ma anche dell'Artois, il ducato di Brabante (Bruxelles, Lovanio, Hal, Anversa), il Limburgo (Maaseyck, Tongres) e la zona della Mosa (con Liegi, Namur). Multiple sono le relazioni dell'a. f. con l'arte delle confinanti regioni della Francia settentrionale, della bassa Renania e specialmente dei Paesi Bassi settentrionali (Olanda), così che talvolta si deve escludere una netta distinzione tra la produzione degli artisti fiamminghi operanti in patria e quella degli artisti attivi in paesi limitrofi. D'altro canto, mentre numerosi olandesi lavorarono in Fiandra, molti fiamminghi contribuirono a rendere artisticamente importante la corte di Borgogna sul finire del '300 e nel '400, e molti esercitarono la loro arte anche in Italia dal tardo '500 in poi.

Due sono i periodi, nei quali l'a. f., sempre importante, prende un posto preponderante nello sviluppo generale dell'arte europea e ciò sempre nella pittura. Durante il '400, nel periodo che segue il passaggio dal tardo gotico ad un più accentuato naturalismo, cioè nel periodo compreso fra la produzione dei van Eyck e quella dei successori di Rogier van der Weyden; e nel '600, ad opera del vasto gruppo di pittori attivi intorno al Rubens e al Van Dijck. Inoltre sono di altissima importanza: gli orefici tardo-romanici e gotici fiamminghi, nonché i miniaturisti del tardo sec. XIV e primi del XV. Anche la fabbricazione di arazzi dal '400 fino al '700 ha avuto notevole importanza nel quadro dell'arte europea.

(da *Images de Belgique, Bruges*. Bruxelles 1949, p. 47)
FIAMMINGA, ARTE - Veduta dell'abside della chiesa di Notre-Dame (1270-1320) - Bruges.

Dell'architettura chiesastica dell'età romanica sono rimaste – oltre le piccole costruzioni di Waha e Celles – parti nelle successive costruzioni gotiche della cattedrale e di St-Quentin di Tournai, della cattedrale di S. Salvatore di Notre Dame di Bruges, di S. Gudula di Bruxelles, del St-Vincent di Soignies, del St-Barthélemy e Ste Croix di Liegi, della Ste-Gertrude di Nivelles ecc. Precorrono aspetti dello stile gotico le chiese cistercensi di Ovral, Villers, Aulne.

Tra le più significative testimonianze dello stile tardo-romanico (o primo gotico) sono da porre i preziosi reliquiari della regione della Mosa; quello di Tournai, eseguito nel 1205 da Nicolaus di Verdun, un maestro già attivo prima del 1200 con capolavori quali il reliquiario dei Re Magi del duomo di Colonia, quello di Siegburg, l'altare di Klosterneuburg in Austria (1181) e il candelabro di bronzo « Trivulzio » del duomo di Milano. Nicolaus fu preceduto da Godefroid de Claire, e seguito da altri maestri della scuola mosana che lavorarono smalti, quali Hugo di Oignies (reliquiario Namur) e dai maestri dei reliquiari di S. Eleuterio-Tournai (1247), di S. Renaclio-Stavelot (1265), di Nivelles (1272-98: gotico puro). Del 1113 è il fonte battesimale in rame di St-Barthélemy di Liegi; sculture romaniche si trovano nelle chiese di Liegi, Tournai, Gand ecc. Famosi gli avori della scuola Liegi-Metz. Tra le miniature pregotiche vanno menzionati l'*Evangeliario* di s. Livino a Gand (S. Bavo); i mss. 974

(da E. de Moreau, Histoire de l'Eglise en Belgique, III, Bruxelles 1945, tav. 15)

FIAMMINGA, ARTE - Chiesa di Villers (secc. XIII-XIV).

(Prudentius) e 3558 (calendario del 354) della Biblioteca di Bruxelles ove sono importanti copie di pitture antiche. Ininterrotta è poi la serie di codici miniati fino al tardo gotico francesizzante, tra cui notevoli quelle dei miniaturisti attivi alla corte di Borgogna, al tempo in cui i Van Eyck cominciavano ad operare. Numerose sono le chiese gotiche; oltre quelle sunnominate ricordiamo: Bruges (Sts Michel et Gudule, Notre Dame), Tongres, Tournai (St-Nicolas, St-Jacques), Audenarde, Gand, Liegi (St-Paul e St-Jacques), Anversa (cattedrale), Hal, Mons – in parte con sculture che preparano l'arte di Sluter – ecc. Segno della ricchezza di quella città i municipi gotici di Gand, Ypres, Bruxelles, Louvain, Mons, Tournai, Audenarde ecc. nonché il Palazzo vescovile di Liegi.

Nessun pittore fiammingo anteriore ai Van Eyck ebbe altrettanta importanza europea. Il più significativo era stato M. Broederlam attivo oltre che a Ypres, sua città natale, con lo scultore Sluter alla corte di Borgogna, mentre un Giovanni di Bruges aveva disegnato cartoni per gli arazzi di Angers: il più vasto ciclo di arazzi gotici conservato. Poco si sa dei maestri di Jean Mansel, di Guillebert de Mets, Jacques Coëne. Con i fratelli Hubert e Jan van Eyck, e il loro *Altare di Gand*, uno dei più eminenti capolavori dell'arte europea, ha inizio quella ricchissima ininterrotta catena di grandi pittori fiamminghi, che fece, per più di due secoli, dell'a. f. uno dei più vivi centri della pittura europea. I pittori più importanti del '400 sono: Petrus Christus, seguace diretto di Jan van Eyck, e maestro a Bruges nel 1444, e ivi morto nel 1472; Robert Campin, nato verso il 1379, attivo a Tournai e morto quivi nel 1444; il suo scolaro Jacques Daret menzionato nel 1404-68 e dal 1432 maestro a Tournai; il «Maestro di Flémalle», identificato da alcuni con il Campin, da altri con il giovane Rogier van der Weyden; Rogier van der Weyden, nato a Tournai ca. il 1399 e morto nel 1464; Giusto di Gand (Joos van Wassenhove) che lavorò alla corte d'Urbino; Ugo van der Goes di Gand, m. nel 1482; Dierick Bouts, di origine olandese, nato a Haarlem verso il 1420, e morto nel 1475, attivo a Bruxelles e Louvain; Giovanni Memling nato tedesco, ma vissuto a Bruges, fra il 1435 e il 1494; Gerard David, nato olandese, influenzato da U. van der Goes e dal Memling, attivo a Bruges, era nato dopo il 1455, ed è morto nel 1523.

L'a. f. del Rinascimento si orientò subito verso un ricco e talvolta complicato manierismo, sotto forti influssi italiani; gli artisti principali vivono tra Bruxelles e Anversa, ed hanno frequenti contatti con artisti olandesi. A Bruxelles: Jan Gossaert Mabuse (ca. 1478-1535); Bernaert van Orley (1492-1542); L. v. Valckenborch (ca. 1540-1625); Colin de Coter; ad Anversa: la famiglia dei Brueghel (v.); Joos van Cleve (m. nel 1540); Quentin Massys (1466-1530, da Louvain); P. Aertsen (1508-75 da Amsterdam) con M. v. Roymerswaele e J. v. Hemessen; Pieter Coecke van Aelst 1502-50; Ioachim de Patinir (1475-1524); Cornelis e Frans de Vriendt (Floris, prima del 1520-70, anche teorico d'architettura); Joachim Bueckelaer (ca. 1533-73); M. de Vos (1532-1603); i due Pourbus ritrattisti, dei quali il più giovane (1569-1622) attivo anche a Mantova. Anche A. Moro, olandese di nascita e vissuto fra il 1512 e il 1576, fu ritrattista. A Bruges: furono attivi J. Prevost di Mons, m. nel 1529, che lavorò anche ad Anversa; A. Isenbrant (scolaro di G. David), m. nel 1551; Lancelot Blondeel che fu anche scultore; P. de Witte, detto Candido (1548-1628), scolaro del Vasari, attivo anche a Firenze a Roma, ed in Baviera; in Italia lavorano oltre i sunnominati Floris ecc.: M. Coxie (1499-1592) e M. e P. Brill (1550-84; 1554-1626) attivi a Roma; D. Calvaert (1540-1619) che lavorò a Bologna, influenzando il Reni ed altri bolognesi; Martin de Vos (1532-1603) e L. Toeput Pozzoserrato (1550-97) che lavorò a Venezia; il Bilivert, e lo Stradano (1523-1605) attivo a Firenze e tanti altri fino al Rubens, a van Dijck, al Sustermans, ecc. Uno dei principali «romanisti» fu L. Lombard, con Coecke e Blondeel, che esercitò un profondo influsso sull'architettura e sulla scultura fiamminga. In Spagna lavora Juan de Flandes

(fot. Jules Messiaen)

FIAMMINGA, ARTE - *Incipit* dell'XI libro della *Città di Dio*, tradotta in francese. Codice miniato verso il 1445 per J. Chevrot, vescovo di Tournai, dal frate Cottin di Tournai inginocchiato ai piedi del trono del sovrano - Bruxelles, Bibl. reale, n. 9015, 16.

morto prima del 1519. Nell'architettura durante il Rinascimento si accentua l'influsso italiano, specialmente nelle chiese dei Gesuiti a Gand, Anversa, Bruges, Lovanio, Namur. Architetti come Venc. Coebergher (1561-1634: chiesa di Montaigu), P. Huyssens (1577-1637); Jac. Francquart (1582-1651) continuano nel tardo Rinascimento, specialmente ad Anversa, le forme architettoniche che Lombard, Floris (opere a Tournai, Gheel, ecc.) avevano preparato. Lo stesso vale per la scultura del Rinascimento e quindi dell'età barocca che ebbe artisti notevoli in Jean Mone (fine '400 - ca. 1549); J. Dubroeucq (ca. 1500-84, opere a Hal, Mons); A. Quellinus il Vecchio e il Giovane (1609-68; 1625-1700); i Verbruggen; F. Duquesnoy (1594-1643), attivo anche a Roma; L. Delvaux (1696-1778), operante sotto l'influsso del Bernini.

Ma fu di nuovo la pittura che dette all'a. f. importanza europea durante il sec. XVII con P. P. Rubens (1577-1640; v.) scolaro di Othogenio v. Veen (1558-1629) e i suoi più grandi seguaci, con A. van Dijck (1599-1641) e J. Jordaens (1593-1678) e intorno a questi maestri si formano scuole e gruppi di artisti che si esprimono con naturalismo penetrante e grande senso del movimento, sempre buoni e spesso audaci coloristi; fra i paesaggisti dopo i Brueghel, Valckenborch, Coninxloo, Vinckeboons sono da ricordare: J. e F. de Momper (1564-1635); G. de Witte; S. Vranex (1573-1647); R. Savery (1576-1639); J. Wildens (1586-1653); L. v. Uden (1595-1672); J. Siberechts (1627-1703); J. F. Millet (1642-1679); C. Huysmans (1648-1727). Fra i ritrattisti: F. Pourbus (1569-1622); Corn. de Vos (1585-1651); Philippe de Champaigne (poi a Parigi: 1602-74); G. Coques (1614-84). Dipinsero in genere scene sacre e di genere: G. Seghers (1591-1651); G. de Crayer (1584-1669); Th. Rombouts (1597-1637); C. Schut (1597-1655); G. Douffet (1594-1660); Th. v. Thulden (1606-76); A. Brouwer (1605-ca. 1638) e D. Teniers il Giovane (1610-90) con il Ryckaert, Craesbeeck, Tilborch ecc.; A. F. van der Meulen (pittore di battaglie: 1632-90); G. de Lairesse (1640-1711). Fra i pittori di animali e di nature morte ricordiamo: Fr. Snijders (1579-1657); P. de Vos; J. Fyt (1611-61). Importanti, specialmente intorno a Rubens, anche gli incisori e gli xilografi: L. Vorsterman, i due Bolswert, Cr. Jegher, Dirk Vellert, P. Pontius, lo stesso van Dijck. Frattanto continua l'arte dell'arazzo a Bruxelles, Tournai, Audenarde, Anversa e in parte su disegni di Rubens, della sua scuola, del Teniers ecc. Si fanno anche vetrate su disegno di D. Vellert; e vengono lavorate porcellane a Tournai e merletti a Bruxelles.

Per l'Ottocento ci si deve contentare di poche indicazioni: eccellono sulla schiera degli artisti ottocentisti, come pittori di scene storiche, G. Wappers (1803-74); A. Wiertz (1806-65); H. Leys (1815-69); Ch. De Groux (1825-70); come pittore naturalista A. Stevens (1823-1906); quale illustratore F. Rops (1833-98); C. Meunier (1831-1905), scultore, di nuove tendenze sociali; e James Ensor (1860-1948) uno dei protagonisti della pittura e dell'arte grafica moderna. Fra i pointillisti ebbe nome Th. van Rysselberghe, fra gli espressionisti C. Permeke, fra gli scultori G. Minne (n. nel 1866). L'architettura si orienta, dopo lo storicismo di un L. Suys e un J. Poelaert, verso l'Olanda, la Germania, la Francia con Henry Vandevelde, V. Horta, V. Bourgeois, O. v. Rysselberghe. - Vedi tavv. LXXXI-LXXXII.

BIBL.: A. Michiels, *Histoire de la peinture flamande*, 10 voll., Bruxelles 1865-76; A. J. Wouters, *La peinture flamande*, ivi 1883; G. Dehio-Bezold, *Die kirkliche Baukunst des Abendlandes*, Stoccarda 1884-89; C. C. A. Dehaisnes, *Hist. de l'art dans les Flandres, l'Artois, le Hainaut avant le XV^e siècle*, Lilla 1886; H. Hymnas, *L'Exposition des primitifs flamands à Bruges*, Parigi 1902; H. Pirenne, *Recueil de documents relat. à l'hist. de l'industrie drapière en Flandre*, ed. G. Espines e H. Pirenne, Bruxelles 1906; J. Helbig-J. Brassine, *L'art Mosan depuis l'introduction du christianisme*, ivi 1906-11; H. Fierens Gevaert, *Les primitifs flamands*, 4 voll., ivi 1908-12; J. de Bosschere, *La sculpture anversoise*, ivi 1909; M. Rooses, *Flandre*, Parigi 1913 (con bibl.); L. Cloquet, *Les artistes wallons*, Bruxelles 1913; M. Rooses, *L'arte in Fiandra*, vers. it., Bergamo 1914; J. Casier, *L'art ancien dans les Flandres*, 3 voll., Bruxelles-Parigi 1914-22; M. Wackernagel, *Die Baukunst des 17. u. 18. Jahrhunderts*, Potsdam 1915; P. Clemen - C. Gurlitt, *Die Klosterbauten der Zisterzienser in Belgien*, Berlino 1916; P.

(fot. Dytchier)
FIAMMINGA, ARTE – La Vergine dell'Agnello mistico di J. Van Eyck – Gand.

Durrieu, *La miniature flamande au temps de la Cour de Bourgogne*, Parigi 1921; Casier - Bergmans, *L'art ancien dans les Flandres*, Bruxelles 1921; M. J. Friedländer, *Die Niederlaendischen Romanisten*, Lipsia 1922; P. Clemen, *Belgische Kunstdenkmäler*, 2 voll., Monaco 1923; M. J. Friedländer, *Die Altniederländische Malerei*, 14 voll., Berlino e Leida 1924-37; A. Goffin, *L'art religieux en Belgique*, Parigi 1924; F. Winkler, *Die altniederländische Malerei*, Berlino 1924; A. J. J. Delen, *Hist. de la gravure dans les anciens Pays-Bas*, ecc., 2 voll., Parigi-Bruxelles 1924; J. H. Plantenga, *L'archit. religieuse du Brabant au XVIIe siècle*, L'Aia 1925; P. Parent, *L'archit. des Pays-Bas méridionaux aux XVIe-XVIIIe siècles*, Parigi 1926; H. Fierens Gevaert, *Hist. de la peinture flamande*, 3 voll., Bruxelles 1927-29; M. Laurent, *L'archit. et la sculpture en Belgique*, Parigi 1928; H. Pirenne, *Bibliographie de l'histoire de Belgique*, 3ª ed., Bruxelles 1931; F. Lyna, *De Vlaamsche miniatuur 1200-1534*, ivi 1933; G. J. Hoogewerff, *Vlaamsche Kunst en Italiaansche Renaissance*, Malines 1935; P. Fierens, *L'art en Belgique*, Bruxelles 1939 (con vasta bibl.); E. Michel, *Flemish painting in the XVII cent.*, Londra 1939; E. Lotthe, *Les églises de la Flandre française*, Lilla 1943; P. Rolland, *La sculpture Tournaisienne*, Bruxelles 1944; id., *La peinture murale à Tournai*, ivi 1946; E. Lotthe, *La pensée chrétienne dans la peinture flamande*, Lilla 1947; L. v. Puyvelde, *The flemish primitives*, Londra 1948; M. Battard, *Beffrois, halles, hotels de ville dans le Nord de la France et de la Belgique*, Arras 1948; L. v. Puyvelde, *The genius of flemish art*, Londra 1949; G. Ring, *A century of French painting*, ivi 1949. Bernardo Degenhart

FIAMMINGO, IL: v. DU QUESNOY FRANÇOIS, detto il FIAMMINGO.

FIANARANTSOA, VICARIATO APOSTOLICO di. - Nell'isola di Madagascar; fu eretto il 10 maggio 1913 con territorio distaccato dal vicariato apostolico del Madagascar centrale, ora di Tananarive, e affidato alla Compagnia di Gesù. Esso è situato nella parte centro-meridionale dell'isola. La zona costiera ha un clima snervante e micidiale per gli europei a causa dei numerosi corsi di acqua e delle paludi; nella regione delle foreste il clima è umido e difettano le strade; sugli altipiani invece la vita è meno dura e più sana.

(da F. Wolbach, Art byzantin, Parigi s. a., tav. 31 d)
FIBULA - F. in forma d'uccello in filigrana d'oro e gemme. Arte merovingia (sec. VI) - Parigi, collezione Contessa di Behoqua.

La missione era in pieno sviluppo allorché la rivoluzione del 1947 ne arrestò il progresso con la distruzione di 117 chiese e una cinquantina di case e scuole. La superfice è di kmq. 68.000 con una popolazione di ca. 650.000 ab., di cui nel 1948 ca. 184.608 cattolici, 95.000 protestanti e 350.000 pagani. I missionari gesuiti sono 71 di cui 8 malgasci oltre a 2 sacerdoti diocesani indigeni. I fratelli sono 27 di cui 17 malgasci, le suore sono 103 di cui 32 malgasce. I catechisti sono più di 750 e dei 390 maestri parecchi sono laureati. Vi sono 26 distretti, 1 quasi-parrocchia, 800 stazioni secondarie, più di 220 chiese. Vi si pubblicano tre periodici con discreta tiratura. Scuole elementari 140 con 9443 alunni; medie 120 con 10.285 alunni; superiori 11 con 4265 alunni. Funzionano varie opere di carità ed è organizzata anche l'Azione Cattolica.

BIBL.: Archivio di Propaganda, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 979/49; MC, pp. 107-108; AAS, 5 (1913), pp. 235-236. Saverio Paventi

FIANDINO, AMBROGIO : v. FLANDINO, AMBROGIO.

FIBBIA : v. FORMALE.

FIBULA. - La voce latina « f. » (in greco περόνη, πόρπη, ἐνετή) indica sia la spilla di sicurezza che il fermaglio o la fibbia da cintura. Con tale termine gli archeologi sogliono generalmente riferirsi alla spilla di sicurezza, che, per la straordinaria frequenza dei suoi ritrovamenti e la grande varietà di tipi, rappresenta un elemento prezioso per la classificazione cronologica nello studio della civiltà antica, specie del mondo occidentale.

Per quanto riguarda l'archeologia cristiana le f. offrono spesso simboli religiosi che le adornano. Tuttavia molti emblemi supposti cristiani non sono da ritenersi tali. Caratteristica dell'Oriente è la fibbia a balestra, spesso ornata di iscrizioni (p. es., Θεοῦ χάρις). Degni di nota sono i preziosi fermagli barbarici a forma di aquila. Una figurazione tipica di f. burgunde è quella che rappresenta Daniele tra i leoni. In un esemplare di La Balme è la figurazione di Daniele e Habacuc. Una f. rotonda placcata in oro, trovata ad Oron, reca la figura di un cavaliere, nel quale si vuole riconoscere il re Salomone o s. Giorgio.

(da F. Wolbach, Art byzantin, Parigi s. a., tav. 48 b)
FIBULA - F. d'oro e smalti. Arte bizantina (sec. IV) - Budapest, Museo nazionale.

BIBL.: S. Reinach, *Fibule*, in Ch. V. Daremberg-E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités gr. et rom.*, II, pp. 2001-2002; H. Leclercq, *Fibule*, in DACL, IV, coll. 1478-1586; id., *Marchélepot*, *ibid.*, X, 11, coll. 1811-12, fig. 76; M. Besson, *L'art barbare*, Losanna 1909, passim. Luigi Maria Catteruccia

FICHTE, IMMANUEL HERMANN. - Pensatore, n. a Jena il 18 luglio 1796, m. a Stoccarda l'8 ag. 1879, figlio di Johann Gottlieb (v.), di cui pubblicò l'edizione delle opere. Insegnò per breve tempo a Bonn, e poi lungamente a Tubinga.

Fu a capo del movimento detto del « teismo speculativo », il quale, reagendo al panlogismo e panteismo hegeliano, tendeva a rivalutare il contenuto della fede cristiana in più stretto rapporto con la scienza della natura e con la filosofia, intese in reciproca relativa indipendenza. A tale scopo fondò, nel 1837, la rivista *Zeitschrift f. Philosophie u. spekulative Theologie* (dal 1847 *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*). La sua posizione teoretica è data già nei *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* (Sulzbach 1829; 2ª ed., molto aumentata, ivi 1841), in cui si nota ancora un certo influsso del pensiero hegeliano. Si aggiungono i *Grundzüge z. System d. Philos.* (3 voll., Heidelberg 1833-46; più importante è il III: *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*). Conclusiva: *Die theistische Weltanschauung u. ihre Berechtigung* (Lipsia 1873). Ma v. anche *Der neuere Spiritualismus* (ivi 1878), dove si vede la sua concezione dello spirito sconfinare nello spiritismo. Molti altri scritti trattano di psicologia, di antropologia, di etica, del diritto, ecc.

BIBL.: Überweg, IV, pp. 232-42, 699 (bibl.); W. Ziegenfuss, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 322-29 (con bibl.). Armando Carlini

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. - Filosofo, n. il 19 maggio 1762 in Rammenau, piccolo villaggio dell'Oberlausiz nella Lusazia superiore, m. a Berlino il 29 genn. 1814. D'ingegno precoce, a nove anni entrò nelle grazie del barone Miltitz, che lo affidò alle cure del parroco Krebel perché gli fornisse i primi elementi di cultura. Nel 1774 fu messo in collegio a Pforta, dove si cominciò a rivelare anche per il suo carattere scontroso e ribelle, a cui ben presto si aggiunse lo spirito di esaltazione romantica per la lettura, fatta nascostamente, del Wieland, del Goethe, del Lessing. La perdita del protettore lo mise sulla strada, onde fu costretto a fare il precettore errando da un luogo all'altro.

Nel 1780 frequentò l'Università di Jena come studente di teologia. A Zurigo conobbe Giovanna Rahn, nipote del poeta Klopstock con cui si fidanzò nel 1790 e che sposò nel 1793. Quella conoscenza fu per lui principio di una vita nuova: ché, per le difficoltà in cui si trovava, era caduto in uno stato di disperazione. Ma quell'anno 1790 è memorabile, nella vita del F., anche per un altro fatto: uno studente gli chiese di essere istruito nella filosofia di Kant. Il F., che si era trasferito a Lipsia in cerca di fortuna, era allora dominato dalle idee di Spinoza, e ignorava Kant. Mentre agli altri il pensiero kantiano riusciva quanto mai ostico e oscuro, egli lo penetrò e conquistò d'un tratto, tanto che l'anno seguente, recatosi a Königsberg, poteva presentare a Kant il manoscritto della sua *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, che al vecchio filosofo piacque tanto che lo fece pubblicare (Könisberg 1792) dal suo editore, onde, non recando ancora il nome dell'autore, lo scritto fu creduto di Kant stesso. Il quale dovette, così, smentire l'attribuzione, e dichiarò con parole lusinghiere il vero autore. La filosofia kantiana della religione, molto attesa, non era ancora uscita, e il saggio di F. pareva anticiparla. In realtà, il F., in quello scritto, si limitava ad analizzare criticamente l'idea di rivelazione soprannaturale, distinguendo la parte pura di quell'idea, ch'era, secondo lui, il riferimento alla legge morale, da quella empirica, dovuta alle rappresentazioni sensibili, e causa, perciò, di un'« illusione » analoga a quella metafisica della kantiana dialettica trascendentale. Per l'accennato suo intellettualismo (spinoziano o leibniziano) il F. inclinava precedentemente al deismo. Il problema teologico, passato ora a una concezione moralistica di tipo kantiano, resta alla base della sua speculazione anche posteriore (con un ritorno, in fine, come si vedrà, allo spinozismo). Si deve aggiungere che uguale attrattiva esercitò sempre su di lui la questione

sociale, e che egli fu fra i più ardenti apologeti della Rivoluzione Francese, indulgendo ai sogni illuministici di un rinnovamento della società sulla base della libertà e di una trasformazione radicale degli istituti politici. Di qui l'afflato propagandistico e pedagogico degli scritti del F., in cui si sente l'influsso, oltre che del Rousseau, anche del Pestalozzi (il quale, a sua volta, risentì l'influsso delle idee del F.), della cui opera aveva avuto conoscenza nella sua dimora in Svizzera (ma si conobbero, poi, anche personalmente).

Nel 1794, resasi vacante la cattedra tenuta a Jena dal Reinhold, il F. fu invitato dal governo di Weimar, per suggerimento del Goethe, ad occuparla. Si apre, così, il periodo più glorioso del suo insegnamento, in cui abbozzò le sue opere fondamentali: *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre* (Jena-Lipsia 1794) e *Einige Vorlesungen über d. Bestimmung d. Gelehrten* (ivi s. d.): opere a cui, poi, seguitò lungamente a lavorare con varie introduzioni, con rifacimenti e compimenti, che seguivano il corso di svolgimento del suo pensiero. Esse vanno integrate, per la parte teoretica, dalla *Rezension v. Aenesidemus* (Jena 1794), in cui difende il criticismo kantiano dalle accuse dello Schulze, che, fondandosi sull'interpretazione del Reinhold, tacciava il kantismo di scetticismo; e, per la parte pratica, dai *Grundlage des Naturrechts* (Jena e Lipsia 1796) e dal *System d. Sittenlehre* (ivi 1798). Il clamoroso successo delle sue lezioni (non privo, tuttavia, d'incidenti nei rapporti con la studentesca) fu interrotto, a un tratto, dalla famosa *Atheismusstreit*, nel 1799, che ebbe grande eco in tutta la Germania. In sostanza, il F. veniva accusato di ateismo, ed egli si difendeva dall'accusa con l'addurre che tale non era la sua intenzione e il significato della sua dottrina. Perdette la cattedra, e al suo posto fu chiamato Schelling, già suo fervente scolaro e ammiratore. « Un astro tramonta, un altro sorge », esclamò Goethe in quell'occasione.

Da Jena il F. passò a Berlino, dove si trovò in pieno ambiente romantico, vicino ai due Schlegel, allo Schleiermacher, al Tieck (ma, di nuovo, per il suo carattere egocentrico, l'accordo personale con essi fu sempre molto difficile: si aggiunga la rottura e l'aspra polemica, in questo tempo, con lo Schelling). Intanto, l'incidente di Jena lo indusse a ripensare la propria dottrina: nelle sue conferenze *Die Bestimmung d. Menschen* (Berlino 1800) egli allargò la sua veduta angustamente moralistica della religione, giustificando, a suo modo, la fede in Dio da un punto di vista più universale (analogamente a quello che aveva fatto Kant nella *Critica del giudizio*). Di qui, anche per la parte teoretica, la nuova stesura *Darstellung d. Wissenschaftlehre* (Tubinga 1801) e *Die Anweisung zum seligen Leben* (Berlino 1806). Per la parte politica, egli passa dal precedente umanitarismo cosmopolita alla posizione nazionalistica, rappresentata dagli scritti *Der geschlossene Handelsstaat* (Tubinga 1800) e dai famosi *Reden an die deutsche Nation* (Berlino 1808). Il *System d. Rechtlehre* e il *Sittenlehre* del 1812 segnano, anch'essi, un rifacimento in tale nuova direzione politica e religiosa (da ricordare, anche, *Die Grundzüge des Gegenwärtige Zeitalters*, ivi 1806).

Sono anni, questi, densi di grandiose vicende militari: nel 1806 la Prussia si era posta a capo della lega contro Napoleone. Seguirono le disfatte tedesche, e la caduta di Berlino. Il F. andò errando, scrivendo e collaborando, come poteva, alla riscossa. Quando nel 1810 fu riaperta l'Università di Berlino, fu nominato rettore (c'era la dominazione francese, ma, poiché il F. faceva appello alle forze spirituali della nazione, non dava ombra soverchia). Rimase in carica breve tempo (al solito, venne in urto con gli studenti e con i colleghi). Con la campagna del 1812 in Russia l'aquila napoleonica comincia a tramontare. Seguì l'insurrezione delle nazioni. Il F. vestì, anche lui, la divisa militare, pur seguitando le sue lezioni. Gli ospedali di Berlino rigurgitavano di feriti e di malati. Sua moglie era ai loro letti come infermiera, e, presa da un'infezione di tifo, correva pericolo di vita. Un giorno, di ritorno dalla lezione, il F. apprese che la crisi era superata, e nella felicità abbracciò con effusione la sofferente. Si crede che in quell'atto contraesse il germe fatale. Il 29 genn. passò la soglia della morte serenamente, dopo aver appreso, pochi minuti prima, che l'esercito prussiano avanzava vittorioso in terra francese.

La filosofia del F. segna il punto iniziale della trasformazione del kantismo in idealismo assoluto: di qui, la sua grande importanza nella storia della filosofia moderna, la quale, del resto, già si era messa per questa via con Cartesio (v. DESCARTES). Questo idealismo ha, quindi, sin dal principio, una forte venatura di spiritualismo, e si ricongiunge, per questo lato, a un motivo indubbiamente cristiano. Quello che lo allontana dal cristianesimo è la tendenza immanentistica, affermatasi tipicamente con lo Spinoza. Il criticismo kantiano, su questo punto, non era senza incertezze: da un lato, restringendo l'attività della coscienza conoscitiva al mondo dei fenomeni, lasciava indubitata l'esistenza del mondo per se stesso; dall'altro, in quel vago concetto di « noumeno » non distingueva abbastanza nettamente l'idea del mondo da quella di Dio, la quale si cercava, poi, di riguadagnarla sul terreno morale, dove, tuttavia, restava (com'era già stata dichiarata prima), più che una realtà, un ideale posto dalla pura ragione. Questo è, in fondo, il problema più dibattuto nell'idealismo: le formole dottrinarie si aggiungono, poi, a convalidare le tesi dei singoli filosofi con un rigore di dimostrazione che molte volte è soltanto apparente (di qui, anche, spesso, i mutamenti nelle loro enunciazioni, come, ad es., nel F. e più ancora nello Schelling). Dottrinalmente il F. si propose questo programma: dare un'unità più organica alla *Critica della ragion pura* e al suo rapporto con la *Critica della ragion pratica*. Questo, in un primo tempo; poi, anche con la *Critica del giudizio*. Egli muove, quindi, fedele al criticismo, dalla coscienza empirica (*Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre*, p. 92 del tomo I dell'ed. delle *Opere* curate dal figlio), e si chiede i fondamenti della sua possibilità. Qui vien fuori il famoso principio dell'*io* (ch'è il *cogito* cartesiano assunto nella trascendentalità dell'*io penso* kantiano), che, nel suo primo porsi, si afferma soltanto come Io = Io: attività dell'autocoscienza che pone e afferma semplicemente se stessa (identità immediata di soggetto e oggetto). *Principio primo*, assoluto, immanente alla coscienza empirica, la quale, tuttavia, è sempre coscienza di qualcosa, di altro da sè, e però di un non-io. Questo non-io si oppone all'io, e costituisce, così, il *secondo principio*, nel quale la forma (io) è determinata dal primo (io), ma non così il contenuto empirico, sebbene questo, in quanto mera negazione, debba pure esser messo in rapporto con l'atto in cui l'io pone e afferma se stesso (di qui lo spunto della dialettica di opposizione, svoltasi, poi, in forme più decisive e grandiose nello Schelling, prima, ma soprattutto nella *Logica* hegeliana; il difetto di questa dialettica è nella sua astrattezza). Ma il F., ancora aderente, se non allo spirito, alla lettera della critica kantiana, vuol salvare una certa positività del mondo fuori di noi, dato dalla sensazione, e però ricorre a una facoltà *inconscia*, alla immaginazione trascendentale di Kant, la quale, mediante le forme e categorie del senso e dell'intelletto, dà consistenza al mondo della sensibilità, facendone un mondo di oggetti veri e propri, finché, quando interviene la riflessione critica, si rivela per quello ch'esso è realmente: cioè, una produzione o creazione dello stesso io, sebbene pur sempre limitata originariamente dal dato della sensibilità ch'è, per sé, indeducibile (di qui, l'urto, l'ostacolo: l'*Anstoss*). Invece, la deduzione logica delle particolari forme, in cui si organizza quel dato a formare la scienza (il sapere in generale), è stata elaborata da F. a lungo, a più riprese, non mai soddisfacentemente (per il distacco iniziale, come già in Kant, di contenuto e forma). Questa è la parte più aspra e oscura della sua dottrina, dove sembra volersi conciliare la tesi dogmatica del Berkeley con quella più prudente del criticismo kantiano. In ogni modo, restava l'interrogativo: perché l'Io crea a se stesso, passando all'io empirico, questo mondo che a lui si oppone?

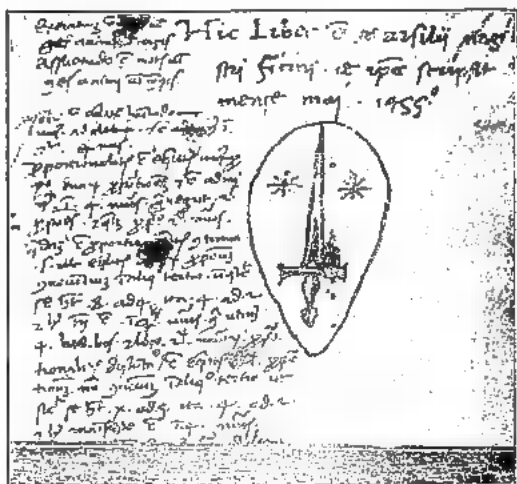
Di qui, il *terzo principio*, che vuol dare la chiave del mistero e, insieme, il vero significato della dottrina nella sua prima formulazione: l'io è attività, libertà assoluta: se nell'io si crea un'opposizione, è soltanto per superarla. Non l'io conoscente, ma l'io pratico ci rivela la vera ragione della nostra esistenza nel mondo. Il conoscere è per l'agire, e nell'agire quel che conta è lo *sforzo* di realizzare via via, nel processo inesauribile del finito, l'infinità dello spirito. Così, qui, la forma, diversamente dalla legge morale di Kant, determina non solo l'intenzione, ma anche il contenuto dell'atto (v. *Grundlage, cit.*, parte 2ª, e *Sittenlehre*, ed. cit., tomo IV, p. 66 sgg.). C'è, in questo modo, un'oscillazione tra quello che comunemente vien definito come « idealismo etico » e un mero « pragmatismo trascendentale » (dell'azione in generale): l'io, infatti, che qui è Dio, resta, in questa prima fase, come mero ideale, onde il finito, nel processo di personalizzazione del mondo (dal mondo naturale a quello sociale e storico) non può mai arrivare ad attuare nella sua azione l'infinità. Nella seconda fase, invece, del suo pensiero, sotto la spinta del movimento religioso capeggiato dallo Schleiermacher (e, in parte, anche da Jacobi), il F. volle dare realtà a quell'ideale, ma spersonalizzato nel tradizionale Essere, inteso come vita e attività universale che va oltre, quindi, anche il mondo della moralità umana e dell'ordinamento cosmico kantiano. L'uomo, ora, crea, con la fede e con l'amore, il mondo della religiosità, e, immedesimandosi con Dio, trova, alla fine, la sua beatitudine in un atto ch'è, insieme, libertà assoluta e assoluta consapevolezza di se stesso (*Anweisung zum seligen Leben*, ed. cit., tomo V, p. 518). Siamo a mezza strada, si può dire, fra lo spinoziano *amor intellectualis Dei* e l'hegeliano pensiero che al termine del processo dialettico giunge all'assoluta autocoscienza di se stesso.

La parte pratica segue, come si è accennato, il corso della meditazione teoretica, ed è quella che ha fatto, e fa tuttora, il fascino e la popolarità di questa filosofia, la quale ha indubbiamente il merito di aver portato un afflato spiritualistico nelle questioni del diritto, della morale, dello Stato e della storia umana. Il *dotto* non è, per il F., l'uomo meramente addottrinato, ma colui che, vivendo in sé più profondamente il senso del valore spirituale, si fa una missione di educare gli altri, il suo popolo, la sua Nazione e, attraverso questa (famoso, il primato attribuito dal F., per questo cómpito, al popolo tedesco), l'umanità intera.

BIBL.: *Fichtes sämtliche Werke*, a cura del figlio I. H. Fichte, 8 voll., Berlino 1834-46, più 3 voll. di *Nachgelassene Werke*: ristampata nel 1924. Ed. ridotta, assai comoda, quella a cura di Fr. Medicus, *J. G. F's Werke: Auswahl*, in 6 voll., preceduta da una vita del F. dello stesso Medicus (presso il Meiner di Lipsia, 1908-12, 2ª ed. ivi 1922). Della 1ª e della 2ª *Dottrina della scienza* c'è una trad. it. a cura di A. Tilgher (Bari 1910, Padova 1939). Varie trad. it. della *Missione* (o *Essenza del dotto*); della *Missione dell'uomo*; dei *Discorsi alla Nazione tedesca*, ecc. Su F. v.: X. Léon, *La philosophie de F.*, Parigi 1902; K. Fischer, *F. Leben Werk u. Lehre*, 4ª ed., Ildeberga 1914; G. Maggiore, *F.*, Città di Castello 1921; X. Léon, *F. et son temps*, Parigi 1922 sgg.; H. Heimsoeth, *F.*, Monaco 1922; M. Wundt, *F.*, Stoccarda 1927, 2ª ed. 1937; W. Ziegenfuss, s. v. in *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 329-44 (ampia bibl.); L. Pareyson, *F.*, Torino 1950.
Armando Carlini

FICINO, MARSILIO. - Filosofo platonico e restauratore del platonismo, n. a Figline in Valdarno il 19 ott. 1433, da Ficino (abbrevazione di Diotifece) d'Agnolo di Giusto, medico, m. a Careggi (Firenze) il 1º ott. 1499.

Studiò lettere umane a Firenze e a Pisa. I tre libri *De Vita*, il *Consiglio contro la pestilentia*, scritto nel 1479, e alcune *Ricepte contro alla peste*, dimostrano che il F. aveva fatto da giovane studi di medicina.

Attestano il suo orientamento spirituale tra i 22 e i 24 anni l'*Epistola a' fratelli* (1455), il trattatello *Di Dio et anima* (1457), il *De magnificentia* (1457), il *De furore divino* (1457), il *De voluptate* (1457), le declamazioni *De laudibus philosophiae* e *De laudibus medicinae*, *De quatuor sectis philosophorum*. Iniziato appena lo studio

(da G. Zonta, *Storia della letteratura italiana*, II, Torino 1930, p. 351)
FICINO, MARSILIO - Autografo di M. F. da una raccolta di notizie da lui messa insieme nel 1455 che si conserva nella Biblioteca Riccardiana di Firenze.

del greco, prese a tradurre gli inni attribuiti ad Omero, la *Teogonia* d'Esiodo, gli inni e gli *Argonautica* di Orfeo e gl'inni di Proclo. A Careggi intraprese, appena trentenne, la serie delle grandi traduzioni, dal *Corpus hermeticum*, o *Pimander*, alle *Enneadi* di Plotino. Di alcuni dialoghi platonici, come il *Simposio*, il *Filebo* e il *Fedro*, dopo la traduzione, intraprese il commento. Il più notevole è quello al *Simposio*, composto non più tardi del 1469 e tradotto in volgare qualche anno dopo dallo stesso F. e nel 1544 da Ercole Barbarasa.

La fatica del tradurre e del commentare alimentava in lui lo spirito speculativo. Se Platone era apparso a Numenio nient'altro che un « Mosè che parlasse attico », Agostino, « quo latinorum nullus platonicorum maiestatem tum sapientia tum eloquentia expressit exactius » (*Theologia Platonica*, XI, 6), gli additava in Platone la guida a Cristo. Con questa persuasione il F. si accinse a raccogliere il frutto delle sue meditazioni platoniche in un'opera di gran lena, qual'è la *Theologia Platonica de animorum immortalitate*, che nella sua prima stesura fu composta fra il 1469 e il 1474. S. Tommaso aveva fatto della filosofia aristotelica una propedeutica alla teologia. Ma l'averroismo e l'occamismo avevano impugnato l'interpretazione tomistica di Aristotele. Lo stesso card. Bessarione (*In calumn. Platonis*; III, cap. 22) aveva dimostrato che, secondo i principi più certi della metafisica aristotelica, l'intelletto umano o perisce con il corpo, come voleva Alessandro d'Afrodisia, o è unico per tutti gli uomini, come pensava Averroè. Platone invece ci ha dato una solida dimostrazione dell'immortalità individuale e della vita futura, e ci ha additato il fine supremo della vita umana nell'ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (*Theaet.*, 176 b). È notevole che proprio mentre il F. s'adoprava a dimostrare l'armonia fra la filosofia platonica e la Rivelazione cristiana, maturasse in lui il proposito, compiuti ormai quarant'anni, di chiedere l'ordinazione sacerdotale, conferitagli il 18 dic. 1473. Insieme con la *Theologia Platonica* componeva un commento ai Vangeli, oggi perduto.

Nel nuovo stato egli continuò ad alternare i soggiorni fiorentini con quelli a Careggi, ove i più nobili spiriti si davan convegno per discuter con lui della

dottrina platonica. Quella che impropriamente e non senza qualche confusione si disse dipoi l'« Accademia platonica fiorentina », non è altro che questo cenacolo di amici raccolti intorno al F. e animati dallo spirito del *Simposio*.

Sviluppati gli elementi religiosi del platonismo, il F. scriveva nel 1474 il *De Christiana religione*, come logico complemento della *Theologia Platonica*. L'incarnazione di Cristo gli appariva come l'opera massima di cui Dio, nella sua onnipotenza, fosse capace (*De Chr. rel.*, cap. 16), poiché soltanto per mezzo dell'unione della natura creata con la natura infinita ed eterna di Dio, è colmata la distanza fra Dio stesso e il mondo e raggiunta l'unità perfetta del finito con l'infinito. Il qual concetto farebbe pensare che il F., come poco più tardi Pico della Mirandola, aderisse alla tesi scotistica, che Cristo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato.

Nel 1475 riprese il commento al *Fedro*, e fra l'ott. 1476 e i primi mesi del 1477 condusse a termine alcuni piccoli trattati, cinque dei quali furono riuniti con il titolo di *Quinque claves Platonicae sapientiae*; altri due sono il *De raptu Pauli* e il *De luce*. Sebbene il F., tutto assorto nel suo mondo filosofico, si mantenesse estraneo alle vicende politiche di Firenze dopo la morte di Cosimo, non poté mostrarsi insensibile alla tempesta scatenata dalla congiura dei Pazzi nell'apr. del 1478, specialmente dopo che Sisto IV ebbe fulminato di scomunica Lorenzo il Magnifico. A questo avvenimento si riferiscono l'*Oratio Christiani gregis* e il *Vaticinium ad Pontificem* (*Ep.*, VI, p. 808 sgg.). Alla guerra seguì la peste 1478-79, durante la quale l'attività letteraria subì una sosta. Compose non di meno il *Consiglio* e le *Ricepte* contro la peste.

(*fot. Enc. Catt.*)

FICINO, MARSILIO - Frontespizio delle *Epistole filosofiche* con il ritratto di M. F. nella M miniata (sec. XV) - Roma, Biblioteca Casanatense.

Ritornata la calma, poté attendere a dar l'ultima mano alla *Theologia* della quale curò l'edizione fiorentina del 7 nov. 1482; ad essa tenne dietro, sul principiare dell'autunno 1484, quella dei dialoghi di Platone, si da potere annunziare a Pico della Mirandola, che era andato a trovarlo: « Plato noster... hodie liminibus nostris est egressus » (*Opp.*, p. 1537). È fu l'« eroica mente » del Mirandolano che l'incitò a cominciare al più presto la traduzione delle *Enneadi* di Plotino, alla quale pensava da tempo e che finì il 16 genn. 1485. Così Platone non sarebbe più andato vagando tra i latini senza il suo « fido Achate » (*Opp.*, p. 870). Intorno al 1478, fu tradotto il *De mysteriis* di Giamblico, insieme con altri brevi trattati o *excerpta* di filosofi neoplatonici. Del 1489 è la dedica del *De vita coelitus comparanda* a Mattia Corvino, re d'Ungheria. A causa di quest'ultimo libro, fu accusato, nel maggio 1490 presso la Curia romana, di magia e di eresia. Ma l'accusa non ebbe séguito, e pochi mesi dopo Ermolao Barbaro lo rassicurava dei buoni sentimenti di Innocenzo VIII a suo riguardo. Nello stesso anno, mentre preparava l'edizione di Plotino (versione e argomento), pose mano a tradurre e commentare il *De mystica theologia* e il *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi Areopagita, nel quale gli parve di scoprire la più alta espressione della teologia platonica non meno che di quella cristiana: « Dionysius Areopagita platonicae disciplinae culmen et christianae theologiae columen » (*Opp.*, p. 1014).

Dopo la morte del Magnifico, il ritiro di Careggi tornò ad essergli più che mai gradito; ma anche là non poté estraniarsi da quanto accadeva in Firenze. E se dapprima egli aveva visto nel Savonarola un profeta mandato da Dio per ammonire i Fiorentini, il perturbamento politico che seguì ai primi entusiasmi, e il fanatismo dei « piagnoni » anche quando il frate si ribellò al Papa e alle autorità cittadine, lo indussero a denunziare nell'audace Domenicano, da poco impiccato ed arso, l'Anticristo.

Il platonismo ficiniano esercitò la più larga influenza sul pensiero del Rinascimento, e contribuì a ristabilire l'armonia tra le aspirazioni religiose e la passione per la risorgente bellezza classica, nella luce, piena d'arcani, dell'insegnamento di Diotima.

La maggior parte delle opere di M. F. fu raccolta nell'ed. in 2 voll., fatta a Basilea nel 1561 e ripetuta, salvo poche aggiunte, nel 1576. Una terza ed. è quella parigina del 1641. Fuori dell'ed. del 1561, sono rimasti il *De virtutibus moralibus seu de magnificentia*, il *De quatuor sectis philosophorum*, la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, editi tutti e tre da P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum* (II, Firenze 1937, pp. 1-76); l'*Apologia* contro il Savonarola, già edita dal Passerini nel 1859, e di nuovo dal Kristeller (*loc. cit.*, pp. 76-79), alcune *Epistole* non comprese nell'*Epistolario* in dodici libri, ordinati dal F. stesso, ed ora stampate dal Kristeller (*loc. cit.*, pp. 79-96), i componimenti compresi sotto il titolo di *Nugae* del Kristeller (*loc. cit.*, pp. 96-97), alcune epistole dedicatorie orazioni e apologhi editi dal Kristeller (*op. cit.*, I, pp. 10-15, 21, 37-64, 71-72, 88-91), ed altre cose minori ricordate dal Kristeller (*loc. cit.*, p. CXLIII e sgg.) e in parte da lui edite (*op. cit.*, II, p. 96 sgg.). In particolare son rimaste fuori dell'edizione del 1561 la traduzione dei dialoghi platonici che dopo la prima stampa fiorentina del 1484, hanno avuto molte edizioni fino a quella ritoccata a cura di R. B. Hirchig (*Platonis opera graece et latine*, Parigi 1880), e la traduzione delle *Enneadi* di Plotino che, stampata la prima volta a Firenze nel 1492, è stata più volte riprodotta, castigata o no, fino all'edizione del Creuzer e Moser (ivi 1896). La traduzione volgare della *Monarchia* di Dante fu edita la prima volta dal Fraticelli, a Firenze nel 1839, poi dal Torri a Livorno nel 1844, e quindi più volte. Per altri scritti del F. rimasti fuori dell'edizione di Basilea, come per le edizioni dei singoli scritti, quali la *Theologia Plat.* e il *De Christ. rel.*, e per la tradizione manoscritta di tutte le opere del F., è fondamentale l'accurato lavoro del Kristeller. Anche per ciò che riguarda la cronologia degli scritti ficiniani e le vicende nella composizione dell'*Epistolario*, che tanta importanza ha per ricostruire la biografia del F. e le sue relazioni con i dotti del

suo tempo, il *Supplementum* del Kristeller è indispensabile. In appendice allo studio, *The scholastic background of M. F.* (in *Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion*, 2 [1944], pp. 274-318), lo stesso Kristeller ha edito la *Summa philosophiae* e gli altri trattatelli del cod. Palagi 199.

BIBL.: G. Corsi, *Comm. de Plat. philos. post renatas litteras apud Italos restaurat., sive M. F. vita*, che, scritta poco dopo la morte del F., è stata più volte ristampata; nell'ed. di Pisa 1771 e nelle successive furono aggiunte le annotazioni di A. M. Bandini; P. Caponsacchi, *Somm. d. vita di M. F.*, in *Termini di mezzo rilievo*, ecc. di F. Valori, Firenze 1604; J. G. Schelhorn, *De vita, moribus et scriptis M. F. comment.*, in *Amoenit. liter.*, I, 18-136, Francoforte e Lipsia 1730; L. Galeotti, *Saggio intorno alla vita e agli scritti di M. F.*, in *Arch. stor. ital.*, nuova serie, 9 (1859, I), pp. 25-91 e 10 (1859, II), pp. 3-55; A. Della Torre, *Storia d. Accad. Platon. di Firenze*, Firenze 1902; F. Vernet, *Ficin Marsile*, in DThC, V, coll. 2277-91, con ampia bibl. fino al 1913; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milano s. a., cap. 7; G. Saitta, *La filos. di M. F.*, Messina 1923, 2ª ed. corretta e accresciuta, Firenze 1943; I. Pusino, *Ficinos u. Picos religiös-philos. Anschauungen*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 44 (1926), pp. 504-43; E. Cassirer, *Individuum u. Kosmos in der Philos. der Renaiss.*, Lipsia 1928, pp. 49-55; B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinasc. in Italia*, Firenze 1936; G. Gentile, *Il pens. ital. del Rinasc.*, 3ª ed. accresciuta e riordinata, ivi 1940 (vedi indice); E. Garin, *Recenti interpretaz. di M. F.*, in *Giorn. crit. d. filos. ital.*, 21 (1940), pp. 299-318; P. O. Kristeller, *Per la biografia di M. F.*, in *Civiltà moderna*, 10 (1938), p. 237 sgg.; id., *The philosophy of M. F., transl. into English by Virginia Conant*, Nuova York 1943, con ricca bibl.; id., *Notes o. Documents F. and Pomponazzi on the place of man in the universe*, in *Journal of the ideas*, 5 (1944), pp. 320-26; id., *The scholastic background of M. F.*, in *Traditio*, 1945, II, 257-318; P. Carabellese, *L'idealismo italiano*, 2ª ed., Roma 1946, pp. 43-44; E. Garin, *La filosofia*, in *St. d. gen. lett. ital.*, I, Milano 1947, pp. 286-337. Bruno Nardi

FICKER, Kaspar Julius, von. - Giurista e storico, n. a Paderborn il 30 apr. 1826, m. ad Innsbruck il 10 luglio 1902. Studiò a Bonn, Münster e Berlino, e dal 1852 fu professore di storia generale ad Innsbruck, dove passò nel 1863 ad insegnare nella facoltà giuridica. Nel 1866 fu nominato membro dell'Accademia di Vienna.

In polemica con il Sybel difese, nelle sue opere *Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen* (Innsbruck 1861) e *Deutsches Königtum und Kaisertum* (ivi 1862), l'indirizzo dei *Grossdeutschen*, cioè la concezione pangermanistica ed universalistica della funzione del Sacro Romano Impero.

Altre sue opere di grande importanza sono le *Untersuchungen zur Rechtsgeschichte* (ivi 1894-97), le *Forschungen zur Reichs-und Rechtsgeschichte Italiens* (ivi 1864-74), la prosecuzione dei *Regesta Imperii* del Boehmer (ivi 1879-1901).

BIBL.: J. Jung, *J. von F.*, Innsbruck 1907. Rodolfo Danieli

FICORONI, Francesco de'. - N. nel 1664 a Lugnano presso Valmontone nel Lazio, m. a Roma il 1° febbr. 1747, fu uno studioso d'antichità ed uno dei più noti collezionisti dei suoi tempi. Raccolse essenzialmente monete, specchi graffiti, piombi, bulle, ecc. Famosa è una grande cista ornata rinvenuta a Palestrina e che egli, nonostante le generose offerte avute dall'inglese Frederic, donò al Museo Kircheriano. Oggi tale cista, che si suole indicare con il nome del suo antico collezionista, è nel Museo nazionale di Villa Giulia in Roma.

Fu autore di varie pubblicazioni, come *Dei tali ed altri istrumenti lusori degli antichi* (Roma 1734), *I piombi antichi* (ivi 1740), per illustrare oggetti da lui raccolti; d'indole topografica è il volume su *Le vestigia e rarità di Roma ricercate e spiegate* (ivi 1744).

Degno di nota è altresì il lavoro *Gemmae antiquae litteratae aliaeque rariores* uscito postumo nel 1757 a cura del p. Nicola Galeotti, nel quale sono descritti anche alcuni oggetti cristiani.

BIBL.: G. Q. Giglioli, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 225. Giuseppe Bovini

FICTA (FALSA), MUSICA. - L'espressione «musica falsa» esiste certamente nella prima metà del sec. XIII, poiché verso il 1250 lo Pseudo Aristotele (Magister Lambertus) ne tratta e propone di sostituire l'espressione «falsa» con «mutata». Più tardi si preferì *m. f.* La ragione della «falsità» o «finzione» consiste in questo che mentre nella musica «vera» si canta secondo gli intervalli segnati dalla notazione, nella musica «falsa» si mutano o si alterano questi intervalli abbassando o alzando di un semitono per mezzo del bemolle e del bequadro, messi fuori del loro normale posto, cioè il *si*; quindi falsità perché il segno della mobilità del *si* viene spostato fuori della sede vera; falsità anche perché ciò che si canta non è ciò che si legge scritto, l'armatura in chiave essendo sconosciuta nel medioevo; tutt'al più raramente si accennava alla necessità di falsare con l'aggiunta del bequadro e del bemolle sopra la nota da alterare; ma normalmente il cantore doveva conoscere la regola e applicarla anche senza indicazione scritta. L'origine della teoria della musica falsa è strettamente legata con l'uso della solmizazione e lo sviluppo della polifonia. Da una parte, fino all'introduzione dei monosillabi (*ut, re, mi* o altri), non era necessario e nemmeno possibile fare delle «mutazioni», cioè, in breve, chiamare *mi fa* ogni semitono; la musica «falsa» precisamente farà cantare *mi fa* anche quando non sarà scritto un semi-tono.

La teoria musicale anteriore al 1030 ca., non conosce altro semitono che il *si* (naturale) *do*, più il semi-tono ereditato dai Greci sotto il nome di *synemmenon*, cioè sibemolle, acuto, segnato pure nei diagrammi musicali medievali con la lettera *S*. Nella pratica invece si fa pure uso del *si* bemolle grave e anche di due altre note mobili, il *mi* che può essere bemolle e il *fa* che può essere diesis. Ma ciò non si deve ascrivere alla pratica o alla teoria della *m. f.*, e meno ancora a un cromatismo nel senso moderno; risulta dal semplice giuoco dei trasporti di formole modali e, data l'imprecisione della teoria modale medievale, non fu messo in evidenza questo giuoco che nel passaggio dalla scrittura «in campo aperto» alla scrittura sul rigo guidoniano (es., l'introito «Exaudi Domine vocem meam», il quale, se trasportato una quinta sotto, porta un *mi* bemolle all'inizio; se scritto su finale *la*, dovrebbe cantarsi con *fa* diesis).

Le discussioni dei teorici medievali anteriori al sec. XII dimostrano che per loro la parola musica falsa e il concetto stesso sono sconosciuti. Se la divisione del monocordo porta qualche suono non inseribile nelle serie dei sette suoni diatonici, il teorico se ne scusa come di considerazione di solo interesse speculativo (cf. il *De musica* del sec. XI, da non attribuire a s. Oddone di Cluny [Gerbert, I, p. 274]: una lettera inusitata «m» indica questo suono che costituisce il *do*, o il *fa*, o il *mi*; oppure s'intercala tra *do* e *re*, tra *re* e *mi*, tra *fa* e *sol*). Qualche volta il teorico condanna semplicemente lo spostamento del semi-tono e lo chiama «absonia» (cf. Hucbald, *Musica enchiriadis*: Gerbert, I, pp. 176-77).

D'altra parte dagli esempi dati con i primi testi che riferiscono la parola «musica falsa», si vede che si ricorreva a questa mutazione nell'intento di ottenere consonanze perfette e soprattutto evitare di far sentire simultaneamente le note estreme del tritono.

Bisogna osservare però che il numero delle scale o meglio degli esacordi originati dalla musica falsa non si moltiplicano; eccone i più adoperati:

si[b] - *do* - *re* - *mi*[b] - *fa* - *sol*
mi[b] - *fa* - *sol* - *la*[b] - *si*[b] - *do*
re - *mi* - *fa*[h] - *sol* - *la* - *si*
la - *si* - *do*[h] - *re* - *mi* - *fa*[h]
mi - *fa*[d] - *sol*[d] - *la* - *si* - *do*[d]

L'importanza di questo fatto di pratica musicale spiegato pure dai teorici non va minimizzata; segna una tappa tra il diatonismo più o meno rigido della melodia gregoriana e l'apparizione delle scale temperate; è in relazione diretta con il carattere modale delle polifonie e musiche anteriori al sec. XII e autorizza in molti casi le

(*per cortesia di mons A. P. Frutaz*)
FIDATI, SIMONE da CASCIA, beato - Ritratto del b. S. F. Particolare d'una tavola di Pier Paolo Agabiti (sec. XVI) - Cascia, santuario di S. Rita.

precisazioni date da alcuni editori di musiche antiche alle note che secondo i criteri classici dovrebbero essere alterate.

BIBL.: M. Gerbert, *Script. ecclesiastici de musica*, 3 voll., St. Blasien 1784; J. Wolf, *Geschichte der Mensuralnotation*, Berlino 1904, passim; H. Riemann, *Verloren gegangene Selbstverständlichkeiten in der Musik des XIV.-XV. Jahrh.*, Lipsia 1907, p. 530; I. Hibberd, *M. f. and instrumental music*, in *Musical quarterly*, 28 (1912), p. 203 sgg.; H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie im IX.-XIX. Jahrh.*, Lipsia 1921, p. 260 sgg.; W. Apel, *Accidents und Tonalität der Musikdenkmälern des 15 und 16 Jahrh.*, ivi 1937, passim. Pietro Thomas

FIDANZA, GIOVANNI: v. BONAVENTURA, santo.

FIDANZAMENTO: v. SPONSALI.

FIDATI, SIMONE da CASCIA, beato. - N. a Cascia ca. il 1295, m. non si sa se a Firenze o a Roma il 2 febbr. 1348. Discepolo di Angelo Clareno, capo degli Spirituali francescani; entrato nell'Ordine degli Agostiniani e ordinato sacerdote si diede alla predicazione nell'Italia centrale; tra i suoi ammiratori si annoverano Giovanni delle Celle e Taddeo Gaddi. Un decreto di Gregorio XVI nel 1833 gli riconobbe il culto *ab immemorabili*.

Alcune opere del Calvalca vanno sotto il suo nome, e la questione non è ancora definita. A. Muller nel 1912 chiamava la teologia del F. ispiratrice di Lutero, ma basandosi su brani staccati dal contesto. Tra gli scritti del F. l'*Ordine della vita cristiana* è citato dal *Vocabolario della Crusca* come testo di lingua. Scrisse inoltre la *Regola e dottrina ad una figliola spirituale*; in latino il *De gestis Domini Salvatoris* e numerose lettere.

BIBL.: L. Franceschini, *Fra S. da C. e il Cavalca*, Roma 1897; N. Mattioli, *Il b. S. d. C. e i suoi scritti*, ivi 1898; A. Morini, *Le opere di fra S. da C. attribuite al Cavalca*, Perugia 1899; N. Mattioli, *Fra Giovanni da Salerno e le sue opere volgari inedite*, Roma 1901; L. Franceschini, *Tradizionalisti e concordisti in una questione letteraria del sec. XIV*, ivi 1902; I. Maione, *Fra S. F. e Taddeo Gaddi*, in *L'arte*, 17 (1914), pp. 100-19; A. V. Muller, *Una fonte ignorata del sistema di Lutero. Il b. F. da C. e la sua teologia*, Roma 1921. Cf. la recensione di N. Paulus in *Theologische Revue*, 21 (1922), coll. 18-20; id., *S. F. von Cascia und sein Verhältnis zu Luther*, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 46 (1922), pp. 169-76. Ugo Mariani

FIDEISMO. - Teoria che esagera l'importanza e il compito della fede diminuendo od anche rendendo quasi nulli i diritti della ragione, fino al punto di negare all'umano intelletto la stessa capacità di conseguire qualsiasi verità, anche di ordine naturale.

Il f. è un sistema filosofico e teologico secondo che la sua applicazione viene estesa ad ogni genere di conoscenza oppure si limita al campo religioso. Se per fede si intende l'atto puramente umano per cui si crede ad una verità in virtù dell'autorità dei genitori e delle generazioni passate che l'hanno trasmessa, il f. riceve spesso o più esattamente il nome di *tradizionalismo* (v.); mentre se si vuol significare l'atto soprannaturale di fede necessario alla giustificazione, si ha il f. nel senso stretto e rigoroso del termine. Accanto al f. assoluto, che proclama la totale e necessaria inoperosità della ragione nel processo dimostrativo della esistenza di Dio, delle altre premesse della religione naturale e della divinità del cristianesimo, c'è pure il f. moderato o *semifideismo*, il quale ammette la possibilità e l'utilità di certe operazioni razionali, il cui valore però non supera il grado della semplice probabilità.

Per vie diverse si è arrivati al f. Se il f. come tendenza a dare troppo poco alla ragione e troppo alla fede o credenza, ha avuto origine da quella sfiducia nel valore della ragione che dai sofisti della Grecia ai criticisti moderni non è mai interamente scomparsa dalla storia del pensiero umano, come sistema è apparso in seno al cattolicesimo nella prima metà del sec. XIX, per reazione agli eccessi del razionalismo, e conta tra i suoi principali fautori e sostenitori A. de Bonald (m. nel 1840), F. de Lamennais (m. nel 1854), G. Ventura (m. nel 1861), L. Bautain (m. nel 1867), A. Bonnetty (m. nel 1879), F. Brunetière (m. nel 1906). Essi furono mossi da nobili e sante intenzioni, cioè dal vivo desiderio di salvare la fede cattolica da tutti gli attacchi e difenderla da tutte le obbiezioni degli increduli e dei razionalisti. Ma in realtà sottraendo alla fede la prova della ragione e affermando che è la fede che conduce alla fede, essi contribuirono, senza volerlo, a perpetuare l'antica calunnia, che, lanciata già dal filosofo pagano Celso, si sente continuamente ripetere fino ai giorni presenti anche sulle labbra degli avversari più seri e più benevoli verso i cattolici. Perciò la Chiesa intervenne subito con grande tempestività, affermando in diverse circostanze i diritti della ragione, specialmente per quanto riguarda i fondamenti della fede.

Per l'insegnamento della Chiesa sulla credibilità razionale della fede cattolica, v. FEDE.

BIBL.: V. Bainvel, *Foi, Fidéisme*, in DFC, II, coll. 171-278; G. Monti, *Apologetica scientifica della religione cattolica*, Torino 1922, pp. 33-40; G. Brunhes, *La foi et sa justification rationelle*, Mayenne 1928; M. Brillant-M. Nédoncelle, *Apologétique*, Mayenne 1948, pp. 5-21; cf. inoltre i trattati dogmatici sull'analisi dell'atto di fede. Sulla storia del f. cf. S. Harent, *Foi*, in DThC, VI, coll. 171-236; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Lovanio 1943. Giuseppe Monti-Emanuele Chiettini

FIDEIUSSIONE. - Contratto con il quale una parte, obbligandosi personalmente verso il creditore, garantisce nei suoi riguardi l'adempimento di una obbligazione altrui.

Nel diritto imperiale, sebbene il fideiussore intervenisse nell'atto in cui le parti si obbligavano e rispondesse ad analoghe domande, la f. era sempre contratto accessorio e non si poteva escutere il fideiussore prima del debitore. Invece, nel diritto longobardo il fideiussore assumeva l'esclusiva responsabilità di pagare, liberava il debitore principale e prendeva il debito sopra di sé. Onde il creditore poteva rivolgersi direttamente contro di lui e a preferenza (G. Salvioli, *Storia del dir. ital.*, 9ª ed., Torino 1930, p. 579).

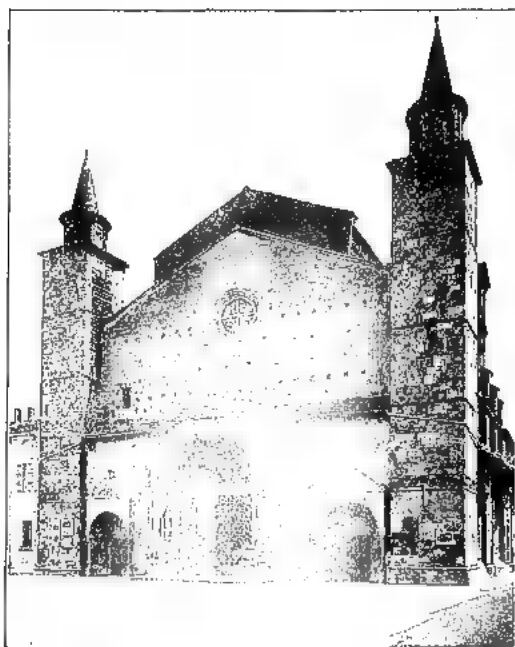
Nella vigente legislazione italiana, più aderente ai principi di equità naturale (Cod. civ., artt. 1936-1937), la f. è un accessorio dell'obbligazione principale, di cui regolarmente segue le vicende. Il fideiussore nei rapporti con il creditore è solidamente obbligato con il debitore principale, salvo che non sia stato fissato a suo favore il *beneficium excussionis*.

Di fronte al debitore principale il fideiussore che ha pagato è per legge sostituito in tutti i diritti che il creditore aveva contro il debitore. La volontà di prestare f. dev'essere espressa e può riguardare anche un'obbligazione futura o condizionale.

Nel CIC viene proibito ai chierici di farsi fideiussori per gli impegni altrui, anche con il patrimonio privato, senza licenza dell'Ordinario. A maggior ragione non lo potranno con i beni della Chiesa, che non possono essere gravati di nessun onere senza il permesso dello stesso Ordinario (can. 137)

Bibl.: I. Chelodi-P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, 3ª ed., Vicenza 1942, n. 121, p. 197; I. Génicot-I. Salsmans, *Institutiones theologiae moralis*, I, Bruxelles 1946, n. 655; II, ivi 1946, n. 41; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 3ª ed., Padova 1950, p. 547 sgg. Luigi Oldani

FIDENZA, diocesi di. - Nell'Emilia, in provincia di Parma. La Chiesa di F. trae le sue remote origini dal culto del martire s. Donnino, sviluppatosi sul luogo dell'antica Iulia Fidentia. Una narrazione leggendaria (*Passio s. Donnini*, BHL, 2264), posteriore sicuramente al sec. v, vuole che Donnino, *cubicularius* dell'imperatore Massimiano, fuggitivo per la via Aemilia, sia stato preso a 12 miglia da Iulia Chrysopolis (Parma), presso il fiume Sisterion (Stirone) ed ivi decapitato e sepolto. Non pare che s. Donnino sia un martire locale, ma piuttosto da identificare, per molti significativi indizi, con il più noto martire palestinese, commemorato nel *Martyr. Hieronymianum* il 5 nov. Tuttavia sul luogo sorse e si stabilì quel

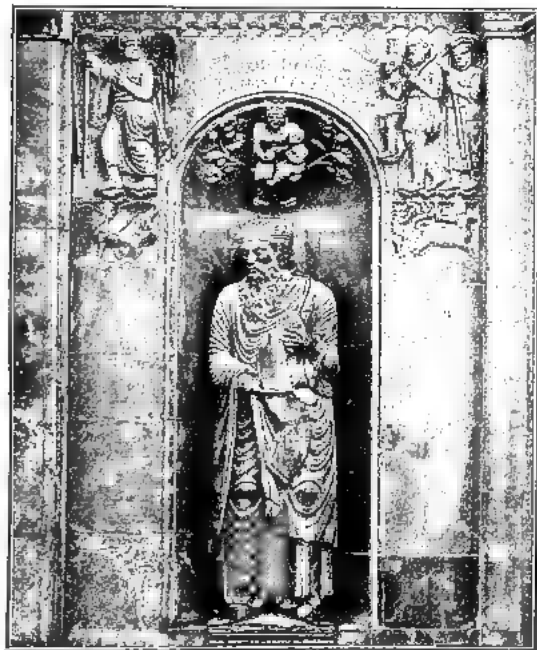
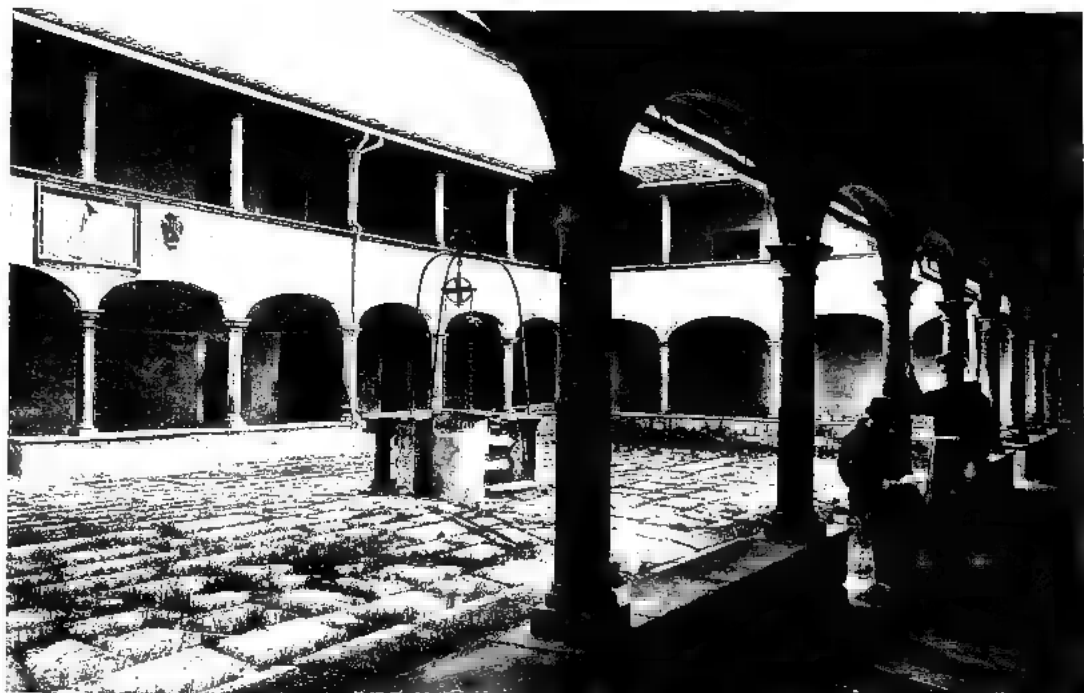
(fot. Alinari)
Fidenza, diocesi di - Il profeta Ezechiele. Scultura della bottega dell'Antèlami - Cattedrale.

(fot. Alinari)
Fidenza, diocesi di - Facciata della Cattedrale (secc. xii-xiii).

culto che legò, fino ai nostri giorni (1927), il borgo medievale al nome del martire (Borgo S. Donnino).

Al primitivo oratorio del sec. vi-vii successe la basilica più antica del sec. ix e nel xii la nuova e monumentale, retta da un preposito ed un Capitolo, che da taluni si vuole consacrata da papa Pasquale II il 28 ott. 1106. I privilegi di protezione di Federico I del 1162 e di esenzione dal vescovo di Parma di Innocenzo III del 26 ag. 1198 (Potthast, p. 355) iniziarono e favorirono, con il concorso di altri fattori, il processo di libertà e di autonomia di Borgo S. Donnino. Nel sec. xv fu concessa in *commendam* con piena esenzione (*nullius diœcesis*). Con la bolla *Super universas* del 12 febbr. 1601 Clemente VIII la creò sede vescovile, confermandole il titolo di città, conferitole precedentemente da Ranuccio Farnese (1592-1622), signore di Parma, cui Borgo S. Donnino era soggetta, e nominandovi Papirio Picedi primo vescovo. Nel 1604 divenne suffraganea di Bologna. Ora è diocesi immediatamente soggetta alla S. Sede, e conta 63.000 ab. su 62 kmq. di superfice; chiese 86, di cui parrocchie 57; case religiose maschili 3, femminili 25.

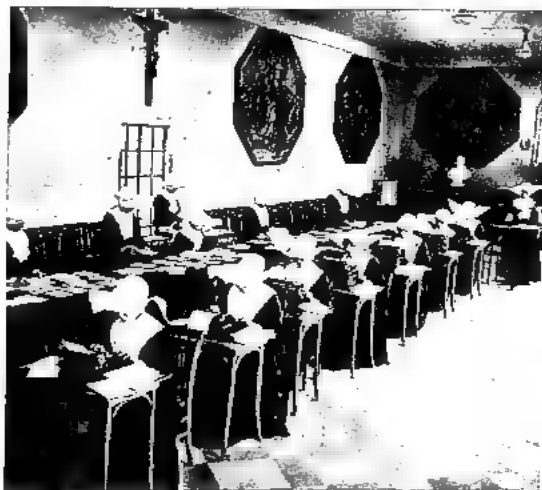
Monumenti. - Il più insigne è la Cattedrale, grande costruzione romanica del sec. xii; la facciata è incompiuta e vi sono strutture di completamento di stile gotico nell'esterno (abside) e nell'interno (vòlte) del sec. xiii. Il primo piano della fronte, compiuto, presenta un artistico protiro con colonne e due portali e delle pregevoli sculture (storie di s. Donnino, statue di David, Ezechiele) appartenenti alla scuola di B. Antèlami. Di notevole valore le due sculture (David e Ezechiele) che più sembrano avvicinarsi all'arte del maestro. Nell'interno, la cripta, del sec. xii, sorge sul luogo dell'antica basilica e conserva l'urna di marmo di s. Donnino con bassorilievi che illustrano la vita del Santo.

Il tesoro della Cattedrale possiede alcuni cimeli di oreficeria romanica, tra cui un calice d'argento con anse a due draghi, e una colomba eucaristica.

Bibl.: I. Affò, *Storia di Parma*, I, Parma 1792; G. M. Giacopazzi, *I vescovi di Borgo S. Donnino. Biografie e memorie storiche*, Borgo S. Donnino 1903; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911; Lanzoni, II, pp. 804-805; G. Laurini, *S. Donnino e la sua città*, Fidenza 1927. Serafino Prete

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: FACCIATA DELLA CHIESA DI S. FRANCESCO (primi del sec. XV).
In basso: CHIOSTRO GRANDE DEL CONVENTO DI S. FRANCESCO (ca. 1450).

(fot. Annali della Missione - Roma)

(fot. Annali della Missione - Roma)

(fot. Annali della Missione - Roma)

In alto: CASA CENTRALE DELLE FIGLIE DELLA CARITÀ della Provincia d'Olanda - Panningen.
In basso a sinistra: SALA del centro informazioni, durante l'ultima guerra - Vaticano.
A destra: DUE FIGLIE DELLA CARITÀ con due Indù.

FIDES. - Rivista mensile della « Pontificia opera per la preservazione della fede in Roma ». Fondata nel 1900, quando il proselitismo delle varie sètte protestanti si andava manifestando in modo evidente nel centro stesso del cattolicesimo, svolse opera attiva nel denunciare ai fedeli la subdola azione avversaria, specie nel campo scolastico e assistenziale. Dal 1929, sotto la direzione di Igino Giordani, la rivista ebbe un notevole sviluppo e divenne un battagliero organo di difesa della fede e dei principi cattolici insidiati in più parti d'Italia da tentativi di penetrazione del protestantesimo. Giuseppe Graglia

FIESCHI, Nicola. - Cardinale, del ramo dei conti di Lavagna, n. nel 1456 ca., m. il 15 giugno 1524. Fu uomo di grande virtù e integrità. Ebbe il titolo cardinalizio il 30 maggio 1503 con la nomina a legato presso Luigi XII e presso la Repubblica di Genova. Ebbe vari vescovati, anche contemporaneamente, secondo l'uso del tempo: Tolone (1484-87; 1515-24); Fréjus (1485-88; 1495-1524); Agde (1488); Embrun (1511); Ravenna (1518-24), ove batté moneta, Sabina (1521) e Porto (1522).

Bibl.: A. Aubery, *Hist. gén. des cardinaux*, III, Parigi 1645, pp. 73-75; G. Fabri, *Le sacre memorie di Ravenna antica*, Venezia 1664, pp. 536-41; J. H. Albanès, *Gallia christiana novissima*, I, Montbéliard 1899, coll. 391-92; V, Valenza 1911, coll. 548, 557; Pastor, III (v. indice). Renata Orazi Ausenda

FIESCHI, Sinibaldo: v. INNOCENZO IV, PAPA.

FIESCHI, Tommasina. - Mistica, n. a Genova ca. il 1448, m. all'Acquasola nel 1534. Della nobile famiglia dei F., era probabilmente lontana consanguinea di s. Caterina F. Adorno. Educata alle lettere ed arti, abilissima nel ricamo, ebbe maestro in pittura probabilmente Giovanni Mazzone d'Alessandria (cf. F. Alizeri: *Di suor Tommasa, pittrice e ricamatrice*, in *Atti della Soc. lig. di storia patria*, 8 [1872, II], p. 410).

Sposa, vedova, prese parte al movimento del Divino Amore in Genova, aiutando s. Caterina nell'assistenza degli infermi di Pammatone. Della spiritualità cateriniana, la F. particolarmente fece suo il concetto che la purità spirituale è l'unico principio generatore dell'amore. Per lei l'amore è il centro della vita mistica. Si fece poi monaca; è incerto se presso il monastero di S. Silvestro (domenicano) o di S. Maria delle Grazie (lateranense). Inviata a riformare il monastero dei SS. Giacomo e Filippo all'Acquasola, ivi morì.

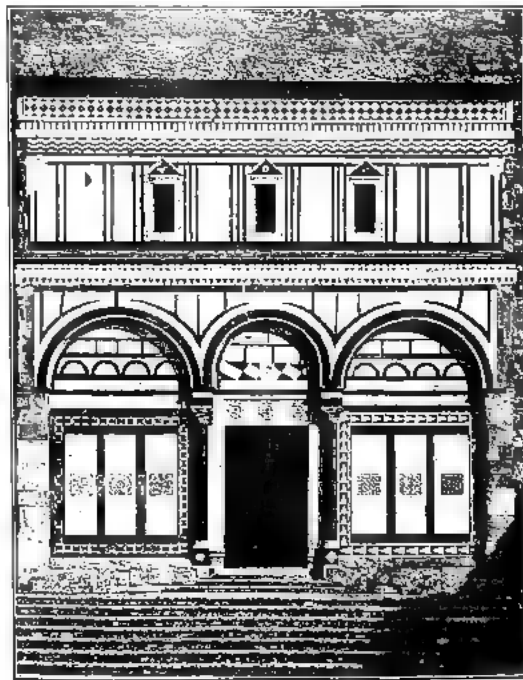
La F. è scrittrice mistica pregevole. Un manoscritto probabilmente autografo delle sue opere ha conservato, oltre a varie operette minori, anche un *Trattato sulla carità* in 34 capp., e il *Trattato dei sette gradi dell'amor di Dio*.

Bibl.: F. Federici, *Della famiglia F.*, Genova s. a., p. 23; R. Soprani, *Vita della venerabile suor T. F., monaca domenicana*, ivi 1667; U. Bonzi da Genova, *Di suor T. F., scrittrice e ricamatrice*, in *Raccoglitore ligure*, 31 dic. 1933, pp. 9-10; id., *Le Traité des sept degrés de l'amour de Dieu de T. F.*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 16 (1935), pp. 29-86. L'anima per elevarsi all'amore divino perfetto deve salire sette gradi dell'amore che sono: amore incomparabile, incontaminabile, imperturbabile, invincibile, infaticabile, inseparabile, insaziabile. Umile Bonzi da Genova

(*fot. Alinari*)

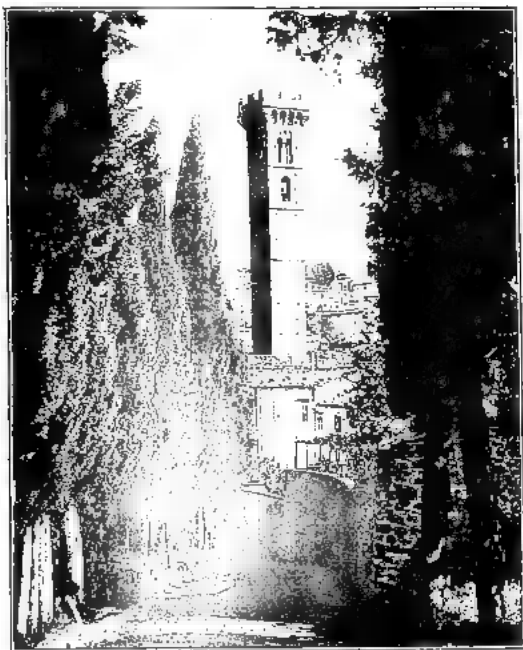
Fiesole, diocesi di - Facciata della Badia di F. (metà del sec. XII).

FIESOLE, diocesi di. - Città della Toscana, suffraganea di Firenze dal 1420. Il suo territorio si presenta vario, vasto ed articolato; esso si estende a parte delle valli della Sieve, nel suo corso inferiore, dell'Arno, nel suo corso medio, e della Pesa; tocca e valica i passi dell'Appennino tosco - romagnolo, abbraccia parte del Casentino, s'insinua fra le pendici del Chianti. Un tempo fu ancora più vasto; nel 1592 alcuni popoli del Chianti e della Valdelsa furono dismembrati da F. ed assegnati alla diocesi di Colle Valdelsa di recente costituzione. Nel suo perimetro la diocesi confina con le altre di Firenze, Modigliana, S. Sepolcro, Arezzo, Siena e Colle Valdelsa. Ha una popolazione di 180.000 ab., distribuita in 256 parrocchie e 20 vicariati foranei. Sacerdoti 275. Case religiose maschili 19; femminili 61. Possiede due seminari: il maggiore fondato in F. nel 1637 da mons. Lorenzo Della Robbia. Esso ebbe notevoli ampliamenti ad opera dei vescovi F. M. Ginori, R. Mancini e G. B. Parretti. Il minore fu aperto a Strada nel 1828-29 da mons. G. B. Parretti. Il vescovo porta il titolo di conte di Turicchi. Patrono della città e diocesi: s. Romolo vescovo e martire.

Notizie storiche. - 1. *Storia civile*. - F. sorse sul colle lunato, forte acropoli degli Etruschi, in vista dell'Arno a vigilare le vie, per cui comunicavano le città etrusche cisapenniniche con le transapenniniche. Difficile è precisare l'epoca della sua origine; forse risale al sec. VIII o IX a. C. Ma non è escluso che sul luogo ove poi sorse F. preesistesse un antico municipio italico. Ugualmente difficile stabilire quali parti sostenesse nella confederazione delle antiche città d'Etruria. La più antica menzione di F. è negli scrittori del periodo greco-romano: Φαίσουλαι in Dionigi di Alicarnasso, Φαισόλα in Polibio. Il suo nome si ricorda la prima volta all'avvento dei Galli in Italia; cooperò alla resistenza degli eserciti romani contro Annibale, che invadendo, dopo il Ticino e la Trebbia, l'Italia centrale, mosse pure in direzione di F. A Canne le milizie fiesolane sostennero a fianco delle romane l'urto del cartaginese; Silio Italico le ricorda nelle Puniche come esperte della aruspicina. Da Silla fu spedita a F. una colonia militare; quando scoppiò la congiura di Catilina, i coloni insorsero contro il Senato ed accolsero Catilina fuggiasco, che fu loro capo. Ma intanto, sorgendo al piano Firenze, le sorti di F. volgevano fatalmente al declino. Ciò nonostante il nome di F. ritorna quando Radagaiso con i suoi Goti tenta l'impresa di Firenze

(fot. Fotocelere, Torino)
FIESOLE, DIOCESI di - Convento di S. Francesco.

(405 d. C.). Successivamente, sottomessa agli Ostrogoti, è stretta d'assedio dalle milizie greche di Belisario (539 d. C.) a cui F. soggiace; il che facilita l'esodo di molti suoi cittadini nella vicina Firenze. La disfatta segna il principio del suo decadere: unica istituzione, che ne conserva l'antico prestigio, il vescovato. Nel sec. XII si ricorda una faida compiuta dai Fiorentini a danno dei Fiesolani, ai quali tolsero il carroccio ed altre insegne, nonché la libertà. Poi su F. il silenzio. I Fiorentini del tempo di Cacciaguida favoleggiavano « dei Troiani, di F. e di Roma » (*Paradiso*, XV, 126). Certo è che molte famiglie illustri della Firenze medievale discendevano da F.: così gli Adimari, i Caponsacchi, gli Importuni, i Pazzi. Per secoli la fortuna di F. non accennava a risorgere e la sua storia si confondeva con la fiorentina. Così fu anche durante il granducato; solo in tempi molto a noi vicini, nella rinascenza nazionale, F. cominciò a rifiorire, trasformandosi nella ridente cittadina che è, per la sua arte e le sue memorie, ricercata come meta dai turisti, e come soggiorno gradito da connazionali e da forestieri.

2. *Storia religiosa*. — Le notizie concernenti la diffusione del cristianesimo in F. sono scarse ed incerte, come quelle delle altre diocesi toscane. F. ebbe ben presto un suo vescovo, non ostante la vicinanza di Firenze; ciò fu forse dovuto all'autonomia dei suoi ordinamenti civili e alla vastità del territorio, su cui estendeva la sua giurisdizione. Di qui anche l'ampiezza della circoscrizione diocesana, che ancora la distingue, non ostante l'eccentricità della sua sede vescovile. Ad un vescovo fiesolano si accenna in una lettera di papa Gelasio. Al Concilio di Costantinopoli, sotto Giustiniano, fu presente un suo vescovo, di nome Rustico. Nel sec. VI era insigne la povertà della chiesa fiesolana, i cui beni soggiacquero a spoliazione e rapina, durante la supremazia longobarda: tanto che il vescovo Alessandro, reduce dalla corte di Autari, dove aveva patrocinato i diritti della sua Chiesa, fu dagli usurpatori affogato nel Reno. Fu allora che la basilica di S. Pietro in Gerusalemme, già sorta sulle rovine di un tempio pagano, ne accolse le spoglie ed ebbe il titolo di S. Alessandro. Ma che anche in seguito tale povertà perdurasse, ne è testimone una petizione del prete Agrippino e del diacono Servando in favore della loro Chiesa, che il papa Gregorio Magno raccomanda a Venanzio vescovo di Luni. Un altro vescovo Gesulfo sottoscrive ad un Concilio romano sotto Eugenio II (824-27). Vescovo dotto e famoso fu poi l'irlandese Donato, venerato come santo; non solo perché ottenne, prima ancora che Firenze, il riconoscimento delle immunità ecclesiastiche, assisté in Roma alla incoronazione di Lotario II e ai Concili Romano, sotto Leone IV, e Lateranense, sotto Niccolò V, ma anche perché, nella rinascenza degli studi, dopo il capitolare di Olona, insegnava ai suoi discepoli *grammata et schemata metrorum*. Più tardi si rese celebre come maestro di grammatica Teuzo primicerio. Si ha notizia che nel sec. X il vescovo Zanobi fece donazione di alcuni beni al clero della cattedrale e di S. Alessandro, a patto che si riducesse a vita comune, e provvide con numerosi sacerdoti a ministeri vacanti nella sua diocesi; mentre un suo antecessore ed omonimo aveva ottenuto in suo favore beni situati tra Firenze e F. Ma, senza dubbio, un vescovo che contraddistingue un momento importante della storia fiesolana, è Jacopo Bavaro, perché egli dall'antica cattedrale sita dove è oggi la badia fiesolana, trasferì le reliquie del patrono s. Romolo nella nuova cattedrale (sec. XI), che egli stesso fece sorgere nella parte superiore della collina, trovandosi ormai l'antica alla periferia della città e quasi alle radici del colle. E il nuovo Duomo, così sorto, fu e rimase sempre centro e cuore della vita cittadina. Intanto le pendici selvose della diocesi si popolavano di cenobi illustri, in cui la vita monastica si iniziava e fioriva; sorgevano le abbazie di Vallombrosa, di Passignano, che anche oggi accoglie il corpo di s. Giovanni Gualberto, di Coltibono, Montescalari, S. Godenzo in Alpe, Badia fiesolana. Il b. Carlo di Montegranello si riduceva a vita penitente presso la cima della collina fiesolana, dando origine all'Ordine religioso, che fu detto di s. Girolamo.

Nel medioevo il clero fiesolano esercitava notevole influenza nella vita municipale. Il podestà giurava fedeltà agli statuti nella chiesa di S. Maria Primerana; il clero, a sua volta, il lunedì di Pasqua procedeva al sorteggio del gonfaloniere fra le famiglie cospicue della città. Il vescovo esercitava giurisdizione feudale su molte terre, fra le quali la contea di Turicchi, che Pasquale II con bolla gli confermò, e a conferma della quale altra volta intervenne Onorio III; non senza frequenti conflitti giurisdizionali prima con la Repubblica fiorentina e poi con il Granducato, finché la giurisdizione feudale del vescovo non venne ad estinguersi con l'incorporazione della Toscana all'Impero francese. Nel sec. XIV la diocesi fu insigne per il ministero episcopale di s. Andrea Corsini, sotto il cui episcopato la cattedrale fu ampliata. Ma già i vescovi fiesolani avevano abbandonato la città della loro cattedra. Fin dal 1228 la Repubblica fiorentina aveva ad essi ceduto con piena giurisdizione la chiesa di S. Maria in Campo, sita nel centro di Firenze, perché ivi risiedessero. E da quella data tale chiesa costituisce oggi pure un'oasi di giurisdizione ecclesiastica fiesolana in territorio diocesano fiorentino. Di qui anche i molti nomi di patrizi fiorentini nell'albo dei vescovi fiesolani. Nel 1420

(fot. Alinari)
FIESOLE, DIOCESI di – Campanile (1213) della Cattedrale visto dal cimitero.

il vescovo di F. veniva dichiarato suffraganeo della sede fiorentina. La residenza fiorentina non impedì ai vescovi fiesolani di zelare efficacemente l'incremento religioso della diocesi. Francesco Cattani da Diacceto, reduce da Trento, celebrò in S. Maria in Campo nel 1585 il Sinodo diocesano; altro sinodo vi adunava nel 1612 Bartolomeo Lanfredini. Vengono poi altri sinodi, quali quelli di Tommaso Ximenes nel 1622, di Lorenzo Della Robbia nel 1636, di Roberto Strozzi nel 1648 e 1664, di Filippo Soldani nel 1674. I sinodi più recenti sono quelli celebrati da mons. D. Cammilli nel 1902 e 1907 e da mons. G. Fossà nel 1936; sinodi celebrati in F. perché già fin dal 1874, postulandolo ormai il decoro della rifiorente città e i nuovi tempi, il vescovo L. Corsani aveva restituito a F. la residenza vescovile. Poco appresso anche la curia vescovile veniva restituita a F. pur conservando ancora S. Maria in Campo, per più facile accesso del clero, alcuni uffici della curia stessa.

3. *Personaggi illustri*. – Oltre i santi già ricordati si fa menzione dei vescovi: Braccio Martelli, che partecipò al Concilio di Trento e Francesco Cattani da Diacceto, già console dell'Accademia fiorentina, autore di opere agiografiche e teologiche e traduttore del *De officiis* di s. Ambrogio. Anche il vescovo Francesco M. Ginori fu noto per la sua cultura ed accademico della Crusca. Ma più noto ancora fu il canonico Angelo M. Bandini, nato e deceduto in diocesi fiesolana. Egli fu bibliotecario della Marucelliana e della Laurenziana in Firenze; oltre eruditissimi studi sui classici greci, fra i quali Callimaco e Nicandro, compose il famoso catalogo dei manoscritti greci e latini della Laurenziana, anche oggi apprezzatissimo. Morendo legò al Seminario di F. la sua ricca biblioteca. – Vedi tav. LXXXIII.

BIBL.: G. Villani, *Istorie fiorentine*, lib. IV, cap. 15 e passim; S. Razzi, *Vite dei Santi e Beati toscani*, Firenze 1627, p. 623; F. Ughelli, *Italia Sacra*, III, Roma 1647, coll. 270-344; G. Luca Cerracchini, *Fasti teologali*, Firenze 1738, p. 281 e sgg. e p. 715; E. Repetti, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, II, ivi 1835, pp. 107-24; A. Guerri, *F. e il suo Comune*, ivi 1897; G. Salvioli, *L'istruz. pubbl. in Italia nei secc. VIII-X*, ivi 1898, p. 106; Cottineau, I, col. 1140; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, III, Berlino 1908, pp. 73-80; E. Galli, *F., gli scavi ed il Museo civico*, Milano 1914; Lanzoni, pp. 582-84; B. Quilici, *La chiesa di Firenze nell'alto medioevo*, Firenze 1938, p. 15 e passim; U. Dorini, *La villa di Busini*, ivi 1940, p. 1 e passim; M. Lombardi, *Faesulae*, Istituto di studi romani 1941; M. Giusti e P. Guidi, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV*, Città del Vaticano 1942, pp. 89-138. Emilio Sanesi

FIGI. – Arcipelago di 250 isole (80 abitate) nel Pacifico australe; Viti Levu e Vanua Levu di origine vulcanica, le altre coralline.

Il clima tropicale, umido, favorisce le molte colture che vi furono introdotte (canna da zucchero, mais, tè, tabacco, arachidi, cotone, noci di cocco e di copra); notevole anche l'allevamento. Scoperte da Tasman nel 1643, le Isole F. (o Viti) si diedero spontaneamente alla Gran Bretagna, di cui formano una colonia, che gode di qualche autonomia. L'arcipelago misura ca. 18.344 kmq., e conta 270 mila ab. di cui 120 indiani. Il capoluogo è a Suva (11 milioni di ab.), in Viti Levu.

BIBL.: N. Walker, *Fiji: their people, history and commerce*, Londra 1936; J. W. Coulter, *Fiji: little India in the Pacific*, Chicago 1942. Giuseppe Caraci

IL VICARIATO APOSTOLICO DELLE ISOLE F. – Nel 1835 per mezzo di un certo Giorgio Tubou, oriundo dell'isola Tonga, fu introdotto nelle Isole F. il metodismo anche con la forza delle armi. Solo il 2 ag. 1844 vi approdarono due missionari della Società di Maria che per 15 anni non ottennero quasi nessuna conversione e dovettero molto soffrire ad opera dei protestanti. Le Isole F. facevano parte del vicariato apostolico dell'Oceania centrale, da cui furono separate e il 27 marzo 1863 erette in prefettura apostolica. Dal 1860 aveva avuto inizio un consolante movimento di conversioni, ma i catecumeni furono vittime di una cruenta persecuzione da parte dei metodisti. Il 13 maggio 1887 furono elevate a vicariato apostolico. Esso comprende circa 200 isole, chiamate F. e Rotuma. Si stendono tra i paralleli 12.30 e 22 e tra il meridiano 175 orientale e 177 occidentale. Tutta la superfice è di ca. 18.344 kmq., con clima tropicale umido per l'abbondanza di pioggia. Il terreno è vulcanico e montagnoso, per cui le vie di comunicazione presentano grandi difficoltà. Nel passato malattie contagiose hanno ridotto di molto la popolazione. Si crede che gli abitanti siano venuti dall'Africa centrale attraverso le isole Malaya e Nuova Guinea. Erano antropofagi e pagani ed ora sotto il governo inglese sono molto pacifici.

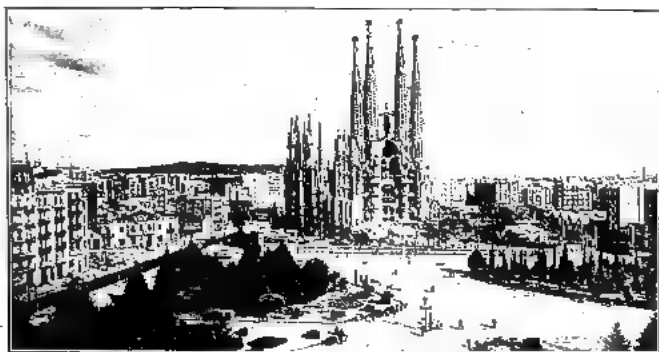
Secondo le statistiche del 1948 i cattolici sono 22.103, catecumeni 411, sacerdoti esteri 39, indigeni 4, fratelli esteri 25, indigeni 20; suore estere 123, indigene 92, catechisti 221, scuole 50 con 6000 alunni, orfanotrofi 3 con 148 bambini.

I protestanti sono rappresentati dagli anglicani, presbiteriani, avventisti e metodisti, e sono considerati tali tutti gli altri non cattolici, sebbene non manchino coloro che sono ancora pagani.

BIBL.: J. M. Destable-Sédès, *La Croix dans l'archipel Fidji (de 1844 à nos jours)*, Parigi 1943; MC, pp. 164-65. Saverio Paventi

FIGLI: v. PROLE.

FIGLIASTRO, FIGLIASTRA: v. AFFINITÀ.

FIGLI DELLA BEATA MARIA VERGINE IMMACOLATA DI LUÇON. – Congregazione religiosa fondata a Sables-d'Olonne nel 1800 dal sacerdote Luigi M. Baudoin. Si sviluppò poi nel Seminario di Chavagnes-en-Paillers. Un decreto del vescovo di La Rochelle del 1818 la soppresse, ma il Baudoin nel 1828 le ridette nuova vita, e nel 1841 il p. Baizé la consolidò giuridicamente. Nel 1857 la

(per cortesia dei F. della S. F.)

FIGLI DELLA SACRA FAMIGLIA - Chiesa della S. Famiglia, architetto Antonio Gaudí (1882) - Barcellona.

S. Sede dette il decreto di lode e nel 1898 l'approvazione definitiva. Si compone di sacerdoti e fratelli conversi e si dedica all'insegnamento e all'apostolato religioso in Francia e nelle missioni. Consta attualmente di 166 membri in 13 case.

BIBL.: P. Michaud-M. A. Ailleaume, *Vie du vén. L. M. Baudoin*, 3ª ed., Bruxelles 1924; J. Robin, *L'enseignement spirituel du vén. L. M. Baudoin*, Fontenay-Le-Comte 1948.

Silverio Mattei

FIGLI DELLA CARITÀ D'ISSY. - Congregazione fondata a Parigi nel 1918 dal p. Jean-Emil Anizan (n. nel 1853, m. nel 1928) per l'evangelizzazione delle classi operaie per l'esercizio del ministero nelle parrocchie più povere ed operaie, realizzando l'unione della vita religiosa con le esigenze parrocchiali. Approvato dalla S. Sede nel 1934, l'Istituto conta attualmente 176 religiosi professi in 23 parrocchie in Francia e una nel Marocco. A Parigi ha il centro della Union des Oeuvres.

BIBL.: G. Bard, *Jean-Emil Anizan*, Parigi 1945.

Silverio Mattei

FIGLI DELLA SACRA FAMIGLIA. - Congregazione religiosa fondata a Tremp, nella Spagna, da G. Mañanet y Vives nel 1864, per la diffusione della devozione alla S. Famiglia e per la salvaguardia dei principi cristiani e sociali della famiglia. Lo stesso Mañanet istituì all'identico scopo le « Figlie della S. Casa di Nazaret ». La nuova Congregazione, approvata dalla S. Sede il 22 giugno 1901, si diffuse principalmente nella Catalogna, e nel suo seno sorse la pia pratica della « Visita domiciliare della S. Famiglia » che conta oggi più di 2.500.000 iscritti. Propagatasi anche in America e in Italia, ha oggi 20 case con ca. 160 religiosi.

Magino Morera

FIGLI DEL SACRO CUORE DI GESÙ. - Questa Congregazione, dipendente dalla S. Congregazione di Propaganda, è nota anche col nome di Istituto delle Missioni africane di Verona. Nel 1867 mons. Daniele Comboni iniziava in Verona un seminario per la Nigrizia, che venne poi canonicamente eretto con decreto 8 dic. 1871 dal vescovo di Verona, che il successore mons. Francesco Sogaro trasformò (1885) in Congregazione religiosa. Ebbe il « decretum laudis » nel 1895 e l'approvazione definitiva delle costituzioni nel 1910. Nel 1923 il ramo tedesco divenne autonomo costituendo la Congregazione dei missionari F. del S. C. di G.

Scopo dell'Istituto è la conversione degli infedeli e in particolare di quelli africani. Attualmente conta 25 case in Italia, Inghilterra, Portogallo, Stati Uniti, ed esercita l'apostolato missionario nel Sudan anglo-egiziano, in Uganda, Egitto, Eritrea, Mozambico, tra i negri e gli indiani degli Stati Uniti e nel Messico. Conta oltre 800 professi, 160 novizi, 600 aspiranti.

BIBL.: C. Tappi, *Cenno storico della missione dell'Africa centrale*, Torino 1894; F. Vianello, *La missione dell'Africa centrale o del Sudan*, Verona 1899; anon., *L'Istituto dei F. del S. C.*, ivi 1939.

Agostino Capovilla

FIGLI DI MARIA IMMACOLATA. - Istituto fondato a Brescia nel 1849 dal ven. Lodovico Pavoni. Nel 1819 egli aveva già aperto un'istituto d'artigianelli per accoglierví gratuitamente i giovani poveri e bisognosi, educandoli alla virtù ed istruendoli nelle scienze e nelle arti. A perpetuare questa opera fondò la Congregazione religiosa dei F. di M. I., composta di sacerdoti (per la direzione spirituale e materiale degli istituti) e di fratelli coadiutori (applicati all'assistenza e all'insegnamento delle arti e delle scienze ai giovani), tutti con gli stessi diritti e doveri. La Congregazione fu approvata nel 1892.

L'opera si diffuse, ma nel 1866 venne la soppressione da parte del governo italiano. I superstiti si rifugiarono nel Trentino e di là ricominciarono l'espansione. Oggi la Congregazione conta 250 membri. La casa generalizia è a Brescia dove è anche il noviziato. Ha istituti a Milano, Monza, Pavia, Trento, Genova, Roma. Nel 1941 ha aperto una prima casa nel Brasile, dove attualmente ne ha tre. Gli alunni rimangono nell'Istituto fino a 18 anni, applicandosi a quel ramo tecnico che preferiscono. Per l'apostolato della buona stampa hanno a Milano la casa editrice « Ancora ».

BIBL.: P. G. Allegranza, *Irradiazione spirituale d' Ludovico Pavoni*, Milano 1947; L. Treverso, *Ludovico Pavoni, un pioniere della educazione professionale*, ivi 1948; R. Bertoldi, *Ludovico Pavoni educatore*, ivi 1949; G. Anichini, *Un ricostruttore sociale*, ivi 1949.

Vincenzo Clerici

FIGLI DI SANTA MARIA IMMACOLATA. - Giuseppe Frassinetti, priore di S. Sabina in Genova, nel 1861 aveva fondata la « Pia Unione dei F. di S. M. I. ». I membri, pur vivendo nel secolo, avevano una particolare regola di vita cristiana.

Nel 1865 il Frassinetti lanciò agli iscritti l'idea di una casa per far vita comune: risposero tre giovani che il 14 genn. 1866 ne realizzarono il programma. Morto nel 1868 il fondatore, l'opera fu continuata da d. Antonio Piccardo il quale, chiamato a Roma nel 1902, fondò l'Istituto ecclesiastico « Maria Immacolata », che fu la sede della Congregazione diocesana romana dei F. di S. M. I., eretta con decreto dell'8 dic. 1903, riconosciuta poi di diritto pontificio da Pio X il 21 maggio 1904, con lo scopo di coltivare la gioventù ecclesiastica, di assistere, istruire, educare la gioventù in genere.

La Congregazione ebbe la sua definitiva approvazione il 4 giugno 1910 e le Costituzioni il 17 giugno 1931. Conta al presente (1949) ca. 100 religiosi.

Quirino Proni

FIGLIE DEI S.mi CUORI DI GESÙ E MARIA. - L'idea e la fondazione dell'opera si devono alla marchesina Eugenia Ravasco, che iniziava nel 1868 e poi fondava nel 1871 in Genova la prima casa dell'Istituto, eretto canonicamente il 12 genn. del 1882.

Ha come scopo l'istruzione e l'educazione della gioventù in asili, laboratori, ecc., ed inoltre quello di prestarsi a tutte le opere destinate a proteggere la giovane dai pericoli ai quali è esposta, ed a ricondurla, se smarrita, nella via del bene. Nel 1905 Pio X invitava le suore di Ravasco in Roma per farle collaborare all'opera di protezione della giovane. Nel 1907 fu concesso il decreto

di lode, e nel 1909 l'approvazione definitiva; le costituzioni furono approvate il 28 febbr. 1920. Nel 1948 l'Istituto aveva 22 case e 195 suore professe.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 32. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL CALVARIO (Messico). - Istituto religioso sorto nella città del Messico ad iniziativa delle pie e ricche signorine Enrichetta ed Ernestina Larrainez nel 1885 per la cura degli infermi e per la istruzione ed educazione cristiana della gioventù. Fu approvato dalla S. Sede nel 1909, e novera oggi ca. 200 suore in 25 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi. Silverio Mattei

FIGLIE DEL CROCIFISSO DI SANTA MARIA MADDALENA. - Nel 1836 il sac. Giovanni Quilici, parroco di Livorno, riunì alcune donne in pia associazione per dare asilo alle giovani pericolanti e derelitte, offrire un ritiro alle penitenti e prestare anche opera caritatevole ad ogni ceto di fanciulle con la cristiana civile educazione. Con l'appoggio e l'aiuto finanziario del granduca di Toscana era sorto intanto il Collegio di S. Maria Maddalena per l'educazione delle giovinette. In tale Istituto si recarono le prime associate del Quilici.

L'amministrazione e la direzione dell'opera erano tenute da un rappresentante del governo civile, detto « operaio ». Fu l'ingerenza sempre più progressiva di questi operai negli affari interni dell'associazione che diede origine ad altri rami delle F. del C. Difatti, alcune associate, portatesi a Firenze nell'Istituto di S. Francesco e S. Maria Maddalena, si dichiararono nel 1853 indipendenti, e così pure fecero altre che erano andate nel 1880 a Fauglie, nella diocesi di S. Miniato. Questo ramo, libero da tutte le ingerenze civili, ebbe maggior sviluppo ed ottenne l'approvazione pontificia il 28 sett. 1882 e il 2 marzo 1906. Il 14 dic. del 1922 la S. Congregazione dei Religiosi decretava l'unione dei rami di Livorno e di Firenze; e il 12 luglio 1927 approvava l'unione di tutti e tre i rami. Unito così, l'Istituto ottenne nel 1839 l'approvazione temporanea delle costituzioni, che vennero definitivamente approvate il 4 genn. 1946.

Ha oggi poco più di 20 case con circa 200 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 8; R. Angeli, *D. Giovanni Quilici*, Bergamo 1936. Giulio Mandelli

(per cortesia dei F. di S. M. I.)

FIGLI DI M. MARIA IMMACOLATA - Ritratto del sac. Giuseppe Frassinetti, fondatore della Congr. dei F. di S. M. I.

FIGLIE DEL CUORE DI GESÙ. - Congregazione religiosa fondata a Malines nel 1872 da Maria Deluil Martiny sotto la direzione del gesuita P. Calange, ed approvata dalla S. Sede il 9 ag. 1896. Suo scopo è la riparazione al Cuore di Gesù. Esistono ca. 300 suore, fra coriste e coadiutrici, in 15 case.

BIBL.: A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, II, Parigi 1924, pp. 280-90; M. Laplace, *La m. Maria di Gesù (Deluil Martiny)*, trad. it., Milano 1925. Silverio Mattei

FIGLIE DEL CUORE DI MARIA (Parigi). - Dopo la soppressione dei religiosi in Francia, il gesuita p. Picot de la Clorivière nel 1790 pensò a formare una società di donne, che, senza vivere in comunità e senza portare abiti religiosi, supplisse, in qualche modo, le congregazioni soppresse. Il nuovo Istituto si chiamò delle « F. del C. di M. », con lo scopo di procurare incessantemente la propria santificazione mediante la santificazione e perfezione del prossimo. Alcune associate vivevano in comunità, altre nelle proprie case.

L'Istituto si dilatò in Francia, in Inghilterra e Italia, e, nonostante la sua caratteristica, la S. Sede concesse molte approvazioni, prima sotto Leone XII, 19 luglio 1825, con rescritto della S. Congregazione degli Affari eccl. straordinari, e poi sotto Pio IX con decreto della S. Congregazione dei Vescovi e Regolari del 29 apr. 1853. Le costituzioni furono approvate da Leone XIII l'8 giugno 1890.

Hanno al presente 138 case con 3799 membri.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, pp. 490-91; Arch. S. Congr. dei Religiosi, B. 8. Giulio Mandelli

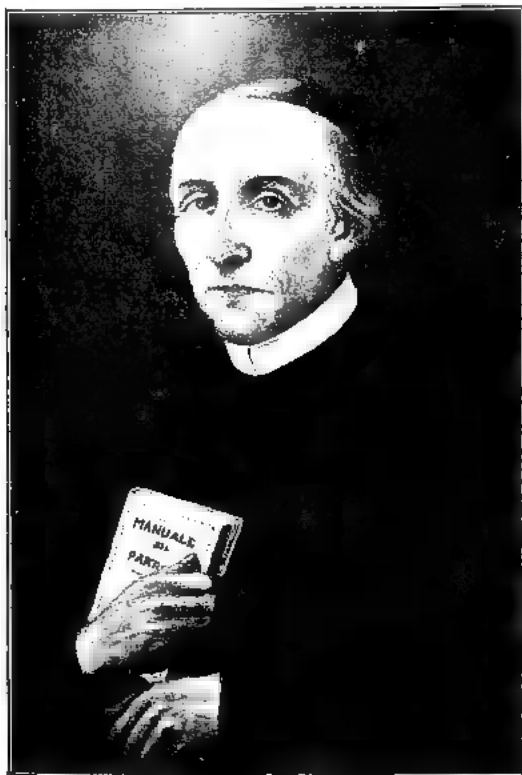
FIGLIE DEL CUORE IMMACOLATO DI MARIA (Los Angeles). - Istituto fondato nel luglio del 1848, da p. Giocahino Masmitja y Puig, in Olot, diocesi di Gerona (Spagna); nel 1871, su invito di mons. Amat Taddeo, vescovo di Monterey e Los Angeles, alcune suore si recarono a lavorare in quella diocesi. In seguito le vocazioni e le case aumentarono in parecchie diocesi americane.

La diversità della lingua, la distanza dal governo centrale, ed altre cause portarono a ripetuti tentativi di separazione, che la S. Congregazione dei Religiosi concesse l'11 marzo 1924, erigendo le case di America delle F. del C. I. di M. in Congregazione di diritto pontificio indipendente.

Le costituzioni ricevute dal fondatore, modificate già dai vescovi locali, furono rivedute ed approvate dalla S. Sede il 16 febbr. 1916. Nel 1947, le suore erano 250 con 20 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 76. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL CUORE PURISSIMO DI MARIA (Varsavia). - La Congregazione venne fondata a Wilno nel 1884 dal cappuccino p. Onorato Kuzminski, iniziatore di altri istituti in Polonia, che avevano la struttura degli attuali istituti secolari, approvati dalla cost. *Provida mater Ecclesia* di Pio XII del 2 febbr. 1947.

La Polonia nel 1864 aveva soppresso tutte le scuole cattoliche, ma erano sorte qua e là associazioni di donne

che, segretamente, continuavano l'insegnamento cattolico. Una di queste trovò nel p. Onorato e poi nella contessa Pelagia Potocha l'appoggio sicuro, che la fece fiorire e superare tutte le difficoltà. L'associazione, con l'osservanza della vita religiosa senza abito e con soli voti privati, si proponeva l'educazione delle giovani. Finite le persecuzioni di Polonia, l'Istituto venne approvato dalla S. Congregazione dei Vescovi e Regolari il 21 giugno 1899 « quale pia associazione », ma il 13 apr. 1907, la S. Sede concesse il decreto di lode e rivide le costituzioni, riportandole al tipo delle congregazioni religiose propriamente dette. Prima della guerra l'Istituto aveva ca. 300 suore in 20 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 63. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL DIVINO AMORE (Vienna). – Istituto religioso femminile fondato a Vienna nel 1868 da Francesca Lechner per la educazione ed istruzione delle giovani. Approvato dalla S. Sede nel 1891, conta 73 case con 1200 suore.

BIBL.: Archivio della S. Congr. dei Religiosi.

FIGLIE DEL DIVIN REDENTORE (Giavarino). – A Niederbronn, diocesi di Strasburgo, sorse nel 1849 ad opera di Elisabetta Eppinger un istituto detto del Divin Redentore, approvato dalla S. Sede nel 1863. In tale anno mons. Giovanni Simor, vescovo di Giavarino (Ungheria), chiese ed ottenne l'opera di alcune suore del nuovo Istituto.

La lontananza dalla casa-madre, la difficoltà di comunicazione e di lingua ed altre cause consigliarono il distacco delle case di Ungheria dall'antica casa-madre. Quella di Sopronio divenne la nuova casa madre e mons. Zolka, nel 1867, diede nuove regole. Nel 1913, il 15 luglio, l'Istituto di Ungheria del Divin Redentore divenne di diritto pontificio; il 31 luglio 1925 ebbe dalla S. Sede l'approvazione definitiva, e quella temporanea delle costituzioni. Le suore si dedicano alla cura degli infermi, anche a domicilio, ed all'educazione della gioventù. Nel 1947 le suore erano 1584, distribuite in 135 case.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 535; Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 39. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL DIVIN SALVATORE (Buenos Aires). – La m. Maria Antonia de la Paz y Figueroa, nel 1795, aveva dato origine ad un « beaterio », ossia una riunione di persone pie, le quali, pur non ammettendo voti, vivevano una vita comune sotto la guida di una superiora con lo scopo di promuovere gli Esercizi spirituali di s. Ignazio presso i fedeli, radunando chi lo desiderava in apposite case. L'iniziativa visse e si sviluppò, prima solo come società approvata dal governo, poi come pia società che nel 1878 mons. Mariano Giuseppe de Escalada, arcivescovo di Buonos Aires, eresse in Congregazione religiosa con voti semplici.

Il 19 maggio 1933 l'Istituto ebbe il decreto di lode, e l'approvazione temporanea delle costituzioni; e il 26 genn. 1942 quella definitiva. Oltre l'opera degli esercizi, le congregate si dedicano alla preservazione della gioventù femminile dai pericoli del male, accogliendola in appositi collegi. Nel 1947 aveva 7 case con 65 suore.

BIBL.: Archivio S. Congr. dei Religiosi, B. 133. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL DIVIN SALVATORE (Vienna). – L'Istituto ha la sua prima origine nel 1849, ad opera di Elisabetta Eppinger, coadiuvata dal reverendo Davide Richard, parroco di Niederbronn in Alsazia. Nel 1857 alcune suore del nuovo Istituto furono richieste a Vienna per la direzione di un orfanotrofio nella parrocchia di Reindorf, dove, più tardi, presero anche a curare malati negli ospedali e a domicilio.

Il 3 apr. 1866 per ragioni di ordine politico, soprattutto perché l'Alsazia era passata sotto la Francia, il card. Rauscher, arcivescovo di Vienna, staccò la casa di Vienna da quella di Niederbronn, e la eresse in Congregazione diocesana. Lo sviluppo del nuovo Istituto fu fiorente; il 10 luglio 1928 ottenne dalla S. Sede l'approvazione definitiva e nel 1936 anche le costituzioni furono approvate. La casa-madre è a Vienna; nel 1948 l'Istituto aveva 60 case e 1100 suore.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 536; Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 86. Giulio Mandelli

FIGLIE DEL DIVIN ZELO. – Congregazione religiosa, fondata dal canonico Annibale Maria di Francia, nel 1887, con la riunione delle prime aggregate che desideravano dedicarsi alle molteplici opere di carità iniziate da lui stesso in Messina, ed approvata dall'arcivescovo di Messina il 5 ag. del 1906.

Il 19 febbr. 1935 ottenne il decreto di lode e la prima approvazione delle costituzioni. Suo fine specifico è la istruzione cristiana della gioventù abbandonata e la preghiera costante per le vocazioni sacerdotali, alla quale si obbligano con voto. La casa-madre è a Roma. Nel 1949 l'Istituto aveva 25 case e 390 suore.

BIBL.: anon., *Cenni bibliografici del can. Di Francia Annibale Maria (1851-1927)*, Messina 1931; Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 123. Giulio Mandelli

FIGLIE DELLA BEATA MARIA VERGINE ADDOLORATA. – Istituto religioso del Terz'ordine di S. Francesco sorto a Zakrazin (Polonia) nel 1881, ad opera del p. Onorato da Biala, cappuccino, e di Lucia Szewczyk, per l'educazione della gioventù povera e per l'assistenza dei malati negli ospedali. Approvato dalla S. Sede nel 1909, conta oggi 43 case con oltre 300 religiose.

BIBL.: Archivio della S. Congr. dei Religiosi. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA BEATA MARIA VERGINE DELLA MISERICORDIA. – Congregazione religiosa sorta a Pina, diocesi di Majorca, nel 1856 per opera del sacerdote Gabriele Maria Ribas e di sua sorella Giuseppa, per l'educazione religiosa e civile della gioventù e l'assistenza dei malati a domicilio. Nel 1937 fu approvata dalla S. Sede e conta oggi 70 case con oltre 500 religiose.

BIBL.: Archivio della S. Congr. dei Religiosi. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA BEATA MARIA VERGINE E SAN GIUSEPPE. – Il fondatore dell'Istituto fu Giacomo Heeren, parroco di Oirschot, in Olanda, che diede vita, verso il 1820, ad un'associazione di pie donne per l'assistenza ai malati poveri e per l'educazione delle fanciulle specialmente orfane, sordomute o in pericolo. Il 7 luglio dello stesso anno il vescovo di Bois-le-Duc erigeva ecclesiasticamente la pia associazione, che, in seguito ai suoi sviluppi, veniva poi approvata dalla S. Sede il 7 sett. 1850. Nel 1947 la Congregazione aveva 34 case e 690 suore.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, II, Paderborn p. 507; Arch. S. Congr. dei Religiosi, B. 113. Giulio Mandelli

FIGLIE DELLA CARITÀ (Strasburgo). – Congregazione religiosa fondata a Strasburgo nel 1734 da suor Francesca Genoveffa Pichard, uscita dal monastero di S. Paolo di Chartres. Le suore si dedicano alla cura dei malati e all'istruzione religiosa dei fanciulli poveri. Fu approvata dalla S. Sede nel 1870 e conta oggi 425 case con più di 4000 religiose; è diffusa in Alsazia e nella Germania occidentale.

BIBL.: Archivio della S. Congr. dei Religiosi. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA CARITÀ, dette SERVE DEI POVERI. - Istituto fondato a Montréal nel 1843 da mons. Ignazio Bourget e dalla signora Marie Emmélie Eugène Tavernier, vedova Gamelin, per l'assistenza ai poveri e malati in ospedali e case di cura, ai fanciulli in asili, orfanotrofi, dispensari ecc. Approvate dalla S. Sede nel 1900, hanno oggi 125 case con 3552 religiose.

BIBL.: *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1949, pp. 844-53.
Silverio Mattei

FIGLIE DELLA CARITÀ, dette SUORE DELLA MISERICORDIA DI S. VINCENZO DE' PAOLI. - Congregazione religiosa sorta a Zagabria nel 1856 ad opera di alcune religiose venute dalla casa di Zams (Bressanone), appartenenti all'Istituto delle Suore della Carità di S. Vincenzo de' Paoli, del quale ritenne il nome, pur costituitasi in Congregazione autonoma. Le suore si dedicano alla cura dei malati negli ospedali ed in case private, nonché alla istruzione ed educazione dell'infanzia. Approvato dalla S. Sede nel 1930, l'Istituto contava nel 1942 oltre 2000 suore in 140 case, diffuse in Jugoslavia, Albania e Bulgaria.

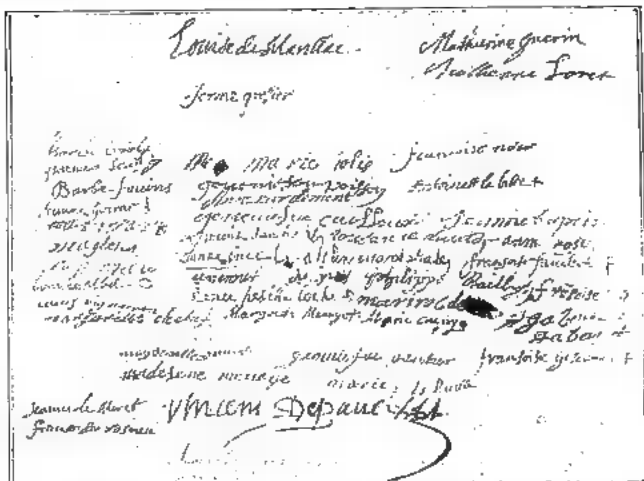
BIBL.: Archivio della S. Congr. dei Religiosi. Silverio Mattei

(fot. Annali della Missione - Roma)
FIGLIE DELLA CARITÀ DI S. VINCENZO DE' PAOLI - Atto di nomina delle prime ufficiali: firme delle prime F. della C. (8 ag. 1655) dopo quella di Luisa di Marillac - Parigi, Archivio nazionale.

FIGLIE DELLA CARITÀ DEL PREZIOSISSIMO SANGUE. - Istituto fondato dal can. Tommaso Maria Fusco a Pagani (Salerno) nel 1872. Il suo scopo è l'educazione dell'infanzia e della fanciullezza negli asili, scuole, orfanotrofi e l'assistenza degli infermi e degli invalidi. Approvato dalla S. Sede nel 1921, conta ca. 500 religiose in 50 case, tutte in Italia. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA CARITÀ DEL SACRO CUORE DI GESÙ. - A La Salle-de-Vihiers nel 1823 l'abate Catroux e Rosa Giet fondarono questa nuova congregazione religiosa per l'istruzione ed educazione della gioventù nelle campagne. Ben presto diede buoni frutti e si diffuse in Francia e negli Stati Uniti. Approvata dalla S. Sede, conta oggi 205 case con oltre 1500 religiose. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA CARITÀ DI SAN VINCENZO DE' PAOLI (Parigi). - Istituto religioso fondato da s. Vincenzo de' Paoli (v.) e da s. Luisa di Marillac (v.). Le origini risalgono al 1617, quando s. Vincenzo istituì a Châtillon-les-Dombes (Bresse) la prima Compagnia della Carità, o, più esattamente, al 1629, quando dalle parrocchie rurali la Compagnia passò nei grandi centri (Parigi, parrocchia di S. Salvatore). Le signore della città, che non sempre potevano compiere personalmente verso i poveri gli opportuni servizi, ne incaricavano spesso le proprie domestiche, ciò che riusciva a scapito degli assistiti. S. Vincenzo ideò allora di associare alle dame delle buone giovani che si dedicassero all'esercizio della carità. Le giovani di campagna gli parvero le più adatte allo scopo; ne scelse quindi alcune, che distribuì nelle varie compagnie di Parigi. Ma dopo qualche tempo l'esperienza mostrò che bisognava prima conoscerle e formarle; così si iniziò una specie di comunità. L'opera fu affidata a Luisa di Marillac, vedova Le Gras, presidente della « Carità » di S. Nicola, che ne ricevette 3 o 4 in casa il 29 nov. 1633. Il popolo le chiamò « F. della C., serve dei poveri malati »: e questo nome è rimasto, insieme con l'abito grigio primitivo « alla campagnola » con quel copricapo, che nel sec. XIX formò la caratteristica « cornetta » attuale. Il primo regolamento è di poco posteriore al 29 nov. 1633. Dal mattino alla sera la vita di pietà permea l'attività caritativa delle F. della C. « Lasciare Dio per Iddio » ripeteva s. Vincenzo, e voleva dire che la suora, all'occorrenza, deve saper rinunziare alla stessa preghiera per servire i poveri, che, nello spirito della vocazione, essa riconosce per suoi padroni. Per 27 anni (1633-60) s. Vincenzo attese con amore di padre alla loro formazione. Le sue « conferenze » settimanali, raccolte dalle suore, formano due grossi volumi.

Legislazione. Costante preoccupazione di s. Vincenzo fu che le sue figlie non fossero considerate e non si considerassero religiose, secondo i concetti giuridici del tempo. Eliminò quindi dal loro linguaggio tutto ciò che richiamava l'idea di comunità religiosa. L'Istituto si chiama *Compagnia*; il noviziato, *seminario*; la superiora, *suor servente*; la residenza, *casa*. I voti furono permessi a titolo di esperimento a Luisa di Marillac e ad altre 4 suore il 25 marzo 1642. Definitivamente fu stabilito che fossero « privati e solamente annuali ». Il giorno 25 marzo, festa dell'Annunciazione della S.ma Vergine, è la data consacrata alla rinnovazione di questi voti annuali, quando cioè la F. della C., già libera di sé, si offre al Signore con rinnovato ardore. Il fine dell'Istituto è precisato dal fondatore in questi termini: « Darsi a Dio per amarlo e servirlo nella persona dei poveri, assistendoli corporalmente e spiritualmente ». Attendere cioè alla santificazione propria ed altrui nell'esercizio della carità. All'opera iniziale « visita ai poveri a domicilio » si aggiunsero poi la scuola alle fanciulle, l'assistenza ai trovatelli (1638), ai forzati (1640), ai vecchi e ai soldati feriti (1653). L'arcivescovo di Parigi, G. F. Gondi, l'approvò il 20 nov. 1646 e di nuovo il 18 genn. 1655. Il Re conferì le lettere patenti nel nov. 1657 ed il Parlamento le registrò il 16 dic. 1658. Dopo la morte di s. Vincenzo i successori provvidero a consolidare e preservare da qualsiasi alterazione l'opera del fondatore. Renato Alméras, primo successore

(1660-73), chiese ed ottenne dal card. di Vendôme, legato del Papa, l'approvazione pontificia, rivide ed ordinò anche le *regole comuni*, promulgate poi dal successore, Edmondo Jolly (1672-97). Nel 1718 Giovanni Bonnet (1711-33) promulgò le *costituzioni*, che determinano le condizioni di ammissione, l'organizzazione della Compagnia in genere e delle singole case, le formalità delle elezioni, ecc. La giovane, prima di entrare nell'Istituto, resta per 3 mesi *postulante*, poi è ammessa al *seminario* (noviziato) per un anno di prova, dopo il quale veste l'abito proprio delle F. della C. Passati 5 anni dall'entrata in seminario, emette per la prima volta « senza alcuna speciale solennità » i santi voti, che poi rinnoverà ogni anno. La massima autorità nella Compagnia spetta al superiore generale della Congregazione della missione dal quale, per legittima tradizione non mai interrotta ed ufficialmente confermata da Leone XIII (25 luglio 1882), dipende ed al quale si indirizza il voto di ubbidienza. La Compagnia è governata dalla superiora della casa madre eletta ogni 3 anni, coadiuvata da un Consiglio di suore, anch'esse elette ogni 3 anni, che rivestono le cariche di *assistente, economa* ed *ufficiale*. A questa organizzazione, fissata dai primi regolamenti, s'aggiunse nel sec. XVIII il raggruppamento di varie case in province a capo delle quali sta una suora come *visitatrice* con un proprio *Consiglio*, e un sacerdote della Missione eletto dal superiore generale come *direttore*.

Alla morte di s. Vincenzo la Compagnia contava 51 case; nel 1700, 300 con 1000 suore; nel 1790, 430 con 4300 suore. La Rivoluzione Francese la sciolse con tutte le altre comunità religiose. Molte, in abito secolare, continuarono di nascosto il servizio ai poveri. Diverse di esse subirono il martirio. Napoleone nel 1809 ridiede loro l'esistenza legale, ma tentò di sottrarle alla giurisdizione del superiore generale della Congregazione della missione. Ci volle tutta la fermezza del vicario generale della Congregazione, Domenico Hanon (1807-16), per resistere all'imperatore a costo della reclusione a Fenestrelle (1811-14). Dal 1815 l'ascesa non ebbe più soste e nel sec. XIX la Compagnia raggiunse tutte le parti del mondo.

Con i soggetti e le case si sono moltiplicate le opere, sicché tutte le forme di assistenza, realizzate dai tempi moderni, hanno trovato le F. della C. in prima linea. I nomi di suor Rosalia Rendu (1787-1856), « madre spirituale » delle Conferenze di s. Vincenzo fondate da F. Ozanam e quello di suor Giuseppina Nicoli (1863-1924) « l'artista della carità di Sardegna », restano legati in questo campo alle più svariate e geniali iniziative. Le suore lavorano in ospedali, ambulanze, sanatori, opere di maternità e infanzia, dispensari, case di salute, pensionati, collegi, laboratori, ecc. Le scuole gratuite ripresero con ritmo crescente dopo il 1830. Gli asili dove, per prime, le F. della C. introdussero i metodi Froebel e Montessori, fioriscono dovunque. Numerose le associazioni a scopo religioso-sociale create e dirette dalle F. della C.: basti citare i patronati, ed in Francia i sindacati femminili, ora opera nazionale, ideati e organizzati con sagace intuizione da suor Milcent nel 1902. Rientrano in questo campo l'associazione delle Figlie di Maria, che fa capo a s. Caterina Labouré (v.), con ca. 500.000 associate e 4000 sedi, quella degli Angeli, della Medaglia miracolosa, delle Luisine, degli Oratori, ecc. Anche le missioni estere occupano un posto d'onore e attualmente la Compagnia conta 4339 suore missionarie sparse in Asia, Africa, Oceania. Alcune di esse hanno suggellato col martirio il ministero di carità. Sono poi da ricordare, nel sec. XIX, la manifestazione della Medaglia miracolosa a s. Caterina Labouré (1830), dello Scapolare verde a suor Giustina Bisqueyburu (1840) e di quello della Passione a suor Apollina Andriveau (1846).

L'organizzazione e gli intenti delle F. della C. servirono di esempio ad altre Compagnie che si vennero fondando negli ultimi tempi.

Attualmente (1949) le F. della C. formano il più numeroso esercito religioso femminile che conti la Chiesa con ca. 45.000 suore, 4000 case, divise in 33 provincie. - Vedi tav. LXXXIV.

BIBL.: L. Celier, *Le F. della C.*, trad. it., Piacenza 1930; P. Coste, C. Baussan, G. Goyau, *Les Filles de la Charité*, Parigi 1933.
Annibale Bugnini

FIGLIE DELLA CHIESA. - Congregazione religiosa sorta a Venezia nel 1940 ad opera di suor Maria Oliva del Corpo Mistico e canonicamente eretta dal cardinale patriarca il 21 apr. 1946. Ha avuto il decreto di lode dalla S. Sede il 21 dic. 1949.

Presentemente in 12 case, tutte in Italia, vivono 140 religiose dedite a sostenere e zelare l'adorazione pubblica e ad aiutare i parroci nel loro ministero spirituale e sociale.

BIBL.: anon., *Olga della Madre di Dio, Figlia della Chiesa*, 2ª ed., Roma 1950; Gabriele di S. M. Maddalena, *Le F. della C.*, in *Rivista di vita spirituale*, 4 (1950), pp. 42-52.
Silverio Mattei

FIGLIE DELLA COMPASSIONE, SERVE DEL SIGNORE. - Il 5 dic. 1841 la nobildonna Alfonsa Petit, dopo la morte del marito e delle figlie, si consacrò tutta al servizio dei malati poveri, radunandoli nella sua tenuta di Domfront. Aumentato il numero dei malati essa cercò delle aiutanti, con le quali iniziò una associazione, che mons. Gignoux, vescovo di Beauvais, eresse il 18 febbr. 1854 in Congregazione religiosa. La Petit ne fu la prima superiora con il nome di suor Maria della Compassione.

Fine specifico dell'Istituto è l'assistenza ai malati poveri, anche a domicilio. Il 19 ag. 1867 Pio IX concesse il decreto di lode: le costituzioni furono approvate temporaneamente nel 1906, e il 30 nov. 1932 definitivamente. L'Istituto conta una ventina di case e 150 suore.

BIBL.: Archivio S. Congr. dei Religiosi, B. 27.
Giulio Mandelli

FIGLIE DELLA CROCE (Palermo). - Fondato dal sac. Nunzio Russo da Palermo, l'Istituto fu eretto canonicamente dal vescovo di Cefalù nel 1893, ma nel 1924, per desiderio dell'arcivescovo di Palermo, la casa generalizia si trasferì in questa città. Il decreto di lode è del 17 luglio 1932 insieme con l'approvazione temporanea della costituzione.

La natura dell'Istituto è quella di pia società di persone viventi in comune senza voti: terminato il noviziato le suore emettono una promessa di perseveranza nell'Istituto per un periodo di tre anni e quindi in perpetuo. Sono distinte in due classi: le maestre e le coadiutrici. Promuovono nel popolo, e specie nelle parrocchie più abbandonate, l'istruzione religiosa della gioventù e la pratica delle prime Comunioni; nonché l'educazione cristiana e civile della gioventù femminile con scuole, convitti, case di lavoro, assistenza alle chiese povere e aiuto ai parroci nell'istruzione catechetica e nella promozione alla frequenza dei Sacramenti e all'assistenza liturgica alla S. Messa. Sono ca. 300 suore in 40 case.

BIBL.: Archivio S. Congr. dei Religiosi, P. 99.
Agostino Pugliese

FIGLIE DELLA CROCE (Saint-Brieuc). - L'origine di questa Congregazione rimonta a s. Francesco di Sales, che nel 1619 concertò a Parigi con madame Marie l'Huillier de Villeneuve l'istituzione di una associazione avente per scopo specifico l'educazione della gioventù femminile mediante pensionati, convitti, opera dei ritiri, catechismi, ecc. Egli stesso redasse le prime costituzioni che si conservano a Guingamp. Tuttavia la Congregazione prese una consistenza giuridica solo nel 1642, aiutata anche da s. Vincenzo de' Paoli. Nonostante molte difficoltà l'opera si estese in diverse diocesi, specialmente in St-Brieuc, dove, dopo la Rivoluzione,

ebbe la sua casa centrale. Il 22 nov. 1853, la S. Sede concesse il decreto di lode, e le costituzioni, approvate in un primo tempo da mons. Sainllant, ebbero l'approvazione apostolica definitiva il 15 genn. 1935.

Nel 1948 l'Istituto aveva 9 case e 220 professe.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 248; Archivio S. Congr. dei Religiosi, P. 3. Giulio Mandelli

FIGLIE DELLA CROCE, dette SUORE DI SANT'ANDREA. - Istituto fondato a Maillé, diocesi di Poitiers, nel 1807 da s. Andrea Uberto Fournet e da s. Giovanna E. Bichier des Ages per le varie opere di apostolato, per l'istruzione della gioventù e per la cura dei malati. Approvato prima dai vescovi francesi, poi dalla S. Sede nel 1867, l'istituto, diffuso in Europa, America e in Cina, numera oltre 2000 suore in 262 case divise in 6 province religiose.

BIBL.: *S. Andrea Uberto Fournet*, Milano 1933; P. Rigaud, *S. Elisabetta Bichier des Ages*, Isola Liri 1947. Silverio Mattei

(per cortesia delle Figlie della Divina Provvidenza)
FIGLIE DELLA DIVINA PROVVIDENZA - Asilo infantile - Geráce (Reggio Calabria).

FIGLIE DELLA DIVINA PASTORA (Siviglia). - Istituto fondato nel 1885 da p. Faustino Mingues, delle Scuole Pie, a Sanlucar di Berrameda, arcidiocesi di Siviglia, per l'istruzione gratuita alle fanciulle povere. Il 6 dic. 1920 la S. Sede lo approvava definitivamente. Conta ora ca. 170 suore con 18 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, S. 27. Giulio Mandelli

FIGLIE DELLA DIVINA PROVVIDENZA. - Istituto religioso, fondato a Roma nel 1832 da Elena Bettini, per la istruzione e la educazione della gioventù. Approvato dalla S. Sede, conta oggi 22 case con oltre 200 suore.

BIBL.: L. Manzini, *Suor M. Elena Bettini*, Roma 1946. Silverio Mattei

FIGLIE DELLA MISERICORDIA DEL CUORE IMMACOLATO DI MARIA (Bayeux). - Furono fondate a Blon, diocesi di Bayeux, nel 1842, ed ebbero il decreto di lode il 20 febbr. 1861 e quello di approvazione il 21 marzo 1864. Il vescovo di Bayeux il 18 febbr. 1862 approvava, provvisoriamente, le costituzioni, che furono poi definitivamente approvate il 20 ag. 1872 e di nuovo rivedute e messe in armonia con il Codice, il 22 ag. 1946. Esercitano le opere di carità verso gli orfani e i malati e si occupano della cristiana educazione della gioventù.

Sono al presente 105 suore in 16 case.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katolischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 501; Arch. S. Congr. dei Religiosi, B. 16. Agostino Pugliese

FIGLIE DELLA MISERICORDIA E DELLA CROCE (Palermo). - L'Istituto ebbe origine in Partinico (Monreale) nel 1892, per opera specialmente della madre Maria Rosa Zangara, ed ha attualmente la sede generalizia a Palermo. Ottenne l'approvazione il 10 dic. 1928 e il 3 ag. 1937 quella definitiva delle costituzioni.

Suo fine è l'esercizio della carità cristiana verso gli infermi (anche a domicilio), i poveri vecchi, e le fanciulle abbandonate, pericolanti o altrimenti bisognose d'assistenza e d'aiuto.

Nel 1949 l'Istituto aveva 41 case e 267 suore.

BIBL.: Archivio S. Congr. dei Religiosi, P. 91. Agostino Pugliese

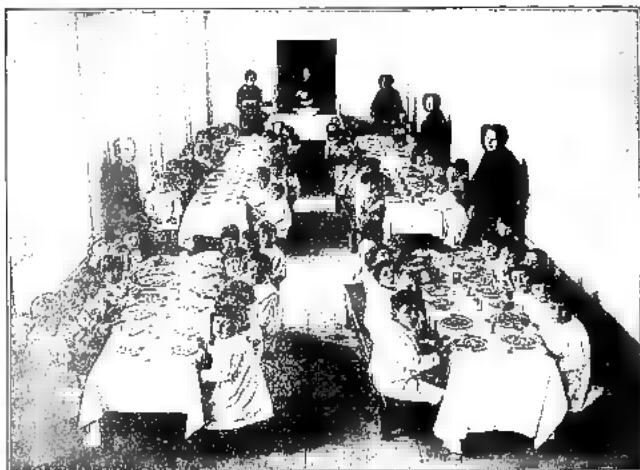
FIGLIE DELLA PRESENTAZIONE DI MARIA S.ma AL TEMPIO (Como). - Sorsero in Borgo S. Vitale, Como, nel 1833 a iniziativa di due giovani, Francesca Butti e Maria Rossi, le quali presero a vivere in comune occupandosi dell'istruzione e della formazione cristiana delle fanciulle povere e abbandonate, assistendo nella parrocchia quelle che si accostavano ai Sacramenti e nell'insegnamento del catechismo. Quattro anni dopo l'Istituto fu approvato dal vescovo di Como come Pia Associazione e nel 1895 divenne di diritto diocesano. Nel 1934 ebbe dalla S. Sede il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni, le quali furono poi definitivamente approvate il 4 maggio 1941.

Il fine dell'Istituto è l'educazione e l'istruzione della gioventù con educandati, esternati, oratòri femminili festivi, asili infantili, orfanotrofi e pensionati femminili. Inoltre le suore insegnano il catechismo nelle parrocchie e preparano i bambini alla prima Comunione.

Nel 1948 le suore erano 183 con 28 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, C. 103. Agostino Pugliese

FIGLIE DELLA PROVVIDENZA (Modena). - Nel 1828 si scioglieva la Comunità della Figlie di Gesù che in Modena aveva cura della scuola di carità. In seguito a ciò tre suore della disciolta Comunità, per opera del pio e dotto sacerdote Severino Fabriani, prendevano il nome di F. della P. e, dietro invito del governo ducale, rimanevano in una parte dell'edificio per la cura delle sordomute, che già prima vivevano con altre bambine nella scuola di carità. Il nuovo Istituto fu approvato da Gregorio XVI il 9 genn. 1845, e nei primi giorni di luglio 1857 fu confortato dalla visita di Pio IX, che, commosso dallo spettacolo delle inferme così bene educate, lasciò nel partire questa benedizione alle suore: « Benedette F. della P., che fate parlare i muti! ».

Le costituzioni, approvate nel 1855, dall'Ordinario di Modena, ricevettero l'approvazione apostolica temporanea il 6 luglio 1932, e definitiva il 7 genn. 1941.

Il fine dell'Istituto è l'educazione e l'istruzione delle fanciulle sordomute; esso ha 5 case con 45 suore che emettono un quarto voto di carità verso le sordomute.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, I, Paderborn 1934, pp. 539; Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 1. Agostino Pugliese

FIGLIE DELLA SANTA CROCE (Liegi). – Istituto religioso sorto in Liegi nel Belgio nel 1833, con lo scopo speciale di educare le ragazze specialmente povere, di riabilitare le carcerate e le penitenti. Nel 1843 ebbe il decreto di lode e di approvazione definitiva e nel 1851 l'approvazione delle costituzioni. Nel 1947 si aggregò l'Associazione delle « Ausiliatrici laiche della Croce », della quale la S. Sede approvò gli statuti e i regolamenti.

Con decreto del 30 nov. 1943, le suore di un istituto diocesano locale, dette di S. Giuseppe, fondato a Liegi nel 1853 e approvato nel 1840, ormai ridotte di numero e impossibilitate a esercitare le loro opere, furono unite con pari diritto alla classe delle coriste delle F. della C.

Al presente le suore sono 1867 con 93 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 7. Agostino Pugliese

FIGLIE DELLA SANTA VERGINE « SUORE DEL RITIRO » (Vannes). – Dopo le guerre di religione sorsero in Bretagna uomini evangelici che lavorarono strenuamente per la rinascita spirituale della loro terra. L'iniziativa speciale per ottenere il risveglio religioso del popolo furono le missioni popolari che il p. Huby volle perpetuare suggerendo, verso la fine del sec. XVII, alla ven. Caterina di Francheville l'opera dei ritiri, che il vicario generale di Vannes, mons. de Kerlivio, doveva organizzare. Ne nacque una Congregazione di suore di voti semplici, approvata il 21 ott. 1675 dal vescovo di Vannes, che successivamente nel 1703 ne approvava pure le costituzioni.

Dopo la Rivoluzione, l'opera si riprese; nel 1864 ritornò alla sua culla primitiva, l'11 giugno 1866 ottenne il decreto di lode e il 17 dic. 1887 l'approvazione definitiva. Le costituzioni furono rivedute dopo la pubblicazione del Codice ed approvate il 24 marzo 1931.

Le suore si consacrano alla santificazione del prossimo non solo col promuovere i ritiri, ma anche con l'impartire una sana educazione alla gioventù femminile e con l'esercizio di altre opere di carità e di apostolato. Nel 1937 avevano 11 case ed erano 140.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II Paderborn 1934, p. 519; Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 25. Agostino Pugliese

FIGLIE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Buenos Aires). – L'esistenza giuridica dell'Istituto risale al sett. del 1904, quando l'arcivescovo di Buenos Aires lo riconobbe come Istituto di diritto diocesano.

Le sue origini però si allacciano all'Istituto delle Suore di Carità Figlie dell'Immacolata, dette « Turchine », fondate da Maria Foliano nella diocesi di Cariati (Catanzaro). Questo Istituto, fondato il 30 genn. 1898, fu sciolto il 30 genn. 1901, e fu data facoltà agli Ordinari dei luoghi dove ne esistevano case a riunirle in congregazioni di diritto diocesano, modificando soltanto l'abito, il titolo e le costituzioni dell'Istituto. La Congregazione argentina si sviluppò ed ottenne dalla S. Sede il decreto di lode il 14 febbr. 1934, mentre le costituzioni, approvate temporaneamente nel 1934, ebbero l'approvazione definitiva nel 1942. Nel 1946 aveva 16 case e 180 suore professe.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, B. 131. Giulio Mandelli

FIGLIE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (Reggio Calabria). – Nel 1897 la signora Brigida Pastorino gettava le basi della Società delle F. dell'I. C. di Reggio Calabria. Incoraggiata ed aiutata dall'arcivescovo locale, il 6 nov. 1898 con 9 compagne fondava la prima casa. Due mesi dopo l'arcivescovo dava loro l'abito religioso; il 26 apr. 1901 ne approvava l'Istituto e il 16 luglio dello stesso anno le costituzioni.

Il decreto di lode fu dato l'11 dic. 1911; il 10 apr. 1921 fu approvato l'istituto e temporaneamente anche le costituzioni.

Suo fine è di procurare la cultura religiosa, morale ed intellettuale della gioventù femminile con educatori, scuole, pensionati, laboratori per fanciulle di ogni condizione. Nel 1943 aveva 41 case con 276 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, R. 46, b. Agostino Pugliese

FIGLIE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DELLA BEATA MARIA VERGINE. – L'Istituto ebbe principio a Roma nel 1854, dove due nobili signore polacche, Giuseppina Karska e Marcellina Darowska, sotto la guida del p. Kaysiewicz, iniziarono una vita in comune con altre due che intanto si erano loro aggiunte. Nacque così una piccola comunità che nel 1859 ottenne di portare un abito distinto.

Dopo il 1860 l'opera prese a svilupparsi lentamente e nel 1863 ottenne il decreto di lode. Trasferitasi in Polonia a Saztowice, diocesi di Leopoli, essa soggiacque alle vicende politiche polacche di quei tempi, ma continuò lentamente a prosperare tanto che nel 1874 ottenne il decreto di approvazione definitiva e dodici anni dopo quello di approvazione temporanea delle costituzioni, che furono poi approvate definitivamente nel 1899, e rifuse di nuovo il 24 nov. 1925.

Dopo la morte della Darowska (1911) l'Istituto, attraversò una lunga e laboriosa crisi di assestamento, aggravata dalla guerra, che terminò con l'intervento diretto della S. Sede nel 1935.

Nel 1947 aveva 11 case e 293 suore.

Scopo dell'Istituto è l'educazione gratuita della gioventù femminile e il lavoro manuale.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 516; Arch. S. Congr. dei Religiosi, R. 18. Agostino Pugliese

FIGLIE DELL'IMMACOLATO CUORE DI MARIA (Langres). – L'Istituto fu fondato verso il 1835 a St-Loup-sur-Anjou, diocesi di Langres, dal vescovo diocesano, dietro la cui ispirazione una pia signora si consacrò con due compagne all'educazione cristiana delle fanciulle e a sollievo dei malati e dei poveri. L'opera si sviluppò fino a diventare una Congregazione religiosa sotto la Regola di s. Agostino, e, come tale, ebbe le costituzioni approvate dallo stesso Ordinario di Langres. Il 7 ag. 1867 fu concesso il decreto di lode e il 21 maggio 1890 l'approvazione dell'Istituto, mentre quella delle costituzioni è del 1938 *ad experimentum*.

Le suore si occupano dell'educazione cristiana delle fanciulle, promuovono corsi di esercizi spirituali tra secolari, hanno orfanotrofi, opere di zelo cristiano, come quella dei catechismi e dei tabernacoli.

Hanno al presente 8 case e 60 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L 33; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 514. Agostino Pugliese

FIGLIE DELL'ORATORIO (Lodi). – Istituto fondato in Regona (diocesi di Cremona) verso il 1870 dal parroco locale Vincenzo Grossi. Nel 1901 la casa generalizia si trasferì a Lodi dove sta tuttora.

L'Istituto ebbe il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni nel 1915, quella definitiva dell'Istituto e delle costituzioni il 29 apr. 1926.

Scopo specifico sono le opere parrocchiali: catechismi, ritiri alle operaie, scuole, oratori festivi.

Nel 1943 le suore erano 387 con 55 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 61.

Agostino Pugliese

FIGLIE DEL SACRATISSIMO CUORE DI GESÙ. - Ebbe origine come Congregazione di diritto diocesano nella prefettura apostolica di Niigata con decreto del 31 maggio 1920. La fondatrice è stata la suora tedesca Teresa Illerhaus che allo scopo aveva lasciato la Congregazione delle Serve dello Spirito Santo. Divenuta cittadina giapponese cambiò il cognome in quello di Misono.

La Congregazione ha il fine di aiutare l'apostolato dei missionari con opere sociali, caritative ed educative. Nel 1938 la casa generalizia fu trasferita nella diocesi di Yokohama e precisamente a Fujisawa. Da Propaganda in data 7 apr. 1949 ottenne il «decretum laudis» e l'approvazione delle Costituzioni «ad septennium». Conta ora 150 suore, tutte giapponesi, che lavorano in nove centri dispersi nel Giappone. Saverio Paventi

FIGLIE DEL SACRO CUORE (Bergamo). - Istituto fondato a Bergamo nel 1831 dal can. Giuseppe Benaglio e dalla ven. Teresa Eustochio Verzeri. Suo scopo è l'educazione e l'istruzione con scuole d'ogni grado, asili ed orfanotrofi. È diffuso in Italia ed in Brasile con 45 case ed oltre 1000 suore.

BIBL.: G. Arcangeli, *Vita della ven. Teresa E. Verzeri*, 2ª ed., Bergamo 1896. Silverio Mattei

FIGLIE DEL SACRO CUORE DI MARIA, ADORATRICI DI N. S. G. C. IN SACRAMENTO (Angers). - Poco prima della Rivoluzione Francese il parroco di Baugé nella diocesi di Angers, Renato Berault, servendosi dell'opera della pia signorina Gironardière, aprì una casa di carità destinata a raccogliere ed istruire cristianamente gli incurabili ed i fanciulli poveri. Dopo la tempesta, l'opera fu approvata dal vescovo e costituita in Congregazione religiosa, approvata, insieme alle costituzioni, da Pio VII il 14 sett. 1821. Riviste secondo il Codice, le costituzioni furono di nuovo approvate il 7 dic. 1939.

La suore, dedite al servizio dei poveri, alla cura e al servizio degli ammalati e dei vecchi, nonché alla cristiana educazione degli orfani, sono presentemente 81 con 4 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, A. 9.

Agostino Pugliese

FIGLIE DEL S.MO E IMMACOLATO CUORE DI MARIA (Gerona). - Istituto fondato in Olot (diocesi di Gerona) nel 1848 dal sac. Gioacchino Masmitja sotto la Regola agostiniana, che ricevette il decreto di lode il 20 febbr. 1893. Il 14 dic. 1901, sotto l'urgenza delle temute leggi eversive, fu provvisoriamente approvato. L'approvazione delle costituzioni si ebbe il 21 genn. 1907.

L'Istituto si dedica all'istruzione ed educazione cristiana delle bambine. Nel 1949 aveva 32 case e 316 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 24. Agostino Pugliese

FIGLIE DEL S.MO SALVATORE DI POSONIO (Timavia). - La Congregazione è un ramo dell'Istituto delle Suore del S.mo Salvatore, fondato in Alsazia nel 1849. Da quell'Istituto si staccò nel 1866 il ramo austriaco delle F. del Divino Salvatore, dalla quale nel 1916 il primate d'Ungheria staccò la Congregazione delle F. del S.mo S. di P. La nuova Congregazione ottenne il decreto di lode il 6 luglio 1932, insieme con l'approvazione temporanea delle costituzioni, le quali furono poi definitivamente approvate l'11 maggio 1942.

La Congregazione, nata in tempi di guerra, soffrì molto per le contingenze di tempo e di luogo, ma non venne mai meno allo scopo per cui era stata eretta: cura dei malati sia negli ospedali che a domicilio; educazione della gioventù, pensionati di donne, confezione di paramenti sacri.

Alla fine del 1942 le suore erano 534 con 32 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, T. 73; L. Pfleger, *Die Kongregationen der Schwestern vom allerheiligsten Heilande*, Friburgo in Br. 1921; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 535 sgg.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI BETHLEM. - Congregazione religiosa fondata a Milano nel 1864 da Virginia Besozzi per raccogliere ed educare ragazze povere. Approvata dalla S. Sede e diffusa in Lombardia ed in altre regioni d'Italia, la Congregazione conta oggi 50 case con oltre 300 religiose.

BIBL.: C. Romano, *La m. Virginia Besozzi*, Milano s. d.

Silverio Mattei

FIGLIE DI CRISTO RE (Granata). - Istituto religioso fondato in Granata il 26 maggio 1876 dal canonico G. Gras Granollers. Ottenne il decreto di lode il 15 febbr. 1898 e l'approvazione il 16 ag. 1901. Le costituzioni di ispirazione agostiniana furono approvate il 4 dic. 1906 e, definitivamente, il 12 luglio 1944.

Scopo particolare dell'Istituto è di dare un culto speciale alla regalità di Cristo e una educazione solidamente cristiana alle fanciulle nei collegi, negli opifici e nelle scuole domenicali.

Nel 1948 aveva 30 case e 300 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 26.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI GESÙ (Salamanca). - Il 6 ag. 1901, nell'imminenza di leggi eversive, fu approvato definitivamente questo Istituto sorto a Salamanca. L'anno dopo, ma *ad experimentum*, venivano pure approvate le costituzioni. Era stato fondato da una pia signora del luogo nel 1873 e canonicamente eretto come Istituto diocesano nel 1891.

Suo scopo è l'istruzione specialmente catechetica delle adulte e l'educazione dei bambini di ambo i sessi. Nel 1945 aveva 25 case e 555 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, S. 22.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI GESÙ (Verona). - Istituto religioso femminile fondato a Verona per l'istruzione ed educazione delle giovani dal sacerdote Pietro Leonardi (1769-1844), uomo di grande attività caritativa e di instancabile zelo per le anime. Approvato dalla S. Sede, l'Istituto è diffuso nell'Italia settentrionale con 35 case e 237 suore.

BIBL.: C. Bresciani, *Vita di d. Pietro Leonardi*, Verona 1855; anon., *D. Pietro Leonardi, cenni biografici*, ivi 1912.

Silverio Mattei

FIGLIE DI MARIA. - Associazione di giovanette, che ha lo scopo di onorare la S.ma Vergine con particolari pratiche di pietà, promuovere la santificazione personale dei membri e l'apostolato familiare e sociale, secondo i metodi e gli statuti dei diversi rami.

ORIGINI. – Più di una famiglia religiosa ha il merito di aver riunite le giovani in una specie di Congregazione ad onore di Maria. Nel sec. XIV prosperava in Ravenna, nella chiesa di S. Maria in Porto, dove si venerava la celebre Madonna Greca, una Confraternita mista di Figli e F. di M. Le *Memorie Portuensi* (redatte nel sec. XIV su documenti anteriori: copia del sec. XVII nella Biblioteca Classense: A. Benini, *La basilica rinascimentale di S. Maria in Porto e i suoi cimeli*, Ravenna 1950, pp. 27-29) ne fanno istitutore il b. Pietro degli Onesti (de Honestis),

detto il Peccatore, canonico regolare del sec. XII. Questa Confraternita divenne presto famosa sia per la qualità che per il numero dei confratelli. Insigni personaggi, perfino imperatori, vi diedero il nome. Nel 1290 gli iscritti superavano i centomila.

Nel '600 un altro canonico regolare della Lorena, s. Pietro Fourier (1565-1640), istituì un duplice sodalizio per mantenere nella gioventù femminile la pietà mariana; nel 1620 eresse, con uno speciale regolamento, la Congregazione delle Figlie secolari o esterne, per le ex-allieve delle Canonichesse regolari da lui fondate; nel 1631 fece approvare dal vescovo diocesano, per la sua parrocchia di Mattaincourt, una Confraternita sotto il titolo della Immacolata Concezione. L'associazione radunava, dopo i Vespri dei giorni festivi, le giovani ex-allieve dai quindici anni in su per onorare la Vergine Immacolata ed ascoltare pie istruzioni. Le congregate portavano come distintivo uno scapolare di colore celeste, che aveva impressa da una parte l'immagine della Immacolata Concezione, dall'altra l'iscrizione: « Maria è stata concepita senza peccato ». Ebbe l'approvazione della S. Sede, ma solo per i monasteri delle Canonichesse regolari di Notre-Dame. Innocenzo X le concesse numerose indulgenze (cf. P.-J. Rogie, *Histoire du bienh. Pierre Fourier*, I, Verdun 1887, pp. 138-39; J.-B. Vuillemin, *La vie de st Pierre Fourier*, Parigi 1897, p. 305).

A metà del sec. XVI il gesuita p. Giovanni Leone Flammingue, professore nel Collegio Romano, formò tra i suoi alunni un'associazione mariana, avente gli stessi scopi, approvata nel 1584 da Gregorio XIII ed onorata poi del titolo di Prima-Primaria. Tre secoli dopo, sull'esempio del titolo dei Gesuiti, le Dame del S. Cuore crearono la stessa associazione per le allieve dei loro pensionati e nel 1832 per le signore esterne sotto il titolo dell'Immacolata Concezione.

D'una Congregazione di F. di M. per giovanette, nelle parrocchie, si fa cenno nella vita di Marie-Rose (Eulalia Durocher, 1811-55: cf. P. Duchaussois, *Rose du Canada*, Montréal 1932, p. 103). Questa Congregazione, la prima del Canada, fu eretta canonicamente il 26 maggio 1842 dal p. Telmon, O. M. I., e la prima « superiora » ne fu appunto la Durocher.

Ma tutte le associazioni ricordate erano circoscritte ad un luogo o riservate ad un determinato Ordine religioso e non ebbero uno sviluppo vitale e duraturo. Le associazioni mariane femminili viventi hanno i loro veri inizi nel sec. XIX.

1. *F. di M. Immacolata*. – L'origine si ricollega con le apparizioni della S.ma Vergine a s. Caterina Labouré (1830) ed è così formolata dalla Santa: « Un giorno dissi: sig. Aladel [il direttore spirituale della suora], la S.ma Vergine vuole che cominciate un'associazione di F. di M. Voi ne sarete il fondatore e il direttore ». Prima del 1830 nelle case della Figlie della Carità, come per Parigi alla Provvidenza della Rue Oudinot (1820) e, pare, a S. Medardo e alla Maddalena (cf. M. Chevalier, *La médaille miraculeuse*, Parigi 1878, pp. 340-41), esistevano già associazioni di F.d.M., ma erano casi isolati. Si trattava di organizzare e diffondere l'iniziativa e il desiderio della Vergine apparve come un celeste invito. P. Aladel (1800-69) si mise all'opera.

La prima associazione fu eretta nella parrocchia di St-Pierre-du-Gros-Caillou a Parigi (8 sett. 1837). I gruppi si moltiplicarono rapidamente. Dieci anni dopo (1848) un rescritto di Pio IX accordava in perpetuo al superiore generale dei Preti della missione la facoltà di erigere l'associazione in tutte le scuole di giovanette dirette dalle Figlie della Carità, con tutte le indulgenze concesse alla Congregazione mariana Prima-Primaria del Collegio Romano. Questo favore si estenderà più tardi ai fanciulli poveri (1850), alle giovanette in generale (1876), alle parrocchie che ne faranno domanda (1931). Il primo manuale (1848), restato sostanzialmente fino ai nostri giorni (ultima ed. 1948), dà precise indicazioni sul funzionamento e l'organizzazione dell'associazione. Gli *Annales des Enfants de Marie*, dal 1919 sostituiti dal periodico mensile *Rayons*, come organo centrale, in varie edizioni per le diverse classi di Figlie, e da un gran numero di bollettini nazionali e regionali (in Italia, *Maria nostra luce*, Torino dal 1894), tengono vivo lo spirito, le iniziative, gli scopi dell'associazione: onorare e fare onorare Maria Immacolata, santificazione personale e esercizio di un vero e fattivo apostolato. Le Figlie hanno una propria organizzazione centrale e periferica. In alcune parti sono a carattere diocesano e nazionale e costituiscono il vivaio delle dirigenti di Azione Cattolica, nella forma comune e specializzata. L'associazione ebbe le prime ramificazioni in Italia a metà del secolo scorso. A Roma la prima fu stabilita nella parrocchia di S. Giovanni dei Fiorentini nel 1862. Da questo ebbe origine la Pia Unione delle F. di M. (v. sotto), alla quale diede vita nel 1864, sotto la direzione del parroco di S. Agnese fuori le mura in Roma, p. Passèri, la marchesa Costanza Lepri, Figlia di M. di S. Giovanni de' Fiorentini, assieme ad alcune altre associate. La Lepri aveva aperto presso la chiesa di S. Agnese una scuola per giovanette e volle istituire tra loro l'associazione. La Pia Unione, autorizzata dal direttore delle Figlie di S. Giovanni de' Fiorentini, ed organizzata con gli stessi metodi, manuale, statuti e regolamenti, s'andò affermando poi nelle parrocchie, fu decorata del titolo di Primaria e diventò uno dei rami più importanti dell'associazione (cf. C. Uttini, *Relazione succinta dei vantaggi apportati dall'Associazione delle Figlie... in Roma nei primi 25 anni dalla fondazione*, Roma 1887, p. 7). Secondo la statistica del 1948, le Figlie contano 500.000 iscritte, distribuite in 5000 sedi.

Bibl.: M. Chevalier, *La médaille miraculeuse*, Parigi 1878; E. Cassinari, *Il I Centenario della medaglia miracolosa*, Roma 1930, pp. 207-39; *La médaille miraculeuse*, in *Annales de la Mission*, 95 (1930), pp. 483-564 (cf. in particolare pp. 546-55); E. Caprez, *La nostra storia vivente*, in *Annali della Missione*, 56 (1949) pp. 22-31.

2. *F. di M. Immacolata Ausiliatrice*. – La loro origine risale a s. Giovanni Bosco, il quale desiderava che, anche per le giovanette come per i giovani, si istituisse un sodalizio nel quale trovassero i mezzi necessari per esser formate alla purezza e all'apostolato.

Fin dai primi anni della seconda famiglia religiosa (1877), vivente ancora il Fondatore e la confondatrice, madre M. Dom. Mazzarello, « l'esemplare Figlia di M. » (Pio XI), si ebbero vari tentativi per costituire tale associazione.

Ma l'idea fu attuata solamente durante il governo del successore d. Michele Rua, che l'8 dic. 1895 la istituiva ufficialmente in Valdocco (Torino), innestata all'arciconfraternita dei devoti di Maria Ausiliatrice. Negli anni successivi crebbe rapidamente specialmente per impulso del servo di Dio d. Filippo Rinaldi. Ebbe regolamenti, medaglia e stendardo propri. Con rescritto dell'8 dic. 1941 la S. Sede ha concesso al rettor maggiore dei Salesiani la facoltà di erigerla canonicamente nelle case dell'istituto. Le Figlie nel 1945 contavano 294 centri e ca. 100.000 iscritte.

Bibl.: anon., *Piccolo manuale delle F. di M. Immacolata Ausiliatrice*, Torino 1945.

3. *Pia Unione delle F. di M*. – Dopo le apparizioni della Vergine S.ma a s. Caterina Labouré (1830) e la definizione del dogma dell'Immacolata (1854), associazioni mariane germogliarono in più parti. Per suggerimento e iniziativa della marchesa Costanza Lepri, il parroco di S. Agnese, fuori le mura di Roma, d. Alberto Passèri, poi abate generale dei Canonici Regolari Lateranensi, il 23 genn. 1864 fondò un'associazione di Figlie sul tipo e con i regolamenti di quella già esistente nella casa delle Figlie della Carità a S. Giovanni de' Fiorentini (della quale la

Lepri era membro), ma a carattere parrocchiale. Approfittando poi della circostanza che la santa titolare della sua chiesa era la giovanetta romana venerata in tutto il mondo il p. Passèri ottenne che l'Associazione venisse eretta con il titolo di « Pia Unione delle F. di M. sotto il patrocinio della Vergine Immacolata e di s. Agnese v. e m.» (30 sett. 1864).

Il p. Passèri modificò anche, in parte, il regolamento originario, inserendolo in un suo *Manuale delle F. di M.* che ebbe, in seguito, 47 edizioni. Pio IX, con lettere apostoliche, l'arricchì di speciali indulgenze e, con breve del 16 febbr. 1866, l'innalzò al grado di primaria, trasferendo poi il 4 febbr. 1870, nell'abate generale dei Canonici Regolari Lateranensi, la facoltà di aggregarle ad altre associazioni di F. di M. canonicamente erette, che ne facessero richiesta.

(fot. Felici)
FIGLIE DI MARIA - L'udienza del S. Padre Pio XII per il I Centenario della fondazione delle F. di M. Immacolata (28 luglio 1947).

Numerosissime sono state sempre le domande di aggregazione alla Primaria di S. Agnese onde parteciparne i privilegi ed oggi (1950), raggiungono la cifra di ca. 13 mila.

La S. Congregazione delle Indulgenze, nel 1897, fissò ed indulgenziò, per tutte le F. di M. aggregate, una medaglia speciale da portarsi indosso come distintivo.

Ciò che caratterizzò, fin dal suo nascere, la Pia Unione delle F. di M. di S. Agnese, fu, oltre la devozione alla Martire romana, la sua universalità. Le altre Congregazioni mariane, allora, o non avevano il titolo di F. di M. o erano, di fatto, prevalentemente erette a beneficio dell'elemento maschile con preferenza per gli studenti e per i giovani delle classi elevate, come lo era la celebre Congregazione della « Scaletta »; o, se avevano questo titolo, erano riservate esclusivamente alle giovani viventi negli Istituti diretti da religiose. La Primaria di S. Agnese, invece, ebbe subito un carattere popolare e parrocchiale.

Le singole Pie Associazioni, poi, sono completamente autonome nella totale dipendenza dall'Ordinario che, salva l'essenza della istituzione, può dar loro quegli statuti che giudica più convenienti per raggiungere il fine inteso nella fondazione della Primaria, con la quale mantengono, dopo l'aggregazione, solo una unione morale.

BIBL.: A. Passèri, *Manuale grande ad uso della F. di M.*, 47ª ed., Roma 1928; *La F. di M.*, periodico mensile, organo della Primaria di S. Agnese pubblicato a Roma dal dic. 1867 in poi.
Annibale Bugnini

FIGLIE DI MARIA (St-Denis de la Réunion). - Congregazione religiosa fondata a Rivière des Pluies (Isola della Riunione) il 19 maggio 1849; il 27 dello stesso mese ricevette l'autorizzazione governativa con un decreto di Napoleone III. Nel 1891, il 28 genn., col decreto di lode entrava nell'ambito delle religioni di diritto pontificio e il 16 dic. 1901 veniva approvata da Leone XIII.

La Congregazione era sorta per catechizzare le schiave trasferite in quella colonia a scopo di sfruttamento. Venuto meno l'ideale primitivo con l'abolizione ufficiale della schiavitù, le religiose si occuparono di scuole, di orfani, di abbandonati, di ammalati in ospedali e a domicilio nei campi di missione dove la Congregazione è nata e prospera.

Le costituzioni furono approvate la prima volta il 3 luglio 1934, e poi definitivamente il 13 dic. 1948.

Le religiose sono 273 in 48 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, D. 2; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 515.
Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA, dette SUORE DI SANTA FILOMENA. - Istituto religioso sorto a Louvesc in Francia nel 1841 per opera dei pp. gesuiti Fuoillot e Robin, i quali affidarono la formazione del primo nucleo delle iscritte alle religiose di Nostra Signora del Cenacolo, dalle quali l'Istituto si staccò e prese vita autonoma nel 1858. Le suore hanno cura della gioventù che lavora in fabbriche, stabilimenti, opifici, ecc., nonché dei malati a domicilio. Fu approvato dalla S. Sede nel 1936 e conta al presente 25 case con oltre 200 religiose.

Silverio Mattei

FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE. - Istituzione sorta a Mornese nel 1868 ad iniziativa del parroco locale d. Pestarino e della b. Maria Domenica Mazzarello in un modesto edificio già detto casa dell'Immacolata, e quindi Figlie dell'Immacolata le giovani che l'abitavano.

Nel 1871 s. Giovanni Bosco dette nuovo impulso e nuova vita a quest'istituzione, facendone una vera comunità religiosa e chiamando le giovani F. di M. A. L'Istituto è così divenuto il ramo femminile della grande istituzione salesiana, e le suore perseguono nel campo dell'istruzione e della educazione delle fanciulle lo stesso scopo di quello dei sacerdoti nel campo maschile. Dipende direttamente dal rettore maggiore dei Salesiani. Grandissimo è oggi il suo sviluppo e le suore, sparse in tutto il mondo, sono oltre 12.000, con più di 1000 case.

BIBL.: E. Ceria, *La b. Maria Domenica Mazzarello*, Torino 1938.
Silverio Mattei

FIGLIE DI MARIA E GIUSEPPE, dette DAMES DE MARIE (Malines). - Istituto religioso sorto ad Olost-Gand (Belgio) al principio del sec. XIX con lo scopo di istruire cristianamente la gioventù femminile; ottenne il decreto di lode il 20 luglio 1864 e l'approvazione il 22 luglio 1878. Le costituzioni furono approvate nel 1884; e definitivamente il 16 dic. 1891. Sono state poi conformate al Codice con decreto del 7 maggio 1932.

Scopo specifico dell'Istituto è l'educazione cristiana della gioventù nei pensionati, esternati e scuole gratuite per i poveri. Le suore sono divise in due classi: insegnanti e converse.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 21; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 507.
Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA (Agen). - Fondato nel 1816 dal ven. Guglielmo Giuseppe

Chaminade, l'Istituto ottenne il decreto di lode nel 1839 e quello di approvazione nel 1869. Le costituzioni furono approvate definitivamente nel 1888. Inizialmente esso portava il titolo « Figlie di Maria », che con l'approvazione apostolica si completò con l'aggiunta: « Immacolata ». Ha annessa la « Pia Associazione ospedaliera delle F. di M. I. » fondata nel 1836 e approvata dalla S. Sede insieme con l'Istituto.

Caratteristica di questo Istituto è il voto di stabilità che consiste essenzialmente in una consacrazione irrevocabile al servizio della Madonna. Il voto, voluto in origine dal fondatore, nelle redazioni posteriori delle costituzioni fu sostituito da quello di clausura, che, per la necessità delle opere, a sua volta scomparve. Però nel 1947 le suore chiesero la facoltà di riemetterlo. Scopo specifico dell'Istituto è l'educazione e l'istruzione della gioventù. Ha 28 case e 297 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, A. 21; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 514. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA (Savona). – L'Istituto è stato fondato il 1° marzo 1854 in Albisola Marina, presso Savona, da suor Teresa Vallega, per iniziativa del canonico Francesco Piccone. Le prime costituzioni furono approvate dal vescovo il 10 luglio 1872. Il decreto di lode è del 12 sett. 1898 e l'approvazione temporanea delle costituzioni porta la data del 20 genn. 1941.

Lo scopo speciale dell'Istituto è l'istruzione e l'educazione della gioventù e l'assistenza degli infermi, specialmente poveri, anche a domicilio. È composto di una sola classe di suore che dopo un anno di noviziato emettono voti temporanei rinnovabili. Nel 1948, le religiose erano 242 e vivevano in 38 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, S. 18. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA (Zakroczym). – Il 21 nov. 1891 il cappuccino p. Onorato Kuzminski, con l'approvazione dell'Ordinario diocesano, gettava le basi di questa Congregazione in Zakroczym (Russia), allo scopo di provvedere alle deficenze della moralità e della fede tra i cattolici delle città, e dava loro la Regola del Terz'ordine francescano e apposite costituzioni. Ma poco dopo le religiose, espulse, ripararono a Varsavia, ove continuarono a svolgere la loro attività. Per diverse contingenze solo il 9 febbr. 1934 si ottenne il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni.

Il fine speciale dell'Istituto è di promuovere i buoni costumi e la fede negli abitanti delle città con scuole d'ogni genere per fanciulle, con laboratori, convitti ed anche ricoveri per vecchi. L'Istituto è composto di coriste e converse. Nel 1942 le suore erano 214 con 8 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 97. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA DI GUADALUPE (Messico). – In seguito ad un suggerimento avuto da Pio IX nel 1879 il sacerdote Antonio Plancarte y Labastida fondava in Zamora (Messico) quest'Istituto religioso, allo scopo di provvedere all'insegnamento catechistico allora vietato nello Stato. L'arcivescovo di Messico lo approvò insieme alle costituzioni nel 1885. Il decreto di lode si ebbe il 21 maggio 1895 e quello di approvazione l'11 ag. 1899. Le costituzioni furono poi conformate al Codice con decreto del 16 ag. 1938.

Lo scopo specifico è l'educazione cristiana e civile delle fanciulle di tutte le classi sociali, ma soprattutto delle più povere, in collegi e scuole gratuite, in asili e orfanotrofi per operaie. L'Istituto ha anche cura degli infermi negli ospedali e dei vecchi negli ospizi. Nel 1947 aveva 47 case e 540 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 61. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA IMMACOLATA PER IL SERVIZIO DOMESTICO. – Istituto fondato a Madrid nel 1876 dalla b. Vincenza Maria Lopez Vicuña sotto la guida del p. Isidoro Hidalgo y Soba, per la cura e l'assistenza materiale e spirituale delle giovani addette al servizio domestico. L'Istituto fu approvato dalla S. Sede ed oggi ha 52 case con 1100 religiose.

BIBL.: E. Federici, *La b. Vincenza Maria Lopez Vicuña*, Roma 1950, p. 167 sgg. Silverio Mattei

FIGLIE DI MARIA MISSIONARIE (Apuania). – L'Istituto fu fondato dal sacerdote cremonese Giacinto Bianchi nel 1875 in Pigna (diocesi di Ventimiglia) con l'assenso dell'Ordinario locale. La casa generalizia rimase a Pigna fino al 1901, allorché si trasferì nella diocesi di Mantova e successivamente a S. Paolo d'Enza (Reggio Emilia) nel 1915 e nella diocesi di Massa nel 1919. S. Giovanni Bosco se ne occupò incidentalmente ai suoi inizi, e comunicò una speciale benedizione di Pio IX. Il decreto di lode con l'approvazione temporanea delle costituzioni è del 1934. L'approvazione definitiva delle costituzioni è del 26 genn. 1942.

Le case sono sparse in Italia e Francia. Le suore si occupano dell'istruzione ed educazione delle figlie del popolo, con asili di infanzia, orfanotrofi, laboratori e altri mezzi simili. Prestano pure la loro opera nei seminari, collegi, ecc. Nel 1947 le case erano 35 e le suore 216.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, M. 126. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA NOSTRA SIGNORA. – Istituto fondato a Nuova Britain (Stati Uniti) dal sacerdote polacco Luciano Bojanowski, per la direzione di un orfanotrofio sotto forma di pia associazione. Nel 1929 assunse la forma di Congregazione religiosa per l'assistenza degli orfani e dei vecchi. Conta 16 case con 154 suore. Ha avuto l'approvazione dalla S. Sede nel 1936. Giulio Mandelli

FIGLIE DI MARIA S.ma ADDOLORATA E DI SAN FILIPPO NERI (Siviglia). – Nel 1859 il sacerdote Francesco Garcia Tejero, dell'oratorio di S. Filippo Neri, fondava in Siviglia questa Congregazione di suore, la quale ottenne il decreto di lode nel 1874 e l'approvazione definitiva nel 1909. La regola fu conformata al Codice nel 1943.

La Congregazione, non molto sviluppata, si propone, secondo lo spirito di s. Filippo Neri, di educare e redimere le giovani cadute o pericolanti e impartire una cristiana educazione alla gioventù femminile, in riformatori e collegi. Nel 1948 constava di 8 case e 90 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, S. 7. Agostino Pugliese

FIGLIE DI MARIA S.ma DELL'ORTO. – Dette anche Gianelline. Istituto fondato a Chiavari da s. Antonio M. Gianelli nel 1829 per la educazione ed istruzione della gioventù in asili e scuole di ogni grado, e per l'assistenza dei malati. Approvato dalla autorità ecclesiastica, l'Istituto è oggi molto diffuso in Italia, America e Asia con 75 case e oltre 2000 religiose.

BIBL.: L. Sanguinetti, *Compendio della vita del b. Antonio M. Gianelli*, Isola Liri 1924, p. 38 sgg. Silverio Mattei

FIGLIE DI MARIA o SCOLOPIE FIGLIE DI MARIA (Barcellona). – Fin dall'a. 1829 esisteva nelle diocesi di Gerona, Barcellona e Vich l'I-

stituto delle F. di M., le quali si occupavano dell'istruzione religiosa e civile delle ragazze secondo lo spirito di s. Giuseppe Calasanzio. Erano distinte in maestre e operaie. Furono approvate nel 1860 e dieci anni dopo furono temporaneamente approvate anche le costituzioni. Al titolo originario fu poi aggiunta la specificazione « Scolopie ». Le costituzioni furono approvate definitivamente nel 1887. Nel 1949 l'Istituto aveva 50 case in cui vivevano 726 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 4; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn, 1934, p. 514. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA AL MONTE CALVARIO (Roma). - L'Istituto sorse nel 1641, per opera di Virginia Centurione Bracelli, e andò soggetto a molteplici vicissitudini finchè non raggiunse la stabilità attuale mercé la generosità del patrizio genovese Emanuele Brignola.

Il 23 maggio 1827 Leone XII chiamò a Roma alcune suore perché si occupassero delle ricoverate nell'Ospizio di S. Maria degli Angeli alle Terme. Il 10 giugno 1833 Gregorio XVI assegnò loro il monastero e la chiesa di di S. Norberto e l'8 luglio 1842 ne approvava la regola. Il 2 giugno 1922 furono approvate le costituzioni conformate al Codice e il 15 sett. 1948 fu approvato definitivamente un nuovo testo redatto secondo nuove esigenze.

Fine speciale dell'Istituto è l'insegnamento e l'educazione; le suore si occupano anche di giovani abbandonati, di vecchi e ammalati in ospedali, preventòri ecc. Nel 1949 l'Istituto aveva 74 case e 590 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, R. 2; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 23. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DEI DOLORI (Tarbes). - Istituto fondato a Tarbes in Francia il 28 marzo 1866, per opera della pia signorina di St-Frac col concorso del can. Ribes e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica diocesana, sotto la Regola di s. Agostino. Tre anni dopo l'Ordinario ne approvò le prime costituzioni. Il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni vennero il 9 dic. 1930.

Il fine speciale dell'Istituto è di onorare i Dolori della Vergine, diffondendone il culto e praticando in suo onore le opere di misericordia spirituale e corporale verso i poveri vecchi abbandonati, infermi e incurabili, raccogliendoli gratuitamente nelle proprie case e provvedendo alle loro necessità con la questua.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, T. 68. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DELLA COMPASSIONE (Wellington). - Congregazione religiosa sorta nel 1883 a Jerusalem, nella diocesi di Wellington, per opera di una pia donna, Susanna Aubert, che da Lione era andata nella Nuova Zelanda fin dal 1860. La nuova fondazione incominciava la sua vita giuridica nel 1892 con l'approvazione dell'Ordinario locale; il 1° apr. 1917 otteneva il decreto di lode e il 14 febbr. 1940 la prima approvazione delle costituzioni.

Scopo specifico della Congregazione è l'esercizio delle opere di carità per ammalati di qualsiasi colore e religione in ospedali e a domicilio; per i figli illegittimi, abbandonati, orfani e le ragazze povere; le suore si occupano anche di giardini di infanzia, di nidi, di cucine per i poveri e disoccupati, ecc. Nel 1947 aveva 120 suore in 9 case sparse per le diocesi della Nuova Zelanda.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 77. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DELLA DELIVRANCE (Grenoble). - Questo Istituto di suore fu fondato alla Martinica il 2 febbr. 1868 dal p. Dufrieu. Nel 1884 le suore furono chiamate a Grenoble da mons. Fava, già vescovo della Martinica, e nel 1902 la stessa casa generalizia fu trasferita a Grenoble. Il 3 marzo 1928 l'Istituto ottenne dalla S. Sede il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni.

Nel Capitolo generale del 25 luglio 1935 fu decisa l'affiliazione all'Ordine domenicano. Le costituzioni rivedute e corrette furono definitivamente approvate il 1° genn. 1943. Scopo speciale della Congregazione è l'educazione e istruzione della gioventù, l'assistenza dei malati negli ospedali, nelle cliniche e a domicilio. Essa consta di coriste e di converse. Nel 1941 l'Istituto aveva 28 case con 285 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 51. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DELLA MISERICORDIA. - Istituto fondato a Savona nel 1837 da s. Maria Giuseppa Rossello sotto la guida del vescovo mons. Agostino De Mari, per la istruzione e la educazione dei figli del popolo, per l'esercizio delle opere di carità ed assistenza, in scuole elementari e medie, collegi, orfanotrofi, case di pena, ricoveri per vecchi. Hanno presentemente 262 case con 3830 religiose.

BIBL.: anon., *S. Maria Giuseppa Rossello*, Roma 1949; A. Oddone, *Lineamenti biografici di s. Maria Giuseppa Rossello*, ivi 1949. Silverio Mattei

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DELLE MISSIONI (Southwark). - Fondato a Lione nel 1861 da suor Maria del S. Cuore per l'educazione e istruzione della gioventù e delle donne, soprattutto nei paesi di eretici o infedeli, l'Istituto ebbe il decreto di lode il 9 giugno 1869 e l'approvazione il 28 sett. 1877. L'approvazione temporanea delle costituzioni è del dic. 1890, la definitiva del 6 luglio 1906. Il 20 ott. 1935 furono approvate di nuovo le costituzioni stesse adeguate al Codice.

Scopo particolare è l'istruzione e l'educazione cristiana delle fanciulle e delle donne, specialmente nei paesi di missione.

Nel 1948 l'istituto aveva 92 case con oltre 1000 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi L. 29 b; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 544. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DEL SACRO CUORE (Bourges). - L'Istituto deve la sua esistenza al p. J. Chevalier, fondatore dei Missionari del S. Cuore, che lo fondò nel 1882 a Issoudun con la signora Hartzer, in religione madre Maria Luisa. Nel 1906, a causa delle persecuzioni, la casa generalizia fu trasferita a Thuin nella diocesi di Tournai, ma nel 1922 fu di nuovo riportata a Issoudun. Il decreto di lode è del 23 luglio 1908; quello di approvazione dell'Istituto e delle costituzioni del 4 apr. 1928.

L'Istituto promuove un culto di onore, amore e riparazione al S. Cuore, in unione al Cuore Immacolato di Maria, e lavora nei luoghi di missione accanto ai Missionari del p. Chevalier. Sul principio c'erano due classi di suore che avevano un abito differente; ma ora esse formano una sola classe e vestono alla stessa maniera.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, T. 62; A. Raimbert, *Guide des vocations religieuses*, II, Parigi 1924, pp. 567-72; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, pp. 387-91. Agostino Pugliese

FIGLIE DI NOSTRA SIGNORA DEL SACRO CUORE (Napoli). - Ebbero la loro origine in Montefalcione (arcidiocesi di Benevento) nel 1888 per opera di Ida Cassi e con l'approvazione dell'Or-

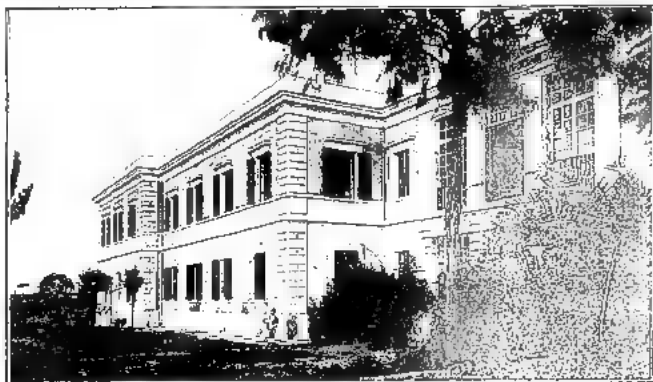
dinario locale. La casa generalizia fu nella diocesi di Nola e successivamente nell'arcidiocesi di Napoli in Arzano, dove è attualmente. L'8 apr. 1935 ricevettero il decreto di lode e insieme l'approvazione temporanea delle costituzioni, le quali furono poi approvate definitivamente l'8 apr. 1946. Nel 1922 fu alquanto modificato l'abito delle suore.

Queste si occupano delle scuole, asili, laboratori, educandati, orfanotrofi, ricoveri, seminari, assistenza agli infermi in ospedali e case di cura, insegnamento del catechismo nelle parrocchie. Nel 1943 erano 288 suore con 41 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, N. 29.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI SAN CAMILLO. - Istituto fondato a Roma da suor Giuseppina Vannini e p. Luigi Tezza nel 1892, per l'assistenza agl'infermi sia negli ospedali che a domicilio. Ha oltre 200 suore in 14 case sparse in Italia, Olanda, Argentina.

Silverio Mattei

(per cortesia delle Figlie di S. Camillo)

FIGLIE DI S. CAMILLO - Casa Madre - Roma.

FIGLIE DI SAN FRANCESCO D'ASSISI (Strigonia). - L'Istituto ebbe i suoi inizi nel 1894 per opera di Anna Mutter, la quale, con alcune compagne, dalla Svizzera s'era recata a Budapest per curare i malati a domicilio.

Per quanto esse portassero un abito religioso e fossero ben viste dall'autorità ecclesiastica, solo nel 1904, quando il loro numero fu notevolmente aumentato, l'arcivescovo di Strigonia ne eresse canonicamente l'Istituto e dette loro un testo di costituzioni redatte dal gesuita p. Ludovico Tomcsanyi. Il decreto di lode fu concesso il 18 genn. 1935 e con la stessa data furono temporaneamente approvate le costituzioni.

L'Istituto ha una sola classe di religiose che si occupano di ammalati tanto negli ospedali quanto a domicilio sotto il patrocinio di s. Francesco d'Assisi. Nel 1947 l'Istituto aveva 32 case, con 472 suore professe.

BIBL.: Arch. S. Congreg. dei Religiosi, S. 47.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI SAN FRANCESCO DI SALES (Imola). - L'Istituto fu fondato nel 1869 in Lugo, diocesi di Imola, dal prevosto della Collegiata canonico Cavina e da suor Ippolita Fantini, la quale con una compagna era uscita a questo scopo dall'Istituto delle Suore di Carità di S. Vincenzo dei Paoli.

Nel 1872 il vescovo approvò l'Istituto, che già fin dal 1892, nonostante varie opposizioni e la ristrettezza finanziaria, varcò i confini della diocesi e si estese assai. Il 30 genn. 1931 fu concesso il decreto di lode e contemporaneamente furono approvate le costituzioni in via di esperimento.

L'Istituto comprendeva due classi di suore, coriste e converse; ma, sul finire del 1946, le superiore chiesero a nome di tutte di unificare le due classi. Le suore si occupano della cristiana educazione della gioventù, dell'assistenza agli ammalati e della cura agli invalidi. Nel 1949 aveva 37 case, con 210 suore professe.

BIBL.: Arch. S. Congreg. dei Religiosi, I. 10.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI SAN GIUSEPPE (Gerona). - Sul principio del 1875 due giovani di modesta famiglia, Maria Comas e Maria Gri, desiderose di vivere una vita di ritiro e di raccoglimento, affittarono una casa a Calella de la Costa, diocesi di Gerona, nella quale furono presto raggiunte da altre giovani, e tutte insieme presero a condurre una vita di lavoro e di preghiera.

Poco dopo vennero in contatto col gesuita p. Francesco Butina che le prese sotto la sua direzione spirituale, prescrisse loro un primo regolamento e ne fece una vera congregazione religiosa che venne canonicamente eretta il 1° ag. 1876 e approvata dall'Ordinario diocesano insieme con le costituzioni il 5 genn. 1879.

L'Istituto ricevette il decreto di lode il 21 sett. 1900 e la definitiva approvazione il 14 nov. 1902. Le costituzioni furono approvate definitivamente il 21 maggio 1935.

Lo scopo speciale è la cura degli ammalati e dei poveri negli ospedali e ospizi e a domicilio, e l'educazione e istruzione cristiana delle fanciulle povere. Nel 1948 l'Istituto aveva 51 case con 870 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 28.

Agostino Pugliese

FIGLIE DI SAN GIUSEPPE (Santiago del Cile). - L'Istituto nacque nel 1866 per opera di mons. Gioacchino Lavrain Gandarillas, arcivescovo titolare di Anagarbo, in Santiago del Cile e approvato dall'autorità diocesana nel 1888, ed è costituito con le Suore della Provvidenza che non avevano accettato la riforma delle regole. Fu eretto canonicamente il 29 marzo 1895. Il 18 genn. 1920 la S. Sede concedeva il decreto di lode con l'approvazione temporanea delle costituzioni, che furono conformate al Codice e definitivamente approvate il 21 giugno 1938.

Il fine dell'Istituto è l'educazione dei fanciulli e l'assistenza ai malati. Nel 1946 aveva 16 case con 121 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, G. 40. Agostino Pugliese

FIGLIE DI SAN GIUSEPPE (Torino). - Istituto fondato a Rivalba, Torino, nel 1877 dal sacerdote Clemente Marchisio, per la preparazione di quanto occorre al culto divino, come: ostie, vino, cera, biancheria, ecc. L'istituto, approvato dalla S. Sede, conta oggi ca. 500 suore in 30 case diffuse in varie regioni d'Italia.

BIBL.: D. Franchetti, *D. Clemente Marchisio fondatore dell'Istituto delle F. di S. G.*, Torino 1933. Silverio Mattei

FIGLIE DI SAN GIUSEPPE (Venezia). - Questo Istituto fu fondato il 30 apr. 1850 da mons. Luigi Carbulotto, parroco di S. Giacomo Dall'Orio in Venezia, per raccogliere ed educare le figlie del popolo, sotto la Regola di s. Agostino e approvato dall'Ordinario locale il 23 luglio 1857. Esso ottenne dalla S. Sede il decreto di lode nel 1866 e l'approvazione temporanea delle costituzioni nel 1911, le quali furono poi definitivamente approvate il 7 maggio 1927.

(fot. Anderson)

PORTA BRONZEA DELLA BASILICA VATICANA.

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

A sinistra: SOGNO DI FILIPPO II. Dipinto di Domenico Theotocopuli detto "Il Greco" (fine del sec. XIV) - Escuriale, Sala Capitolare.
A destra: RITRATTO DI FILIPPO III dipinto dal Velasquez e dal Gonzales - Madrid, Galleria del Prado.

L'Istituto si occupa principalmente dell'educazione della gioventù, con preferenza di quella femminile abbandonata o pericolante, con scuole, asili, oratòri.

Nel 1949 aveva 54 case con 472 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, V. 29. Agostino Pugliese

FIGLIE DI SANTA MARIA DELLA PROVVIDENZA (La Rochelle). - L'Istituto fu fondato a Saintes, diocesi di La Rochelle, nel 1817 dal parroco della Cattedrale, De Rupt. L'Ordinario diocesano lo approvò il 9 sett. 1819 e il 20 marzo 1820 approvò pure il primo schema delle costituzioni, che, ritoccate, furono di nuovo approvate il 24 marzo 1823.

Le suore seguono la regola di s. Agostino ed al principio emettevano solo i voti di obbedienza e di castità; però nel 1825 vi fu aggiunto quello di povertà e più tardi quello di stabilità con la promessa di consacrarsi all'educazione della gioventù.

Le leggi Combiste del 1904 colpirono gravemente l'Istituto che fu ridotto alla sola casa madre riconosciuta come ospedaliera. Passata la persecuzione si riprese e il 1° apr. 1934 ottenne il decreto di lode e l'approvazione temporanea delle costituzioni.

Le suore si occupano dell'educazione della gioventù in pensionati, scuole, orfanotrofi, opere, patronati, visita ai malati a domicilio e assistenza a cliniche e dispensari.

Nel 1947 erano 170 suore con 20 case.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 86; M. Heimbacher, *Die Orden und Kongregationen des katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 405. Agostino Pugliese

FIGLIE DI SANTA MARIA DELLA PROVVIDENZA (Como). - D. Luigi Guanella, divenuto parroco di Pianello Lario nel 1881, vi trovò iniziato dal suo predecessore un ospizio per orfanelle con l'assistenza di alcune pie Figlie di Maria Immacolata, a capo delle quali era Marcellina Bosatta. Egli ne prese cura speciale e lo riordinò disciplinarmente ed economicamente e chiamò quel gruppo di Figlie di Maria che volevano continuare ad occuparsene «F. di S. M. della P.», dando loro opportuni regolamenti, dai quali si svilupparono poi le costituzioni dell'Istituto, e nel 1885 un abito religioso speciale.

Così ordinato l'Istituto crebbe, oltrepassò i confini della diocesi e diede ovunque frutti consolanti, sicché la S. Sede gli concesse il decreto di lode nel 1901 e quello di approvazione dell'Istituto e di approvazione in via di esperimento delle costituzioni il 27 sett. 1908. L'approvazione definitiva di queste venne il 19 maggio 1917. Il 18 ott. 1929 la S. Congregazione dei Religiosi approvava le modifiche alle costituzioni, per conformarle al Codice.

(per cortesia delle Figlie di S. Giuseppe)
FIGLIE DI S. GIUSEPPE - Preparazione del vino per le SS. Messe. Istituto di S. Stefano Belbo (Cuneo).

(per cortesia delle Figlie di S. Anna)
FIGLIE DI S. ANNA - Ritratto della fondatrice Rosa Gattorno.

Scopo speciale dell'Istituto è la cura e l'assistenza alle orfane, alle deficenti e alle abbandonate. L'Istituto aveva, nel 1943, 43 case con 1030 suore professe.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, C. 47. Agostino Pugliese

FIGLIE DI SANT'ANNA. - Istituto fondato a Piacenza nel 1866 da Rosa Gattorno (n. a Genova nel 1831, m. a Roma nel 1900), donna di grande virtù che, dopo la morte del marito, si diede tutta alle opere di carità. Scopo della fondazione è l'educazione degli orfani, l'assistenza agli ammalati e ai vecchi, le scuole per i fanciulli poveri. L'Istituto fu approvato dalla S. Sede nel 1892, e conta oggi ca. 8000 religiose in oltre 400 case, molte delle quali in luogo di missione.

BIBL.: A. M. Fiocchi, *La S. D. Rosa Gattorno*, Roma 1937. Silverio Mattei

FIGLIE MINIME DI MARIA IMMACOLATA (León). - L'Istituto ebbe origine nel 1883 per opera dell'arcidiacono d. Paolo Anda, di León nel Messico, con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica. Ottenne il decreto di lode il 30 maggio 1913, quello di approvazione delle costituzioni il 16 genn. 1933, le quali poi furono approvate definitivamente il 1 genn. 1941.

Scopo dell'Istituto è l'assistenza dei malati negli ospedali, l'educazione ed istruzione delle bambine negli asili e nelle scuole; la cura dei vecchi nei ricoveri.

Nel 1945 aveva 42 case con 310 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, L. 59. Agostino Pugliese

FIGLIE POVERE DI SAN GIUSEPPE CALASANZIO (Firenze). - Il 24 giugno 1889 l'arcivescovo di Siena mons. Zini, scolopio, vestiva le prime cinque povere calasanziane cui dava il mandato di educare le bambine povere, e il cardinale arcivescovo di Firenze le approvava ufficialmente.

Ebbero il decreto di lode nel 1910; l'anno dopo fu approvato l'Istituto e solo ad esperimento le costituzioni, le quali furono definitivamente approvate il 28 febbr. 1920.

Loro scopo specifico è l'educazione e l'istruzione cristiana delle fanciulle, specialmente povere, secondo lo spirito e il metodo calasanziano.

Nel 1946 avevano 30 case con 180 suore.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Religiosi, F. 14.

Agostino Pugliese

« FIGLIO DELL'UOMO ». - Espressione semitica significante normalmente « uomo ». In ebraico *ben 'ādhām* (« f. d'u. ») si trova in parallelismo con *'ādhām* o *'ĕnōš* (« uomo »): *Iob* 25, 6; *Ps.* (ebr.) 144, 3; *Is.* 51, 12; *Ez.* 2, 1, ecc. In aramaico e in siriaco *bar 'ĕnāš* (« f. d'u. ») o *bar nāšā* (« il f. dell'u. ») si usa comunemente per indicare « uomo ».

Sembra tuttavia che l'espressione assuma un senso particolare, messianico, in *Daniele* e nei Vangeli.

Dan. 7, 13 sg., dopo aver descritto la visione delle 4 bestie, soggiunge: « Stavo osservando nelle visioni notturne, – ed ecco con le nubi del cielo – veniva *uno come un uomo* (nell'aramaico *kĕbar 'ĕnāš* « come un f. d'u. ») – e giunse sino all'Antico dei giorni – e lo fece venire al suo cospetto. – E gli fu dato potere – e maestà e regno ecc. » (versione di G. Rinaldi, p. 82). Daniele stesso spiega la versione: « Queste grandi bestie – ve ne sono 4 – sono 4 re, che sorgeranno sulla terra, ma poi riceveranno il regno *i santi dell'Altissimo* e lo terranno di eternità in eternità » (7, 17 sg.); e più innanzi: « Il regno... sarà dato *al popolo dei santi dell'Altissimo* » (7, 27). Il passo è certamente messianico: così lo intesero ebrei e cristiani. Si fa questione se quel « f. d'u. » sia un individuo (Messia) o una collettività (*il popolo dei santi*, messianico). Dal contesto sembra risultare che il profeta lo intese in senso collettivo (7, 17 sg. 27). Ma tale senso collettivo non esclude che « al popolo dei santi » presieda il Messia individuo: il Re che, per gli antichi, impersonava il regno. Questo senso individuale (che potremmo dire « letterale pieno » se non fu perfettamente inteso dal profeta, ma solo da Dio ispiratore) è visto nella profezia dalla rivelazione successiva, che la interpreta autenticamente.

Gesù dinanzi a Caifa cita e interpreta autenticamente il vaticinio di Daniele, applicandolo al Messia individuale, anzi a se stesso: « Vedrete il F. dell'u. assiso alla destra della Potenza, venire sulle nubi del cielo » (*Mt.* 26, 64). Nella tradizione giudaica la espressione era applicata al Messia dall'apocrifo di *Enoch* etiop. 46, 2. Anche *IV Esd.* 13, 1 sgg. (sec. I d. C.) vi scorge un senso individuale.

Nei Vangeli l'espressione determinata con due articoli « il f. dell'u. » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) ricorre 32 volte in *Matteo*, 14 in *Marco*, 26 in *Luca*, 12 in *Giovanni*, sempre in bocca a Gesù (o a persone che ripetono le parole di Gesù). I passi sono esaminati da P. Vannutelli (pp. 1-17). Nel resto del Nuovo Testamento, la formola ricorre un'altra volta in bocca a s. Stefano: « Vedo il F. dell'u. ritto alla destra di Dio » (*Act.* 7, 55, allusione a *Dan.* 7, 13) e due volte in *Apoc.* (1, 13 e 14, 14, citazione di *Dan.* 7, 13: ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου).

Che significa questa espressione che solo Gesù applica a se stesso? P. Vannutelli (p. 45) conclude che « il f. dell'u. » in bocca a Gesù significa « uomo », ossia « io » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ἄνθρωπος = ἐγώ).

Dal punto di vista grammaticale questa interpretazione dell'espressione semitica può essere giustificata; tanto più che in alcuni passi paralleli dei Sinottici la formola è sostituita con « io » (cf. *Mt.* 5, 11 con *Lc.* 6, 22; *Mt.* 10, 32 con *Lc.* 12, 8; *Mt.* 16, 31 con *Mc.* 8,27 e *Lc.* 9, 18; *Mt.* 16, 21 con *Mc.* 8, 31 e *Lc.* 9, 22; *Mt.* 19, 28 con *Lc.* 22, 29; *Mt.* 20, 28 con *Mc.* 10, 45 e *Lc.* 22, 27).

Tale soluzione però non sembra soddisfacente in tutti i casi. L'opinione più comune tra i Padri e gli esegeti antichi ritiene che Gesù, usando questa formola, intenda dare risalto alla sua natura umana, assunta nell'Incarnazione.

Altri suppongono che Gesù, usando questa formola, si qualifichi chiaramente come il Messia predetto da Daniele. Questa soluzione sta bene per il passo di *Mt.* 26, 64, di fronte a Caifa; non sembra però ammissibile per tutti gli altri casi: tanto più che, se Gesù si fosse attribuito *chiaramente* il titolo di Messia glorioso, avrebbe fomentato le speranze in un Messia politico, che invece intendeva correggere.

La soluzione migliore ritiene che Gesù, applicandosi questo titolo che poteva significare, a seconda dei casi, « uomo » o « io » o « Messia », intendeva graduare la luce della sua Rivelazione messianica. Chiamandosi con il titolo messianico usato da Daniele, che poteva però assumere toni velati, lasciava intendere di essere un uomo straordinario, e, per chi era in grado di comprenderlo, quel f. « dell'u. » di cui parla Daniele. Usando questo termine nel predire la sua passione correggeva anche l'attesa giudaica di un glorioso Messia politico.

Alcuni razionalisti, supponendo che f. dell'u. sia un titolo messianico *chiaro* desunto da Daniele, negano che Gesù lo abbia usato. Suppongono che la comunità primitiva abbia messo in bocca a Gesù l'espressione della sua fede. Questa teoria, che nega il valore storico del Vangelo, può essere confutata anche intendendo la formola come un titolo messianico « velato », scelto da Gesù per graduare la luce.

BIBL.: Fr. Tillman, *Der Menschensohn*, Friburgo in Br. 1907; F. Roslaniec, *Sensus genuinus et plenus locutionis « Filii hominis »*, Roma 1920; P. Vannutelli, *Il F. dell'U.*, ivi 1921; H. Simon-G. G. Dorado, *Praelectiones Biblicae, Novum Testamentum*, Torino 1944, n. 335; G. Rinaldi, *Daniele* (*La S. Bibbia*, 8, III), Torino 1947, pp. 82-87.

Pietro De Ambroggi

«FIGLIO DI DIO». - Questo termine, nel linguaggio corrente, può designare ogni creatura in quanto prodotta da Dio e vigilata dalla sua provvidenza; oppure la creatura razionale in quanto, per la Grazia, è destinata a godere Dio nella visione beatifica (= figlio adottivo); o finalmente il Figlio naturale di Dio, colui che procede da Dio Padre per via di generazione, dal quale perciò si distingue realmente, pur avendo in comune la stessa natura divina. In questo senso va preso il termine quando si parla del F. di D., come seconda persona della S.ma Trinità. Così è stato definito nel Concilio di Nicea (325) contro l'eresia di Ario, il quale sosteneva che il Verbo, cioè il F. di D., era la prima e più eccelsa creatura di Dio (v. CONSOSTANZIALE).

La dottrina della Chiesa, già insinuata nel Vecchio Testamento, appare con tutta chiarezza nei libri del Nuovo Testamento, dove il F. di D. si rivela a noi nella persona di Gesù Cristo. Questi, infatti, viene qualificato come F. di D. proprio (*Rom.* 8, 32), unico (*Mt.* 3, 17; 17,5), unigenito (*Io.* 1, 14, 18; 3, 16), primogenito (*Col.* 1, 15), vero (*I Io.* 5, 20); appellativi che escludono in modo assoluto qualunque filiazione che non sia quella naturale.

Gesù Cristo stesso parla sempre di Dio come di padre suo e degli uomini, ma lascia intendere che è padre suo in modo del tutto particolare ed esclusivo,

perché distingue sempre la paternità divina nei suoi riguardi da quella verso gli uomini (Padre mio, Padre vostro: cf. *Lc.* 22, 29; *Mt.* 10, 33; 6, 32; *Io.* 20, 17). Se i nostri rapporti con Dio sono di figli adottivi, quelli di Cristo sono, invece, di figlio naturale; ciò che, del resto, risulta evidente da quelle testimonianze nelle quali Cristo si afferma uguale al padre nel potere, nel volere, nella natura (*Io.* 5, 17-27; 16, 15; 10, 30). Così hanno interpretato il pensiero di Cristo i suoi uditori, amici come Pietro (*Mt.* 16, 16), o nemici come i sinedriti (*Mt.* 26, 63 sg.).

Se Cristo è il figlio naturale di Dio, dobbiamo ammettere in seno alla Divinità un atto di generazione, per cui la vita divina circola da Dio-Padre che genera a Dio-Figlio che è generato: generazione eterna e necessaria, come tutto in Dio è eterno e necessario; di ordine spirituale, perché Dio è purissimo spirito; risolventesi in una semplice origine del Figlio dal Padre, che non comporti nessuna azione produttiva, perché il Figlio è incausato, improdotto. Ma per avere la generazione occorre che l'origine sia fondata su di una operazione, la quale esiga di sua natura che il procedente sia della stessa sostanza vivente del principio da cui procede. Si è indagato quale sia tale operazione, e si è risposto unanimemente identificandola nella conoscenza intellettiva di Dio. La stessa S. Scrittura, presentandoci il F. di D. come Verbo (prologo del Vangelo di Giovanni), come immagine vivente e splendore del Padre (*Col.* 1, 15-19; *Hebr.* 1, 3), induce a pensare che esso proceda per via d'intellezione. Ma l'indagine teologica, spingendosi oltre, afferma che il F. di D. è figlio perché Verbo, perché procede per ragione della conoscenza intellettiva. Difatti in qualunque intellezione, anche creata, il verbo è per sua natura simile all'oggetto conosciuto, di cui è la fedele rappresentazione. In Dio poi, nel quale la conoscenza ha per oggetto la natura divina, il Verbo è necessariamente simile alla natura divina; e poiché in Dio non vi può essere nulla di accidentale, tale somiglianza è necessariamente sostanziale. Dunque il Verbo procede come Dio vivente da Dio vivente, traendo la sua consustanzialità con il principio, da cui ha origine, proprio dal fatto che procede come Verbo, cioè per via d'intellezione. Dunque il Verbo è F. di D., ed è F. di D. perché è Verbo.

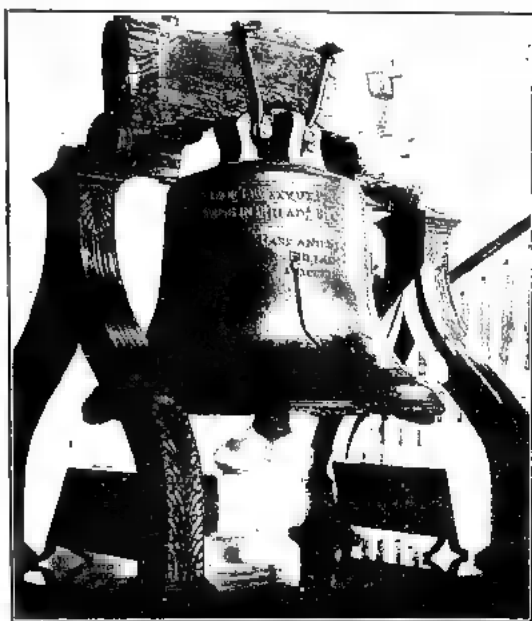
Ma ogni tentativo della ragione di sondare il segreto della vita intima di Dio deve a un certo punto arrestarsi in umile adorazione davanti alle profondità del mistero, la cui conoscenza diretta è riservata alla visione beatifica (v. PARADISO).

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1a, q. 22, a. 1-2, qq. 24-25; *C. Gent.*, IV, 1-14; M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Parigi 1906; A. Cellini, *Il valore del titolo « F. di D. » nella sua attribuzione a Gesù presso gli evangeli sinottici*, Roma 1907; E. Mangenot, *Jésus, Messie et Fils de Dieu selon les actes des Apôtres*, Parigi 1908; A. Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Friburgo in Br. 1908; F. Tilmann, *Das Selbstbewusstsein des Gottessohn*, 3a ed., Münster 1921; A. D'Alès, *De Verbo Incarnato*, Parigi 1930, pp. 53-64; P. Richard, s. v. in DThC, V, coll. 2354-2476 (dovizioso, con bibliografia scelta); L. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, in DFC. II, coll. 1337-61. Antonio Gaboardi

FIGURISMO. - Sistema d'interpretare la S. Scrittura, secondo il quale gli avvenimenti e le figure della Bibbia sarebbero prefigurazioni di avvenimenti e di personaggi nella storia della Chiesa, specialmente del sec. XVIII. Esso è dovuto a G. B. de Sesne de Ménilles, abate di Etémare (1682-1770), giansenista, e si connette al movimento convulsionario (v. CONVULSIONARI di S. MEDARDO) allo scopo di trarre da cotesta interpretazione della Scrittura motivi di difesa a favore dell'eresia condannata. L'apostasia generale della Chiesa, secondo l'Etémare, è avvenuta con l'accettazione universale della bolla *Unigenitus*; falsi dottori sono il papa e quanti avversano la dottrina della Grazia efficace, rappresentanti del pelagianesimo e della morale lassa. La Chiesa romana è già predetta nella Bestia dell'*Apocalisse*; Saint-Cyran è il Mattatia dei *Maccabei*; Arnauld, Giuda Maccabeo; l'asina di Balaam, tutti i preti che sotto le vessazioni dei vescovi accettano la bolla *Unigenitus*, e che quando profetizza significa la madre Angelica Arnauld e tutte le monache che si sono apertamente dichiarate contro la costituzione romana. La proclamazione della bolla *Unigenitus* e la sua accettazione è un segno sicuro della fine del mondo, della conversione degli Ebrei e della comparsa di Elia profeta. Elia infatti ricomparirà sulla terra alla testa dei convulsionari e ristabilirà la fede nel senso e nella dottrina di Quesnel e degli appellanti.

Questa novità fece sorgere più o meno alla macchia libretti *De l'avènement d'Elie*; *Conjectures des derniers temps* e varie profezie, tra cui quella che indicava un Ebreo come futuro papa. Scolari di Etémare, il Joubert, il De Fourquevaux, i due Des Essarts, svilupparono le idee del maestro sino a costituire una vera e propria setta, alla quale aderirono vescovi giansenisti come Colbert, Soane, Varlet; pubblicisti come l'editore del periodico giansenista *La roche*; e, si affermava, lo stesso diacono Paris, la cui morte dette motivo al convulsionarismo. Non solo si designavano i personaggi prefigurati nella Bibbia, ma si determinavano le date degli avvenimenti. Si sapeva già il tempo che Elia apparirebbe, e si preparava ad andargli incontro; il 24 marzo 1730 era incominciata la guerra della bestia apocalittica con la dichiarazione reale dell'accettazione e nel sett. 1733 doveva finire. Era necessario però che la misura fosse colma, che la terra fosse abbominata dal peccato, perché il giudizio finale per i cattivi e la retribuzione per i buoni avvenisse. Per affrettare questa divina spartizione si giungeva persino da alcuni a compiere ogni sorta di enormità. Intanto, qua e là, apparivano precursori che si dichiaravano inviati da Dio a preavvisare il giudizio. L'abate Vaillant si diceva Elia e fondò gli « elisei ». Gian Roberto Cose, « fratello Agostino », si chiamava servo dei servi di Dio, annunciatore di Elia, quarta persona della Trinità; si poneva su un tavolo nella posizione dell'Agnello Immacolato ed esigeva l'adorazione. Mossi da questi e da altri richiami figuristi, a Parigi si organizzarono da parte dei convulsionari processioni espiatorie notturne per ottenere il rinnovamento della Chiesa, che presero la via di Port-Royal, si fermarono sulle rovine del monastero, e i convulsionari uccisero una bestia e con il suo sangue segnarono le case sino a Versailles, quelle case cioè che dovevano essere risparmiate dall'angelo sterminatore alla venuta di Elia. Gettarono anzi la sorte per uno di loro che dovesse essere crocifisso in espiazione; e la sorte toccò all'abate Sévin, e già si cominciava a flagellarlo. Ma resistendo egli e dichiarando che tale sacrificio doveva essere volontario e che era necessaria, a somiglianza della Passione di Gesù nell'orto degli olivi, una preparazione spirituale, gli rilasciarono ventiquattr'ore di tempo, perché acquistasse le necessarie disposizioni di spirito; ma scaduto il termine, non fu ritrovato. Sembrano incredibili oggi simili profanazioni, e sono invece la naturale conclusione di una degenerazione dovuta alla ribellione all'autorità ed ai dogmi della Fede, e insieme al fanatismo superstizioso che prende sempre le anime superbe e riottose alla disciplina. Degenerazione e fanatismo che prestavano armi all'incredulità, come allo scettico David Hume a proposito dei «miracoli» del diacono Paris (*Essays and treatises on several subjects*, II, Londra 1777, p. 133).

BIBL.: E. Mangenot, s. v. in DThC, V, coll. 2299-2304; Pastor, XV, p. 752 sgg. Benvenuto Matteucci

FILADELFIA. - Città della Lidia in Asia Minore, a nord-ovest del monte Tmolo (oggi Bosdağ) nella valle del Cogamis. Fondata da Attalo II Filadelfo, re di Pergamo (159-138 a. C.), fu soggetta a Roma nel 133 a. C. Rinnovata per generosità di Tiberio dopo il terremoto del 17 d. C., ebbe il titolo di « Neocesarea » (sulle monete di Tiberio, Caligola, Claudio): sotto Vespasiano è detta « Flavia ».

(fot. U.S.I.S.)

FILADELFIA, ARCIDIOCESI di - La campana della libertà che fu suonata per la dichiarazione dell'indipendenza nel 1776. Filadelfia, Independence Hall.

Fu chiamata anche « Piccola Atene ». È tra le sette chiese destinatarie dell'*Apocalisse* (1, 11). Nella lettera diretta all'« angelo della chiesa di F. » (*Apoc.* 3, 7-13) troviamo solo lodi: la piccola comunità cristiana ha resistito bene alle persecuzioni giudaiche della « sinagoga di Satana » (3,9).

Anche s. Ignazio di Antiochia mette in guardia i Filadelfesi dai giudei (*Ad Philad.*, 6). Le *Constitutiones apostol.* (VII, 46: PG 1, 1053) pretendono che il primo vescovo di F., Demetrio, sia stato inviato da s. Pietro.

Tra i primi fedeli di F. si ricorda una profetessa di nome Amnia (Milziade, presso Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5, 17: PG 20,473).

Fu l'ultima città dell'impero bizantino di Anatolia a cadere sotto i Turchi. Conquistata da Bājazīd nel 1390 fu chiamata Alasehir (città splendente). Attualmente conta ca. 30.000 abitanti.

BIBL.: W. Ramsay, *Hist. geogr. of Asia Minor*, Londra 1890, p. 121; L. Fillion, *Philadelphia*, in DB. V, coll. 258-61; V. Tshcrikower, *Die hellenist. Städtegründungen von Alex. d. Gr. bis auf die Römerzeit*, Lipsia 1927, p. 179 sg. Pietro De Ambroggi

FILADELFIA (città della Decapoli): v. RABBA, RABBATH AMMON.

FILADELFIA, ARCIDIOCESI di. - Città dello Stato di Pennsylvania e sede di arcidiocesi metropolitana avente per suffraganee le diocesi di Altoona, Erie, Arrisburg, Pittsburg e Scranton. Il territorio dell'arcidiocesi si estende su 10 contee dello stesso Stato con una superficie di 13.150 kmq. ca.

Nel 1948 su una popolazione di 3.721.786 ab., vi erano 1.011.064 cattolici divisi in 398 parrocchie e 59 missioni e 9 cappelle, sotto la direzione di 1207 sacerdoti secolari e 503 religiosi, con un seminario diocesano, 6 collegi e accademie, 55 *High Schools* con 35 mila alunni ca., e 295 scuole parrocchiali; nel 1946 vi furono 3644 conversioni.

Vi sono inoltre 44 comunità religiose maschili e 430 femminili. F. ha un vescovo ausiliare e patrona della diocesi è l'Immacolata Concezione. Fondata F. nel 1682 da William Penn, la Pennsylvania divenne il rifugio dei cattolici perseguitati nelle vicine colonie inglesi. La prima cappella pubblica vi fu costruita nel 1720 dal gesuita Giuseppe Grenton. Nel 1763 fu aperta al pubblico la prima chiesa cattolica di F. e alla fine della guerra d'indipendenza venne anche inaugurata la prima scuola. Gli emigrati tedeschi, assistiti da sacerdoti loro connazionali fin dal 1741, ebbero una chiesa propria nel 1763. Gli Agostiniani vi aprirono una casa del loro Ordine nel 1801. L'8 apr. 1808 tutta la Pennsylvania e il Delaware con l'ovest e il sud del Nuovo Jersey furono eretti in diocesi con sede a F. Primo vescovo fu mons. M. Egan (m. nel 1814). Nel 1843 il territorio della diocesi venne smembrato con la creazione della nuova diocesi di Pittsburg.

Il 12 febbr. 1875 F. era elevata a metropoli. Patroni dell'arcidiocesi: l'Immacolata Concezione (8 dic.) e gli apostoli Pietro e Paolo (29 giugno). L'arcidiocesi fu solennemente consacrata al S.mo Cuore di Gesù il 15 ott. 1873.

BIBL.: J. L. Kirlin, *Catholicity in Philadelphia from the earliest missionaries down to the present time*, Filadelfia 1909; J. F. Loughlin, *Philadelphia*, in *Cath. Enc.*, XI, pp. 793-96; D. C. Shearer, *Pontificia americana... (1784-1884)*, Washington 1933, v. indice; J. Garraghan, *The Jesuits of the middle United States*, Nuova York 1938, passim; *The official catholic directory for 1947*, Nuova York 1947, parte 2ª, pp. 222-44. Corrado Morin

FILAGATO: v. GIOVANNI XVI, ANTIPAPA.

FILANGIERI, GAETANO. - Giurista, n. a Napoli il 22 ag. 1753, m. a Vico Equense il 21 luglio 1788.

Deve la sua fama, grandissima ai suoi tempi, ora quasi tramontata, all'opera *Scienza della legislazione* (Napoli 1780 sgg.). Credente nella *raison* illuministica, vede nella saggezza di una legislazione razionale il più sicuro metodo etico-politico, non senza talora il pericolo di cadere in un astrattismo e meccanicismo giuridici (male comune, però, a tutti i teorici del dispotismo illuminato), pericolo che è d'altronde spesso evitato per le consapevoli soluzioni utilitaristiche ed individualistiche sostenute nei problemi dello Stato.

Favorevole ad una monarchia temperata esalta la funzione equilibratrice (tra essa e il popolo) di un « rango intermedio »: nobiltà e magistratura; soluzione che affonda le radici nel pensiero di Montesquieu. Il F. non è in tutto legato all'*esprit géométrique*: nel delineare, ad es., il concetto di nazione già percepisce come esso si fondi sulla coscienza e sulla volontà. Naturalmente però il nucleo centrale delle sue teoriche è schiettamente illuministico: ogni soluzione statale è per F. in particolar modo soluzione eudemonistica; alla realizzazione della felicità sulla terra tende pure il suo pacifismo nonché il suo umanitarismo.

Nel campo sociale è favorevole all'eversione della feudalità, e in quello economico alla preminenza dell'agricoltura e all'imposta unica. Nel campo del diritto penale è strenuo difensore della persona contro le poche garanzie che dànno i processi fondati sul metodo inquisitivo. Nel campo educativo è propugnatore dell'istruzione di Stato, la quale può formare generalmente il « cittadino »: il metodo educativo del F. si riallaccia all'astrattismo naturalistico del secolo: è la natura « questa antica maestra » che regola l'ordine progressivo della pedagogia; naturalmente il suo acuto sguardo scioglie nella concreta tecnica educativa le durezze iniziali quando riconosce le esigenze dello spirito che è libero. La *Scienza della legislazione* fu posta all'Indice il 6 dic. 1784, evidentemente per i suoi postulati razionalistici e giurisdizionalistici.

BIBL.: G. Nisio, *Il libro IV della Scienza della legislazione intorno alle leggi che riguardano la educazione*, Roma 1904; P. Gentile, *L'opera di G. F.*, Bologna 1913; G. De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale nei secc. XVIII e XIX*, Bari 1922, p. 67 sgg.; U. Spirito, *Il pensiero pedagogico di G. F.*, Firenze 1924; B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1925, v. indice; G. C. Massolo Sesta, *L'educazione nazionale in G. F.*, Palermo 1941; B. Brunello, *Il pensiero politico italiano del Settecento*, Milano 1942, p. 236 sgg.; L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, 3ª ed., Torino 1942, p. 37 sgg.; E. Nasalli Rocca, *F.*, Brescia 1950. Massimo Petrocchi

FILANTROPISMO: v. BASEDOW, JOHANN BERNHARD.

FILARET (FEDOR), NIKITIČ ROMANOV, patriarca di MOSCA. - Fu uno dei bojari o grandi nella corte dell'ultimo rurikida Teodoro (1584-98). Boris Godunov costrinse il F. a farsi monaco. Il « falso Demetrio » lo nominò metropolita di Rostov (1605). Come tale aderì al falso secondo Demetrio. Si recò poi dal re polacco Sigismondo Wasa per indurlo a far incoronare il figlio Ladislao zar della Russia (1611). Sigismondo fece arrestare in Polonia F., il quale soltanto nel 1619 poté ritornare in Russia, dove nel frattempo suo figlio Michele era stato incoronato zar. F. fu fatto quello stesso anno patriarca di Mosca.

Si adoperò alla riforma dell'amministrazione patriarcale. In un Sinodo ordinò che tutti i Latini passati alla Chiesa russa dissidente fossero ribattezzati. In generale F. combatté l'influenza dell'Occidente, e in Polonia favorì la nuova gerarchia scismatica contro gli Orientali uniti a Roma. Il F. prese parte al governo col titolo di gran signore (*velikij gosudar*). Con cauta moderazione il F. portò a termine una profonda riforma dei libri liturgici. In ciò egli si distingue favorevolmente in confronto del patriarca Nikon, il futuro riformatore della liturgia russa. M. nel 1633.

BIBL.: P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol*, Parigi 1938, indice; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948, p. 205 sgg. Alberto M. Ammann

FILARETE. - Antonio Averlino o Averulino, detto il F., scultore e architetto italiano, n. a Firenze verso il 1400, m. dopo il 1465. Figlio di un maestro d'intaglio, fu forse da giovane aiuto del Ghiberti nella prima porta del Battistero; chiamato da Eugenio IV, si recò a Roma nel 1433, ove lavorò per dodici anni alla porta bronzea di S. Pietro, conducendo contemporaneamente altri lavori, tra i quali gli viene attribuita la tomba del card. Antonio Chiaves in S. Giovanni in Laterano, che dovette però lasciare a mezzo, perché costretto a fuggire in seguito all'accusa mossagli di voler rubare la testa del Battista. Tornato a Firenze, se ne allontanò presto per peregrinare nella Lombardia e nel Veneto, finché nel 1449 si stabilì a Venezia, da dove ripartì ancora, però, per recarsi a Milano, raccomandato a Francesco Sforza da Piero de' Medici.

Qui condusse specialmente lavori di architettura, tra cui la facciata del Castello, ma per contrasti sorti con gli altri ingegneri, chiese licenza al duca; tuttavia nel 1456 era ancora a Milano e riceveva la commissione della sua più grande opera milanese, l'Ospedale Maggiore, per la quale preparò il progetto e alla cui costruzione attese fino al 1465. Dopo tale data si perdono anche le sue tracce. Tra le altre sue attività si ricorda che nel 1452 venne nominato ingegnere della Fabbrica del Duomo, e che fu in varie città del ducato quale consulente del duca. Ed al duca, in segno di gratitudine, egli dedicò il suo *Trattato di architettura*, scritto dal 1460 al 1464, nel quale, in 25 libri, immaginando di aver ricevuto l'ordine di costruire una città ideale, dà appunto i piani e i consigli per la costruzione di questa città, che egli denomina Sforzinda.

La sua opera di scultura della porta di S. Pietro fu già criticata dal Vasari e in realtà non si può non osservare in essa un certo ibridismo tra l'arcaismo gotico e le nuove ricerche spaziali del Rinascimento, oltre a una debolezza di modellato ed a una superficialità di espressione che dà a lui un ben modesto posto tra gli scultori suoi contemporanei. Alla fantasia ornamentale gotica indulge anche nella sua opera di architetto: egli non seppe sottrarsi alla suggestione degli elementi tradizionali dell'arte lombarda, anche se sulla carta andava elaborando, secondo principi schiettamente umanistici, quella sua città che avrebbe dovuto far rivivere l'eccellente « maniera antica ». - Vedi tav. LXXXV.

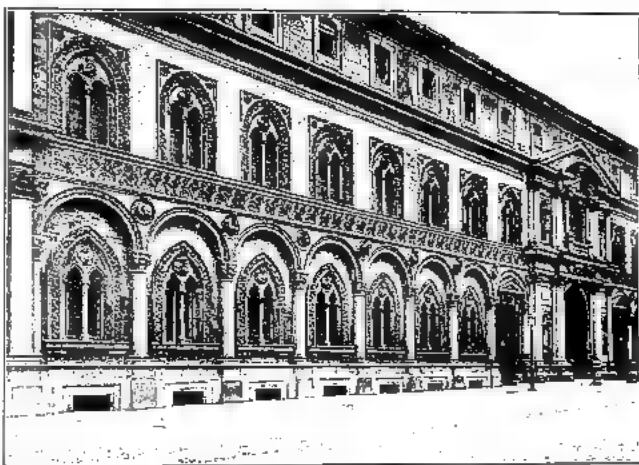
(fot. Alinari)

FILARETE - Esterno dell'Ospedale Maggiore - Milano.

BIBL.: A. Annoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XV, pp. 260-61; M. Salmi, *A. Averlino detto il F. e l'architettura lombarda del primo Rinascimento*, in *Atti del I Congresso nazionale di storia dell'architettura*, Firenze 1938, p. 185 sgg. Gilberto Ronci

FILARETE di CALABRIA, santo. - Asceta basiliano, n. a Palermo nel 1020 da genitori calabresi, deportati dai Saraceni, m. il 6 apr. 1070. La sua famiglia riacquistò la libertà nel 1038 e con essa F. si portò in Calabria. Nel 1040 era a Reggio; poco dopo si ritirava nel monastero di Aulinas, presso Tauriano; quindi a Sinopoli e infine, a 25 anni, a S. Elia sopra Palmi, dove si mise sotto la guida ascetica dell'abate Oreste, che lo esercitò con rigore nella vita spirituale. Fu sottoposto a molte mortificazioni e infine fu messo a guardia della scuderia. Ma si impose ai coetanei, che lo consideravano un santo. Fu venerato con culto pubblico a S. Elia (Palmi), al quale fu aggiunto il suo nome, e a Palermo, nella cui cattedrale si conservano alcune reliquie.

BIBL.: La vita fu scritta in greco dal suo discepolo il monaco Nilo e si conserva nel cod. 29 (ff. 3-14) della Biblioteca universitaria di Messina, con copia nei codd. II, E, 11 di Palermo e II, A, 26 di Napoli. Fu tradotta in latino da A. Fiorito e pubblicata da O. Gaetani, in *Vitae SS. Siculorum*, II, Palermo 1637, pp. 112-127, e in *Acta SS. Aprilis*, I (1865), pp. 603-16; A. Mongitore, *Vita di s. F. confessore*, Palermo 1703; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, I, Cosenza 1877, pp. 296-304; M. Amari, *Storia dei musulmani in Sicilia*, II, Catania 1935, pp. 471-72. Francesco Russo

FILARETE, VASILIJ MICHAJLOVIČ DROZDOV, metropolita di MOSCA. - N. il 26 dic. 1782, m. il 19 nov. 1867, studiò a Colomna e nella laura della S.ma Trinità, dove anche cominciò ad insegnare. Diventato monaco fu rettore dell'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo e poi vescovo vicario. Nel 1819 fu eletto arcivescovo di Tver e membro del S. Sinodo. Passato nel 1820 alla sede di Jaroslav, fu insediato nel 1826 come metropolita di Mosca. F. fu zelante pastore, predicatore eloquente; la sua attività si estendeva su tutta la Russia, Chiesa e Stato.

Per ca. 50 anni fu considerato come un oracolo e colmato di onori e decorazioni. Salvo nel periodo dell'influenza del procuratore generale del S. Sinodo, Protasov, F. decideva le questioni teologiche e canoniche. Trovò resistenza nel suo intento, finalmente riuscito, di tradurre la S. Scrittura in russo e di sostituire lo slavo ecclesiastico in certe preghiere usuali (*Pater*, *Credo*, ecc.) con il russo. La celebre riforma di Protasov del 1836, che interruppe la tradizione protestantizzante di Teofane Procopovič, lo costrinse a nascondere le sue opinioni protestantiche (cf. il suo scritto *Izloženie raznosti meždu vostočnoju i zapadnoju Cerkoviju v učenii very* « Sulla differenza tra la Chiesa orientale e la Chiesa occidentale nella dottrina della fede »), di cui si trovano alcune tracce nelle due prime redazioni del suo grande catechismo (*Christianskij katichisis pravoslavnyja grekorossijskija Cerkvi*, ecc., Mosca 1823 e 1827), corrette poi nella terza redazione del 1839. Il catechismo ebbe molte edizioni e fu tradotto in molte lingue. I numerosi scritti di F., rapporti, avvisi, risposte, decisioni di ordine dottrinale, canonico, amministrativo, politico, furono pubblicati in gran parte dopo la sua morte. L'influenza esercitata da F. sulla teologia russa è immensa.

Bibl.: M. Jugie, s. v. in DThC, coll. 1376-95; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948 (v. indice).

Bernardo Schultze

FILARETE GUMILEVSKIJ. - Arcivescovo di Černigov (1805-66), n. Konobejevskij, detto « humilevskij » dal latino *humilis*, a causa della sua piccola statura ed umiltà.

Dopo brillanti studi ecclesiastici si fece monaco, assumendo il nome di F. in onore di F. Drozdov, allora metropolita. Insegnò nell'accademia ecclesiastica di Mosca storia ecclesiastica, S. Scrittura, teologia morale e pastorale; diventò poi archimandrita e rettore dell'Accademia. Nel 1841 diventò vescovo di Riga, dove propagò la sua dottrina fra i contadini protestanti, nel 1848 di Charkov e nel 1859 arcivescovo di Černigov. F. fu uno dei più dotti ed eruditi prelati della sua epoca. Egli fondò la rivista dell'Accademia ecclesiastica intitolata *Le opere dei ss. Padri in traduzione russa, con aggiunte di contenuto ecclesiastico* (queste aggiunte formano la rivista propriamente detta, che, dal 1891, fu sostituita dal *Bogoslovskij Vestnik*, ossia « Messaggero teologico »). F. fu uno degli scrittori ecclesiastici russi più fecondi, non scevro però dei difetti ordinari nei poligrafi; si contano di lui 159 opere. Tra le più importanti : *Compendio della letteratura ecclesiastica russa* (2 voll., Charkov e Pietroburgo 1859-61; 3ª ed. Pietroburgo 1884); *Insegnamento storico sui ss. Padri* (3 voll., Pietroburgo 1859); *Storia della Chiesa russa* (fino all'anno 1827 [4ª ed. Černigov 1862-63]), che servì a lungo di manuale, ma oggi è superata; *Teologia dogmatica ortodossa* (2 voll., Černigov 1864; 3ª ed. Pietroburgo 1882), capolavoro teologico dell'autore. F. ha scritto anche sugli innografi ed inni della Chiesa greca, sui santi russi, sulla *Lettera ai Galati* e sulla dottrina di s. Giovanni intorno al Verbo, e ha pubblicato 6 voll. di prediche, omelie ed orazioni.

Bibl.: M. Jugie, *Philarète G.*, in DThC. XII, coll. 1395-98; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino 1948 (v. indice).

Bernardo Schultze

FILARGO, Pietro, cardinale : v. ALESSANDRO V, ANTIPAPA.

FILASTRIO di Brescia. - Scrittore ecclesiastico del IV sec., m. fra il 391 e 397. Dal discorso che tenne in onore di lui il suo successore s. Gaudenzio, nel 15° anniversario della morte (PL 20, 997-1002, CSEL 68, pp. 135-39), apprendiamo che F., lasciata la sua patria (che non è nominata), fu ordinato presbitero e peregrinò per quasi tutto il mondo romano a predicare la parola del Signore, combattendo contro i gentili, giudei ed eretici, soprattutto contro l'arianesimo, e affrontando per questo anche pene corporali. A Milano si oppose ad Aussenzio, il predecessore ariano di Ambrogio; faticò pure lungo tempo a Roma; venuto poi a Brescia, ne fu eletto vescovo, settimo nella serie dei pastori della Chiesa bresciana : questo non dopo il 381, nel quale anno egli sottoscrisse, come vescovo di Brescia, gli atti del Concilio di Aquileia. Anche da vescovo fu qualche volta a Milano, presso s. Ambrogio, con il quale lo vide s. Agostino (*Ep.* 222, 2), fra il 384 e il 387.

Compose un *Liber de haeresibus*, fra il 383 e il 391, in cui enumera 156 eresie, 28 giudaiche e 128 cristiane. L'elenco di queste ultime è diviso in due parti, di 64 capitoli ciascuna : la prima, più concisa, dà la biografia di eretici ed eresiarchi, la seconda, modellandosi sulle raccolte dossografiche, si diffonde nell'esposizione delle dottrine. Il grande numero di eresie – quasi il doppio di quelle enumerate da s. Epifanio, che nel suo *Haereses* ne aveva elencate 80 – raggruppate in uno schematismo numerico evidentemente artificioso, è raggiunto mediante ripetizioni e sdoppiamento viziosi, contando fra le eresie, sia giudaiche che cristiane, anche interpretazioni di passi biblici ritenute erronee dall'autore; il quale, come rilevava già s. Agostino (*epist. cit.*), non aveva chiaro il concetto di eresia. Agostino, che rimprovera il medesimo difetto anche a Epifanio, ritiene tuttavia quest'ultimo superiore a F. Questi, invero, non dimostra né senso storico né attitudini speculative. La parte interessante della sua opera è quella che comprende le ultime 64 eresie (capp. 93-156), ov'egli sembra parlare con conoscenza diretta. Per il resto, non sono ancora state studiate a sufficenza le fonti. Si pensò dapprima che F. avesse attinto alla menzionata opera di Epifanio; ora prevale l'opinione che i due si siano serviti d'una medesima fonte, il *Syntagma* di Ippolito. Sebbene di scarso valore, l'opera di F. ebbe una fortuna non disprezzabile, essendosene serviti s. Gaudenzio, s. Agostino nel trattato omonimo e il cosiddetto Predestinato.

Bibl.: Edizioni: PL 12, 1111-1302, che riproduce l'ed. di P. Galeardi, Brescia 1738; CSEL 38, a cura di F. Marx. Studi: oltre l'introduzione del Marx alla *cit. ed.*, P. C. Juret, *Etude grammaticale sur le latin de St F.*, Erlangen 1904; J. Wittig, *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, in *Kirchengeschichtl. Abhandlungen*, [illegible] (1909), pp. 1-56; Schanz, IV, pp. 394-97; P. Nautin, *Hippolyte contre les Hérésies*, Parigi 1949, p. 63 sgg., p. 67; Bardenhewer, III, pp. 481-85, Moricca, II, 1, pp. 579-85.

Michele Pellegrino

FILATTERIE (gr. φυλακτήρια « amuleti »). - Strisce di pergamena, ove sono scritti passi della legge mosaica. Quest'usanza attestata fra i Giudei, oltre che dal Vangelo (*Mt.* 23, 5), da Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, IV, 21-23) e da antichi scrittori cristiani, è collegata ad una falsa interpretazione della calda raccomandazione, in *Ex.* 13, 9. 16 e *Deut.* 6, 8; 11, 18, di ricordare e osservare costantemente la legge di Dio.

In seguito a un'esegesi servile s'introdusse l'obbligo (forse fin dal tempo di Esdra, o poco dopo) di un arnese di preghiera, formato dalle « parole divine » (*Deut.* 6, 4-9; 11, 13-21; *Num.* 15, 37-41), trascritte in pezzi di pergamena, chiuse in due capsule di cuoio, le quali, al momento della preghiera, si legavano al braccio sinistro ed al capo, di modo che la capsula pendesse in mezzo agli occhi. Nella Mišnāh sono dette *tĕphillīn* (« preghiere ») e si dànno norme precise al riguardo. Non le dovevano portare né le donne, né gli schiavi, né i bambini. Legato a quest'uso è quello della *mĕzūzāh*.

Angelo Penna

FILEA e FILOROMO, santi, martiri. - Filea da giovane ricoprì importanti cariche civili; ricco, dotto, influente, fu poi vescovo di Tmuis. Arrestato con altri vescovi nella persecuzione di Diocleziano, dal carcere scrisse, insieme a loro, a Melezio di Licopoli che faceva abusivamente ordinazioni in altre diocesi. Scrisse anche ai suoi fedeli sopra l'eroismo dei martiri. Il suo coraggio nell'affrontare il martirio convertì l'alto ufficiale Filoromo, che fu decollato insieme a lui. Festa il 4 febbr.

FRANCISCVS PHILELFVS OCTAVIANO VBALDINO SAL

SERIVS respondi ad tuam epistolam quam et gravem et elegantem nuper ad me dedisti

1790

(fot. Enc. Catt.)

FILELFO, FRANCESCO - Lettera autografa a Ottaviano Ubaldini con la quale il F. invia la *Consolatio ad Jacobum Marcellum patricium Venetum... de obitu Valerii filii* (1461) - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 1790, f. 11.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 9-10; *Acta SS. Februarii*, I, Parigi 1863, pp. 459-64; E. Le Blant, *Notes sur les actes de st Philéas*, in *Nuovo bull. arch. crist.*, 2 (1896), pp. 27-33; J. R. Knipfing, *The date of the Acts of Phileas and Philoromus*, in *Harv. theol. rev.*, 16 (1923), pp. 198-203; *Martyr. Romanum*, pp. 48-49. Vincenzo Monachino

FILELFO, FRANCESCO. - Umanista n. il 25 luglio 1398 a Tolentino nella Marca d'Ancona, m. a Firenze il 31 luglio 1481. Scolaro in Padova di Gasparino Barzizza, completò i suoi studi a Costantinopoli e sposò la nipote di Manuele Crisolora. Polemista vivace, avverso a Cosimo dei Medici, seguace dei Visconti e poi degli Sforza, finì al servizio di Lorenzo il Magnifico.

Traduttore e commentatore di Aristotele (*Rhetorica ad Alexandrum* e *Ethica Nicomachea*), il suo interesse prevalente per problemi di retorica e di morale si orientò in senso peripatetico, anche se non di rado egli tentò, secondo un costume diffuso, l'accordo fra aristotelismo e platonismo. I suoi scritti filosofici più importanti, e cioè le ancora inedite *Commentationes Florentinae de exilio* (1440 ca.), i *Convivia Mediolanensia* (1443), il *De morali disciplina* (cominciato nel 1473 e troncato al libro V dalla morte), le *Epistole* (ed. a Venezia nel 1502), rivelano un senso concreto del valore dei beni terreni, del piacere corporeo, non disgiunto dalla consapevolezza del significato dei valori del cristianesimo. Il concetto aristotelico che l'uomo non è solo spirito, ma sintesi concreta di corpo e anima, sinolo, individuo vivente in cui l'anima è « atto perfetto di un corpo che ha la vita in potenza », lo rendeva avverso ad ogni ascetismo stoicizzante o platonizzante. Di qui appunto la sua simpatia per Epicuro del quale, specialmente in alcune lettere, tesse l'elogio. Ma sempre senza che ciò significhi polemica anticristiana in senso paganeggiante. Epicuro è visto come il pensatore che, riconoscendo la terrestre missione dell'uomo, gli ha proposto un modello di vita purissimo, quello della calma, della pace, della *alipia* (ἄ-λυπος = senza dolore) non contrastante in se stesso con le idealità cristiane. Il F. scrisse inoltre: poemi, epistole, satire (ingiuste le accuse contro Pio II), epigrammi, odi, traduzioni, e, a edificazione degli indotti, una *Vita di s. Giovanni Battista* in terzine, e pensò di ricavare il suo capolavoro configurando all'*Iliade* un poema latino, *Sphortias*, in lode di Francesco Sforza.

BIBL.: C. De Rosmini, *Vita di F. F.*, 3 voll., Milano 1808; A. Messer, *De morali disciplina*, in *Archiv für Gesch. der Philos.*, 9 (1896), pp. 337-41; F. Tocco, *Ancora del De morali disciplina*, *ibid.*, pp. 486-91; G. Benadduci, *Contributo alla bibliografia di F. F.*, Tolentino 1902; G. Gentile, *La filosofia*, Milano s. d., p. 295 sgg.; G. Saitta, *Filosofia italiana e umanesimo*, Venezia 1928, pp. 65-67; E. Garin, *Testi inediti e rari di C. Landino e F. F.*, Firenze 1949, pp. 37-45. Eugenio Garin

FILEMONE, EPISTOLA a. - Lettera indirizzata da s. Paolo al discepolo e amico F., a favore dello schiavo fuggitivo Onesimo.

Questo scritto, denominato spesso « biglietto », presenta tutti gli elementi protocollari di una vera lettera: indirizzo, augurio di grazia e di pace, elogio del destinatario (vv. 1-7), argomento trattato con relativa ampiezza (vv. 8-21), notizie, augurio finale (v. 22 sgg.). Il tono affettuoso e confidenziale avvicina questa, che è la più breve delle lettere paoline (più lunga, tuttavia, della *II* e *III Giovanni*, e di molti scritti dell'antichità che vanno sotto il nome di lettera), particolarmente alla *Filippesi*: saggio ambedue della delicatezza e della nobiltà di Paolo, che sa coltivare le amicizie senza abdicare alla propria autorità.

Onesimo, schiavo di un facoltoso cristiano di Colosse (v.), convertito da Paolo probabilmente durante il ministero efesino (53-56 ca.), era fuggito dalla casa del suo padrone. Il nome di Onesimo (« utile, fruttuoso »; cf. v. 11) era smentito dal fatto che egli aveva in più maniere, forse anche con il furto, danneggiato il proprio padrone. Mentre nella città dove s'era rifugiato (Roma, con maggiore probabilità: v. PRIGIONIA, EPISTOLE della) trepidava per le possibili ricerche della polizia, seppe che ivi era Paolo, l'amico del suo padrone. Non è escluso che Onesimo si sia, nella fuga, diretto appositamente dove sapeva di trovare l'Apostolo. Questi lo tenne presso di sé, istruendolo intorno a quella religione nuova che poneva su uno stesso piano divino liberi e schiavi, affratellandoli in Cristo. La conquista non dovette riuscire difficile, data la bellezza (soprattutto per uno schiavo) di questo ideale, la bontà del predicatore, l'esperienza già fatta da Onesimo della mitezza del suo padrone, cristiano. Né va esclusa, in Onesimo, una segreta speranza che l'abbracciare la religione di Paolo e di F. fosse la via buona per uscire dalla sua umiliante condizione sociale.

Paolo pensò, in un primo tempo, di tenere Onesimo presso di sé (v. 13); ma ciò gli parve poco delicato verso l'amico; al quale voleva, invece, offrire l'occasione non solo di compiere un atto di clemenza, quale poteva fare anche un pagano, ma di attuare nella maniera più generosa i principi della morale cristiana nella vita sociale, accogliendo Onesimo, non più come schiavo, ma come fratello in Cristo. Paolo poi se ne rendeva garante e argutamente si dichiarava anche pronto a pagare i danni che lo schiavo aveva arrecato, se non bastava il fatto che F. gli doveva se stesso, ossia il suo essere di cristiano (v. 18 sg.). Non domandava, in termini espliciti, l'affrancamento dello schiavo; ma dicendo di ritenersi

sicuro che F. avrebbe fatto assai più di quello che gli veniva richiesto, lasciava capire chiaramente quale fosse la meta a cui tendeva il cristianesimo in rapporto alla schiavitù, pur senza propugnare mezzi violenti e rivoluzionari. L'abolizione della schiavitù doveva essere il frutto di una lenta ma profonda trasformazione della coscienza collettiva.

L'affinità dell'argomento ha suggerito il confronto della *F.* con due lettere indirizzate da Plinio il Giovane a Sabiniano (*Opera*, ed. A. M. Guillemin, III, Parigi 1928, pp. 114 sg., 118). Nella prima Plinio s'interpone a favore di un liberto fuggito dalla casa di Sabiniano; nella seconda ringrazia costui per avere aderito alla sua preghiera. Il caso riguarda, dunque, non uno schiavo, ma un affrancato. Inoltre, Plinio lascia capire che a una ricaduta la punizione potrà venire applicata: ciò esula dalla prospettiva della *F.*, che contempla rapporti del tutto nuovi tra padrone e schiavo, ispirati da amore reciproco. La distanza tra il servo e il padrone resta intatta nelle lettere di Plinio; né poteva consentire di accorciarla quella virtù fondamentale per uno stoico che era il culto di ciò che conviene (τὸ πρέπον; cf. J. Huby, p. 117 sg.). Anche sotto l'aspetto dell'abilità nel trattare l'argomento, della spontaneità e dell'arguzia, la *F.* supera lo scritto pagano, restando un capolavoro d'arte epistolare (E. Renan, *L'Antéchrist*, Parigi 1873, p. 96), è soprattutto di dignità e di nobiltà cristiana, fondata sui saldissimi motivi della partecipazione alla vita divina in Cristo. La *F.* doveva offrire alle future generazioni un esempio pratico dell'applicazione di questi principi.

L'autenticità paolina è stata messa in dubbio solo da qualche seguace della critica più radicale, come F. C. Baur, C. Weizsaecker, B. Steck; mentre gli altri sono d'accordo nel riconoscere che la *F.* porta in sé le migliori garanzie della propria origine (cf. P. Feine-J. Behm, *Einleitung in das Neue Test.*, 8ª ed., Lipsia 1936, p. 195). Che essa sia stata poco citata nell'antichità non può recare meraviglia, tenuto conto della sua brevità, della destinazione a un privato e del fatto che il suo substrato dottrinale si raccoglieva, anche più chiaramente, da altre lettere paoline. S. Girolamo parla in termini generici di qualche dubbio sorto circa l'autenticità paolina, con riflessi sul carattere sacro dello scritto: ciò che non impediva, però, il consenso della Chiesa sull'uno o sull'altro punto (*In Epist. ad Philem.*: PL 26, 635-38). Espliciti riconoscimenti si hanno nel *Frammento muratoriano* (*Enchiridion biblicum*, Roma 1927, n. 4), in Origene (*In Ier.*, 19, 2: PG 13, 501) e in Tertulliano (*Contra Marcionem*, 5, 21: PL 2, 524 [556]).

BIBL.: Commenti recenti: J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 14ª ed., Londra 1904; M. R. Vincent, *A critical and exegetical commentary to the Epistles to the Philippians and to Philemon*, 3ª ed., Edimburgo 1911; J. Knabenbauer, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem*, Parigi 1913; M. Dibelius, *An die Kolosser. An die Epheser. An Philemon*, 2ª ed., Tubinga 1927; E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, Londra 1930, ristampa 1948; M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus*, 4ª ed., Bonn 1931, pp. 107-20. J. Huby, *St Paul. Les Epîtres de la captivité* (*Verbum salutis*, 8), 2ª ed., Parigi 1935, pp. 111-122; A. Médebielle, *Epître à Philémon*, in *La Ste Bible*, ed. L. Pirot, XII, ivi 1938, pp. 259-68. Studi: M. Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus*, Düsseldorf 1921; M. Roberti, *La lettera di s. Paolo a F. e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*, Milano 1933; J. Knox, *Philemon among the Letters of Paul. A new view of its place and importance*, Londra 1935; S. Garofalo, *Del sentire cristiano. La lettera di s. Paolo a F.*, in *Humanitas*, 1 (1946), pp. 20-29.

Teodorico da Castel San Pietro

FILEMONE di TEBAIDE, santo. - Martire, m. sotto Diocleziano. Secondo la sua *Passio*, leggendaria, F. era attore teatrale. Convertitosi al cristianesimo, patì il martirio ad Antinoe insieme ad altri cinque. La sua festa presso i Latini è l'8 marzo, a Costantinopoli il 14 dic.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, I, Anversa 1658, pp. 750-56; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 2ª ed., Parigi 1933, p. 218 sg; *Martyr. Romanum*, p. 89.

*

FILIAZIONE. - È il rapporto giuridico tra genitori e figli o la relazione di figliolanza. Alla base del rapporto di f. sta nel diritto naturale un vincolo di sangue (consanguineità). Ma la legge civile conosce anche una forma di rapporto, che viene regolato come di f., benché manchi il fatto naturale della generazione (f. naturale e f. civile). Quest'ultimo rapporto prende il nome di adozione (v.), cui accede il rapporto più attenuato di affiliazione (v.).

D'altra parte il fatto della generazione può aver luogo nel matrimonio e fuori. La legge, pur disapprovando il rapporto irregolare, disciplina non solo la f. *secundum legem*, ma anche tutti i diversi casi di figli procreati fuori del matrimonio, pur riconoscendo pienezza di diritti alla sola f. legittima, che costituisce la base della famiglia in senso proprio. Inoltre i figli illegittimi, cioè procreati fuori del matrimonio, vengono considerati in modo diverso, a seconda della diversa condizione in cui si possono venire a trovare. Il vocabolo f. è piuttosto di uso civilistico, mentre nel CIC e nella dottrina etica la materia è compresa sotto altri titoli (famiglia, figli, legittimazione, matrimonio, prole, ecc.).

Per una trattazione unica al complesso dei rapporti giuridici ed etici di figliolanza, v. PROLE.

Pietro Palazzini

FILIBERTO, santo. - N. nel 616-20, m. il 20 ag. 685. Apostolo e patrono della Vandea. Di nobile famiglia, probabilmente originaria di Eauze, fu educato alla corte di Dagoberto I, dove godette dell'amicizia di s. Ouen arcivescovo di Rouen. Disgustato della mondanità della corte, a 21 anni, si fece monaco a Rebais sotto l'abate s. Agila di cui fu successore.

All'inizio del suo governo sostenne un'aperta ribellione di alcuni monaci. Forse in seguito alla propria esperienza si propose un piano di riforma della vita monastica e, lasciato Rebais, visitò parecchi monasteri della Francia e dell'Italia, specialmente Luxeuil e Bobbio per studiare sul posto le regole e lo spirito dei diversi Ordini. Da allora non si occupò più di Rebais e pensò a nuove fondazioni. Ca. il 650 fondò sulla Senna il celebre monastero di S. Pietro di Jumièges e ne fu il primo abate; poco dopo fondò in una località imprecisata un monastero femminile cui prepose Austreberta già badessa di Port-le-Grand, in seguito stabilitasi definitivamente a Pavilly. Nel 677 F. fuggendo la persecuzione di Ebroino, si rifugiò presso Ansoaldo vescovo di Poitiers, il quale lo aiutò a fondare nell'isola di Her il monastero di Noirmoutier, poi chiamato di S. Filiberto. Nel 683-84, morto Ebroino, poté tornare a Jumièges e fondò a Montvilliers un altro monastero femminile. Dopo la morte dell'amico s. Ouen (684), partì da Jumièges, vi lasciò abate s. Acardo e si ritirò a Noirmoutier.

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, IV, Parigi 1867, pp. 66-95; J. Loth, *Histoire de l'abbaye royale de St-Pierre de Jumièges*, I, Rouen 1882, pp. 1-49; *Vita, miracula, translationes s. Philiberti*, in R. Poupardin, *Monuments de l'histoire des abbayes de st Philibert*, Parigi 1905, pp. 1-70; L. Jaud, *St Philibert*, ivi 1910; H. Curé, *St Philibert le Thaumaturge*, Marsiglia 1936.

Ulderico Vicentini

FILICAIA, VINCENZO da. - Poeta, n. a Firenze il 30 dic. 1642. Educato dai Gesuiti, frequentò a Pisa gli studi di giurisprudenza, coltivò filosofia e teologia e attese ancora alla musica. Le ristrettezze economiche lo ridussero a vivere presso a Figline (Firenze) con la moglie Anna Capponi, poetessa, e i figli Braccio e Scipione.

La vittoria cristiana sui Turchi del 1683 gli ispirò sei *Canzoni in occasione dell'assedio e liberazione di Vienna* che lo resero famoso. Cosimo III lo nominò senatore, commissario di Volterra e poi di Pisa, e Cristina di Svezia ne fece educare, a sue spese, i figli. M. a Firenze il 14 sett. 1707. È sepolto in S. Croce. Alla religiosità della vita rispose la sincerità dei suoi sentimenti nelle liriche sacre, specialmente nelle canzoni *Alla bea-*

tissima Vergine e nei sonetti: *Fede in Dio nelle disgrazie*, *Sopra la divina Provvidenza*, *Memoria della morte*. Il De Sanctis e il Croce videro nel F. un retore verseggiatore; il Foscolo ne lodò invece la poesia, perché proclamatrice dei sentimenti più nobili e più maschi dell'animo; Leopardi, pur accusando di monotonia le canzoni, notò che il F. «parlando sempre di cose della nostra religione ha tolto a imitare quel sommo sublime della Scrittura e per questo sommo sublime si fa pregiare».

BIBL.: Opere: *Poesie toscane*, Firenze 1707; *Poesie e lettere*, ivi 1864. Studi: G. Caponi, *V. da F. e le sue opere*, Prato 1901; B. Croce, *Intorno a un giudizio del Macaulay su V. da F.*, in *Nuovi saggi della lett. ital. del Seicento*, Bari 1931, pp. 315-322; G. Leopardi, *Zibaldone*, ed. a cura di F. Flora, Milano 1938: I, pp. 35-36, 39-43; II, p. 249; F. Flora, *Storia della lett. ital.*, II, Milano 1948, parte 2ª, pp. 723-27. Giovanni Fallani

FILIGRANA. – I. NELL'ARTE. – Si definisce con tale nome un lavoro di oreficeria in fili d'oro o d'argento torti insieme, intrecciati a formare spesso arabeschi o disegni, saldati nei punti di contatto. Nella dissimulazione delle saldature consiste appunto il segreto che rese per grande tempo il lavoro di f. prerogativa di alcuni orefici.

L'estremo Oriente conobbe forse la f. da tempi molto remoti e dall'Oriente la moda passò a Bisanzio e quindi, durante il medioevo, ebbe grande diffusione a Genova e a Venezia; in Francia entrò invece abbastanza tardi, verso il sec. XVI.

A Venezia, ornati di f. appaiono nella pala d'argento dorato donata dal patriarca Pellegrino II (1195-1204) al duomo di Cividale, ma anche molti altri oggetti del tesoro marciano risultano lavorati con tale tecnica; lavoro veneziano il Toesca suppone anche il fermaglio ritrovato nella tomba di Clemente IV (m. nel 1268) a Viterbo, come anche gli ornati dei candelabri di cristallo donati da Carlo II d'Angiò al S. Nicola di Bari. Oltre quelli veneziani, vanno ricordati alcuni lavori dei Bizantini stessi, che in Sicilia hanno lasciato, ad es., la ricca tiara d'oro ritrovata nella tomba di Costanza (ora nella cattedrale di Palermo), con smalti, gemme e perle; in essa la f. ricopre tutta la calotta. F. simili a queste siciliane (che si distinguono dalle veneziane perché la f. non è attorta ma arricciata) e nelle quali va forse veduta anche l'opera di artisti musulmani si ritrovano anche in molti altri oggetti del tesoro normanno di Vienna.

BIBL.: H. Havard, *Dictionnaire de l'ameublement et de la décoration*, Parigi s. d.; P. Toesca, *Il medioevo*, II, Torino 1927, col. 814 sgg.; F. Rossi, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 288.
Gilberto Ronci

II. NELLA BIBLIOFILIA. – La bibliofilia, che ha desunto il termine della lavorazione dei metalli, denota con questo nome l'impronta che il cartaio fissava sul foglio di carta mediante un disegno a filo metallico inserito nella forma (v. CARTA). La f. costituisce pertanto la marca di fabbrica della carteria, ed è rappresentata da figurazioni svariatissime che talora hanno dato nome a particolari tipi di carta. La più antica che si conosca risale al 1282, e rappresenta una croce.

Poiché veniva impressa al centro del foglio, la sua posizione nelle carte di un libro varia a seconda del formato, in ragione delle piegature che il foglio stesso ha subìto. È elemento critico importantissimo per accertare falsi, per determinare data e provenienza di manoscritti e documenti cartacei non datati. Oggi si incontra soltanto in carte di pregio e nella carta da valuta.

BIBL.: L'opera fondamentale è C.-M. Briquet, *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, 4 voll., Ginevra 1907 (nuova tiratura Lipsia 1923), che raccoglie 16.112 facsimili di f. Si veda pure: D. Urbani, *Segni di cartiere antiche*, Venezia 1870; A. Zonghi, *Le marche principali delle carte fabrianesi dal 1293 al 1599*, Fabriano 1881; L. Le Clert, *Le Papier. Recherches et notes pour servir à l'histoire du papier, principalement à Troyes et aux environs depuis le XVIe siècle*, 2 voll., Parigi 1926.
Alessandro Pratesi

«FILIOQUE». – Termine dalla Chiesa latina introdotto nel Simbolo niceno-costantinopolitano, recitato di solito nella S. Messa («Et in Spiritum Sanctum... qui ex Patre Filioque procedit»), che fu respinto invece dai dissidenti orientali come aggiunta illecita, proibita dai concili e, in parte, come causa della divisione della Chiesa d'Oriente da quella di Roma. Per questo pregiudizio, nelle prime sedute del Concilio di Firenze (v.), i Greci con a capo l'efesino Marco Eugenico (nonché il Bessarione prima di abiurare lo scisma) vollero a tutti i costi incominciare da qui, contro il parere dei Latini, la controversia trinitaria.

Presto però si accertò l'inutilità di una tale controversia, fintanto che non si ammettesse il dogma sotto l'aggiunta enunciato. Così fu fatto nelle sedute posteriori, che, dopo serie discussioni, diedero come risultato (*consentientibus Graecis*) la proclamazione della dottrina cattolica intorno alla processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio e quindi questa definizione: «Definiamo pure che la parola "*F.*" è solo una spiegazione per vieppiù chiarire la verità, e che in un momento di grave bisogno fu lecitamente e con tutta saviezza inserita nel Simbolo» (Denz-U, 691). Una tale aggiunta non è in contrasto con veruna proibizione, né della Scrittura, né dei concili. Perché i decreti del Concilio Efesino (*Act.*, VI: Mansi, IV, 1361-64) e quello Calcedonense (*Act.*, V: Mansi, VII, 116) che si adducono in causa, oltre al fatto che essi dichiarano inviolabile non il Simbolo niceno-costantinopolitano, ma il niceno, vietano soltanto il mutamento della sostanza dogmatica, non però l'espressione letteraria del Simbolo.

L'origine storica del *F.* rimane finora insoluta. La sua origine dovrebbe cercarsi nella Spagna. Alcuni infatti ritengono i Concili Toledani come autori del termine, sebbene anche se ne possa affermare l'esistenza in documenti spagnoli anteriori a quei concili. Primo di tutti sarebbe, a quanto pare, la cosiddetta *Fides Damasi*, la quale né è tratta dal Simbolo né è l'opera di quel Papa, bensì di un Sinodo di Saragozza dell'a. 380. Quanto poi ai Concili di Toledo, certo è che nel primo di essi (di data incerta) non si trova il *F.*, essendo una tardiva redazione di quel Sinodo il *Libellus ad modum Symboli* del vescovo Pastore, dove il termine compare. È poi un fatto incontestabile che i Concili Toledani, nonostante il loro carattere essenzialmente antipriscillianista, ammisero esplicitamente il *F.* nel Simbolo niceno-costantinopolitano che trascrivono (Conc. III a. 589; XII, a. 681; XIII, a. 683; XV, a. 688; XVIII, a. 694) e nelle mirabili sintesi teologiche che usavano premettere al Simbolo (Conc. III, a. 589; IV, a. 633; VI, a. 638; XI, a. 675; XVI, a. 693) facendo sì che quella aggiunta dilagasse per il mondo romano, come formola breve e adatta per esprimere l'origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come da un solo principio.

L'aggiunta del *F.* venne introdotta nella liturgia spagnola mozarabica, la quale appunto nei tempi dei Concili di Toledo toccava lo zenit del suo splendore. E fu così che nella Spagna cominciò per la prima volta nell'Occidente l'uso di cantare nella Messa il Simbolo (con l'aggiunta del *F.*), uso che prima era riservato all'iniziazione battesimale. Il *F.* passò dalla Spagna, principalmente per mezzo della liturgia, nella Gallia Narbonese soggetta alla Spagna, quindi in tutta la Gallia, in Germania, e finalmente, forse nel sec. XI, nella Chiesa romana, benché non senza gravi difficoltà e forte resistenza da parte di quest'ultima.

Cade quindi l'accusa dei dissidenti contro il *F.* come ragione dello scisma orientale. Ecco infatti le tappe più salienti riguardo al prudente atteggiamento di Roma: 1) prima del sec. IX, epoca dei primi dissidi fra l'Oriente e l'Occidente a causa del *F.*, non si può addurre documento veruno dei papi che universalmente lo imponga. È ingiusto pertanto mettere in causa sia il papa Damaso nel sec. IV, che Pelagio I nel sec. VI, o s. Agatone alla

fine del sec. VII. 2) Il Concilio di Gentilly e i Libri Carolini nell'ottava centuria impugnavano il II Concilio niceno del 787 e s. Tarasio per la loro espressione *ex Patre per Filium* invece di quella *ex Patre F.* già generalmente ammessa in Occidente; ma il papa Adriano I vendicò l'ortodossia di quella prima formola tradizionale nell'Oriente. 3) C'è poi tutto l'atteggiamento di s. Leone III contrario all'introduzione in Roma del *F.*, quando, pur confessando sempre nelle sue lettere la fede cattolica della processione dello Spirito *ab utroque* non solo disapprovò le pretese dei monaci latini di Gerusalemme, che volevano introdurre ivi il canto del *F.* nel Simbolo secondo l'uso occidentale, ma resistette anche a conclusioni analoghe del Sinodo di Aquisgrana sotto Carlomagno, i cui legati furono sconfessati dal Papa nella sacrestia di S. Pietro l'a. 810 ed ebbero l'incarico di far sapere nella Corte imperiale la volontà di Leone, e cioè che il *F.* non soltanto non sarebbe stato accettato a Roma ma sarebbe stato abolito anche nelle Gallie, come non necessario per la confessione della vera fede.

Questi fatti lasciano intatta la liceità dell'aggiunta, essendo essa questione di opportunità e di prudenza. La Chiesa romana, che ha accettato per l'Occidente l'aggiunta del *F.* nel Simbolo, non lo ha imposto invece né al Concilio di Firenze, né ai nostri giorni agli orientali cattolici.

BIBL.: A. Palmieri, s. v. in DThC, V, coll. 2309-43; anon., *La questione morale nella controversia del F.*, in *Civ. Catt.*, 1929, III, pp. 199-210; anon., *La questione storica della controversia del F.*, *ibid.*, pp. 495-508; M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1939, pp. 126-33; G. Torquemada, *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum* (ed. E. Candal, *Concilium Florentinum*, II, 1), Roma 1942, pp. 49-50, 63-66; E. Candal, *Il F. nei Concili di Toledo*, in *Incontro ai Fratelli separati di Oriente*, Roma 1945, pp. 217-29; id., *L'aggiunta del F. al Simbolo*, *ibid.*, pp. 231-45.
Emmanuele Candal

FILIPEPI, SANDRO: v. BOTTICELLI, SANDRO.

FILIPOVIĆ, SIMEONE. - Francescano, n. a Seonica in Bosnia il 30 sett. 1732 da una piissima famiglia, m. a Ripatransone (Italia) il 9 maggio 1802. Studiò in Italia e, tornato in Bosnia, per più di 20 anni attese con grande zelo alla cura delle anime nelle varie parrocchie francescane durante la durissima oppressione dei Turchi, esasperati per le sconfitte subite nelle guerre del 1683-1718, a cui avevano partecipato anche i cattolici di Bosnia.

Nel 1782 tornò a Ripatransone, dove, nel silenzio e nella penitenza, visse fino alla morte. La fama della sua santità, sparsasi subito tra il popolo, viene continuamente confermata da numerosi favori celesti dovuti alla sua intercessione. È in corso il processo di beatificazione.

BIBL.: R. Veccia, *Cenni sulla vita del servo di Dio p. S. F.*, Ripatransone 1870; *Acta Ordinis Fratrum Min.*, 50 (1931), p. 46, n. 66; *Martyr. Franciscanum*, Vicenza 1939, p. 172.
Pietro Čapkun

FILIPPESI, EPISTOLA ai. - Una delle quattro lettere della prigionia, indirizzata da s. Paolo alla comunità di Filippi.

SOMMARIO: I. Indole. - II. Analisi e contenuto. - III. Occasione. - IV. Autenticità paolina e unità.

I. INDOLE. – La *F.* presenta una fisonomia inconfondibile rispetto alle altre lettere paoline, comprese quelle del gruppo in cui viene comunemente considerata, dalle quali si differenzia per il contenuto e per il tono, se non per il luogo e le circostanze di composizione. A parte la brevissima *Epistola a Filemone* (v.), che, per la destinazione e per l'argomento, ha carattere del tutto personale, la *F.* è la più familiare delle lettere paoline: lettera più di ogni altra. È improntata alla confidenza più cordiale, scevra d'ogni preoccupazione: Paolo sa bene di essere compreso, che non c'è tra lui e i suoi corrispondenti pericolo di quegli equivoci, che poteva creare, p. es., la cavillosa faziosità dei fedeli di Corinto. Apre perciò il suo cuore con la semplicità e la sicurezza di un padre, e fa sentire, di riflesso ma con evidenza, la devozione dei lettori. Alcune battute polemiche non toccano i destinatari, ma i nemici dichiarati della predicazione di Paolo, i giudaizzanti (3, 2-11), che sembrano estranei alla comunità, oppure quei membri della comunità che sono venuti meno alla loro vocazione al punto che si possono chiamare «nemici della Croce di Cristo» (3, 18 sg.; cf. J. H. Michael, pp. 132 sgg., 171 sg.; W. Michaelis, pp. 52 sgg., 61 sg.). La lettera rispecchia bene i rapporti che sono corsi costantemente tra Paolo e la Chiesa di Filippi, la fedelissima tra quelle fondate da lui, l'unica in cui dottrine erronee e notevoli divisioni d'animi non abbiano avuto presa. Non per questo l'Apostolo lascia di mettere in guardia contro ogni pericolo di deviazione dottrinale e di raffreddamento nel fervore religioso e contro sintomi di piccole discordie interne (cf. 4,2).

La *F.* non è uno scritto fondamentalmente dottrinale, da potersi paragonare con le poderose trattazioni delle *Epistole ai Romani* e *ai Galati*, e con la *I ai Corinti*. Non mancano, tuttavia, spunti dogmatici di notevole importanza, primo fra tutti il celebre passo cristologico di 2, 6-11. La vita e la morale cristiana, l'unione mistica con Cristo e il progresso nella perfezione vi hanno un posto notevole, ma fuori di ogni schema prestabilito. Questa lettera della gioia, che richiama, più di ogni altro scritto, il Vangelo di s. Luca, è ancora più significativa, come visione cristiana della vita, in quanto viene da un prigioniero e s'indirizza a fedeli che hanno sofferto e soffrono per la causa di Cristo. Sulla dimora di s. Luca a Filippi, v. FILIPPI.

II. ANALISI E CONTENUTO. – L'indole dello scritto spiega perché sia possibile dividerlo secondo lo schema consueto di parte dottrinale e di parte pratica. Alle notizie che riguardano le presenti condizioni dell'Apostolo si affiancano, fin dall'inizio, esortazioni ad una vita cristiana più fervorosa, corroborate da motivi d'indole dogmatica. I pensieri si succedono liberamente, legati talora da un filo sottilissimo, ma con molta naturalezza, all'infuori di qualche passaggio piuttosto brusco e inatteso (3, 1 sg.).

L'esordio (1, 1-11) è meno solenne di quelli della *Epistola ai Romani*, e delle *Epistole I* e *II ai Corinti*; più vicino a quelli delle *Epistole I* e *II ai Tessalonicesi*, anche per l'assenza del titolo di «apostolo». Qui Paolo si dice, con Timoteo, «servo di Gesù Cristo».

Dopo il consueto indirizzo a «tutti i santi», con particolare menzione degli ἐπίσκοποι e dei διάκονοι, e l'augurio di grazia e di pace (1 sg.), l'Apostolo ringrazia e manifesta la propria gioia per i doni divini conferiti con tanta larghezza a questa comunità, di cui egli si sente orgoglioso. Ha nel cuore tutti questi cari figli, anche da prigioniero, e mentre lotta per la propaganda e la difesa del Vangelo (3-8), la sua preghiera implora l'aumento della carità nei fedeli, onde conoscano e pratichino ciò che è migliore, per essere puri e irreprensibili in preparazione al giorno di Cristo (9 sgg.).

Anche la prigionia dell'Apostolo si è volta a profitto del Vangelo: oltre la propaganda cristiana tra i soldati di guardia, essa ha provocato in molti fratelli un maggiore ardore nella predicazione. Alcuni agiscono per un poco lodevole antagonismo; ma ciò non conta: purché Cristo sia predicato, da chiunque e per qualunque motivo, l'animo di Paolo ne sarà sempre riempito di gioia sincera (1, 12-18). Tutto tornerà a bene suo e ad onore di Cristo, glorificato sia per la vita sia per la morte dell'Apostolo; per il quale «il vivere è Cristo e il morire un guadagno»: pronto a sacrificare il desiderio di venire sciolto dai vincoli del corpo ed essere con Cristo, per rimanere, come di fatto rimarrà, a maggiore profitto di questi fedeli, che egli conta di rivedere ancora (1, 19-26).

Si portino i lettori in maniera degna del Vangelo di Cristo, in perfetta unità di spirito, senza trepidare di fronte agli avversari; ché questo è il loro vanto: non solo credere in Cristo, ma patire per lui, come Paolo ne dà l'esempio (1, 27-30). Per ciò che vi ha di più caro in Cristo e nella comunione degli animi, colmino la gioia sua con la perfetta concordia, guardandosi dall'agire per gloria vana, reputando, anzi, gli altri superiori a sé. A tanto c'impegna la grande lezione che Cristo ci ha dato: potendo egli gioire di tutto ciò che gli spettava per la sua perfetta somiglianza con il Padre, ha voluto esinanirsi assumendo la condizione di schiavo, uomo in tutto come noi, umile e obbediente fino alla morte di croce. Per questo Iddio lo ha esaltato, dandogli un nome superiore ad ogni altro, così che tutte le creature celesti, terrestri e infernali abbiano a riconoscere e a confessare che « Signore » è Gesù, alla gloria di Dio Padre (2, 1-11). Operino, dunque, i fedeli la propria salute in timore e tremore, con quello spirito di docilità di cui hanno dato prova. Dio è colui che dà ad essi il volere e l'agire. Risplendano come fari in mezzo a una generazione perversa e sviata, provando che non invano egli ha lavorato tra di loro. E se il suo sangue sarà versato come una libazione sull'offerta sacrificale della loro fede, ne godrà, ed essi pure debbono rallegrarsene (2, 12-18).

Paolo conta di mandare a Filippi Timoteo, che ha dato già prove magnifiche di dedizione alla causa dei fedeli; mentre « tutti » cercano i propri interessi, anziché quelli di Cristo. Spera di trovarsi presto egli stesso tra i suoi figli. Intanto ha deciso di inviare loro Epafrodito, riavutosi da una lunga malattia; lo accolgano con gioia, « stimino molto uomini di questa tempra: per la causa di Cristo, infatti, » nel servizio dell'Apostolo, Epafrodito ha messo a repentaglio la propria vita (2, 19-30).

Esortati ancora i fedeli alla gioia, Paolo li mette in guardia contro gli assertori di una circoncisione che non ha più alcun valore (è semplice incisione o mutilazione: κατατομή; cf. J. H. Michael, p. 135). Quella che conta è la circoncisione spirituale. I titoli dei quali costoro si gloriano non farebbero difetto a Paolo; ma egli li stima come lordura, per guadagnare Cristo, e, per lui, la vera giustizia, partecipando alla Passione, alla morte e alla Risurrezione di lui. È una tensione di tutte le forze di Paolo per conquistare la meta, alla stessa guisa che Cristo un giorno lo ha ghermito: un dimenticare il cammino percorso, per correre ancora verso la ricompensa, a cui Iddio chiama là in alto, in Cristo Gesù (3, 1-14). In questo modo di sentire e di agire i fedeli debbono imitarlo, tenendosi lontani dalla pratica di quei « molti », che sono divenuti « nemici della Croce di Cristo » e hanno per Dio il ventre. Al contrario, patria dei credenti è il cielo, donde essi attendono come salvatore Gesù, che deve trasformarli nella propria gloria. I F. « gioia e corona » dell'Apostolo, stiano saldi così nel Signore (3, 15-4, 1).

Siano più concordi, con l'aiuto del « genuino Sizigo », Evodia e Sintiche, che hanno lavorato per il Vangelo con Clemente e gli altri, « i nomi dei quali sono nel libro della vita ». Gioiscano tutti nel Signore, mostrando una dolce bontà (τὸ ἐπιεικές) verso tutti. « Il Signore è vicino ». Siano liberi da preoccupazioni terrene; salga la loro preghiera a Dio; riempia i loro cuori la pace di lui; mentre si studiano di perseguire tutto ciò che di buono e di decoroso hanno potuto vedere nel loro Apostolo (4, 2-9). Questi ringrazia di ciò che hanno inviato; non che egli non sia avvezzo ad ogni sorta di privazioni, ma perché questi doni provano il loro affetto. Essi sono i soli da cui egli abbia accettato offerte personali. Ora però, sovrabbonda per questa specie di sacrificio che, in lui, hanno offerto a Dio; il quale li ricompenserà con magnificenza. A lui, nostro Padre, sia gloria nei secoli dei secoli! (4, 10-20).

L'epilogo (4, 21 sg.) contiene generici saluti, anche da parte dei santi « che sono della casa di Cesare », e l'augurio della Grazia di Cristo.

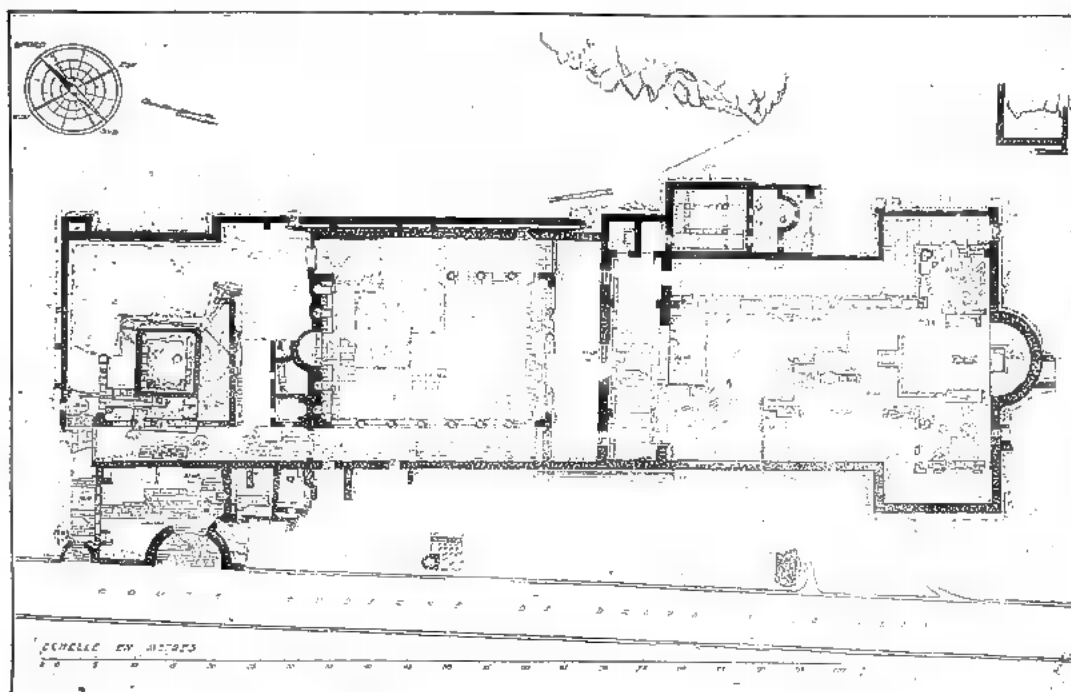
III. Occasione. – La *F.* è stata scritta quando Epafrodito, riavutosi da una grave malattia, si accingeva a tornare a Filippi. Paolo doveva ringraziare quei buoni fedeli che s'erano dimostrati così affezionati, sia inviando aiuti materiali, sia disponendo che Epafrodito restasse a fianco del prigioniero per assisterlo a nome della comunità. Non è improbabile che Paolo avesse scritto già ai F. (3, 1. 18); ma che uno scambio di lettere ci sia stato tra la venuta di Epafrodito e l'invio della F. (cf. J. H. Michael, p. XXI sg.) trova difficoltà nel fatto che Paolo ringrazia qui delle offerte inviate dai fedeli; né è molto verosimile che egli sia tornato più volte sull'argomento, data l'evidente intenzione di mostrare, con delicatezza, la propria indipendenza di fronte a questi donativi. Che a Filippi si fosse informati della malattia di Epafrodito può spiegarsi anche senza una lettera di Paolo.

Certi caratteri interni della lettera sembrano staccarla, quanto a luogo e a data di composizione, dalle altre tre della prigionia. Alcuni aspetti del contenuto e dello stile parrebbero avvicinarla, più che a queste, alle grandi lettere paoline. La presenza del pericolo giudaico (3, 2-11; cf. però *Col.* 2, 8-23) fa pensare a un periodo non lontano dalla crisi galatica (v. GALATI, EPISTOLA ai). Ma sono criteri facilmente esposti a interpretazioni soggettive. Mentre negli ultimi decenni sono notevolmente diminuiti i critici che mettevano la *F.* in rapporto con la prigionia di Cesarea (cf. T. W. Manson, p. 182), sono aumentati, particolarmente in campo non cattolico, i difensori dell'origine efesina (cf. W. Michaelis, pp. 2, 8; P. Feine-J. Behm, *Einleitung in das Neue Test.*, 8ª ed., Lipsia 1936, p. 177). Essi, però, non hanno ancora potuto addurre argomenti tali da controbilanciare quelli che depongono in favore di Roma.

IV. Autenticità paolina e unità. – L'autenticità paolina della *F.*, negata solo dai radicali delle scuole di Tubinga (non da tutti i seguaci di questa scuola) e olandese (cf. M. Goguel, *Introduction au Nouv. Test.*, IV, 1, Parigi 1925, pp. 28, 410; J. Huby, p. 264), è oggi ammessa sempre più largamente. Infatti, anche a volere prescindere dalle testimonianze esterne, i caratteri paolini della lettera sono così pronunciati da escludere ogni probabilità di un falso.

Oltre le allusioni della *I Clem.* 3, 4; 21, 1 (*Phil.* 1, 27); 47, 2 (*Phil.* 4, 15); di s. Ignazio, *Ad Smyrn.*, 4, 2 (*Phil.* 13); 11, 3 (*Phil.* 3, 15); *ad Philad.*, 1, 5; 8, 2 (*Phil.* 2, 3), vi è la testimonianza esplicita di Policarpo, *Ad Phil.*, 3, 2, che ricorda ai F. le lettere scritte loro da Paolo; allusioni in 1, 1 (*Phil.* 2, 17; 4, 10); 2, 1 (*Phil.* 2, 10; 3, 21); 9, 2 (*Phil.* 2, 16); 12, 3 (*Phil.* 3, 18). La *F.* è citata pure in uno scritto delle chiese di Lione e di Vienna (Eusebio, *Hist. eccl.*, 5, 2: PG 20, 433). Come di Paolo è citato *Phil.* 4, 18 da s. Ireneo (*Adv. Haer.*, 4, 18, 4: PG 7, 1026; cf. 4, 8, 3 [*Phil.* 4, 17]; 5, 13, 4 [*Phil.* 3, 10]: PG 7, 995. 1159). L'autenticità della *F.* è affermata correntemente da Clemente Alessandrino (*Strom.*, 4, 13: PG 8, 1300; *Paed.*, 1, 6: PG 8, 312), da Tertulliano (*De resurrectione carnis*, 23: PL 2, 826 [873]; *Adv. Marcionem*, 5, 20: PL 2, 522 sg. [554 sg.]) e dal *Frammento muratoriano* (*Enchiridion Biblicum*, Roma 1927, n. 4).

Contro l'unità della *F.* s'è creduto di trovare un argomento positivo nel testo citato di Policarpo, che parla effettivamente di « lettere » mandate da Paolo ai F. Ma, oltre che il plurale ἐπιστολαί è usato spesso per una lettera (*litterae*), Policarpo poteva riferirsi o al complesso delle lettere inviate ai fedeli di Macedonia, oppure, più probabilmente, egli era meglio informato sulla corrispondenza tra Paolo e i F., che non dovette limitarsi allo scritto canonico.

Che ci sia un passaggio brusco e inaspettato in *Phil.* 3, 1 sg. è innegabile: 3, 1 parrebbe l'inizio di una chiusa di lettera; ma poi il dettato riprende decisamente per rinnovare raccomandazioni già fatte (3, 1b); e seguono le espressioni molto dure di 3, 2. 18; tutto il cap. 3, anzi, ricorda le robuste polemiche delle grandi lettere, quasi un riflesso delle medesime lotte. Si può supporre un intervallo nella stesura della *F.*, durante il quale l'Apostolo

(da P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Parigi 1945, tav. II-B)
FILIPPI - Pianta della basilica a nord del Foro (ca. 500).

avrebbe ricevuto notizie di mene di giudaizzanti a danno della diletta comunità, nonché della persistente cattiva condotta di alcuni, che poteva avere delle ripercussioni molto dannose sugli altri (cf. J. Huby, p. 265 sg.).

Gli attacchi più radicali contro l'unità della *F.* sono di A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Parigi 1933, p. 28, e H. Delafosse (Turmel), *L'Epître aux Philippiens*, ivi 1928: per il primo la *F.* sarebbe una combinazione di due biglietti di Paolo, uniti all'inizio del sec. II e integrati con elementi di gnosi cristiana (2, 6-11) e di polemica antigiudaica; per il secondo i passi dottrinali sarebbero di un marcionita che, ca. il 140, tentava di divulgare sotto il nome di Paolo le dottrine del proprio maestro.

Contro questi tentativi di vivisezione s'è pronunciata la maggioranza dei critici, tra i quali si rilevano A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Test.*, 7ª ed., Tubinga 1931, p. 122; M. Goguel, *loc. cit.*, pp. 400-409. Quest'ultimo conchiude (p. 409) che le obbiezioni affacciate contro l'unità della *F.* possono risolversi tenendo conto della libertà che caratterizza la composizione di una lettera.

BIBL.: Commenti moderni (i cattolici sono contrassegnati da *): J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 12ª ed., Londra 1896, ristampa 1903; M. R. Vincent, *A critical and exegetical commentary to the Epistles to the Philippians and to Philemon*, 3ª ed., Edimburgo 1911, ristampa 1922; * J. Knabenbauer, *Commentarius in s. Pauli Apostoli Epistolas. IV. Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, Parigi 1912, pp. 175-278; P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 4ª ed., Lipsia-Erlangen 1923; J. H. Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians*, Londra 1928, ristampa 1948; * F Tillmann, *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus*, 4ª ed., Bonn 1931, pp. 121-62; *J. Huby, *St Paul. Les Epîtres de la Captivité* (*Verbum Salutis*, 8), 2ª ed., Parigi 1935, pp. 251-366; W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Lipsia 1935; *A. Médebielle, *Epître aux Philippiens* (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 12), Parigi 1938, pp. 75-100. Studi: O. Schmitz, *Aus der Welt eines Gefangenes*, 4ª ed., Berlino 1931; H. E. Anderson, *Outline studies in Philippians*, Londra 1931; W. W. Cash, *Helps to the study of Philippians*, ivi 1933; O. Linton, *Zur Situation des Philipperbriefes*, in *Coniectanea Neotestamentica*, II, Uppsala-Lipsia 1936, pp. 9-21; E. Peterson, *Apostolo e martire nella lettera ai F.*, trad. it. della 2ª ed. ted. di A. Pinconello, Roma 1947; T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus. The date of the Epistle to the Philippians*, in *Bulletin of the John Rylands Library*, 23 (1949), pp. 182-200. Per il testo cristologico di 2, 5-11: H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8*, I, Roma 1914, II, ivi 1921; W. Foerster, ἁρπαγμός, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Test.*, I, p. 472 sgg.; H. Kruse, *Harpagmos*, in *Verbum Domini*, 27 (1949), pp. 355-360; cf. inoltre la bibl. di *Biblica*, 30 (1949), n. 138*.

Teodorico da Castel San Pietro

FILIPPI. - Prima città della Macedonia evangelizzata durante il secondo viaggio apostolico da Paolo e Sila, ai quali s'erano uniti di recente Timoteo e Luca. Il passaggio in Europa avvenne in seguito a due interventi dello Spirito Santo (*Act.* 16, 6 sg.), che diresse il viaggio verso Troade, dove a Paolo apparve nel sonno un macedone che ne implorava l'aiuto (*Act.* 16, 9). Era l'a. 50 o 51: data molto importante per la cristianizzazione del continente europeo; quantunque ci fosse già nella capitale dell'Impero, anche se non vi era ancora venuto Pietro, un nucleo attivo di cristiani.

In due giorni i missionari raggiunsero il porto di Neapolis (Cavalla), da cui F. distava ca. 15 km. I dati che fornisce s. Luca rispondono molto bene alle conoscenze che di F. dànno copiose fonti scritte e monumentali. La città (*Colonia Iulia Augusta Philippensis* o *Philippensium*) era retta dal *ius Italicum*; i suoi cittadini si vantavano del titolo di «Romani» (*Act.* 16, 21); la giustizia era amministrata dai *duumviri iuri dicundo*, chiamati da Luca (*Act.* 16, 20. 22 ecc.) στρατηγοί; i quali si facevano precedere dai *lictores* (ῥαβδοῦχοι, *Act.* 16, 35. 38). È variamente risolta la difficoltà creata da *Act.* 16. 12, che parrebbe fare di F. il capoluogo di una delle quattro circoscrizioni (μερίδες), in cui la Macedonia era stata divisa dopo la conquista romana, mentre questo

titolo spettava a Anfipoli (cf. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921, p. 334 sg.; H. J. Cadbury, in F. J. F. Jackson-K. Lake, *The beginnings of christianity*, IV, Londra 1933, p. 189; P. Collart, p. 457).

L'evangelizzazione di F. cominciò una mattina di sabato sulla riva del Gangas o Gangites nel recinto della προσευχή giudaica dove alcune donne accolsero prontamente il messaggio di Paolo. Tra esse si distinse per generosità una mercantessa di porpora, originaria di Tiatira in Lidia, che ospitò i missionari in casa sua. Questa divenne, così, il centro spirituale della nascente comunità. La liberazione di una giovane pitonessa provocò, per le mene dei padroni economicamente danneggiati, una specie di sollevazione popolare, in cui i magistrati fecero flagellare Paolo e Sila, gettandoli poi in carcere.

La preghiera notturna dei due prigionieri e un terremoto miracoloso portarono alla conversione del carceriere e della sua famiglia. L'ordine di liberazione quasi clandestina, dato la mattina dopo, porse occasione a Paolo di far valere i diritti di cittadinanza romana, obbligando i magistrati, preoccupati delle conseguenze del loro atto inconsulto, a recarsi personalmente a liberare i prigionieri. Tutto servì a rafforzare la giovane comunità; la quale, quando Paolo e Sila, aderendo alla preghiera dei *duumviri*, lasciarono F., rimase affidata alle cure, sembra, di Luca per alcuni anni. Infatti il « noi » non ritorna che in *Act.* 20, 5, verso la fine del terzo viaggio missionario. Parte non piccola nello sviluppo della comunità di F. ebbe l'elemento femminile. Con la conversione del carceriere e della sua famiglia era entrato un primo nucleo di pagani, che non avevano avuto contatti con il giudaismo; e gli etnico-cristiani formarono il grosso di questa Chiesa. Altri personaggi in vista sono un Clemente il « genuino Sizigo » (*Phil.* 4, 3: si tratta di un nome proprio?) e quelle due donne Evodia e Sintiche, che vengono pregate garbatamente di mettersi d'accordo (*Phil.* 4, 2).

Paolo ritornò a F. per la Pasqua del 56 o 57 (*Act.* 20, 6); quasi certamente nel viaggio attraverso la Macedonia di cui in *Act.* 20, 2; con molta probabilità, dopo la fine della prima prigionia romana (*I Tim.* 1, 3). Oltre queste visite, ci furono tra Paolo e F. rapporti epistolari (v. FILIPPESI, EPISTOLA ai) e per mezzo d'inviati delle due parti (*Act.* 19, 22. 29; *Phil.* 2, 19-30).

Questa Chiesa prediletta di Paolo dovette per molto tempo mantenersi in floride condizioni. Ad essa sono indirizzate due lettere ricche di elogi e di reminiscenze paoline: una di s. Ignazio d'Antiochia, l'altra di s. Policarpo. I vescovi di F. figurano come firmatari in quattro o cinque concili: Porfirio in quello di Sardica (344); Flaviano in quello ecumenico di Efeso (431), ove rappresentava pure il vescovo Rufo di Tessalonica; Sozon tanto al *latrocinium Ephesinum* (449) quanto all'opposto Concilio ecumenico di Calcedonia (451). Oggi è arcidiocesi titolare.

BIBL.: W. M. Ramsay, *The Church in the Roman empire*, Londra 1893, p. 156 sgg.; id., *St. Paul the traveller and the Roman citizen*, ivi 1895, pp. 231-26; C. H. Turner, *Philippi*, in *Dict. of the Bible*, III, pp. 837-40; L. Fillion, *Philippes*, in DB, V coll. 272-77; E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, II, col. 370 sg.; P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine*, Parigi 1937.

Teodorico di Castel San Pietro

ARCHEOLOGIA. – Appartenne durante l'età romana alla prefettura pretoria d'Italia e quindi alla diocesi civile della Macedonia; la sua ubicazione la rese come il punto di incontro tra l'Occidente e l'Oriente; ma a poco a poco Costantinopoli prevalse e la colonia romana cominciò a staccarsi dal mondo latino, prima divenendo la *pars orientis* dell'Impero per poi a poco a poco tornare ad essere una città greca di Oriente.

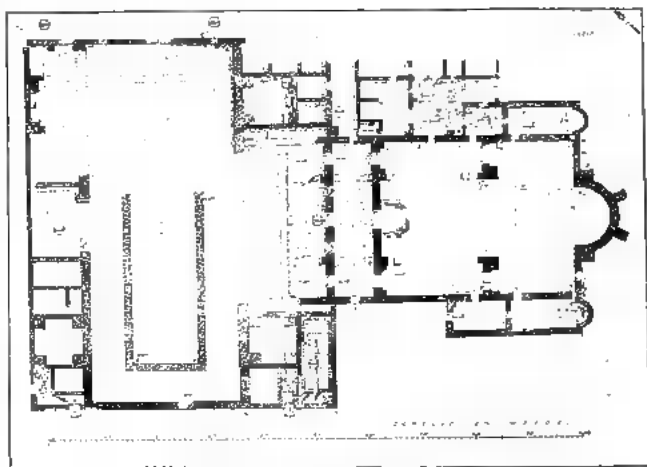
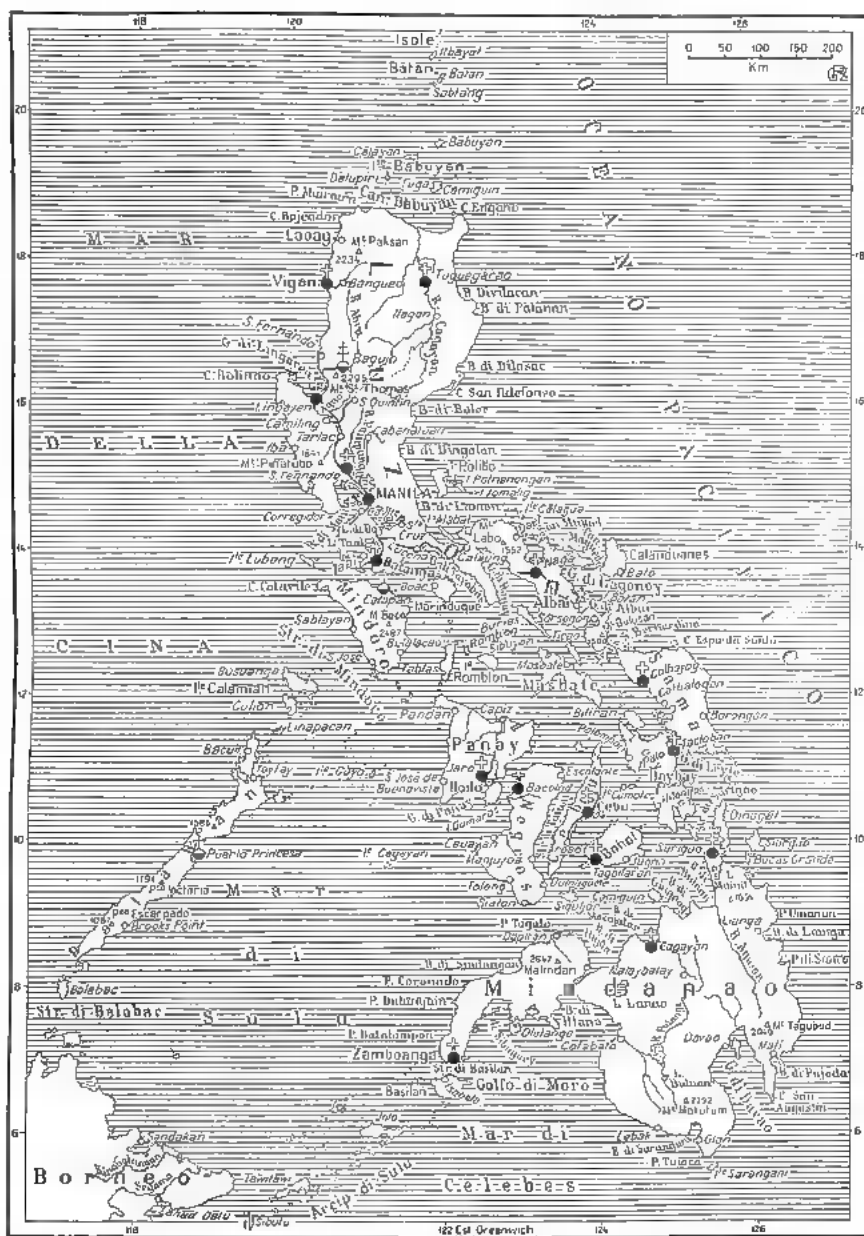
(da P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine, Parigi 1945, tavv. 50-51)

FILIPPI - Pianta della basilica detta « Direkler » (sec. IV).

Gli scavi eseguiti a più riprese a F. dalla « Ecole française d'Athènes » hanno fatto conoscere non solo i monumenti civili e del culto pagano, ma anche quelli cristiani, grazie soprattutto alla recente opera fondamentale di P. Lemerle sia per l'antichità cristiana che per il periodo giustinianeo.

I monumenti cristiani di F. giunti a oggi non sono anteriori all'età costantiniana. Due imponenti basiliche cristiane furono costruite in F., l'una a nord, l'altra a sud del Foro. La prima, esplorata dal Lemerle nel 1937, risale al sec. V; ha una lunghezza di 135 m. per 45 di larghezza; è a tre navate, con transetto, cattedra nell'abside e, davanti a questa, l'altare, pulpito circolare, pareti del battistero rivestite di lastre marmoree; la sua pianta richiama quella della basilica di Nicopoli. La basilica a sud del Foro, detta « Direkler » (delle colonne), fu esplorata prima dallo Strzygowski (*Die Ruine von Philippi*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 11 [1902], pp. 473-90), poi dall'« Ecole française d'Athènes » tra il 1932 e il 1934. Essa è datata dal Lemerle all'età giustinianea; è a tre navate, lunga m. 115, larga 65; era a cupola con abside rinforzata esternamente da contrafforti; nell'interno era al centro la cattedra, altare davanti all'abside, transetto, pulpito circolare, gallerie superiori; il suo tipo architettonico dipende direttamente da Costantinopoli, anzi da S. Irene, mentre la sua decorazione si ricollega a S. Sofia, specie per le sue cornici e i suoi capitelli a fogliami; i suoi pilastri furono eseguiti con materiale di ricupero.

Un intero capitolo dell'opera del Lemerle è dedicato all'epigrafia cristiana di F. In un rilievo dell'acropoli furono graffite alcune croci; anche sul fianco di un cippo dedicato a Iside Regina fu incisa una croce e una colomba, e una invocazione al Redentore perché protegga la città; contro la porta della città, dove la Via « Egnatia » si dirige verso il mare, furono poste lastre marmoree con frammenti della corrispondenza apocrifa tra Abgar d'Osroene e Gesù Cristo (C. Picard, *Un texte nouveau de la correspondance entre Abgar d'Osroène et Jésus-Christ, gravé sur une porte de la ville à Philippes*, in *Bull. de correspondance hellénique*, 44 [1920], pp. 41-69).

Le iscrizioni funerarie cristiane sono tutte in greco; si ricordano una Posidonia diaconessa e una Pancaria canonichessa (addetta a prestare gli ultimi uffici ai defunti), un Aurelio Ciriaco istruttore, un Aurelio Capitone sacerdote della chiesa cattolica, morto nel 381; su sei iscri-

FILIPPINE - Cartina delle circoscrizioni ecclesiastiche.

zioni riadoperate per costruire tombe tarde nella basilica detta « Direkler » quattro impiegano l'espressione κοιμητήριον per indicare una singola tomba. Altre iscrizioni però scendono fino al sec. IX.

BIBL.: P. Lemerle, *Philippes et la Macedoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'histoire et d'archéologie (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, 158), 2 voll., Parigi 1945. Per le iscrizioni più tarde: F. Dvornik, *Deux inscriptions gréco-bulgares de Philippes*, in *Bulletin de correspondance hellénique*, 52 (1928), pp. 125-47. Enrico Josi

FILIPPI (*Philipp[i]us*), PIETRO PAOLO. - Teologo domenicano di Castelnuovo di Garfagnana, m. nonagenario prima del giugno 1650.

Entrato nell'Ordine di S. Domenico a Roma (convento di S. Maria sopra Minerva), insegnò per più anni e con plauso nei conventi perugino e romano, meritando il più alto riconoscimento dell'Ordine con il magistero in S. Teologia.

Lasciò pregiate opere tra cui sono da ricordare: *Relectiones quatuor theologicae*: I. *De causis specierum intelligibilium angelici intellectus*; II. *De actu augmentativo caritatis*; III. *De supernaturalitate Gratiae et visionis beatificae et caritatis*; IV. *De distinctione specifica angelorum* (Roma 1614).

BIBL.: B. Reichert, *Acta Capitulorum generalium Ord. Praed.*, VII, Roma 1902, p. 352; Quétif-Echard, II, pp. 558 b-559 a. Abele Redigonda

FILIPPINE. - Arcipelago di 7083 isole, che chiude da S. il Mar Cinese meridionale. Ha una superfice di 296.285 kmq. (poco meno dell'Italia) con 19,5 milioni di ab. (66 a kmq.).

Le isole sono per lo più di natura vulcanica e attraversate da montagne; non mancano tuttavia vaste pianure alluvionali. Il clima è equatoriale, con piogge monsoniche; la vegetazione, stupendamente rigogliosa (69 % del suolo coperto di foresta). Fra le colture predominano il riso e il mais, destinati al consumo interno; la canna da zucchero, il tabacco, la canapa (abacà) e la palma da cacao, che alimentano l'esportazione; specie quest'ultima, per la quale le F. godono un primato mondiale. Discreto il patrimonio zootecnico (suini, bufali), notevoli i profitti della pesca, enormi le ricchezze forestali (legnami pregiati) e minerarie (oro, argento, carbone, ferro, cromite, manganese, rame, ecc.); le une e le altre appena intaccate; modestissimo, ancora, lo sviluppo industriale.

Della popolazione in prevalenza malese, ma fortemente mescidata (negritos, meticci), piccole minoranze

professano culti pagani, o sono dedite all'islamismo; per il resto (80%) domina il cattolicesimo introdotto dagli Spagnoli con la conquista: le F. sono anzi il solo paese in prevalenza cristiano dell'Asia orientale. Le F., occupate da Filippo II nel 1570, passarono agli Stati Uniti nel 1899, che il 4 luglio 1946 riconobbero loro la piena indipendenza politica. L'arcipelago è costituito in repubblica parlamentare bicamerale.

La capitale Manila (684 mila ab.) è l'unico vero grosso centro urbano; anche Cebú, nell'isola omonima, Zamboanga e Davao in Mindanao superano i 100 mila ab.

BIBL.: W. Tuckermann, *Die Philippinen*, Lipsia 1926; N. Krebs-H. Lantensach, *Die Philippinen*, ivi 1942; W. C. Forbes, *The Philippine Islands*, Cambridge (Mass.) 1945.

Giuseppe Caraci

EVANGELIZZAZIONE DELLE F. – Durante la prima scoperta delle F. da parte di Fernão Magalhães nel 1521 alcuni indigeni dell'Isola di Samar furono battezzati; ma la vera attività missionaria s'iniziò soltanto dopo che Miguel Lopez de Legazpi nel 1565 ebbe occupato definitivamente l'arcipelago.

Il noto navigatore e cosmografo Andrés de Urdaneta (1498-1568), degli Eremitani di S. Agostino, con 4 altri agostiniani aveva accompagnato la flotta spagnola del Legazpi ed ebbe così principio l'opera missionaria nell'Isola di Cebú; dal 1571 in quella di Luzon a Manila e nel 1569 vi fu eretta una provincia religiosa. Seguirono i Francescani nel 1577, con propria provincia dal 1586, i Domenicani nel 1579, con propria provincia dal 1592, nel 1579 i Gesuiti, con viceprovincia dal 1594 e provincia dal 1606, e infine gli Agostiniani Recolletti nel 1606, che formarono la loro provincia nel 1622. Nel 1578 fu eretta la diocesi di Manila, il cui primo vescovo fu Francisco Domingo de Salazar (1512-94); nel 1595 questa fu elevata a metropoli, con tre suffraganee: Nuova Segovia, Nueva Cáceres e Cebú. Nei secoli susseguenti i cinque Ordini religiosi gareggiarono nella conversione degli indigeni, adoperandosi a raccogliere gli abitanti sparpagliati in stazioni centrali, fondando villaggi (pueblos) e costruendo numerose strade e ponti. Pubblicarono dizionari, grammatiche e catechismi nelle varie lingue indigene (cf. *Bibliotheca missionum*, IV, che presenta varie pubblicazioni nelle lingue Tagaloc, Zambala, Ilingota, Pampanga, Pangasinan, Bicol, Cebuana e Cinese). Dai primi inizi i missionari si dedicarono anche alla conversione dei Cinesi (Sangleyes) che numerosi dimoravano in Manila e sobborghi e più tardi dalle F. furono fondate le missioni spagnole, francescane, domenicane e agostiniane in Cina, nel Giappone e nell'Indocina. Eressero anche molte scuole, dove il parroco abitualmente era l'insegnante. Nel 1605 i Domenicani fondarono il Collegio di N. Signora del Rosario, più tardi di S. Tommaso, e dal 1645 università regia e pontificia, la quale esiste ancora. L'Università dei Gesuiti, invece, fondata nel 1621, fu chiusa nel 1767 con l'espulsione dei Padri dalla missione. Nel sec. XVIII grande parte della popolazione era guadagnata alla fede cristiana. Dal censimento del p. Juan J. Delgado (*Historia general sacro-profana, politica y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas* [Manila 1892]) si ricava che nel 1750 esistevano 569 *pueblos* con 904.116 cristiani, senza computare i fanciulli inferiori ai sette anni. Di questi *pueblos*, 142 con 147.269 anime erano assistiti dal clero secolare indigeno, gli altri erano affidati ai religiosi spagnoli. Dal 1744 i Gesuiti avevano iniziato la difficile missione tra i Moros maomettani di Jolo e Mindanao, che fu abbandonata dopo la loro cacciata dalle F. nel 1767. Nella medesima epoca cominciò la lotta contro gli altri religiosi, che nelle parrocchie furono sostituiti da preti secolari indigeni in gran parte indegni e mal preparati. In conseguenza il governo spagnolo restituì i religiosi nelle loro parrocchie, e durante il sec. XIX tenne il clero secolare indigeno in posizioni secondarie. Durante il medesimo secolo i frati continuarono la loro benefica opera sia nelle parrocchie che nell'evangelizzazione e stabilizzazione delle tribù ancora pagane. I Gesuiti dal 1859 poterono riprendere la loro attività scientifica e le missioni di Mindanao. I Lazzaristi dal 1862 presero in mano la direzione dei seminari diocesani. Nel 1865 fu eretta la diocesi di Jaro. Verso la fine del sec. XIX la più gran parte della popolazione era cattolica ad eccezione di qualche tribù delle montagne e dei Moros. La statistica del 1885 (*Estado general de los pueblos del arzobispado de Manila y de los Obispados sufraganeos de Nueva Cáceres, Nueva Segovia, Cebù y Jaro, formado por el M. R. Arzobispo de Manila* [Manila 1886]) dà 5.839.860 cristiani con 1311 religiosi spagnoli e 840 sacerdoti secolari, per la più gran parte indigeni. Nel 1896 scoppiò una rivoluzione, durante la quale non pochi sacerdoti furono uccisi. Dopo la guerra ispano-americana le F. nel 1898 passarono sotto la dominazione americana. I frati spagnoli lasciarono in grandissima parte l'arcipelago e i vescovi spagnoli diedero le loro dimissioni e furono, dopo trattative con la S. Sede, sostituiti da americani.

Nel 1902 per le lettere apostoliche di Leone XIII *Quae mari sinico* la gerarchia ecclesiastica fu riorganizzata, furono create 4 nuove diocesi (l'esecuzione però si ebbe soltanto nel 1910) ed eretta una delegazione apostolica. Nel 1907 si tenne un concilio provinciale a Manila, promulgato nel 1910. L'introduzione di scuole areligiose per gli americani, l'invasione di sètte protestanti, e lo scisma del sacerdote Gregorio Aglipay dal 1902 (che nel 1906 fu condannato alla restituzione dei beni ecclesiastici dei cattolici) ebbero conseguenze nefaste per la Chiesa, nonché la deficenza di sacerdoti. Gli sforzi instancabili del delegato apostolico Ambrogio Agius O.S.B. (1856-1911) riuscirono a introdurre nuove congregazioni nel paese: i pp. di Mill Hill, di Scheut, i Missionari del S. Cuore, i pp. di Steyl e i Redentoristi. Dopo la prima guerra mondiale vi giunsero anche i Gesuiti americani, i pp. di Maryknoll, gli Oblati di Maria Immacolata, i pp. di S. Colombano e del Seminario di Québec; fu ripreso l'apostolato in mezzo alle tribù rimaste ancora pagane: i pp. di Scheut presso gli Irogoti nelle montagne settentrionali di Luzon, i pp. di Steyl nella provincia di Abra. È però grande ancora oggi la scarsità di clero, essendo la popolazione aumentata da 7.635.426 nel 1903 a 19.013.628 attualmente, di cu 15.554.641 cattolici, 1.581.417 Aglipayani, 419.982 protestanti, 761.790 maomettani e 712.579 pagani o senza religione (secondo il censimento ufficiale del 1948). I sacerdoti sono soltanto 1870, di cui 1140 secolari indigeni (secondo l'*Annuario pontificio* 1950).

Organizzazione ecclesiastica: Metrop.: Manila (diocesi nel 1578, arcid. nel 1595) con suffraganee: Lingayen (1928), Lipa (1910), Nueva Cáceres (1595), Nueva Segovia (1595), San Fernando (1948), Tuguegarao (1910). Metrop.: Nome di Gesù o Cebú (dioc. nel 1595, arcid. nel 1934) con suffraganee: Bacolod (1932), Cagayan (1933), Calbayog (1910), Jaro o Santa Elisabetta (1865), Palo (1937), Surigao (1939), Tagbilaran (1941), Zamboanga (1910). Vi sono ancora un vicariato apostolico: Montagnosa (pref. ap. nel 1932, vic. ap. nel 1948) e 2 prefetture apostoliche: Mindoro (1936) e Palawan (1910).

BIBL.: Una bibl. estesa si trova in: Streit-Dindinger, *Bibl.*, IV, pp. 239-346; IX, p. 996. – Collezione di documenti: E. H. Blair-J. A. Robertson, *The Philippine Islands 1493-1898*, 53 voll., Cleveland 1903-1908. – Per i religiosi in generale: Valentin Marin y Morales, *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas españoles de Filipinas*, 2 voll., Manila 1901. – Agostiniani Eremitani: B. Martinez, *Apuntes históricos de la provincia Agustiniana del S.mo Nombre de Jesús de Filipinas*, Madrid 1909. – Agostiniani Recolletti: F. Sábada del Carmen, *Catálogo de los Religiosos Agustinos Recoletos de la provincia de S. Nicolás de Tolentino de Filipinas*, Madrid

1906. – Francescani: Francisco de Santo Inés, *Cronica de la provincia de S. Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. P. Francisco en las Islas Filipinas, China, Japón*, ecc., 2 voll., Manila 1892. – Domenicani: J. Ferrando-J. Fonseca, *Historia de los pp. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus misiones del Japón, China, Tungkin y Formosa*, 6 voll., Madrid 1870-72. – Gesuiti: F. Colin- P. Pastells, *Labor Evangélica, Ministerios Apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas*, 3 voll., Barcellona 1900-1902; P. Pastells, *Misión de la Compañía de Jesús de Fil. en el siglo XIX*, 3 voll., ivi 1916-17. – In generale: D. P. Barrows, *A history of the Philippine Islands*, Nuova York 1905, nuova ed., ivi 1924; Fr. X. Clark, *The Philippine Islands*, ivi 1946, p. 48.
Giovanni Rommerskirchen

FILIPPINI: v. ISTITUTO DELL'ORATORIO DI S. FILIPPO NERI; ORATORIO.

FILIPPO, prete addetto al monastero di S. Vito, chiamato impropriamente antipapa: v. ANTIPAPA (3. *Antipapi impropriamenti detti*, 5: *Enc. Catt.*, I, col. 1489).

FILIPPO, APOSTOLO, santo. - Uno dei «dodici», di Bethsaida (v.), il quinto negli elenchi (*Mt.* 10, 3; *Mc.* 3, 18; *Lc.* 6, 14; *Act.* 1, 13). Nei Vangeli, solo *Giovanni* ne dà informazioni biografiche. Chiamato da Gesù, ne informò l'amico Nathanael o Bartolomeo (?) così: «Abbiamo trovato Quegli di cui scrissero Mosè nella Legge e i profeti: è Gesù di Nazareth, figlio di Giuseppe» (*Io.* 1, 43-45). Parlava secondo l'opinione comune, ignorando ancora il mistero. Apprestandosi a moltiplicare i pani, a Gesù che gli chiese, per metterlo alla prova, «dove trovare pani» per tutti, F. rispose che «non basterebbero 200 denari per dare a ciascuno una piccola porzione» (*Io.* 6, 5-7). Non segue da ciò che F. fosse l'economo del collegio apostolico.

I proseliti greci del giudaismo, per accostarsi a Gesù, si rivolsero a F., che ne parlò ad Andrea, ed entrambi li presentarono al Maestro, ottenendo una risposta confermata da una voce dal cielo (*Io.* 12, 21-31). Nell'Ultima Cena, all'alta domanda di F.: «Signore, mostraci il Padre», Gesù rispose tra l'altro: «F., chi ha visto me, ha visto il Padre... Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me...?» (*Io.* 14, 9-11).

La tradizione è concorde nell'attribuire a F. l'evangelizzazione della Frigia: è incerta sul resto della sua biografia. Qualcuno lo confuse con F. Diacono (v.). Lo pseudo Abdia gli attribuisce l'evangelizzazione della Scizia. Secondo Policrate (presso Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 31: PG 20, 280) sarebbe morto a Gerapoli di Frigia. Dalle sue tre figlie, Papia, vescovo di Gerapoli, avrebbe appreso che F. risuscitò un morto (Eusebio, *loc. cit.*, 39). È incerto il genere del martirio: parecchi attestano che fu crocifisso capovolto. Leggendari sono gli apocrifi *Atti di F.* (v. sotto). La Chiesa lo festeggia assieme a s. Giacomo il Minore al 1° maggio, ricordo della dedicazione della Chiesa ora chiamata dei XII Apostoli in Roma.

BIBL.: F. Vigouroux, *Philippe Ap.*, in DB, V, coll. 267-70.
Pietro De Ambroggi

ATTI DI F. – Apocrifo, le cui origini risalgono alla 1ª metà del sec. IV.

La tradizione del testo è molto complicata. Il testo intero non si è conservato, ma solo frammenti di singoli *Atti*, che rappresentano probabilmente diverse recensioni del testo originale, anche in lingue orientali (siriaca, armena, copta, araba); il difficile problema letterario non è stato finora bene studiato. L'autore di questi *Atti* di basso livello intellettuale ha conosciuto i grandi *Atti* apocrifi degli Apostoli ed era un eretico del tipo dei messaliani che viveva forse in Asia Minore. Il *Salterio* manicheo copto (cf. *A Manichean Psalm-Book*, II, ed. C. R. Allberry, Stoccarda 1938), scritto secondo l'editore (p. XX) ca. il 340, presuppone l'esistenza di *Atti* apocrifi di F. (p. 192, 10; 194, 11).

(fot. Alinari)
FILIPPO, APOSTOLO, santo - S. F. Ap. di Luca Della Robbia. Firenze, Chiostro di S. Croce, Cappella Pazzi.

Edizione dei frammenti greci: M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II, II, Lipsia 1903, p. 1 sgg. La recensione siriaca è in Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, I, Londra 1871, p. 73 sg. (testo siriaco), II, ivi 1871, p. 69 sg. (trad. inglese).

BIBL.: R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, II, II, Braunschweig 1887, p. 1, sg.; e *Suppl.*, ivi 1890, pp. 64-73; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, Lipsia 1900, p. 18 sg.; E. Peterson, *Die Haeretiker der Philippus-Akten*, in *Zeitschrift für Neutestam. Wissenschaft*, 31 (1932), p. 97 sg.; id., *Zum Messalianismus der Philippus Akten*, in *Oriens Christianus*, 29 (1932), p. 172 sgg.; id., *Die Philippus-Akten im armenischen Synaxar*, in *Theologische Quartalschrift*, 113 (1932), p. 289 sg.
Erik Peterson

IL VANGELO DI F. – Apocrifo in uso presso gli gnostici d'Egitto, che Epifanio (*Haer.*, 26, 13, 1) conosce e di cui cita una frase.

L'anima risponde nel salire al cielo a ciascuna delle potenze superiori che si sarebbe conosciuta «sradicando le sue radici», non procreando figli per l'arconte di questo eone, sapendosi destinata all'alto. L'idea è chiara (cf. anche la formola dei macosiani, in Ireneo, I, 21, 5). L'anima viene dall'alto, non procreando figli si libera da questo mondo e può salire di nuovo all'alto.

Recentemente è stata trovata la traduzione copta di questo vangelo (J. Doresse, *Nouveaux textes gnostiques coptes*, in *Vigiliae Christianae*, 3 [1949], p. 134). Solo dopo la pubblicazione di questo testo sarà possibile giudicare quanto v'era di vero nelle ipotesi sull'influenza del V. di F. su altri apocrifi in lingua copta. Leonzio, *De sectis act.*, III, 2 (PG 86, 1. 1213) riferisce che il Vangelo di F. era letto dai manichei.

BIBL.: Bardenhewer, I, p. 530.
Erik Peterson

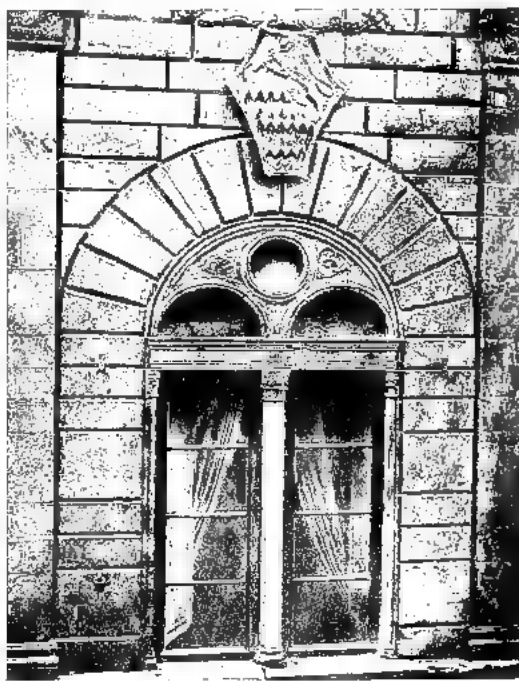
FILIPPO l'ARABO (*M. Iulius Philippus*). - Imperatore romano, *n.* verso il 204 a Šuhbah nella Traconitide, m. a Verona nell'ott. 249. Figlio di Giulio Marino, sceicco arabo, sposò Otacilia Severa dalla quale ebbe un figlio chiamato anche lui F. Poche

(fot. Alinari)

LA FILOSOFIA, dipinto di Raffaello (1508) - Vaticano, Stanze di Raffaello.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

In alto a sinistra: FINESTRA DEL PALAZZO PRATELLESI (fine del sec. XIV) - San Gimignano.
In alto a destra: FINESTRA DEL PALAZZO RUCELLAI. Disegno di L. B. Alberti (ca. 1450) - Firenze.
In basso a sinistra: FINESTRA. Facciata della certosa di Pavia (fine del sec. XV).
In basso a destra: FINESTRA DELLA CASA DEGLI ZUCCARI (sec. XVI) - Roma.

notizie si conoscono della sua vita prima dell'ascensione al potere. Appare la prima volta come ufficiale dell'esercito romano nella guerra sostenuta da Gordiano III contro i Persiani, nel 242-43. Alla morte di Timositeo, suocero di Gordiano, fu eletto prefetto del pretorio. Approfittando del potere che gli veniva dalla carica si diede a suscitare presso i soldati il malcontento contro l'Imperatore e, messosi a capo di una congiura, nel marzo del 244 uccise Gordiano, al quale succedette.

Ottenuta l'approvazione del Senato romano, cui fece credere che Gordiano fosse morto di malattia, si affrettò a concludere la pace con i Persiani. Lasciò in Oriente il fratello Prisco e venne a Roma, dove seppe vincere le ostilità che gli si erano suscitate contro. Passò i primi due anni di regno nel combattere contro i Carpi, che molestavano i coloni romani del basso Danubio, riportandone uno splendido trionfo nel 247. Intanto nelle province orientali dell'Impero scoppiarono delle sommosse capitanate da pretendenti al trono; la più pericolosa fu quella della Mesia, dov'era governatore lo stesso suocero di F. A reprimerla questi vi mandò il generale Decio, che giunto sul posto fu acclamato imperatore dai soldati. F. gli marciò contro, ma a Verona fu vinto ed ucciso, mentre il figlio veniva sgozzato a Roma dai pretoriani. Sebbene giunto al potere con l'intrigo e l'assassinio, F. si mostrò però energico e generoso; emanò leggi per rialzare la pubblica moralità. Secondo una tradizione raccolta da Eusebio (*Hist. eccl.*, VI, 34), s. Girolamo (*De viris illustr.*, 54), s. Giovanni Crisostomo (*De s. Babyla*, 6), F. sarebbe stato il primo imperatore cristiano. Riferisce Eusebio che durante il viaggio per Roma, trovandosi F. ad Antiochia la vigilia di Pasqua, il vescovo lo costrinse a chiedere perdono dei suoi misfatti ed a starsene con i penitenti. Certamente F. si mostrò molto benevolo verso i cristiani; permise al papa Fabiano di riportare a Roma i corpi del suo predecessore Ponziano e quello di Ippolito, che erano morti in Sardegna (*Lib. Pont.*, I, p. 145); fu in relazione epistolare con Origene (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 36). Tuttavia bisogna dire che il suo cristianesimo, se veramente l'abbracciò, rimase

(*fot. Anderson*)
FILIPPO L'ARABO - Busto - Roma, Museo Vaticano.

(*per cortesia del dott. B. Degenhart*)
FILIPPO il Buono, duca di BORGOGNA - F. il B. al campo di Mussi - L'Evêque. Miniatura (sec. XV) - Parigi, Biblioteca Nazionale, ms. fr. 9199, f. 37.

allo stato latente ed intimo e non pervenne mai ad una professione esplicita ed esterna. Durante le solennità millenarie della fondazione di Roma, infatti, nel 247, celebrate con feste religiose e popolari, F. si mostrò certamente pagano. Negli ultimi mesi del suo regno scoppiò ad Alessandria una feroce rivolta contro i cristiani: i pagani, sobillati da un fanatico poetastro, ne saccheggiarono e bruciarono le case; ci furono anche dei martiri: alcuni fedeli infatti furono fustigati e lapidati, un certo Serapione ebbe le membra rotte e poi fu precipitato dalla sua stessa casa, la vergine Apollonia dopo aver avuto spezzate le mascelle fu bruciata viva (Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 41).

BIBL.: E. Stein, s. v. in Pauly-Wissowa, X, coll. 755-70; A. Manaresi, *L'Impero romano e il cristianesimo*, Torino 1914, pp. 317-20; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, ed. it., II, Firenze 1935, pp. 207-43, 450-54. Agostino Amore

FILIPPO da BAGNACAVALLO: v. PORCACCI, FILIPPO.

FILIPPO il Buono, duca di BORGOGNA. - N. a Digione il 30 giugno 1396, da Giovanni Senzapaura e da Margherita di Baviera, m. a Bruges il 15 giugno 1467. Fondatore dell'Ordine del Toson d'oro.

L'assassinio del padre a Montereau (1419) spinse F. ad una alleanza con gli Inglesi che, per 16 anni, mise in grave pericolo il Regno di Francia. Con il trattato di Arras (1435) Carlo VII riconobbe l'indipendenza di F. nei suoi Stati, che giunsero a comprendere la Franca Contea, le città della Somme e gran parte dei territori che attualmente costitui-

scono il Belgio e l'Olanda. La lunga pace conservata e la protezione accordata alle arti gli guadagnarono l'appellativo di Buono.

BIBL.: Fonti: G. Chastellain, *Chronique des ducs de Bourgogne*, ed. K. de Lettenhove, 2 voll., Bruxelles 1863-66; Olivier de la Marche, *Mémoires*, ed. Beaune e d'Arbaumont, 2 voll., Parigi 1883-89. Studi: R. Van Marle, *Le comté de Hollande sous Philippe le Bon*, L'Aja 1908; G. Doutrepont, *La Croisade projetée par Philippe le Bon contre les Turcs*, in *Notices et extr. de la Bibliothèque Nationale*, 41 (1928), p. 1; J. Huizinga, *Im Bann der Geschichte*, Basilea 1943, pp. 340-76. Vittorio E. Giuntella

FILIPPO di CAMPELLO. - Francescano del sec. XIII, n. a Campello sul Clitunno, presso Spoleto. Una tradizione fondata su un breve di Innocenzo IV del 10 luglio 1253, indirizzato a F. quale « magistro et praeposito operis Ecclesiae S. Francisci », fa di lui l'architetto successore di frate Elia nella direzione dei lavori della basilica di S. Francesco ad Assisi che egli avrebbe portato a termine.

Inoltre, per affinità stilistiche con quella chiesa, gli si attribuiscono la basilica di S. Chiara (1257) nella stessa città e le chiese di S. Francesco a Gualdo Tadino e a Terni e quella di S. Simone a Spoleto. F. sarebbe quindi uno dei primi cultori d'arte tra i Francescani. Ma tale tradizione fu scossa dal Venturi che mise in dubbio la stessa qualifica di architetto attribuita a F., vedendo in lui un semplice « spenditore » o economo. La polemica derivatane non ha portato elementi sufficenti per una chiarificazione conclusiva; tuttavia l'opinione tradizionale incontra ancora il favore di molti.

BIBL.: A. Venturi, *La basilica di Assisi*, Roma 1908, p. 31 sgg.; E. M. Giusto, *Chi fu veramente l'architetto della basilica superiore di S. Francesco in Assisi?*, Perugia 1909; B. C. Kreplin, s. v. in Thieme-Becker, XI, pp. 562-63 (con ampia bibl.); B. Kleinschmidt, *Die Basilika s. Francesco in Assisi*, I, Berlino 1915, p. 118 sg. Stanislao Majarelli

FILIPPO il CANCELLIERE. - Teologo, n. a Parigi ca. il 1160-85, ivi m. il 23 dic. 1236. Da non identificarsi, come si fece per lungo tempo, con il poeta Filippo de Grève. Fu dal 1206 ca. *magister theologiae* e dal 1218 fino alla morte, cancelliere dell'Università di Parigi. Fu coinvolto nella crisi scolastica degli aa. 1229-31, terminata con uno statuto di Gregorio IX, che è la vera *magna charta* dell'Università di Parigi. F., insieme con Guglielmo di Auxerre, Guglielmo di Poitiers e Guglielmo di Auvergne, è da ritenere l'esponente più importante dell'epoca di transizione dalla scolastica primitiva alla scolastica matura.

È autore di una *Summa de bono* (inedita), orientata principalmente verso un agostinismo di tendenza neoplatonica, ma che mostra già una notevole conoscenza del nuovo Aristotele; in essa si svolge l'intera dottrina teologica sotto il punto di vista del bene, sia del *bonum naturae* (creazione degli angeli, del mondo corporeo, dell'uomo), sia del *bonum Gratiae* (virtù teologali e cardinali, doni dello Spirito Santo, Grazia). Questa *Summa* ha esercitato un grande influsso sopratutto sulla dottrina delle virtù e del peccato, specialmente in seno all'antica scuola francescana, e ha guadagnato a F. la fama di uno dei maggiori precursori della grande scolastica. Tra l'altro è considerato come creatore del trattato *De synderesi*. Studi recenti (Glorieux, v. bibl.) hanno però dimostrato che F. ha trascritto quasi letteralmente la sua *Summa* da un'altra, la cosiddetta *Summa Duacensis*, più antica, conservata solo in frammenti (in ms. Douai 434). Perciò l'importanza di questo pensatore non può ancor venir valutata con sicurezza. Studi di sintesi sulla sua dottrina finora non esistono.

BIBL.: O. Lottin, *L'influence littéraire du Chancelier Ph. sur les théologiens préthomistes*, in *Recherches de théol. anc. et médiéval*, 2 (1930), pp. 311-29; id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, Lovanio 1942, passim; II, ivi 1948, pp. 430-43; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, I, Parigi 1933, pp. 282-84; id., *La Summa Duacensis*, in *Recherches de théol. anc. et médiév.*, 12 (1946), pp. 103-35; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, II, 6ª ed., Lovanio e Parigi 1936, pp. 72-74; trad. it. di V. Miano, Firenze 1945, pp. 65-68; O. Engelhardt, s. v. in LThK, VIII, coll. 229-230 (con bibl.); M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, 2ª ed., Milano 1939, pp. 85, 435 (con bibl.). Anneliese Maier

FILIPPO, vescovo di ERACLEA, santo. - Martire, m. sotto Diocleziano nel 304. La sua veridica *Passio* latina, che risale a un originale greco, narra con interessanti particolari i tormenti sofferti da F., il quale con il suo diacono Hermes fu bruciato ad Adrianopoli. La sua festa è il 22 ott. Si segnala un suo culto speciale nella chiesa di Fermo.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, IX, Parigi-Roma 1869, pp. 545-52; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* (*Studi e Testi*, 27), Roma 1915, pp. 97-103; S. Prete, *I ss. martiri Alessandro e F. nella chiesa fermana*, Roma 1941. Ignazio Ortiz de Urbina

FILIPPO II, Augusto, re di FRANCIA. - Succeduto al padre, Luigi VII, nel 1180, in giovanissima età (era nato a Parigi il 21 ag. 1165), tutta la sua vita passò nella difesa dell'istituto monarchico e nella lotta contro la strapotenza dei grandi signori feudali. Ebbe, all'inizio di essa, l'appoggio del conte di Fiandra, Filippo d'Alsazia, contro cui doveva poi rivolgersi, con l'aiuto di Enrico II d'Inghilterra, contro il quale pure, a sua volta, doveva combattere, nel tentativo di indebolire la potenza inglese in Francia, ove essa era predominante. E, con l'inaspettato appoggio del figlio stesso di Enrico II, Riccardo Cuor di Leone, doveva infliggere i primi colpi al re inglese. La commozione suscitata dalla caduta di Costantinopoli rinnovava, intanto, nella cristianità, l'aspettativa di una crociata.

(da J. de la Monneraye, A. Dupont, R. J. Weygert, *Visages de l'Ile-de-France*, Parigi 1950, p. 24)
FILIPPO AUGUSTO - Sigillo (1286). Parigi, Archivio Nazionale.

F. A., con Federico Barbarossa e Riccardo Cuor di Leone, successo frattanto ad Enrico II, vi partecipò. Dopo le prime avvisaglie di uno scontro a Messina, le vicende dell'assedio di S. Giovanni d'Acri resero F. A. e Riccardo nemici. Il primo tornò rapido in Francia: la caduta in prigionia, nelle mani del duca d'Austria e poi di Enrico VI, del rivale, ritardandone la presenza sul suolo contestato, dette la possibilità a F. A. di impadronirsi dei feudi inglesi in Francia. Il tentativo, peraltro, non riuscì, per il riscatto, prima e, poi, per la fortuna in guerra di Riccardo Cuor di Leone. Solo l'intervento d'Innocenzo III salvava la monarchia capetingia. La morte improvvisa di Riccardo e il diverso valore del successore, Giovanni senza Avere, riapriva la via all'impresa unificatrice di F. A. La rivalità del re inglese con Arturo, conte di Bretagna, favoriva ulteriormente le mire francesi: al principio del nuovo secolo, la Normandia, la Bretagna, il Poitou e l'Aquitania entravano a far parte della monarchia francese. Ancora una volta, era stato l'intervento di Innocenzo III, stanco delle vessazioni subite dal clero inglese, a favorire decisamente la causa di F. A. Nel 1213 l'invasione dell'Inghilterra era sul punto di attuarsi, allorché, a fermarla, venne la sottomissione di Giovanni al Papa. Una questione matrimoniale aveva, intanto, profondamente diviso F. A. e Innocenzo: il divorzio dalla seconda moglie Ingeborg, di Danimarca, e le nuove nozze con Agnese di Merano. Vi fu una serie di atti pontificali (fra gli altri un interdetto sulla Francia), un Concilio a Soissons, una finta riconciliazione, seguita da un reale imprigionamento della sventurata Ingeborg. Poi,

alla morte di Agnese, il sovrano reintegrò nei suoi diritti Ingeborg. Era la sperata invasione dell'Inghilterra, con il bisogno che recava dell'alleanza danese, ad aver quel peso pratico che la parola del Pontefice non aveva potuto ottenere. Anche per la corona imperiale vi fu scontro tra re e pontefice: F. A. sostenne lo Svevo, suo omonimo, il Pontefice, Ottone di Brunsvick. Nel 1214, a Bouvines, F. A. fiaccava, peraltro, la potenza di Ottone, alleato ai suoi feudatari ribelli. Negli ultimi anni di regno, legava il suo nome alla crociata contro gli Albigesi ed all'episodio conclusivo della lunga lotta con la dinastia rivale dei Plantageneti: la spedizione in Inghilterra del figlio Luigi. Con estrema doppiezza, sconfessava pubblicamente il delfino, aiutandone sotto mano l'iniziativa. E Luigi, marito della nipote di Giovanni senza Terra, entrava vittorioso in Londra, mentre il re vinto moriva. Peraltro gl'Inglesi, recuperando la loro solidarietà, costringevano l'invasore a ritornare in Francia. Pochi anni dopo, F. A. moriva, il 14 luglio del 1223, artefice, se altri ve ne fu, con tutti i suoi difetti, dell'unità francese attorno alla monarchia.

BIBL.: R. Davidsohn, *Ph. II. Aug. u. Ingeborg*, Stoccarda 1888; A. Cartellieri, *Philipp II. August, König von Frankreich*, 4 voll., Lipsia 1899-1921; P. Scheffer-Boichorst, *Deutschland u. Ph. in den J. 1180-1214*, in *Gesammelte Schriften*, II, Berlino 1905; A. Luchaire, *Louis VII, Ph. Aug., Louis VIII*, in *Hist. de France*, a cura di E. Lavisse, III, 1, Parigi 1901; id., *La société française au temps de Ph. Aug.*, ivi 1909.

Pier Fausto Palumbo

FILIPPO IV, re di FRANCIA, il Bello. - N. nel 1268 a Fontainebleau, m. ivi il 29 nov. 1314. Figlio di Filippo III e d'Isabella d'Aragon, fu istruito nelle scienze dal chierico Guglielmo d'Ercuis, a cui rimase sempre grato. Nel 1284, a 16 anni, sposò Giovanna di Navarra che gli portò il Regno di Navarra e le contee di Champagne e Brie. Nel 1305 rimaneva vedovo. A 17 anni, nell'ott. del 1285, successe al padre Filippo III.

Per poter capire e giudicare il suo governo occorre conoscere la sua complessa personalità. F. è rimasto fino ad oggi enigmatico. La descrizione, che di lui lasciò G. Nogaret nella 6 e 7 apologia (G. Dupeyrat, *Histoire ecclésiastique....*, Parigi 1645, pp. 438, 518), non è che un abbellimento antistorico, un ritratto idillico di uno dei più crudeli tiranni (Renan). Mentre per gli uni egli è uno dei principali rappresentanti di un regime nazionale assolutistico, un calcolatore freddo, che perseguì senza scrupoli l'onnipotenza del potere regale e statale, altri lo condannano per il suo atteggiamento ostile alla Chiesa e al papato, per la sua politica esclusivamente nazionale francese, che ruppe l'unità dell'Europa cristiana. Congiunto ad una ortodossia rigida e zelante, era in lui un impulso energico di dominio che si manifestò nell'aspirazione all'indipendenza dal Papa e dall'Imperatore, nelle sue tendenze di conquista, nel mirare di sottomettersi la Chiesa francese e il papato, nel fondare l'egemonia della Francia su le basi solide in una finanza scrupolosa, sull'esercito e sulla flotta, e anche in una avarizia illimitata. Solamente in questo suo doppio atteggiamento d'una ortodossia rigida e d'un'indole brutalmente tirannica, abbiamo l'intero F.

Il governo di F. appare quasi moderno. La parte che i suoi consiglieri ebbero nelle decisioni di F. è discussa. Certo i legisti laici come Pietro Flotte, Guglielmo di Nogaret, G. di Plaisian, Pietro Dubois ecc., dominati dallo spirito del diritto romano, della centralizzazione e nazionalizzazione dello Stato, confermarono ed incoraggiarono il re.

La sua politica di annessione e espansione portò alla Francia, nell'ovest e nel nord, nuovi territori. La sua politica finanziaria provocò un grave conflitto con il papa Bonifacio VIII, che nella bolla *Clericis laicos* (25 febbr. 1296) protestò contro la tassazione del clero. Composto l'affare con la bolla *Etsi de statu* (31 luglio 1297), il conflitto si riaperse nel 1301, quando Bonifacio VIII, per mezzo del suo legato Bernardo di Saisset, reclamò i diritti lesi della Chiesa. F. rispose dopo il ritorno di Bernardo nella sua diocesi, con la cattura e la citazione di lui alle Assise reali sotto accusa di alto tradimento. Il Papa ne chiese la sua scarcerazione e convocò i prelati francesi ad un Concilio a Roma per il 1º nov. 1302, invitando anche F., con la bolla *Ausculta fili* (5 dic. 1301), a giustificarsi davanti al Concilio.

In risposta F. radunò già il 3 febbr. 1302 a Parigi l'assemblea degli Stati generali e suscitò una tempesta di indignazione nazionale con la lettura di una bolla falsificata, *Deum time*, e una risposta ad essa (*Sciat maxima tua fatuitas*). Numerosi scrittori si schierarono dall'una e dall'altra parte e si ebbe una ricca produzione libellistica, paragonabile a quella della lite dell'investitura. Alla bolla, di decisiva importanza storica, *Unam sanctam* (18 nov. 1302), in cui F. fu scomunicato, risposero F. e gli stati generali francesi richiedendo la deposizione di Bonifacio VIII. Seguì poco dopo l'attentato di Anagni, 7 sett. 1303, che accelerò la morte del Papa (ott. 1303). Benedetto XI assolse F. dalla scomunica. Il suo successore Clemente V, subì talmente l'influsso di F. che ritirò le bolle di Bonifacio VIII, e trasportò la residenza ad Avignone. Per evitare il processo contro il papa Bonifacio VIII, Clemente V sacrificò l'ordine dei Templari al fiscalismo del re.

BIBL.: E. Boutaric, *La France sous Philippe*, Parigi 1861; A. Baudouin, *Lettres de Philippe*, ivi 1887; R. Scholz, *Publizistik zur Zeit Philipps d. Sch.*, Roma 1903; H. Finke, *Zur Charakteristik Philipps*, in *Mitteilungen des Instituts f. Österr. Geschichte*, 26 (1905), p. 20 sg.; K. Wenk, *Philipp der Schöne von Frankreich. Seine Persönlichkeit u. das Urteil seiner Zeitgenossen*, Marburgo 1905; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, 2 voll., Münster in West. 1907; G. Lizarand, *Clément V et Philippe*, Parigi 1910; A. Baumhauer, *Ph. der Schöne und Bonifaz VIII. in ihrer Stellung zur französischen Kirche*, Friburgo 1921; J. Rivière *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovanio 1926; G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège* (1285-1304), 2 voll., Parigi 1936 (opera principale); Duc de Levis Mirepois, *Philippe le Bel*, ivi 1936; F. Ahlhaus, *Philipp der Schöne*, in LThK, VIII, coll. 224-26; K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte*, II, Paderborn 1948, con ricca bibliografia, pp. 358 sgg. e passim. Lucchesio Spätling

FILIPPO, vescovo di GORTINA. - Poco si conosce di lui; l'unica fonte, da cui dipendono le notizie che si hanno, è Eusebio di Cesarea. Era vescovo tra il 160 ed il 170; Dionigi di Corinto gli scrisse una lettera in cui elogiava i suoi fedeli per il coraggio dimostrato durante le persecuzioni, e li esortava a guardarsi dagli eretici. Eusebio riferisce ancora che F. compose un'opera contro Marcione, ma non è giunta fino a noi. Nei martirologi storici è ricordato come martire l'11 apr., ma questa sua qualifica non trova conferma in nessun documento antico.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, IV, 23, 23; s. Girolamo, *De viris illustr.*, 30; Rufino, *Hist. eccl.*, IV, 23; *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1866, p. 11 sg.; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, ivi 1908, pp. 608, 623; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 226, n. 7.

Agostino Amore

FILIPPO di HARVENG (di BONNE-ESPÉRANCE). - Teologo premostratense, n. a Harveng (Belgio) ca. il 1100 e m. a Bonne-Espérance l'11 apr. 1183. Figlio di poveri genitori, studiò probabilmente a Parigi e divenne canonico dell'abbazia premostratense di Bonne-Espérance (Belgio). Nel 1130 era priore sotto il primo abate Odo; nel 1149 venne destituito dal Capitolo generale di Prémontré per ragioni non del tutto chiarite, ed esiliato. Nel 1152 fu riabilitato, e nel 1158 elevato alla dignità di abate, cui rinunciò volontariamente nel 1182.

Insigne per le sue vaste cognizioni dei classici antichi e della Bibbia, F. è il rappresentante della filosofia prescolastica agostiniana, la quale cura di preferenza le spie-

gazioni allegoriche della S. Scrittura. Vi si riconoscono dei tratti, comuni con s. Bernardo, Ugo di San Vittore e Ruperto di Deutz. I suoi scritti, che servirono per lo più alle necessità del proprio convento, trattano anzitutto di questioni d'antropologia cristiana. In base alle vedute agostiniane sul peccato originale, F. non rende del tutto giustizia alla natura umana di Cristo come capace di sofferenza. Con Bernardo, confuta l'Immacolata Concezione di Maria, ma sostiene la sua Assunzione corporale. Scrisse, fra l'altro, un commento al *Cantico dei Cantici*. Col trattato *De institutione clericorum* interviene in modo significativo nella lotta fra il monachismo ed i Canonici regolari. Lo stile di F. è un'artistica prosa rimata. Quale abate, fu propagatore di studi e portò la sua abbazia ad alta fioritura. Era in relazione epistolare con importanti personaggi del suo tempo.

BIBL.: Opere: *Opera omnia*, ed. di N. Chaumart, Douai 1621; PL 203. Studi: L. Goovaerts, *Ecrivains, artistes et savants de l'Ordre de Prémontré*, II, Bruxelles 1902, p. 34 sg.; A. Erens, s. v. in DThC, XII, coll. 1407-11; G. P. Sijen, *Philippe de Harveng, abbé de Bonne-Espérance*, in *Analecta Praemonstratensia*, 14 (1938), pp. 37 sgg., 189 sgg.; id., *Les oeuvres de Philippe de Harveng*, *ibid.*, 15 (1939), p. 129 sgg.; M. Fitzthum, *Die Christologie der Praemonstratenser im 12. Jahrhundert*, Plan bei Marienbad 1939, p. 62 sgg.; F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles*, Parigi 1947, p. 129 sgg.

Agostino Huber

FILIPPO di HEINSBERG. – Arcivescovo di Colonia. Divenuto, ancora giovane, preposito del Capitolo di Liegi e Colonia, amministrò come rappresentante dell'arcivescovo Rainaldo di Dassel, con grande prudenza e tatto politico, l'arcidiocesi di Colonia.

Nel 1166 fu cancelliere dell'Impero, nel 1167 arcivescovo di Colonia. Fervido partigiano dapprima di Federico Barbarossa, nel 1169 ne coronò il figlio Enrico V. Ma verso il 1184 venne in urto con l'Imperatore creando un forte partito di opposizione, gettandosi dalla parte del papa Urbano III, che nel 1186 lo creava legato pontificio. Nel 1188 si riconciliò, a Magonza, con l'Imperatore e nel 1190 accompagnò Enrico V in Italia, dove morì, presso Napoli, il 13 ag. 1191.

BIBL.: H. Peter, *Philipp, Erzbischof von Köln*, Berlino 1861; A. Peters, *Reichspolitik des Erzbischofs Philipp v. Köln*, Marbourg 1899; R. Knipping, *Regesten der Erzbischofs von Köln*, II, Colonia 1901, pp. 162-268; F. Lauchert, *Philipp v. Heinsberg*, in LThK, VIII, col. 230. Lucchesio Spätling

FILIPPO il MAGNANIMO. – Langravio di Assia, n. il 13 nov. 1504, m. il 31 marzo 1567. Successe nel 1509 al padre Guglielmo II e dopo alcuni anni di reggenza assunse il potere nel 1518, escludendo i nobili da ogni ingerenza nel governo. Con grande energia represse la rivolta dei contadini. Esitante dapprima di fronte alla « riforma », nel 1524 un colloquio con Melantone lo convinse ad aderirvi.

Da questo momento F. si adoperò per creare una unione di tutti gli evangelici. A tal fine convocò nel 1526 il convegno di Homberg, dove fu deliberata la *Reformatio Hassiae*, con la quale si stabiliva un ordinamento presbiteriale e l'autonomia delle comunità, ma che non ebbe attuazione. Insistendo tenacemente nel suo programma unitario, F. fece incontrare nel 1529 a Marburgo Lutero e Zwingli, ma il tentativo non ebbe successo. L'atteggiamento di F. lo pose in contrasto sempre più aspro con l'Imperatore e con i principi cattolici. Dopo la dieta di Augusta, Assia e Sassonia capeggiarono la lega di Smalcalda. Un grave colpo agli interessi degli evangelici fu dato dalla scandalosa vita privata di F., il quale nel 1540 si separò dalla moglie Cristina di Sassonia e con il consenso di costei sposò una damigella di corte. Il fatto trapelò e fece chiasso; poiché le leggi dell'Impero punivano la bigamia con la pena capitale, F. pagò la grazia di Carlo V con l'impegno di impedire che la lega smalcaldica si alleasse con la Francia e l'Inghilterra. Nella guerra smalcaldica F. operò fiaccamente e non diede aiuto alla Sassonia, attaccata dagli imperiali. Dopo la battaglia di Mühlberg (1547), F. si sottomise all'Imperatore, il quale lo fece deportare nei Paesi Bassi, dove fu liberato solo nel 1552 dalla rivolta dei principi.

BIBL.: W. Rockwell, *Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen*, Marburgo 1904. Per altra bibl. cf. H. Sée-A. Rebillon, *Le XVIe siècle*, Parigi 1934, p. 81 sgg. e la bibl. delle voci LUTERO; RIFORMA. Inoltre cf. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice.

Roberto Palmarocchi

FILIPPO della S.MA TRINITÀ. – Filosofo, teologo e mistico dei Carmelitani Scalzi, al secolo Julien Esprit, n. in Malaucène (Vaucluse), il 19 luglio 1603, m. a Napoli il 21 febbr. 1671. Professò a Lione e, partito da Roma (1629) per le missioni orientali, attraversò la Siria, la Palestina, l'Armenia, la Persia, ed arrivò a Goa (Indie) nel 1631, dove fu per molti anni superiore del convento e professore di filosofia e teologia. Le sue esperienze e cognizioni geografiche e storiche, acquistate nei lunghi viaggi orientali, furono da lui descritte nel noto *Itinerarium Orientale* (Lione 1669; poi tradotto in francese, italiano e tedesco). Ritornato dalle Indie (1639), fu definitore generale (1659), poi preposito generale (1665-71) sino alla morte.

Le sue opere, ancor oggi molto stimate e ricercate per la loro profondità e chiarezza, sono, oltre la citata e tante altre di minore importanza: *Summa philosophica* (Lione 1648, Colonia 1654, 1665); *Summa theologiae Thomisticae* (5 voll., Lione 1653 sgg.); *Summa Theologiae mysticae* (ivi 1656, Bruxelles 1874); *Maria sicut aurora consurgens seu de Immaculata Conceptione* (Lione 1667); *Historia Carmelitani Ordinis* (ivi 1656); *Decor Carmeli Religiosi* (ivi 1665).

BIBL.: anon., *Vie du p. Philippe de la Ste Trinité*, Lione 668; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, II, 2 ed., Roma 1927, coll. 651-53; Elisée de la Nativité, *La vie intellectuelle des Carmes*, in *Etudes Carmélitaines*, 1 (1935), pp. 143-48; Hurter, IV, coll. 37-39; A. Thouvenin, *Julien Esprit*, in DThC, VIII, coll. 1925-1926; anon., *Chronicle of Carmelites in Persia*, II, Londra 1939, pp. 989-93; Ambrosius a S. Teresia, *Nomenclator Miss. C. D.*, Roma 1944, pp. 308-10; P. Melchior, *Pour une Biographie du p. Philippe de la Trinité. Documents inédits*, in *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), pp. 343-403. Ambrogio di Santa Teresa

FILIPPO di SIDE. – Storico cristiano del V sec., n. a Side, in Panfilia. Fu ivi discepolo di Rodone, e poi successore di Didimo il Cieco nella direzione del *Didaskaleion* alessandrino. A Costantinopoli fu ordinato diacono da s. Giovanni Crisostomo, con cui ebbe cordiali rapporti, indi presbitero. Inutilmente presentò tre volte la sua candidatura al seggio patriarcale. Confutò i libri di Giuliano l'Apostata *Contro i Galilei*.

Pubblicò verso il 430 la *Storia cristiana*, dalla creazione del mondo ai suoi tempi, in 36 libri e quasi 1000 volumi. Non restano che scarsi frammenti, contenenti inesattezze che dimostrerebbero scarso il valore dell'opera. Socrate (*Hist. eccl.*, VII, 26-27; cf. 29, 35) afferma che non osservava l'ordine cronologico e inseriva le più svariate descrizioni e nozioni.

BIBL.: I frammenti furono pubblicati da H. Dodwellus (*Dissertationes in Irenaeum*, Oxford 1689 p. 488 sg.); C. de Boor, *Neve Fragmente des Papias... aus der Kirchengesch. des Philippus Sidetes* (*Texte und Untersuchungen*, 5, II), Lipsia 1888, pp. 165-84; E. Bratke, *Religionsgespraches aus Hofe der Sassaniden* (*ibid.*, 10, III) ivi 1899; cf. Bardenhewer, IV, pp. 135-37. Michele Pellegrino

FILIPPO II, re di SPAGNA. – N. a Valladolid il 21 maggio 1527 da Carlo V ed Elisabetta di Portogallo.

Ebbe maestri, oltre la stessa madre, d. Juan de Zuniga e d. Juan Martínez Siliceo; dal padre ricevette l'educazione politica e diplomatica, nella quale fece le prime prove, quando, nel 1543, resse il governo durante un'assenza di Carlo V. Nel 1554 si recò in Inghilterra a sposare la regina Maria la Cattolica; ma questo matrimonio non ebbe l'effetto politico duraturo che l'Imperatore si aspettava,

(fot. Anderson)
FILIPPO II, re di SPAGNA - Ritratto di F. II di Tiziano (1551). Particolare - Napoli, Museo Nazionale.

perché F. non ebbe da Maria alcun figlio, e la successione inglese toccò, come è noto, ad Elisabetta (1558). Nel 1556, quando Carlo V abdicò, F. era stato già investito del ducato di Milano, del Regno di Napoli e delle Fiandre. La separazione della corona spagnola da quella imperiale facilitò in principio i gravissimi compiti ereditati dal padre, tanto più che i principi tedeschi non avevano mai voluto riconoscerlo come re dei Romani. Con la pace di Cateau-Cambrésis si chiudeva il duello Francia-Spagna, e alla seconda toccavano i compiti di potenza preponderante. Ma se questa situazione raggiunse il culmine con l'annessione del Portogallo nel 1580, il peso stesso doveva farla poi crollare. F. trasportò la corte e con esso il centro di tutti i suoi affari a Madrid; anzi nel 1561 faceva iniziare la costruzione dell'Escurial e da quella sorta di reggia-convento regolò i suoi molteplici affari; l'amministrazione era fondata su undici consigli; ma il re, che non vi prendeva mai parte, tutto poi esaminava con uno zelo meticoloso ed un'attività logorante, e, di conseguenza, con una lentezza spesso nociva al disbrigo delle pratiche.

F. II considerò la sua sovranità come una missione affidatagli da Dio per il bene dei suoi popoli e la difesa del cattolicismo, di cui egli si considerava il più disinteressato campione. Fu secondato in questo dalla convinzione del clero spagnolo, rimasto immune dalla contaminazione delle nuove dottrine, che avevano rotto l'unità spirituale dell'Europa; esso infatti considerava la propria nazione come l'unica rimasta fedele al cattolicismo tradizionale ed in grado, ricostituita ormai la unità politica, di provvedere ad un nuovo ordinamento dell'Europa per cui la potenza politica doveva arginare e superare il prepotere conseguito dai protestanti.

Sincero credente F. II non poteva non essere fautore convinto della riforma cattolica e lo dimostrò in particolare, durante il terzo periodo del Concilio di Trento, intervenendo nel dirigere l'attività dei suoi vescovi in questo senso. Così pure si preoccupò della diffusione del cattolicesimo nei paesi d'oltremare sui quali si estendeva la sovranità spagnola. Ad es., nel 1567 chiese missionari gesuiti per il Perù a s. Francesco Borgia e li provvide con larghissima liberalità; altrettanto fece nel 1571 con i Gesuiti inviati nel Messico. A Francesco Toledo, nel 1568 viceré del Perù, F. II affidò con efficacia « la doctrina y conversion de los naturales »; non accettò però la proposta di Gregorio XIII di costituire un nunzio apostolico per i possedimenti spagnoli d'America, volendo mantenere un suo esclusivo controllo su quelle regioni. Analogo interesse mostrò F. II per le missioni in Oriente patrocinando il vescovado eretto da Sisto V in Giappone nel 1588 e promovendo le missioni dei Domenicani e Francescani nelle Filippine. Convinto che a Roma non si provvedesse con il dovuto zelo all'opera della riforma e non si apprezzassero abbastanza le sue direttive politiche, non rinunciò talora ad una decisa opposizione ai provvedimenti della S. Sede; mentre questa non intendeva cedere ai propri diritti, e lo si vide particolarmente in occasione delle controversie riguardo a Bartolomeo Carranza arcivescovo di Toledo, processato dalla Inquisizione spagnola sostenuta dal re, quando Roma avocò a sé la sentenza e F. II fu persino minacciato di scomunica. Altra pericolosa vertenza tra Spagna e S. Sede fu quella nata per l'atteggiamento del governatore di Milano, duca di Albuquerque, di fronte a s. Carlo Borromeo in materia di giurisdizione. Ma la più grave causa di conflitto fu quella sorta in seguito alla promulgazione della bolla *In coena Domini* (1568), che suscitò fierissime questioni nel regno di Napoli per il rifiuto dell'*exequatur* ad essa apposto dal Consiglio Collaterale. Queste contese giurisdizionali per poco non compromisero la spedizione che allora si preparava contro i Turchi. Per fortuna il problema anti-ottomano prevalse, e si giunse all'attuazione dell'impresa che culminò con la battaglia di Lepanto (7 ott. 1571).

Ma accanto a questa vittoria il Regno di F. II vide anche sconfitte. La sollevazione dei Paesi Bassi, ribelli alla politica fiscale e religiosa della Spagna, non doveva più dar pace al re, neppure dopo che Alessandro Farnese gli ebbe riassoggettato le province meridionali; ché le sette province del nord, collegatesi nell'unione di Utrecht (1579), dovevano continuare la lotta sotto la guida degli Orange (fino a che la loro indipendenza non venne riconosciuta).

Mentre perdurava questo logorante duello, F. II tentava di intromettersi nelle guerre religiose che agitavano la Francia, per assicurarsi, a mezzo della vittoria cattolica, una ingerenza al di là dei Pirenei. Dal pari egli si scontrava con l'Inghilterra. Il dissidio raggiunse la fase più drammatica allorquando la questione di Maria Stuarda l'indusse a scendere in campo. Ma la flotta spagnola destinata a risalire il Tamigi e a violare la capitale inglese, la famosa *armada invencibile*, composta di 130 navi, fu distrutta prima dalla tempesta e poi dal nemico (27 giugno 1588), e toccò invece a Cadice l'onta e il danno delle distruzioni causatevi dalla flotta inglese. Intanto, risoltasi in Francia ad opera di Enrico di Borbone la lunga crisi religiosa, F. era costretto a riconoscere il nuovo stato di cose e ad accettare la pace di Vervins (2 maggio 1598). La fibra del re resistette ancora alcuni mesi all'immane logorio a cui era stata assoggettata. Egli moriva nell'Escuriale il 13 sett. 1598 (Clemente VIII, nell'allocuzione del 9 ott. 1598, ne ricordava le benemerenze verso la cattolicità).

La vita agitata di questo lungo regno è tutta connessa alle gravi esigenze che la sua compagine imponeva. Immenso per estensione, era indebolito dalla dispersione delle sue parti; mentre il dominio dei mari gli era contrastato dalla nuova e prepotente avanzata inglese, e, nel Mediterraneo, dai Turchi. Nella Spagna a tutto ciò si aggiungeva quella crisi economica e sociale che si accrescerà sotto i successori. Si aggiunga la turbolenza dell'Aragona che mal sopportava la politica castigliana del re. Tuttavia a questo inizio di decadenza si accompagnò, oltre al fasto della corte, lo splendore intellettuale ed

artistico, e si delineò chiaramente, su un piano politico-religioso europeo, uno dei fulcri più solidi della controffensiva cattolica contro il mondo protestante. - Vedi tav. LXXXVI.

BIBL.: Immensa è la bibl. su F. II e la sua epoca: ampia rassegna in A. Hauser, *La prépondérance espagnole*, Parigi 1940; e in B. Sánchez Alonso, *Fuentes de la historia española e hispano-americana*, I, Madrid 1927, pp. 419-92 e appendice, ivi 1946, pp. 238-62. Per la storia religiosa è fondamentale Pastor, VI-XI e passim. Tra le biografie più recenti: W. T. Walsh, *Philipp II*, Londra 1937, nuova ed., ivi 1940; L. Pfandl, *Philipp II.*, Monaco 1938; J. M. March, *Niñez y juventud de Felipe II*, 2 voll., Madrid 1941-42. Sulla politica americana, P. Leturia, *Felipe II y el Pontificado en un momento culminante de la historia hispano-americana*, in *Estudios eclesiásticos*, 7 (1928), pp. 41-77; F. J. Montalban, *Das spanische Patronat und die Eroberung des Philippinen*, Friburgo in Br. 1930; F. Zubillaga, *La Florida. La misión jesuítica y la colonización española*, Roma 1941. Per la politica mediterranea, F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi 1949 (opera fondamentale, con vastissima conoscenza di materiale archivistico e di opere a stampa). Carlo De Frede

FILIPPO III, re di SPAGNA. - N. a Madrid il 14 apr. 1578, m. il 31 marzo 1621. Sposò Margherita d'Austria. Salì al trono nel 1598, e con lui ebbe inizio alla corte spagnola il predominio di favoriti spesso inetti e corrotti. Nel 1609 F. concluse con le Province Unite quella tregua di dodici anni che fu il primo riconoscimento di fatto della loro indipendenza. Dopo la morte di Enrico IV stipulò una lega difensiva con la Francia, con l'intesa che Luigi XIII sposasse l'infanta Anna e l'erede al trono spagnolo Isabella, figlia di Enrico IV (il duplice matrimonio ebbe luogo nel 1615).

Con F. le condizioni economiche della Spagna, già declinanti durante il regno di suo padre, subirono un ulteriore peggioramento, affrettato dall'eccessiva fiscalità con la quale si cercò di far fronte alle spese militari e alle prodigalità del sovrano. Ad inasprire la crisi contribuì anche l'espulsione dei *moriscos*, decisa dal governo senza tener conto della proposta di Paolo V che aveva consigliato di deferire la cosa ad una giunta speciale. Essa privò il paese di una popolazione laboriosa che non poté essere sostituita, e raccolse inoltre sulle coste del Marocco uno Stato di pirati che infestarono per un secolo il Mediterraneo orientale. Verso la fine del regno di F. la corte fu gravemente turbata da intrighi e scandali dei favoriti. - Vedi tav. LXXXVI.

BIBL.: M. Philippson, *Heinrich IV und Philipp III*, 3 voll., Berlino 1870-76; H. C. Lea, *The moriscos of Spain, their conversion and expulsion*, Filadelfia 1901; N. Alonso Cortés, *La corte de Felipe III en Valladolid*, Valladolid 1908; C. Pérez Bustamante, *La política internacional española durante el reinado de Felipe III*, in *Investigación y progreso*, 6 (1932), pp. 177-78; F. Oriol Catena, *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, in *Boletín de la Universidad de Granada*, 7 (1935), pp. 305-31, 499-528. Roberto Palmarocchi

FILIPPO IV, re di SPAGNA. - N. a Madrid l'8 apr. 1605, m. il 17 sett. 1665. Sposò Isabella di Borbone e poi Marianna d'Austria. Salì al trono nel 1621. Era intelligente e colto (tradusse in spagnolo la *Storia d'Italia* del Guicciardini), ma di carattere fiacco ed indolente; per oltre venti anni il governo fu nelle mani del duca di Olivares (v.).

Inoltre F. ebbe la sfortuna di dover lottare nel campo internazionale con avversari come il Richelieu e il Mazzarino. Nel 1635 la Francia dichiarò guerra alla Spagna: dopo alcuni successi iniziali, gli Spagnoli furono disfatti a Rocroi e a Lens. Il trattato di Vestfalia riconobbe l'indipendenza dei Paesi Bassi. Durante il conflitto la Catalogna si era ribellata, e nel 1640 il Portogallo si era dichiarato indipendente proclamando re il duca di Braganza (Giovanni IV). Non valse a risollevare le fortune spagnole il licenziamento dell'Olivares, e la Spagna dovette infine piegarsi ed accettare il trattato dei Pirenei, che sanzionava il suo decadimento. Con il suo testamento F. lasciò il trono al figlio Carlo II, e stabilì che in difetto di eredi

(fot. Anderson)
FILIPPO IV, re di SPAGNA - F. IV. Dipinto di Velazques (1644). Madrid, Galleria del Prado.

succedesse a questi la sorella Margherita sposata all'imperatore Leopoldo, con esclusione dell'altra sorella Maria Teresa, moglie di Luigi XIV, e suoi discendenti.

BIBL.: A. Canovas del Castillo, *Estudios del reinado de Felipe IV*, Madrid 1888; M. Hume, *The Court of Philip IV*, Nuova York 1907; J. Deleito y Piñuela, *La España de Felipe IV*, I, Madrid 1928; B. De Pantorba, *Felipe IV y su epoca*, ivi 1945. Cf. inoltre la bibl. della voce OLIVARES, DUCA di. Roberto Palmarocchi

FILIPPO V, re di SPAGNA. - N. a Versailles da Luigi, Delfino di Francia e da Maria Anna di Baviera il 19 dic. 1683, m. il 9 luglio 1746. Dal re di Francia fu investito del ducato di Angiò. Nel 1700 Carlo II di Spagna lo nominò con il suo secondo testamento erede al trono, con la clausola che la Spagna non potesse essere unita ad altri Stati. Alla morte di Carlo, F. fu proclamato re, e nel febbr. 1701 giunse a Madrid. Quando Luigi XIV dichiarò di riservargli i diritti al trono di Francia, si formò una coalizione europea contro Francia e Spagna. Nel 1705 gli Inglesi portarono in Catalogna l'arciduca Carlo di Asburgo, che riuscì ad entrare a Madrid e vi fu proclamato re con il nome di Carlo III, mentre F. si rifugiava a Valladolid. Ma sorretto dal fedele attaccamento delle masse di Castiglia, F. riconquistò la capitale il 3 ag. 1706. Una seconda volta dovette abbandonarla nel 1710, ma vi tornò poco dopo. Quando il suo avversario salì sul trono imperiale, le potenze riconobbero F. con il patto che rinunziasse, per sé e successori, al trono di Francia.

Nel 1713 F. promulgò una « prammatica » che stabiliva la successione secondo la legge salica. Mortagli nel 1714 la prima moglie, Maria Luisa di Savoia (figlia di Vittorio Amedeo II), sposò Isabella Farnese. Ne derivò il predominio del card. Giulio Alberoni (v.). Nel 1721 la Spagna si alleò con la Francia e l'Inghilterra e furono convenute le nozze di Maria Anna Vittoria con Luigi XV e dell'infante Luigi con Luisa Elisabetta d'Orléans figlia del Reggente (dei due matrimoni solo il secondo ebbe luogo). Il 1° genn. 1724 F. abdicò a favore del figlio Luigi, ma poiché questi morì nell'ag., riprese il potere. F. si segnalò per la mitezza della sua indole, ma la sua debolezza di carattere fece sì che fu sempre dominato da altri. Negli ultimi anni soffrì di una grave malattia nervosa, sicché la direzione degli affari fu tenuta dalla regina.

BIBL.: A. Baudrillart, *Philippe V et la cour de France*, 2 voll., Parigi 1890-1901; I. Maldonado Macanaz, *Historia del reinado de*

Felipe V y del advenimiento de la casa de Borbón al trono de España, Madrid 1894; M. Machado, *Felipe V continuador del « Quijote »*, in *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo, Ayuntamiento de Madrid*, 5 (1928), pp. 365-80; A. Ballesteros ■ Beretta, *Historia de España*, V, Barcellona 1929, passim; C. Pitollet, *Les débuts du Règne de Philippe V*, in *Bulletin hispanique*, 36 (1934), pp. 360-367; L. de Taxonera, *Felipe V, fundador de una dinastía y dos veces Rey de España*, Barcellona 1942. Per la situazione economica E. J. Hamilton, *Money and economic recovery in Spain under the first Bourbon*, in *Journal of modern history*, 15 (1943), ■. 192 sgg.
Roberto Palmarocchi

FILIPPO di Svevia. - N. il 26 luglio 1178, da Federico Barbarossa e da Beatrice di Borgogna, quarto figlio della loro unione, fu creato, tredicenne appena, vescovo di Würzburg. Marchese di Toscana per la morte del fratello Federico dal 1195, congiunse, l'anno successivo, agli antichi beni matildini, anche l'originario ducato di Svevia.

La politica orientale di Enrico VI, suo fratello, ispirò le nozze, avvenute nel 1197, di Filippo con Irene, figlia dell'imperatore Isacco Angelo. Alla morte di Enrico VI, dopo aver preso in un primo tempo posizione in favore dei diritti del piccolo Federico, si fece eleggere re di Germania. Ma il partito guelfo gli contrappose Ottone di Baviera, nipote di Riccardo Cuor di Leone. Mite, saggio, ma naturale difensore della nazione germanica, non incontrò il favore di Innocenzo III. Né l'aiuto di Filippo II di Francia valse a impedire la vittoria di Ottone. Breve vittoria. Rinnovatasi la lotta nel 1204, F. riconquistava rapidamente le regioni della Lorena, della Turingia e del Basso Reno, otteneva il riconoscimento a re di Germania da parte di Innocenzo e la promessa della corona imperiale, sia pure a patto della rinuncia, in favore della Chiesa, ai contestati beni matildini. Già il poeta nazionale Walter von der Vogelweide lo salutava imperatore e trionfatore, quando, il 21 giugno 1208, cadeva vittima di una vendetta privata, ucciso a Bamberga da Ottone di Wittelsbach. Ed era un duro colpo agli Svevi, prima che essi potessero avere, con Federico II, in Germania, la loro resurrezione militare e politica.

Bibl.: O. Abel, *König Philipp der Hohenstaufen*, Berlino 1852; E. Winkelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, Lipsia 1878; E. Engelmann, *Philipp von Schwaben und Papst Innocenz III. während des deutschen Thronstreites*, Berlino 1896.
Pier Fausto Palumbo

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Filippo Benizi, santo - Busto - Firenze, chiesa della S.ma Annunziata.

(fot. Alinari)
Filippo Benizi, santo - *Il bacio della reliquia di S. F. B.*, dipinto di Andrea del Sarto (1525) - Firenze, chiesa della S.ma Annunziata.

FILIPPO BENIZI, santo. - N. ■ Firenze il 15 ag. 1233, fece i suoi studi superiori nelle Università di Parigi e di Padova ove si laureò in medicina. Entrato nell'Ordine dei Servi di Maria di recente fondato, vi divenne generale, legislatore ■ propagatore insigne. Rifiutò per umiltà il vescovato di Firenze ed il pontificato. Percorse quasi tutta l'Europa predicando, fondando conventi del suo Ordine e pacificando i popoli divisi dalle fazioni. Conta fra i suoi alunni molti discepoli illustri per santità ■ per dottrina. M. a Todi il 22 ag. 1285. Fu canonizzato da Clemente X il 12 apr. 1671. Festa il 23 ag.

Bibl.: *Acta SS. Augusti*, IV, Venezia 1752, pp. 665-719; A. Morini-P. Soulier, *Monum. Ord. S.S. Mariae*, I, Bruxelles 1897, pp. 55-106; II, ivi 1898-99, pp. 65-83; P. Soulier, *Vie de st Philippe*, 2ª ed., Nancy 1913; P. A. Wimmer, *Der heilige Ph. B.*, Friburgo in Br. 1932; *Martyr. Romanum*, p. 354. Gabriele Roschini

FILIPPO DIACONO. - Secondo dei 7 diaconi ordinati dagli Apostoli (*Act.* 6, 9), detto anche F. l'evangelista (*Act.* 21, 8) per distinguerlo dall'omonimo apostolo. Evangelizzò la Samaria, compiendo molti miracoli; vi convertì ■ battezzò anche Simon Mago (*Act.* 8, 4-13). Sulla via che scende da Gerusalemme a Gaza istruì e battezzò l'etiope eunuco della regina Candace, indi dallo Spirito del Signore fu trasportato in Azoto « ■ di là evangelizzando tutte le città per le quali passava, arrivò a Cesarea » (*Act.* 8, 26-40).

A Cesarea marittima (nel 58 d. C.) accolse Paolo che tornava dal terzo viaggio apostolico. Luca racconta: « Entrati in casa di Filippo, l'evangelista, ch'era uno dei sette, ci fermammo da lui. Aveva 4 figlie vergini che profetavano » (*Act.* 21, 8). Un certo Caio, citato da Eusebio (*Hist. eccl.*, 3, 31: PG 20, 281), attribuisce queste 4 figlie, confondendo i personaggi, all'apostolo omonimo. In casa di F., dove Paolo si fermò « molti giorni », un certo profeta Agabo (v.) « prese la cintura di Paolo, se ne legò i piedi e le mani », preannunciando con quell'azione simbolica la prigionia gerosolimitana di Paolo (*Act.* 21, 10 sg.).

Un menologio greco citato da R. A. Lipsius (*Die apocryphen Apostelgeschichten*, III, Brunswick [1889-90], p. 3) dà questi nomi alle 4 figlie di F. d.: Ermione, Ca-

ritina, Isaide, Eutichiana. Una tradizione antica ritiene che F. d. divenne vescovo di Tralle e vi morì di morte naturale (*Acta SS. Iunii*, I, Parigi 1862, pp. 608-10). Altri martirologi preferiscono Cesarea. S. Girolamo informa (*Ep.*, 180 : PL 22, 82) che Paolo visitò a Cesarea la casa di F. e le camere delle sue 4 figlie. La festa di s. F. d. si celebra al 6 giugno.

Bibl.: F. Vigouroux, *Philippe (Saint) l'Evangéliste*, in DB, V, coll. 270-72. Pietro De Ambroggi

FILIPPO ERODE. - Figlio di Erode il Grande e di Mariamne II, marito di Erodiade. Egli è chiamato soltanto F. in *Mc.* 6, 17, mentre Flavio Giuseppe (*Antiq. Iud.*, XVIII, 5, 1, 4; *Bell. Iud.*, I, 28, 2) lo chiama solamente Erode; è più che probabile che egli avesse ambedue i nomi, cosa normale nella famiglia erodiana. Né è d'ostacolo il fatto che egli avesse un altro fratello di nome F. (cioè il tetrarca) ed un altro di nome Erode (fratello germano del tetrarca F.), dal momento che gli altri due suoi fratelli Antipa ed Antipatro avevano anche loro l'identico nome (Antipa è il medesimo nome che Antipatro). Nel primo testamento di Erode il Grande era stato designato come erede nel caso che Antipatro premorisse. Viveva privatamente a Roma con la moglie Erodiade (v.), quando offrì ospitalità a suo fratello Antipa. Dopo l'abbandono da parte della moglie null'altro si seppe di lui.

Bibl.: G. B. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, I, p. 250; Fr. W. Madden, *Coins of the Jews*, Londra 1903, pp. 122-28; G. F. Hill, *Catalogue of the Greek coins of Palestine*, Londra 1914, p. 228; U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2ª ed., Roma 1938, pp. 72-73. Giuseppe Ricciotti

FILIPPO ERODE. - Tetrarca, figlio di Erode il Grande e della gerosolimitana Cleopatra. Fu designato tetrarca nel testamento del padre. Le regioni della sua tetrarchia erano : 1) l'Iturea (*Lc.* 3, 1; Giuseppe Flavio non usa questo nome; Iturei erano chiamati gli abitanti del Libano e dell'Antilibano); 2) la Traconitide (nome con cui Giuseppe Flavio designa l'insieme dei territori di Filippo); 3) la Gaulanitide (regione vicino al lago di Tiberiade); 4) la Batanea, cioè il Basan; 5) l'Auranitide, cioè l'odierna regione di Ḥawrān. In sostanza la sua tetrarchia si estendeva dai monti del Libano ed Antilibano verso sud-est, sotto Damasco, fino al rilievo montuoso del Ḥawrān, comprendendo le regioni situate ad oriente del lago di Tiberiade, le meno giudaizzate della zona.

Fu un buon principe (Flavio Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 4, 6). Ricostruì Bethsaida ad oriente del lago di Tiberiade e la chiamò Giulia, e vi costruì il suo sepolcro. Ingrandì la città di Paneion, dove già suo padre aveva ampliato un tempio in onore di Augusto, e la chiamò *Cesarea*, detta poi *di Filippo* per distinguerla dall'altra costruita da Erode il Grande (cf. *Mt.* 16, 13). In età avanzata sposò Salome, figlia di Erodiade e del suo omonimo fratello F. E., la quale aveva ca. trenta anni meno di lui (*Antiq. Iud.*, XVIII, 5, 4). Primo fra i principi erodiani batté monete con l'effige di Augusto e di Tiberio.

Morì nell'a. 20 di Tiberio dopo 37 anni di governo, cioè tra il 33 e il 34 d. C. Il suo territorio fu annesso alla provincia di Siria, ma poco dopo fu dato da Caligola al re Erode Agrippa I.

Bibl.: U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, 2ª ed., Roma 1938, pp. 77-80; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, 5ª ed., II, Torino 1947, § 368. Giuseppe Ricciotti

FILIPPO MARIA Visconti, duca di Milano : v. VISCONTI, FAMIGLIA.

FILIPPO NERI, santo. - N. a Firenze il 21 luglio 1515 nella parrocchia di S. Pier Gattolini da ser Francesco e da Lucrezia da Mosciano.

(fot. Calderisi)

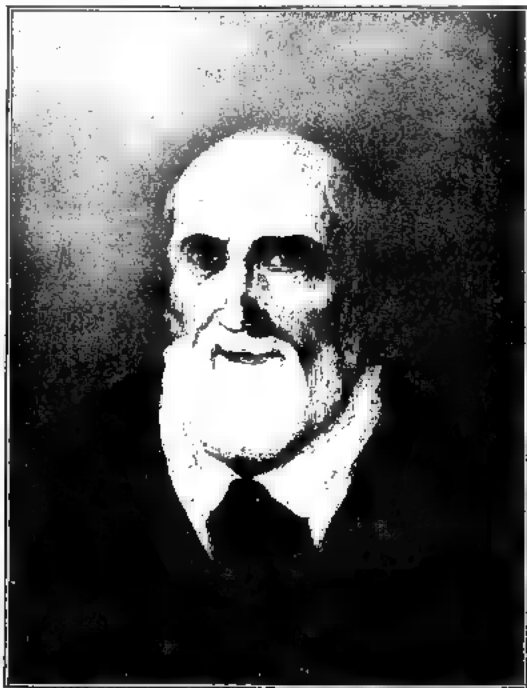
Filippo Neri, santo - Maschera in cera del volto di s. F. N. esistente nella cappella privata dei Principi Doria Pamphili. Roma, Palazzo Doria.

Mite di indole, F. rivelò fin dall'infanzia la vivacità istintiva che lo accompagnò poi sempre nella vita. La sua bontà gli valse l'appellativo di « Pippo buono ». Trascorse gli anni dell'adolescenza in Oltrarno nel quartiere di S. Spirito e poi sulla Costa S. Giorgio. Alla scuola di un certo Clemente e nei contatti frequenti con i Domenicani di S. Marco, si formò alla cultura e alla pietà. Dalla consuetudine con i padri Predicatori ritrasse quell'ammirazione per il Savonarola, che non smentirà mai. Diciassettenne, per ragioni economiche, dovette lasciare la patria e recarsi in cerca di fortuna presso il cugino Romolo, che a S. Germano (ora Cassino), esercitava la mercatura. Quasi 2 anni stette presso di lui, ma non provò attrazione per il commercio preferendo invece i frequenti incontri con i monaci dell'abbazia. In questi colloqui con loro e nel raccoglimento della preghiera si maturò la sua vocazione ad una vita consacrata al Signore. Lasciò così gli affari e il parente e si recò a Roma, ove giunse sulla fine del 1534.

Nell'Urbe F. trovò alloggio presso il concittadino Galeotto Caccia, capo della dogana, si dedicò all'educazione dei due figliuoli di lui e riprese a studiare recandosi alla Sapienza dai padri Agostiniani. La sua attività non poteva però esaurirsi soltanto in ciò, poiché una chiara vocazione all'apostolato si manifestava sempre più apertamente nel suo intimo. Si recava, ad es., a compiere opere di misericordia visitando i malati, specialmente all'ospedale di S. Giacomo degli Incurabili. Il suo mistico fervore si riversava poi nel familiare colloquio con i giovani coetanei ed anche con uomini maturi, che incontrava per

via e dei quali si faceva presto compagno di lieta brigata con fine velato, ma quasi sempre infallibile, di condurli a Dio. Nel 1548, per sovvenire alle necessità dei tanti romei e convalescenti che si aggiravano per le strade di Roma, F. costituì presso la chiesa di S. Benedetto alla Regola la Confraternita della S.ma Trinità, detta appunto dei pellegrini e convalescenti. Continuando nel suo intenso lavoro di bene, nel 1551 si lasciò persuadere dal direttore spirituale Persiano Rosa esser volere di Dio che ascendesse al sacerdozio, il che fece in quell'anno, il 23 di maggio, a S. Tommaso in Parione. Sacerdote, si ritirò nel convitto di liberi preti dimoranti e officianti in S. Girolamo della Carità per esercitare umilmente la sua azione specialmente come direttore di spirito. Là appunto cominciò con grande semplicità, e non senza incontrare ostacoli, quella forma di efficacissimo apostolato, che prese poi il nome di Oratorio (v.).

Silenziosamente, modestamente, e in privato, anziché dal pulpito, padre F. avvicinava e conosceva un po' tutto il mondo penetrando nella casa dell'umile come alla corte papale, in modo da avere fra i suoi amici così i cardinali più sensibili alle idee di riforma come gli artigiani dei Banchi o di Parione, gli sfaccendati e gli artisti, i nobili e le donne del popolo, e perfino i pontefici che si succedono sulla cattedra di S. Pietro. Frequenti sono i contatti fra il Santo e le anime nobili che abitarono o passarono dall'Urbe al tempo suo e che si dedicarono all'opera di riforma cattolica: così si vedono godere dell'intimità di F., s. Carlo Borromeo, s. Giovanni Leonardi, s. Camillo de Lellis, s. Felice da Cantalice, l'Animuccia, i cardd. Federigo Borromeo, Cusano, Paleotti, Valier, Medici, ecc.; i papi Pio IV, Pio V, Gregorio XIII e XIV e Clemente VIII. I rappresentanti della «nazione» fiorentina lo desiderarono nella loro chiesa di S. Giovanni ed egli nel 1565 ne assunse la rettoria pur rimanendo nella sua cara dimora di S. Girolamo; mandò invece là i suoi primi discepoli sacerdoti: il Baronio, il Tarugi, il Bordini ed altri. Nel 1575 F. ebbe la bolla pontificia di

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
FILIPPO NERI, santo - S. F. N. conforta i malati nell'Ospedale della Trinità dei pellegrini. Incisione di P. Novelli (inizio sec. XVII).

(fot. Giovanni Aurone)
FILIPPO NERI, santo - Dipinto attribuito a F. Barocci (1526-1612), conservato nel convento dei Girolamini di Napoli.

istituzione della Congregazione dei Preti dell'Oratorio insieme all'assegnazione della sede nella chiesa di S. Maria in Vallicella, nel rione di Parione (v. ISTITUTO DELL'ORATORIO DI S. F. N.).

Nel 1577 si era frattanto inaugurata la prima parte della nuova chiesa della Vallicella, ancor oggi soprannominata Chiesa Nuova, che il Santo aveva tenacemente voluto. Verso il 1588, dietro replicate istanze dei suoi figliuoli spirituali, lasciò S. Girolamo, per trasportarsi alla Vallicella; mentre la comunità, ricca di uomini ormai notevoli, si trovava nel pieno rigoglio tanto da poter pensare a fondazioni fuori Roma, inviando elementi a Napoli e S. Severino. A Milano, causa l'ingerenza eccessiva nel governo da parte del Borromeo, la fondazione oratoriana fallì dopo un lungo e laborioso carteggio fra il cardinale e F., che in certi momenti ebbe anche episodi piuttosto drammatici. Un motivo determinante fu il fatto che F. concepì sempre la Congregazione a servizio dell'Oratorio e non poteva quindi permettere che in un momento particolarmente delicato nello sviluppo dell'Istituto, venissero distratti troppi soggetti.

Roma, intanto, alla fine del '500, era spiritualmente mutata e indubbiamente molta parte del lavoro era stata lentamente e silenziosamente condotta da F., sorretto da quel saldo ottimismo cristiano, che vedeva, anche in questa vita terrena, la possibilità dell'*allegrezza* e della *pace*. A 75 anni, sentendosi ormai stanco nel corpo, ma non nello spirito, F. si ritirava nella sua celletta continuando un apostolato più raccolto, riservando le sue ore preziose alla direzione spirituale, alla confessione e al colloquio con i suoi discepoli più vicini. Fine abilità diplomatica seppe esplicare F., al termine della sua vita, nel persuadere il Pontefice ad accettare la riconciliazione

dell'ex-ugonotto Enrico IV; ed in questo affare ebbe valido collaboratore il p. Baronio, confessore di Clemente VIII.

Il 26 maggio 1595 F. terminava la sua giornata terrena. Fu canonizzato da Gregorio XV il 12 maggio 1622. La festa cade il 26 maggio.

Opere: *Lettere, rime e detti memorabili*, a cura di E. Magri, Firenze 1922.

Tra le fonti è essenziale: A. Gallonio, *Vita Philippi Nerii Florentini Congr. Orat. fund.*, Roma 1600.

Bibl.: A. Capecelatro, *Vita di s. F. N.*, 3ª ed., 2 voll., Roma 1889-92; G. B. Ristori e G. Farnoni, *Notizie e documenti inediti sulla vita di s. F. N.*, Monza 1922; L. Ponnelle e L. Bordet, *S. F. N. e la società romana del suo tempo*, trad. it. di T. Casini, Firenze 1931; A. Dupront, *Autour de s. F. N.*, in *Mélanges d'archéologie et de histoire de l'Ecole française de Rome*, 21 (1932), pp. 219-59; id., *D'un « humanisme chrétien » en Italie à la fin du XVI*ᵉ *siècle*, in *Revue historique*, 175 (1935), pp. 296-307; C. Gasbarri, *F. N., santo romano*, Roma 1944; id., *Lo spirito dell'Oratorio di S. F. N.*, Brescia 1949. Carlo Gasbarri

Iconografia. – Benché s. F. N., imbevuto dallo spirito dell'umiltà, non volesse essere ritratto – secondo la tradizione l'incompiuta immagine nella S.ma Trinità dei Pellegrini a Roma confermerebbe tale avversione – l'opera d'un certo Vecchietto (Roma, S. Maria in Vallicella) sembra eseguita sul vero; le migliori delle effigi postume, cioè il quadro di Guido Reni (1615, ivi, stanza del Santo; copia in musaico nella cappella di S. F., replica nella chiesa dei Girolamini a Napoli) e la magnifica statua dell'Algardi (S. Maria in Vallicella, sagrestia) ricorsero forse alla maschera di morte. Mentre « Pippo buono », santo prettamente romano, nell'arte figurativa d'oltr'alpe non lasciò tracce, già la sola chiesa romana sopracitata abbonda di opere artistiche create in suo onore: basti citare l'affresco di Pietro da Cortona con la visione del Santo durante la costruzione della chiesa (soffitto della navata centrale), le nove tele del Pomarancio e l'affresco del Tornioli, raffiguranti miracoli di F. N. A Napoli il Solimena ne dipinse i principali fatti della vita (1719, chiesa dei Girolamini); il più esteso ciclo di sue rappresentazioni storiche è tuttavia costituito dalla serie di 45 stampe, incise da Cristiano Sas su disegni di Jacopo Stella ed uscite in connesso con la biografia del Bacci (Roma, ed. del 1625).

Bibl.: A. Capecelatro, *La vita di s. F. N.*, II, Roma-Tournai 1892, pp. 658 sg. e 680 sgg.; E. Strong, *La Chiesa Nuova...*, Roma [1923], passim; Pastor, IX, pp. 142-43; K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, p. 505; W. Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Lipsia 1938, pp. 172-77. Kurt Rathe

FILIPPUCCI, Alessandro Francesco Saverio. - Missionario gesuita, n. a Macerata il 5 genn. 1632, m. a Macao il 15 ag. 1692. Ricevuto nel noviziato di Roma nel 1651, partì nel 1660 per le missioni della Cina. Molto devoto a s. Francesco Saverio, di cui aveva assunto il nome dopo una guarigione miracolosa, si adoperò molto, nel Portogallo ed a Macao, per rintracciare lettere del Santo, inserite poi nelle edizioni fatte dal p. Pietro Poussines.

Giunto in Cina nel 1663, il F. fu rettore e maestro dei novizi a Macao (1663-70), missionario nel distretto di Canton (1671-79), provinciale a Macao per la provincia del Giappone (1680-83), superiore a Canton (1683-1688), visitatore per le province di Giappone e Cina (1688-91) ed insieme, dal 1690, provinciale per il Giappone. Valente sinologo, difese i suoi confratelli nella controversia sui riti cinesi: *Praeludium ad plenam disquisitionem an bona vel mala fide impugnentur opiniones et praxes missionariorum Societatis Iesu in regno Sinarum ad cultum Confucii et defunctorum pertinentes* (Parigi 1700). Una *Sagitta retorta* (1683), è rimasta manoscritta, come pure molte lettere. Una lettera al Poussines è stampata nei *Monumenta Xaveriana* (I, Madrid 1900, pp. 941-44).

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 734-35; IX, 339-40; Streit, *Bibl.*, V, pp. 786, 878, 893-94; L. Pfister, *Notices biographiques... de l'ancienne mission de Chine*, I, Sciangai 1932, pp. 378-80; G. Schurhammer-J. Wicki, *Epist. s. Francisci Xaverii*, I (*Monum. Historica S. I.*, 67), Roma 1944, pp. 92-98. Edmondo Lamalle

FILISTEI. - Popolo che è noto quasi esclusivamente dai libri del Vecchio Testamento.

(da H. Gressmann, *Altorient. Bilder zum Alten Test.*, Berlino-Lipsia 1926, fig. 591)

Filistei – Divinità femminile di Biblos.

Nel tempo dei Giudici e dei primi re, Saul e David, i F. si stabiliscono nella zona costiera del Mediterraneo fra Tell Refaḥ (Raphia) e Ioppe (Giaffa), lunga ca. 100 km., larga ca. 20 km. nel nord, ca. 60 km. nel sud. I loro centri sono le cinque città di Gaza, Ascalon, Azoto, Geth e Accaron, governate da re che si chiamano *sĕrānîm*, indipendenti fra loro, ma alleati almeno per imprese belliche. Nel tempo dei Giudici i F. si spingono avanti verso l'interno della tribù di Dan (la quale cede e si trasferisce alle fonti del Giordano: *Iudc.* 18), Giuda e Beniamin. Gli Israeliti vengono sconfitti in una dura battaglia, dalla quale si riporta come preda anche l'Arca sacra (*I Sam.* 4, 10 sg.); le vittorie riportate dagli Israeliti sotto Samuele (*I Sam.* 7, 13 sg.) non impedirono ai F. di spingersi man mano avanti fino a Machmas e Gabaa (*I Sam.* 13, 3.5.11 sg.), mentre il popolo d'Israele era disarmato e impotente (*I Sam.* 13, 19 sgg.).

Durante lo stesso periodo i F. sembrano pure aver occupato le pianure di Saron e di Esdrelon, rendendosi con ciò padroni della strada commerciale che conduce verso la Mesopotamia. Saul li vince più volte e li respinge dalla montagna verso la pianura (*I Sam.* 13-14; 17); ma nella dura battaglia decisiva presso la montagna di Gelboe viene sconfitto, e si toglie la vita (*I Sam.* 31; *II Sam.* 1). David, il quale, fuggito dalla corte di Saul, si era trattenuto qualche tempo a Geth (*I Sam.* 27, 1-7) offrendo i suoi servizi al re Achis, mantiene all'inizio del suo regno buoni rapporti con i F., ma poi, occupata la forte città di Gerusalemme (Iebus) e unite al suo regno anche le tribù israelitiche, si sente abbastanza forte per rompere la relazione di vassallaggio: vince i F. e li respinge definitivamente nei loro confini originali (*II Sam.* 5, 17-25; 8, 1; cf. 21, 15-22; 23, 9-17). D'allora in poi i F. non intraprendono più campagne maggiori contro gli Israeliti, ma si tratta piuttosto di contese sui confini (cf. *I Reg.* 15, 27; 16, 15); anzi con il tempo gli Israeliti prendono l'offensiva: il re Ozia (sec. viii) smantella le città di Geth e di Iabne e costruisce piazzeforti nella regione filistea (*II Par.* 26, 6 sg.; cf. *Am.* 6, 2), ed Ezechia percuote i F. fino a Gaza e in tutto il loro confine (*I Reg.* 18, 8). Dagli Assiri anche i F. vengono fatti tributari; le loro città cadono nelle mani degli invasori, Gaza sotto Theglathphalasar III (735), Accaron sotto Sennacherib. Azoto (Asdod), fatta tributaria da Theglathphalasar (734), espugnata nel 711 da Sargon, per qualche tempo è capoluogo della provincia assira di Asdudu (*Is.* 20, 1). Fin da quei tempi, sotto i Neobabilonesi, i Persiani, i successori di Alessandro Magno, ciascuna delle città filistee ha la sua storia.

Per quanto riguarda l'origine dei F., secondo la Bibbia essi provengono da Caphtor (*Am.* 9, 7; *Ier.* 47,

4 sg.; cf. *Deut.* 2, 23). Gli interpreti giudei del tempo posteriore, come pure i Settanta e non pochi Padri, identificano Caphtor con la Cappadocia, ma le fonti profane non appoggiano tale spiegazione; l'assiro *Kaptara* e l'egiziano *Keftiu* sembrano piuttosto indicare l'Isola di Creta. Anche nel Vecchio Testamento i F. vengono associati ai *Kĕrēthîm* (Cretesi); cf. *Soph.* 2, 5; *Ez.* 25, 16; e probabilmente anche la formola *Kĕrēthî* e *Pĕlēthî* (*II Sam.* 8, 18; 15, 18; 20, 7, 23), nella quale *Pĕlēthî* sembra essere il nome dei F. (*Pĕlištî*), assimilato al precedente *Kĕrēthî*. Alcuni autori comprendono sotto il nome di Caphtor l'Isola di Creta e le vicine coste dell'Asia Minore, o anche quelle coste soltanto. Comunque sia, si potrà dire che il punto immediato di partenza dei F. sia stato l'Isola di Creta, benché forse siano arrivati colà provenendo dall'Asia Minore. In questa supposizione i F. fanno parte della potente ondata dei « popoli marittimi », che invasero verso la fine del sec. XIII le Isole dell'Egeo, la Siria e la Fenicia e si spinsero, parte per mare, parte per terra, fin al sud della Palestina, ove furono sconfitti da Ramses III (ca. 1194). Nel suo palazzo di Medînet Hābu (presso Tebe), i popoli vinti vengono rappresentati in un modo che ricorda la descrizione del filisteo Golia (*I Sam.* 17, 4-7). Inoltre, uno dei popoli ivi rappresentati si chiama *Pršt* (*Purusati*), che è la pronuncia egiziana di *Pĕlešeth*; un altro sono i *Zakari*, che l'egiziano Wen-Amōn verso il 1100 trova stabiliti a nord dei F. nell'antica Dor (ca. 11 km. a nord di Cesarea). Perciò gli autori generalmente ritengono che i F., benché vinti da Ramses III, siano riusciti a mantenersi nella parte meridionale della costa palestinese, mentre i *Zakari*, loro affini, occupavano la pianura di Saron. Nel Vecchio Testamento si parla di F. e della terra filistea già nel tempo dei Patriarchi (*Gen.* 21, 32. 34; 26, 1.8.14 sg. 18), dell'Esodo (*Ex.* 13, 17) e di Giosuè (*Ios.* 13, 2), sia per una anticipazione puramente letteraria della terminologia posteriore sia perché fin dai tempi dei Patriarchi gli Egiziani mantenevano in quella regione presidî militari composti di mercenari cretesi (che con terminologia posteriore si chiamano F.).

(da H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlino - Lipsia 1926, fig. 111)

FILISTEI - F. catturati. Rilievo nel palazzo di Medînet Hābū. Epoca di Ramses III.

È comunemente ammesso che i F. non sono semiti. Gli Israeliti stessi li chiamano « incirconcisi » (*I Sam.* 17, 26; 18, 25; *Iudc.* 14, 3; 15, 18), indicando con ciò la loro diversità dai popoli semitici; i Settanta traducono il nome proprio di F. nella maggioranza dei casi ἀλλόφυλος (Volg. *alienigena*). Anche i pochissimi resti della lingua filistea che ci sono conservati, non sono semitici: il nome *sĕrânîm* (« re ») sembra essere, come il greco τύραννος, di origine lidica o frigica; il nome Goliath potrebbe essere identico a 'Αλυάττης; il nome Achis del re di Geth (*I Sam.* 21, 11 ecc.) si è conservato nell'egiziano nel nome Akšau di un Keftiu (cretese). Salvo questi pochi resti la lingua propria dei F. è sconosciuta; sembrano aver adottato presto la lingua della popolazione indigena, il cananeo, e più tardi l'aramaico (l'« asdotico » di *Neh.* 13, 24 sembra essere un dialetto aramaico, non la lingua filistea).

Neanche la civiltà dei F. si è conservata. Essi portarono con sé l'industria del ferro, e con ciò una superiorità militare e culturale che mise a dura prova gli Israeliti, ai quali vietarono la fabbricazione di armi e utensili di ferro (*I Sam.* 13, 19 sgg.). A Tell Ğemmeh (nel Wādi Ğazzeh) e a 'Ajn Šems (Bethsames) si sono trovate fornaci per fondere il ferro, probabilmente provenienti dai F. Invece la cosiddetta ceramica « filistea » non si connette con certezza con l'invasione filistea, ma è un tipo affine all'ultima fase della ceramica micenea, mescolato con elementi indigeni, e si trova nel sec. XII anche altrove in Palestina e in Siria.

Della religione dei F. non si è conservato nulla. Dal Vecchio Testamento si sa che a Gaza e Azoto si venerava il dio Dagon (v.; cf. *Iudc.* 16, 23; *I Sam.* 5, 1-7; *I Mach.* 10, 83 sg.); ad Ascalon si esercitava il culto di Atargatis o Derketo, denominazione più recente della dea Astarte (cf. *I Sam.* 31, 10), e a Accaron quello di Baalzebub (aram. Beelzebub): *II Reg.* 1, 1-16. Ma tutte queste divinità erano di origine semitica.

BIBL.: R. A. S. Macalister, *The Philistines, their history and civilisation*, Londra 1914; W. F. Albright, *A colony of cretan mercenaries on the coast of the Negeb*, in *Journal of the Palest. orient. society*, 1 (1920), pp. 187-94; F. Stähelin, *Die Philister*, Basilea 1918; H. R. Hall, *The Keftians, Philistines and other peoples of the Levant*, in *The Cambridge ancient history*, II, Cambridge 1926, pp. 275-95; G. Levi Della Vida, *Filistei*, in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 237 sgg.; F.-M. Abel, *Philistie*, in *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, pp. 261-70; O. Eissfeldt, *Philister* in Pauly-Wissowa, XXXVII, pp. 2390-2401.

Agostino Bea

FILLASTRE, Guillaume. - N. a La Suze (Maine), verso il 1348. Studiò diritto, fu sacerdote e oratore di gran fama. Decano di Reims nel 1392. Rivelò la sua personalità nel Sinodo di Parigi del 1406, dove prese le difese dell'antipapa Benedetto XIII contro i rappresentanti del re e dell'università, sostenendo che i principi non hanno diritto a giudicare le cose della Chiesa e che i concili generali non sono al di sopra del Papa.

Al tempo del Concilio di Pisa (1409) si staccò, insieme al D'Ailly, da Benedetto XIII, e fu uno dei fautori dell'altro antipapa Giovanni XXIII, che lo creò cardinale il 6 giugno 1411. Nel Concilio di Costanza, nel quale ebbe una parte di primo piano, si schierò contro Giovanni XXIII, e, contrariamente alle opinioni vigorosamente affermate nel Sinodo parigino del 1406, sostenne la superiorità del concilio sul Papa e riuscì a far approvare dall'assemblea i cinque famosi articoli, dopo aver messo d'accordo i cardinali con l'imperatore Sigismondo. Non prese parte al processo di Huss e Petit, perché malato. Rientrò nel Concilio nel 1417 e fu incaricato di ottenere le dimissioni del restio Benedetto XIII; assolse questo compito, e nella sessione 37ª del 26 luglio 1417 lesse lui stesso la sentenza conciliare di deposizione dell'antipapa Benedetto. Ebbe parte attivissima nel Conclave donde uscì eletto Martino V, il quale gli affidò vari incarichi diplomatici in Francia e lo nominò arciprete di S. Giovanni in Laterano. M. a Roma il 6 nov. 1428.

La fama del F., oltre alla sua politica ecclesiastica, è legata alle opere che lasciò manoscritte. I suoi sermoni sono importantissimi. Scrisse di teologia e diritto, di scienza e geografia, e redasse un resoconto assai minuzioso del Concilio di Costanza. Quantunque gli siano state mosse varie accuse, come il voltafaccia contro Giovanni XXIII che lo aveva creato suo cardinale e il rinnegamento delle opinioni, ineccepibili dal punto di vista teologico, espresse nel Sinodo parigino, pur tuttavia è scusato dalle buone intenzioni di trovare una via d'uscita per la fine dello scisma.

BIBL.: N. Valois, *La France et le grand Schisme*, III-IV, Parigi 1901-1902, passim; J. Rest, *Kard. F. bis zur Absetzung Johanns XXIII. auf dem Konstanzer Konzil*, Friburgo in Br. 1908; H. Finke, *Acta Concilii Constantiensis*, II, Münster 1923, p. 73 sgg.; Pastor, I, v. indice; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, v. indice. Gennaro Auletta

FILLION, LOUIS-CLAUDE. - Esegeta, n. a St-Bonnet-de-Joux (Saône et Loire, Francia) il 25 giugno 1843, m. a Issy il 12 dic. 1927. Nel Seminario di Autun fu alunno di F. Vigouroux (v.). Dopo l'ordinazione sacerdotale (1867) si fece Sulpiziano. Insegnò dal 1871 per 3 anni nel Seminario maggiore di Reims, poi in quello di Lione. Dal 28 luglio 1893 insegnò esegesi biblica nell'Istituto cattolico di Parigi; dal genn. 1903 fu consultore della Pontificia Commissione Biblica. Dall'ott. 1906 lasciò la cattedra, ritirandosi nel Seminario d'Issy, ove si dedicò alle pubblicazioni bibliche.

Dal 1878 collaborò alla *Ste Bible* del Lethielleux, nel 1886 iniziò la pubblicazione del suo ottimo commento: *La Ste Bible selon la Vulgate avec traduction française et commentaire* (8 voll., Parigi 1903-1904). Tra le sue altre numerose opere edite a Parigi, le più estese sono: *Les miracles de N. S. Jésus-Christ* (2 voll., 1909-10; *Vie de N. S. Jésus-Christ* (3 voll., 1922); *Histoire d'Israël* (3 voll., 1927). Compose atlanti biblici di geografia, archeologia, scienze naturali, diversi scritti apologetici, biografie di s. Pietro e s. Giovanni. Collaborò al *Dictionnaire de la Bible* ed a varie riviste. Sempre fedele alla più stretta ortodossia, nelle ultime sue opere F. non appare aggiornato ai rapidi progressi delle scienze bibliche.

BIBL.: A. Robert, s. v. in DBs, III, coll. 274-76.
Pietro De Ambroggi

FILOCALIA (Φιλοκαλία). - 1. Nome che designa una collezione di frammenti, in gran parte scritturistici, di Origene, raccolti da s. Basilio e da s. Gregorio di Nazianzo ca. il 358. La personalità dei compilatori si fa sentire nella scelta dei brani, i quali sono talvolta estratti da opere perdute del gran Dottore (ed. Robinson, Cambridge 1893).

2. Si chiama anche *F.* una antologia ascetica dovuta al poligrafo Nicodemo l'Agiorita.

Il titolo posto dall'autore, Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, indica il carattere dell'opera, raccolta di scritti dei « santi saggi e prudenti » e cioè di ca. 35 autori, messi in un preteso ordine cronologico, fra i quali si trovano i più celebri dell'ascetica e mistica orientale, come il grande Antonio, Evagrio, Cassiano, Nilo, Diadoco di Focida, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Palama, ecc. La raccolta è interessante non solo per la rarità dell'edizione, ma anche perché racchiude alcune opere, come quelle di Pietro di Damasco e Filemone, che non videro la luce in PG perché un incendio bruciò le matrici del vol. 162, che doveva ospitarle. L'*editio princeps* della *F.* fu fatta a Venezia nel 1782. Un'altra ne fu fatta ad Atene nel 1893.

BIBL.: Per la *F.* di Origene, v. G. Bardy, in DHG, VI, col. 1123; F. Prat, in DB, IV, coll. 1886-88.
Emmanuele Candal

FILOCALO, FURIO DIONISIO. - Rinomato calligrafo del sec. IV. Il suo nome ricorre in fronte al calendario con cui si inizia la raccolta del *Cronografo del 354* (v.). Nelle anse di una tavoletta è scritto *Furius Dionisius Filocalus titulavit* e sulla tavoletta stessa *Valentine lege feliciter*, e inoltre *Valentine vivas floreas gaudeas in Deo*. Questo Valentino si deve identificare con quello che dopo essere stato *tribunus protectorum ex primicerio*, diventa nel 349 *dux Illyrici* e nel 365 *consularis Piceni*. Era cristiano, come dice l'augurio fattogli da F. Questi doveva inoltre essere suo amico, come si rileva dal modo della dedica, anch'egli cristiano e di non bassa fortuna, come si rileva dalla polinomia e dall'amicizia che lo legava con papa Damaso.

Per Damaso infatti incise le sue celebri epigrafi con elegantissimi caratteri da se stesso inventati, mirabili per solennità e classica perfezione di gusto, contro l'uso dominante del suo tempo. Accanto ad alcune di esse si sottoscrisse: *Damasi papae cultor adque amator Furius Dionysius Filocalus scripsit*. E appunto questo tipo caratteristico di lettere serve a farci riconoscere facilmente l'opera di F. e anche di Damaso. Siccome poi esso cessa poco dopo il 382, così in quel tempo deve essere avvenuta la morte di F.

È controverso quale parte esattamente abbia avuto F. nella compilazione del *Cronografo del 354*. Pare sicuro che almeno il calendario sia tutto opera sua e specialmente la ricca decorazione di esso (edito da J. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354*, Berlino 1888). Le altre parti della raccolta furono forse copiate e aggiornate dai suoi aiutanti, e poi legate insieme in un solo manuale storico-cronologico a uso di Valentino, e quindi F. vi ebbe solo una parte direttiva.

BIBL.: A. Ferrua, *F. l'amante della bella lettera*, in *Civ. Catt.*, 1939, I, p. 35 sgg. e per l'opera del calligrafo Damasiano, id., *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942, p. 21 sgg. Per esempi di scrittura filocaliana, v. DAMASO e CRONOGRAFO DEL 354.
Antonio Ferrua

FILOGENESI. - Nell'ambito della teoria dell'evoluzione, indica l'ordine storico secondo il quale i vari gruppi di esseri viventi si sarebbero gradualmente modificati ed evoluti. Tutte le specie animali e vegetali, attuali od estinte, si potrebbero riunire in un enorme albero genealogico o filogenetico, nel quale tronchi comuni, corrispondenti ad antenati più antichi, si suddividono ripetutamente in rami secondari, che stanno ad indicare le forme più recenti.

La costruzione di un albero filogenetico si basa su documenti dedotti dalle discipline più diverse (dati paleontologici, anatomici, embriologici, biogeografici, fisiologici, genetici), e rappresenta perciò una sintesi completa delle nostre conoscenze zoologiche e botaniche. Sono però soprattutto le ricerche paleontologiche (Gaudry) che permettono di riconoscere il susseguirsi delle variazioni in specie affini, appartenenti a successivi strati geologici e dunque ad ère diverse; si può pertanto precisare, in modo assai obiettivo, la probabile filiazione evolutiva delle specie in serie cronologica, e riconoscere l'entità di progressivi adattamenti.

Anche l'anatomia comparata (Gegenbaur) e gli studi embriologici contribuiscono a chiarire le affinità filogenetiche. Secondo una concezione di Fritz Müller ed Ernesto Haeckel (legge biogenetica fondamentale), lo sviluppo del singolo individuo (ontogenesi) rappresenterebbe una breve ricapitolazione della filogenesi, e pertanto dall'esame degli stadi embrionali successivi si potrebbe risalire alla storia evolutiva della specie. Ad es., il fatto che tutti i metazoi superiori attraversino precocemente la fase embrionale di gastrula, starebbe ad indicare la loro discendenza dai poriferi e dai celenterati, che presentano nell'età adulta un aspetto complessivo simile a quello di tale stadio di sviluppo (teoria della gastrea, Haeckel); ed il fatto che nell'embrione dei vertebrati superiori, a respirazione polmonare, si abbozzi l'apparato branchiale, destinato a rimanere privo di funzione, indicherebbe la loro discendenza dai vertebrati inferiori, in cui tale apparato è funzionante.

Si dice *phylum* una successione di specie derivata da un medesimo ceppo originario per diretta filiazione. È stato spesso rilevato (Bergson, Rosa, Cuénot) come ogni *phylum* maggiore tenda a dividersi una o più volte per dicotomia. Così nel regno animale un tronco primitivo, comprendente i celenterati, si suddivide nei due grandi rami dei protostomi e dei deuterostomi (Grobben). Dai tronchi principali dell'albero genealogico degli esseri viventi, i vari gruppi sistematici a differenziazione più spiccata si distaccano però generalmente come rami laterali, che esauriscono o attenuano le loro ulteriori possibilità

di evoluzione, specializzandosi in grado assai elevato. Sono anche stati messi in luce casi di un *phylum* che prosegue la propria evoluzione in una data direzione, con apparente indipendenza da eventuali tendenze di progressivo adattamento (ortogenesi di Eimer), e che i caratteri coinvolti in questa graduale trasformazione posson talvolta oltrepassare perfino le dimensioni favorevoli e divenire dispositivi manifestamente nocivi e esagerati (fenomeni di ipertelia), il che prelude all'estinzione della specie. *Phyla* diversi, nati da uno stesso ceppo, ma tra di loro differenziatisi in senso divergente, possono evolversi successivamente sotto forma di linee parallele, in ciascuna delle quali con regolarità molto notevole possono poi comparire caratteristiche comuni (parallelismi morfologici di Colosi; omomorfie di Novikoff). In altri *phyla*, tra loro non imparentati, ma secondariamente adattatisi ad uno stesso ambiente, si può arrivare ad una forte assomiglianza morfologica, per un fenomeno di adattamento e evoluzione convergente.

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, la f. sia dei maggiori che dei minori gruppi di esseri viventi rimane ancora, per lo più, allo stato di un tentativo di sintesi morfologica. E non è ancora risolta la controversia fra i sostenitori di una natura monofiletica o polifiletica dell'evoluzione: i primi ammettono che tutti gli esseri viventi derivino da un solo ceppo ancestrale, i secondi da più ceppi. Su base filogenetica è costruita però la sistematica moderna, che aspirerebbe a raggruppare le specie animali o vegetali a seconda della parentela evolutiva, e a stabilire una gerarchia ed una successione dei vari gruppi così ottenuti, rispecchiante l'ordine storico della loro derivazione genealogica qualora l'esperienza dimostrasse vera la teoria della evoluzione. Così si tenderebbe a un razionale « sistema naturale », da contrapporre agli arbitrari « sistemi artificiali » caratteristici del periodo precedente alla teoria dell'evoluzione (v.).

Bibl.: L. Cuénot, *La genèse des espèces animales*, 3ª ed., Parigi 1932; G. Heberer, *Die Evolution der Organismen*, Jena 1943; G. Colosi, *La dottrina dell'evoluzione e le teorie evoluzionistiche*, Firenze 1945; M. Salfi, *Le forme animali e la genesi delle strutture*, Napoli 1945; L. Moret, *Manuel de paléontologie animale*, Parigi 1948; A. Vandel, *L'homme et l'évolution*, Parigi 1949.

Enrico Vannini

FILOLOGIA. - La f. è una disciplina che vuole ridare storicamente l'unità spirituale di un popolo attraverso le manifestazioni dell'essere suo, la poesia, le lettere e l'arte in prima linea, ma poi il pensiero, la religione, l'etica, il mito, la vita pubblica e la privata e così via: vuol essere insomma, quale s'intende da più d'un secolo, ricostruzione critica e storica delle età culturali d'un popolo, più direttamente delle sue espressioni artistiche, delle rivelazioni del genio individuale. In senso più stretto f. fu ed è investigazione del linguaggio soprattutto greco e romano, critica dei testi di poesia e di prosa, esegesi, valutazione letteraria ed estetica.

Per secoli il campo filologico rimase più limitato, se pure non mancarono significativi avviamenti a concezioni e visioni anche enciclopediche del vivere e del sapere antico; si restrinse allo studio formale e alla complicazione erudita. Termini tecnici per la scienza in Grecia e in Roma sono γραμματική (sott. τέχνη) e *grammatica* (sott. *ars*), accanto κριτική e κριτικός, sporadicamente anche *critica* e *criticus*. In nessun luogo apparisce per sicuro con tale intendimento il termine di φιλολογία o il corrispondente di φιλόλογος, giacché il nome di « Filologo » che presero Eratostene e Ateio Pretestato non indica una scienza particolare di professione, sì molteplice e varia dottrina: ce lo attesta Svetonio. La duplice terminologia *grammatica* e *critica* dice la sostanza della disciplina: parola scrutata nella sua intima formazione e nelle sue forme, nell'organismo sintattico, nel valore semantico; creazione letteraria fissata nella genuina espressione originaria interpretata e valutata criticamente.

Per assurgere a scienza occorsero alla f. i secoli: la glossografia omerica sta agli *inizi*; poi subentrano i filosofi presocratici ad affrontare il problema del linguaggio; quindi i sofisti scoprono certe categorie linguistiche, e istradano alla fonetica e alla sinonimica, come i commediografi alla critica letteraria. Un punto fermo in questo divenire è costituito dal genio di Platone e d'Aristotile, con i quali si delineano, sia pure in sede filosofica, alcune parti del discorso, le basilari: si esplora più a fondo la parola anche nello stile poetico e dell'alta prosa, si comincia a discutere di proposito sull'essenza dell'arte e della poesia; con Aristotile altresì si pongono gli elementi d'una storia del teatro con le *Didascalie* o liste ufficiali delle rappresentazioni drammatiche ateniesi, e s'inaugura la storia della poesia.

Più oltre procedono i peripatetici sulle orme del maestro, di Aristotile: si perde in visione generale, ma si acquista nel dominio del particolare; dalla sintesi verso l'analisi, il fondamento d'ogni scienza, pur se difetti spesso il dovuto spirito di disamina. Storia letteraria (ad es., la questione dell'età di Omero e di Esiodo, o indagini sulla poesia antica, o le *ipotesi* ai drammi, e cioè giudizi che dei drammaturghi si dettero nelle competizioni teatrali); inoltre biografia e leggenda biografica dei poeti e dei filosofi, stilistica, musica costituiscono il terreno su cui spaziano gli aristotelici, Eraclide Pontico, Dicearco, Cameleonte, Aristosseno, Teofrasto. Allievo di quest'ultimo è Prassifane di Rodi, che la tradizione dà come fondatore della « grammatica » scientifica dopo Aristotile, come colui che primo si disse γραμματικός; egli con Ermocrate di Jaso, un dotto che sembra egualmente portasse codesto nome, fu maestro e Callimaco, il poeta e filologo alessandrino; ed ecco che il movimento culturale peripatetico sbocca diretto nella nuova scienza che in Alessandria trova la sua culla e il suo centro, e precisamente presso i bibliotecari della città dei Tolomei, da Zenodoto ad Aristarco. Per una scuola filologica vaste raccolte di libri erano condizione necessaria, e i Tolomei vi provvidero e vi misero alla testa profondi intenditori, quelli che della f. furono i maestri.

Esaurita ormai la grande creazione classica, era venuto il momento di raccoglierla per intero, di catalogarla, di fissarne il testo genuino, d'interpretarla, di soppesarne il valore, di linearne lo svolgimento almeno nei principali rappresentanti, di studiarne la lingua o i dialetti e la metrica, di tracciar profili degli scrittori: e questa fu l'opera della f. alessandrina. Particolarmente la critica testuale e l'esegesi furono qui una conquista per sempre: sani criteri metodici e fine intelligenza tennero e battesimo l'una e l'altra. Se oggi si legge Omero, i tragici, i lirici greci in testi relativamente corretti, lo si deve a questi uomini e ai loro successori. E come interpretazione, gli scolii ad Omero con la loro larga impronta Aristarchea documentano fin dove gli alessandrini arrivarono: bandita l'allegoria, si affonda lo sguardo nella parola e nelle cose, si mira diretti a intendere e ad illustrare. Aristofane di Bisanzio eccelle su tutti per ampiezza di visioni: quale editore dell'epica, della lirica, della tragedia, della commedia, anche di Platone, quale lessicografo, quale metricologo, quale critico nelle « ipotesi » anteposte alle edizioni e nei cosiddetti *Canoni* o classifiche di cultori dei generi letterari. Aristarco divenne nome antonomastico di critico severo.

Accanto alla alessandrina fiorisce nel mondo greco la scuola di Pergamo con caratteri distintivi suoi: di là avviatore il pensiero peripatetico, di qua l'insegnamento stoico; antesignano Cratete di Mallo (sec. II a. C.). Dall'urto fra alessandrini e pergameni, rispettivamente, in fatto di linguaggio, analogisti e anomalisti, vien fuori il costituirsi definitivo della grammatica in senso stretto, con la sua fonetica e la sua terminologia morfologica, quella che in sostanza è rimasta fino a noi: largo contributo vi ha portato il principio sistematore della logica stoica. Il guaio della f. pergamena sta nel moralismo e allegorismo di tinta stoica, dominatore dell'interpretazione, particolarmente della omerica; Cratete non si pe-

rita di forzare il testo dei classici alle sue interpretazioni morali e teologiche, e spregiando le fatiche e gli scrupoli di Aristarco quale curatore di testi disegna di denominarsi γραμματικός alla maniera alessandrina, per darsi l'appellativo di κριτικός.

Dopo Aristarco e Cratete le opposte tendenze si conciliano, e sorgono ormai costruzioni e definizioni della «grammatica», come con Dionisio Trace, o Tirannione il Vecchio, o Asclepiade di Mirlea, dove si riflette egualmente l'influsso delle due scuole. Sono le divisioni a noi familiari dai «grammatici» romani; la lingua naturalmente vi ha la sua parte, ma c'è poi variamente l'esegesi, la critica testuale e la letteraria.

La f. in Roma nasce sotto l'impulso di entrambe le scuole elleniche; Cratete il Mallote insegna ivi le sue dottrine e i suoi metodi direttamente. Ed è anche qui nella f. un procedere simile a quello di Alessandria e di Pergamo, un addentrare lo sguardo sull'idioma nazionale, un fissare criticamente i vecchi testi giuridici e i letterari, e un chiosarli, un guardare alle lettere e alle tradizioni patrie. Elio Stilone apre la serie dei filologi. Di lì a poco troneggia Varrone suo allievo con la imponente operosità che lo contraddistingue, con la personalità d'un uomo che rivive gli ammaestramenti che venivano dalle età precedenti per trascenderli e riplasmarli d'impronta tutta personale, di coscienza umanistica e quindi di umana universalità, di dinamicità dal passato al presente. Egli è anche poeta, è prosatore, è scrittore di filosofia, di giurisprudenza, di agricoltura, di geografia, è uomo politico e tempra di lottatore; ma genio suo è di sprofondarsi nell'antico o piuttosto nella Roma che fu, per risuscitarla, nella cultura e nella civiltà, vita politica, sociale, letteraria, artistica, mitica, con un occhio d'amore volto alla lingua; origine, parentele con l'eolico, col sabino, con l'osco, alfabeto, fonetica, flessione, espressione, stile, retto uso e quindi analogia e anomalia, e cioè l'interiore regolarità del fenomeno linguistico e deviatrice forza dell'abitudine.

Intorno a Varrone, a Roma o nell'*orbis* romano, è una fioritura di studiosi spazianti su campi filologici diversi. Vogliono essere ricordati Filosseno d'Alessandria, un etimologo che abbandona i metodi capricciosamente fantastici degli Stoici per mirare alla radice della parola e a prototipi monosillabici; Trifone, uno degli avviatori nelle indagini sintattiche, da cui partiranno i trattatisti dell'Impero; Didimo il Calcentero e Teone, variamente erudito il primo conforme ai gusti alessandrini, validi entrambi nell'esegesi, di che si hanno larghi e preziosi documenti in commentari rimasti. Di Romani non sia taciuto Cesare, uno dei più geniali disciplinatori e sistematori della *oratio bene latina* per via della analogia o delle leggi organiche e razionali del parlare; non la sua autorità soltanto di uomo e di scrittore valse qui, ma del trattatista col volume *De analogia*.

L'età dell'Impero vanta ancora una fervida attività originale nei primi secoli fino alla metà del sec. III; poi è un illanguidirsi e un ristagnarsi delle forze produttive, una letteratura d'accatto salvo rare eccezioni. Tengono il campo diverse figure di Romani nel sec. I: Remmio Palemone con la riforma della scuola, dove sostituisce Virgilio ad Ennio e in genere agli antichi i corifei della poesia e della prosa latina, e con la sua *Ars grammatica* elaborata in ogni parte, sintassi compresa, dove fra l'altro le singole terminologie sono definitivamente fissate nelle sopravvissute fino ad oggi; Q. Asconio Pediano con la dotta e chiara esegesi di Cicerone oratore; Plinio il Vecchio con acute indagini linguistiche largamente sfruttate dai contemporanei e dagli avvenire; M. Valerio Probo, un filologo di stampo alessandrino, con le edizioni critiche di Lucrezio, Virgilio, Orazio e certamente ancora almeno di Terenzio. Fra il sec. I e il II sta Svetonio con la sua solida erudizione, al quale si deve il più di quanto si sa di personale sugli scrittori dal periodo augusteo in giù, come a Varrone su quelli a lui anteriori; e poi una ricca miniera di cose culturali greche e romane. L'illustrazione dei classici si sviluppò fra i secc. II e III ed è l'ultima efflorescenza del genere. Dizionari atticisti ed antiatticisti sono un altro segno dell'epoca nella lotta tra purismo o fare classicheggiante ed arianesimo. Né sia taciuta la codificazione estrema della sintassi nel mondo antico con Apollonio Discolo e della prosodia e dell'ortografia con Erodiano, suo figlio. Poi di vivente f. non si può parlare: succedono i compendiatori. Solo l'esegesi e la critica dei testi biblici sorge ulteriormente, unica vera e vitale novità filologica fra i cristiani.

Ciò che segue a questi anni appartiene alla storia della cultura, non più della f., anche se fra il sec. IV ed il VI non mancano buoni raffazzonatori che dominarono le scuole del medioevo quali Donato o Prisciano. Il medioevo, un'epoca così ricca di fermenti interiori, di valori etici, religiosi e culturali, per la f. come scienza, è un libro chiuso; per la storia della sapienza e dell'idea antica ha molteplici interessi che non rientrano qui, escluso però un momento di capitale importanza: la trasmissione scrupolosa delle opere letterarie pagane e cristiane. Condottiero dell'eroica impresa in Occidente è Cassiodoro; il monachismo diviene con lui depositario della cultura classica. Alle biblioteche monacali spetta il merito di avere salvato e tramandato il fior fiore dell'arte e del pensiero antico. Per il resto, «grammatica», la regina delle arti liberali, nel medioevo non è f., è semplicemente morfologia e sintassi, né essa conosce punti di vista nuovi fino al *Doctrinale* di Alessandro di Villadei (sec. XII-XIII), con cui entrano in considerazione i volgari parlati, non più i soliti scrittori latini, e domina l'osservazione logica del linguaggio. Il medioevo bizantino compendia e trasmette, come l'Occidente. Le faville di reviviscenza che nei due mondi qua e là erompono riguardano solo l'amore dell'antico, non la critica e il sapere scientifico.

L'Umanesimo si annunzia variamente in Europa tra i secc. XIII e XIV; nasce poi col Petrarca in Italia, ed è un espandersi dell'anima verso la bellezza antica, un correr dietro sistematicamente alla riscoperta dei testi classici per farseli vicini e riviverli, per riascoltarne gli intimi sensi e le armonie. Con la venuta di Manuele Crisolora a Firenze nel 1397 ritorna in Occidente e dilaga la conoscenza del greco, una lingua che per secoli da noi era rimasta sostanzialmente morta tranne fiammelle persistenti o esplodenti in questo o in quel luogo; momento di particolare rilievo, da cui il rifluire della creazione greca e classica in Italia e il tradurre. Così il commercio librario ha vita, e si fondano le biblioteche; l'invenzione della stampa segna qui un'epoca. L'*humus* per un rinnovellato sapere a carattere scientifico è là: ed ecco celebrati maestri, i procedimenti critici con Lorenzo Valla alla testa, le edizioni amorosamente curate, i lessici, le grammatiche, i commenti rifatti sugli antichi; la critica letteraria si avvia a creare valori nuovi specialmente col riapparire della *Poetica* d'Aristotile. Far nomi di creatori è superfluo: in Angelo Poliziano culmina la filologia del Quattrocento; ed egli con la visione enciclopedica, che è sua, del sapere, precorre in qualche modo il periodo filologico tedesco; di fatto, è essenzialmente un critico dei testi ed un interprete.

Su queste vie allarga e approfondisce il Cinquecento italiano con sagacia, con metodo, con gusto sano, con vivacità di dottrina, con senso di arte, con assoluta padronanza e penetrazione dello strumento linguistico. Pier Vettori vola sovrano fra noi. Ma dall'Italia ora, dietro all'Umanesimo, lo spirito scientifico passa all'Europa; Erasmo da Rotterdam è il primo umanista e filologo di grido non italiano. Precede gli altri paesi nell'evolvere le direttive nostre la Francia, che ben presto acquista una fisionomia sua, segnatamente col maestro dei maestri, Giuseppe Giusto Scaligero, figlio dell'italiano Giulio Cesare, del codificatore del classicismo francese. Egli oltrepassa il latino classico per risalire con Varrone e Festo al più antico, fonda la cronologia storica, indaga con Manilio alla mano l'astrologia greco-romana; è un autentico scienziato, più volte un divinatore. Altro uomo di statura è Giacomo Cuiacio, il padre dell'esegesi del diritto romano. I due Stefani, Roberto ed Enrico, legano il loro nome ai *Thesauri* della latina e greca, di cui solo il latino è stato superato dal Forcellini e oggi dal *Thesaurus Latinae linguae*. Adriano Turnebo, Dionisio Lambino, Isacco Casaubono stampano segni vivi, talora indelebili, nella interpretazione di Latini e di Greci.

Alla Francia fa seguito l'Olanda e poi l'Inghilterra, nei secc. XVII e XVIII. Dotti raccoglitori di documenti e compilatori sono in genere gli Olandesi (finché non venga a ravvivarli lo spirito di un Riccardo Bentley), ma anche eleganti versificatori in latino. Con l'inglese Bentley, ancora un corifeo, occhio d'indagatore, la critica si acuisce e si affila, il respiro si dilata, la mano si fa più sicura; dialetti greci con la scoperta del digamma omerico, metrica terenziana, edizione di Orazio e del Nuovo Testamento, ricerche linguistiche e storico-letterarie, che valsero di esempio: tale l'opera sua di più alto significato e di maggior portata, dove anche il men buono, come l'accentuato razionalismo, può riuscire, data la viva penetrazione delle cose, fruttuoso. Mete eccelse stanno ormai davanti alla scienza dell'antichità, duci gli Inglesi e gli Olandesi; latinità e grecità pari oggetto di investigazione. Gli Inglesi han poi questo di particolare: che i loro studi, pure scavanti nel fondo e appassionati, non sogliono segregarli dalla vita attiva per la patria: sono scienziati e cittadini militanti.

L'Ottocento segna una rivoluzione spirituale, che fa della f. quello che si diceva in principio: visione integrale dell'antichità nel suo svolgimento storico, in tutte le fasi dell'essere suo, non più soltanto nelle più alte espressioni della classicità. È il momento della Germania, che pure fin dal Quattrocento non era rimasta estranea alla indagine, ma aveva anche dato profili di cultori o amatori ben noti. Omero e la grecità ideale, Ossian, poesia primitiva, canto popolare, voce e ispirazione di natura di fronte al freddo razionalismo, nuovo concetto di storia intesa come narrazione interiore, non più di semplici fatti, critica storica poggiante salda sulle fonti, ma non in esse conclusa, sì spiritualmente costruttiva e fissa nel divenire dei tempi e degli uomini; tali i concepimenti e gli impulsi che trasformano l'anima europea, letteratura, arte, pensiero, scienza. Il Vico nel Settecento è un precursore; poi vengono il Winckelmann e il Lessing; poi Herder, Niebuhr, e i legionari della palingenesi non si contano. Neoumanesimo e romanticismo dànno il colpo di grazia al vecchio classicismo. In f. l'alito rinnovatore viene da Cristiano Heyne e dalla sua scuola di Gottinga; Giorgio Zoega, Enrico Voss, Federico Augusto Wolf, i fratelli Schlegel ed Humboldt, Bertoldo Niebuhr, Carlo Lachmann. Al di là di questa scuola i maestri sono: Giacomo Grimm, Francesco Bopp, Federico Diez, Federico Savigny. Dovunque fatti che assurgono a idee, a considerazione storica della totalità dello spirito, della civiltà in genere, compreso il diritto romano. Due scuole primeggiano nell'ambito dell'antichità classica: di Augusto Boeck e di Gotofredo Hermann. L'una mira più ampiamente alla vita e alla cultura dei popoli antichi, l'altra ad approfondire scientificamente la secolare tradizione filologica, e perciò alla fissazione dei testi, i classici o quelli dell'età migliore innanzi tutti, e alla loro esegesi, alla lingua, allo stile, alla versificazione. Cultori illustri si affermano quindi in Germania e nella vecchia Europa: Italia, Francia, Inghilterra, Olanda, Belgio, Paesi Scandinavi e altrove, che portano gli studi alle altezze attuali. Teodoro Mommsen è uno dei massimi costruttori.

Ora non più una f., la classica, ha vita, ma la germanica, la romanza, la slava. Precede la germanica: idea di svolgimento storico, romanticismo, grammatica comparata conducono la Germania a contemplare con metodo scientifico il proprio passato nella lingua con i suoi dialetti, nella letteratura, nell'arte, con una forte attrattiva verso il popolare e il primitivo. Avviamenti di carattere linguistico, lessicale, dialettale, grammaticale e, col sec. XVIII, anche estetico precorrono in Germania, in Olanda, in Inghilterra, in Danimarca, questa profonda rivoluzione; ma essa è decisiva, Augusto Guglielmo Schlegel vuol dire storia della poesia germanica medievale; Giacomo Grimm col fratello Guglielmo saga, novella, leggenda, eroica; Giacomo da solo grammatica comparata delle lingue, e mitologia, antichità, costume, l'interezza della vita dei Germani nella successione storica, particolarmente nella preistoria. Al Grimm si affianca Carlo Lachmann, un antesignano come germanista con le sue originali analisi sui Nibelunghi e le osservazioni sul *Hildebrandslied* e sul *Parzifal*, ed egual posto tiene come classicista.

Anche per la f. romanza naturalmente il punto di partenza è qui, tra il '700 e l'800. Le più lontane mosse datano da un pezzo nei vari paesi neolatini; in Italia da Dante e dall'Umanesimo in giù; subentrano Spagna, Portogallo e Francia, specie la Francia del '600. Il Settecento è un risveglio in Italia e Francia, soprattutto per una approfondita conoscenza nelle lettere e per l'alta critica. Da noi domina solitario il precorritore pensiero filosofico e storico di G. B. Vico. In Francia, primo rivelatore delle vecchie civiltà, sulla scia delle nuove idee tedesche è, fra il '700 e l'800, Claudio Fauriel. Padre della f. romanza in genere, Federico Diez; quindi il fiorire delle indagini storiche, nel campo linguistico e letterario con maggiore o minore intensità fra i popoli neolatini, del pari che in terre germaniche e anglosassoni, a datare appunto dalla fondamentale *Grammatica* e dal *Vocabolario delle lingue romanze* del Diez, e ancor prima dagli studi suoi sui trovatori: edizioni critiche alla base di tutto, e accanto storia del progressivo incivilimento, analisi e sintesi, poesia epica in prima linea, poi lirica, drammatica, novellistica, folkloristica, e la comparativistica, la linguistica. Anche qui nomi di risonanza, non altrimenti che nella f. classica, e di educazione classica è più di uno di questi uomini più rappresentativi.

Di data seriore è la f. slava: cooperatori cechi, polacchi e russi dietro gli insegnamenti di J. Dobrowský, l'archegeta. Problema culturale il paleoslavo e la sua storia, e dietro ad esso l'essenza della civiltà integrale. Né solo Slavi investono questo mondo, ma Tedeschi, Francesi, Inglesi, energicamente. Fiorente si è svolta anche la f. semitica con larga partecipazione di Italiani.

BIBL.: Per la f. classica: A. Gudemann, *Grundriss d. Geschichte der klass. Philologie*, Lipsia 1900; J. E. Sandys, *History of classical scholarship*, 2 voll., Cambridge 1906-1908; H. Usener, *Ein altes Lehrgebände der Philologie*, in *Kleine Schriften*, II, Lipsia 1913, p. 265 sgg.; W. Kroll, *Geschichte der klass. Philologie*, ivi 1919; R. Sabbadini, *Il metodo degli Umanisti*, Firenze 1920; U. v. Wilamowitz-Möllendorf, *Geschichte der Philologie*, Lipsia 1921; G. Gervasoni, *Linee di storia della f. classica in Italia*, Firenze 1929; E. Drerup, *Perioden der Klass. Philologie*, Nimega-Utrecht 1931; G. B. D'Alton, *Roman literary theorie and criticism*, Londra 1931; G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1934, passim; W. Atkins, *Literary criticism in antiquity*, Cambridge 1934; G. Funaioli, *Lineamenti d'una storia della f. attraverso i secoli*, in *Studi di letteratura antica*, I, Bologna 1946, pp. 185-356. – Per la f. germanica: R. v. Rammer, *Geschichte d. german. Philologie*, Monaco 1870; H. Paul, *Grundriss d. german. Philologie*, I, Strasburgo 1891, pp. 9-151; G. Roethe, *Wege d. deutschen Philologie*, Berlino 1923. – Per la f. romanza: G. Gröber, *Grundriss d. romanischen Philologie*, 2 voll., Strasburgo 1889-98; 2ª ed., ivi 1904; P. Savj-Lopez, *Le origini neolatine*, Milano 1920; G. Bertoni, *Programma di f. romanza*, Ginevra 1923; A. Monteverdi, *Neolatine*, in *La Cultura*, 10 (1931), pp. 761-74. – Per la f. slava: V. Jagić, *Istorija slavjanskoj filologii*, Pietroburgo 1910. Gino Funaioli

FILOMARINO, ASCANIO. – Arcivescovo di Napoli, n. nel 1583, m. nel 1666. Si trovò in aspro dissidio con il viceré spagnolo duca di Medina (1637-1644), dapprima per questioni di precedenza, poi per più seri contrasti giurisdizionali. Il 16 dic. 1641 Urbano VIII lo nominò cardinale.

Nel 1647, durante l'insurrezione di Masaniello, cercò di farsi mediatore di pace fra le parti, e non risparmiò aspre critiche alla politica del viceré, incurante del mal-

(fot. Enc. Catt.)

FILOMENA, santa - Tegole con iscrizione *Lumena Pax Tecum Fi.* (copia) - Roma, Museo Lateranense.

contento che il suo atteggiamento indipendente suscitava negli Spagnoli. Anche durante il pontificato di Innocenzo X, nei risorgenti conflitti giurisdizionali fra la Spagna e la S. Sede, il F. continuò ad essere tenace e animoso assertore delle prerogative ecclesiastiche.

BIBL.: G. De Blasiis, *A. F. e le sue contese giurisdizionali*, in *Archivio storico napoletano*, 5-6 (1880-81); Pastor, XIII, pp. 716, 735; id., XIV (v. indice). Roberto Palmarocchi

FILOMARINO, FRANCESCO MARIA da NAPOLI. - Teologo e predicatore cappuccino, n. a Napoli nel 1598, m. il 7 marzo 1683. Della famiglia principesca dei Filomarino (anticamente *Filamarino*), professò tra i Cappuccini il 24 apr. 1615. Fu predicatore apprezzato, lettore di discipline sacre, tre volte ministro provinciale (1651-53, 1657-60, 1664-67), decano dei consultori del S. Uffizio nel Regno napoletano. Rifiutò la sede arcivescovile di Salerno.

Nei *Tractatus de divinis revelationibus duo*, Napoli 1675, sottoponendo ad esame teologico 7 proposizioni provenienti da una innominata visionaria, espone la dottrina sulle rivelazioni pubbliche e private, sui loro modi e caratteri, e stabilisce le norme per distinguere le vere dalle false.

Durante la sollevazione popolare capeggiata da Tomaso Aniello nel 1647, difese il popolo contro il viceré e tentò la pacificazione delle parti.

BIBL.: Bonaventura da Sorrento, *I Cappuccini della provincia monastica di Napoli*, S. Agnello di Sorrento 1879, pp. 16, 41; Apollinaris a Valentia, *Bibliotheca Fratrum Min. Capuccinorum provinciae Neapolitanae*, Roma-Napoli 1886, pp. 96-97; Hurter, IV, 625. Ilarino da Milano

FILOMENA, santa. - Nel 1802 fu estratto dal cimitero di Priscilla un corpo, il cui sepolcro portava una iscrizione in minio, su tre tegole, delle quali l'ultima spostata al primo posto, in modo da dare la seguente lettura: LUMENA PAX TECUM FI. Nel sepolcro fu trovata anche una fialetta, che fu ritenuta come ampolla di sangue (v.).

Portato il corpo a Mugnano del Cardinale (diocesi di Nola) nel 1805, il can. Francesco Di Lucia pretese narrare la storia di s. F. e del suo martirio, donde la venerazione verso la Santa, divulgata rapidamente dentro e fuori d'Italia, accresciuta dalla fama di miracoli. Fra i molti devoti di s. F. si annovera anche il santo curato d'Ars. Ad istanza dei vescovi di Nepi e Sutri e di Nola, e in base a fama di miracoli, la S. Congregazione dei Riti concesse la Messa e l'ufficio *de communi* per l'11 ag., con una lezione propria, nella quale non si portano affermazioni, né sulla vita né sul martirio (*Decreta ann. 1837-38*, f. 18).

Storicamente s. F. è ignota ad ogni fonte agiografica e liturgica dell'antichità cristiana. Le notizie divulgate dal can. Di Lucia, che colloca la Santa al tempo di Diocleziano e la dice figlia di un re di Grecia, sono semplicemente immaginarie. Tutto porta a credere che l'iscrizione sia stata riadoperata, onde anche il nome non corrisponderebbe al corpo venerato.

BIBL.: F. Di Lucia, *Relazione istorica della traslazione de sacro corpo di s. F. da Roma e Mugnano del Cardinale*, 4ª ed., Napoli 1831; A. De Waal, *Die Grabschrift der Philumena aus dem Coemeterium der Priscilla*, in *Röm. Quartalschr.*, 12 (1898), pp. 42-54; G. Cascioli, *S. F., vergine e martire*, Roma 1904; G. Bonavenia, *Controversia sul celebre epitaffio di s. F. vergine e martire*, ivi 1906; O. Marucchi, *Studio archeologico sulla celebre iscrizione di Filumena scoperta nel cimitero di Priscilla*, in *Nuovo bull. di arch. crist.*, 12 (1906), pp. 253-300; il migliore studio sotto il punto di vista cattolico. Ferdinando Antonelli

FOLKLORE. - Il culto popolare della Santa è particolarmente diffuso nell'Italia meridionale. Ne è una prova anche il largo uso di tal nome di battesimo tra le classi umili. La leggenda della Santa ha ispirato un poemetto in 43 ottave (*Storia della gloriosa vergine e martire s. Filumena* [sic] *composta in ottave da un suo divoto*, Lucca 1855; ristampa, Prato 1857) e una canzone in 32 quartine di settenari (Napoli 1849; ristampa, Firenze 1901), con rozza figura nel frontespizio, rappresentante la Santa con palma nella destra e un bordone nella sinistra e un angelo che scende a portarle la ghirlanda d'alloro: a sinistra la stessa Santa nell'atto di essere colpita dalle frecce di un manigoldo. Questa ultima canzone si è diffusa e conservata tra il popolo anche attraverso la tradizione orale. Entrambi i componimenti sono di forma scorretta e contengono locuzioni napoletane.

BIBL.: G. Amalfi, *Due miracoli*, in *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 3 (1888), pp. 83-88; G. Giannini, *La poesia popolare a stampa nel sec. XIX*, I, Udine 1938, p. 208. Paolo Toschi

FILOMUSI GUELFI, FRANCESCO. - Giurista e filosofo italiano, n. a Tocco Casauria (Abruzzo) il 21 nov. 1842, m. ivi il 22 ott. 1922. Professore di filosofia del diritto e di diritto civile nell'Università di Roma.

Studiò a Napoli giurisprudenza e filosofia, nella quale materia ebbe a maestro Bertrando Spaventa. Nel 1873 fu nominato, per concorso, professore di filosofia del diritto nell'Università di Roma. Nel 1884 passò alla cattedra di diritto civile, continuando però, in anni successivi, a dettare corsi anche nell'altra disciplina. Nel 1910 fu nominato senatore del Regno.

Nella sua concezione del diritto, come idea universale e assoluta che si realizza in forma concreta e storica, egli si ispirò ai principi del Vico e dello Hegel, rimanendo tuttavia alieno, rispetto a quest'ultimo, dal dogmatismo di altri hegeliani, per avvicinarsi in alcuni punti al pensiero del Kant. Per quanto concerne lo Stato, egli sostenne il concetto dello « Stato di diritto » in un senso più ampio di quello kantiano, secondo che era stato affermato specialmente da Silvio Spaventa (fratello di Bertrando), del quale il F. fu amico devoto.

Dalla sua scuola uscirono parecchi dei maggiori giuristi (come V. Scialoja, G. Venezian, G. Chiovenda, P. Bonfante) e non pochi filosofi del diritto.

L'opera principale del F. G. è l'*Enciclopedia giuridica* (Napoli 1873; 7ª ed., ivi 1917). Tra gli scritti attinenti alla filosofia del diritto, sono specialmente da ricordare: *La dottrina dello Stato nell'antichità greca nei suoi rapporti con l'Etica* (ivi 1873); *Del concetto del diritto naturale e del diritto positivo nella storia della Filosofia del diritto* (ivi 1874); *Il matrimonio religioso ed il diritto* (Roma 1874); *Delle condizioni che escludono o diminuiscono l'imputabilità* (ivi 1875); *Del concetto della Enciclopedia del diritto* (Napoli 1876); *La codificazione civile e le idee*

moderne che ad essa si riferiscono (Roma 1887). Le sue lezioni di filosofia del diritto, edite dapprima solo in litografia ad uso degli studenti, furono stampate la prima volta, insieme con alcuni scritti minori, nel volume: *Lezioni e saggi di filosofia del diritto* (Milano 1949). Per ciò che riguarda il diritto civile, debbono notarsi, oltre a vari contributi pubblicati in riviste, i numerosi corsi di lezioni, che apparvero in forma di dispense litografiche (*Delle successioni*; *Diritti reali*; *Delle obbligazioni*; *Introduzione alle scienze giuridiche ed istituzioni di diritto civile*; *Della trascrizione*, ecc.).

BIBL.: *Ricordo delle onoranze a F. F. G. per la sua nomina a senatore*, Napoli 1911 (contiene numerosi dati anche bibliografici); A. Salandra, *Parole in memoria del prof. F. F. G.*, in *Annuario della R. Università di Roma*, 1922-23; V. Polacco, *Orazione in memoria*, *ibid.*, e in *Rivista di diritto civile*, 1 (1923). Cf. anche i cenni commemorativi in *Rivista internaz. di filosofia del diritto*, 3 (1923); e la prefazione al cit. volume postumo: *Lezioni e saggi di filosofia del diritto* (1949). Giorgio Del Vecchio

FILONE. - Il più grande scrittore dei giudei di Alessandria, n. ca. il 30 a. C., m. ca. il 50 d. C. Di distinta famiglia (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XVIII, 8, 1), ebbe, con l'ebraica, l'educazione greca comune ai cittadini distinti (*Cong.*, 74-76). Si ritirò talvolta nella solitudine per darsi alla contemplazione (*L. A.*, II, 21). Nel 40 d. C., già vecchio (*Caium*, inizio), si unì alla missione che la comunità giudaica mandò a Caligola, per la persecuzione che subiva (*ibid.* e *Flac.*).

Nei suoi scritti, tentò di conciliare la Rivelazione ebraica con la cultura greca, mettendo questa al servizio dell'altra; è perciò il primo vero teologo ebreo. Penetrato di fede ardente e cultore della Tôrāh come un fariseo di Palestina, F. ha un gusto pronunziato per la filosofia, « il più perfetto dei beni che sian mai venuti all'umanità » (*Op.*, 54), cui sinceramente aspira (*Spec.*, III, 1-6) e celebra di cuore Platone (*Prob.*, II, 13), i neo-pitagorici (*op. cit.*, I, 2), Eraclito, gli stoici, che ritiene semplici imitatori di Mosè, per le verità e la morale (*Heres*, 214; M.-J. Lagrange, p. 554).

Ecco l'elenco degli scritti di Filone con, tra parentesi, le abbreviazioni usuali: 1. Esposizione catechetica: *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I-IV (*Q. G.*); *In Exodum*, I-II (*Q. Ex.*). - 2. Commento allegorico sulla *Genesi*: *Legum allegoriarum* I-III (*L. A.*); *De Cherubim et flammeo gladio* (*Cher.*); *De sacrificiis Abelis et Caini* (*Sacr.*); *Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Det.*); *De posteritate Caini* (*Post.*); *De gigantibus* (*Gig.*); *Quod Deus sit immutabilis* (*Deus*); *De agricultura* (*Agr.*); *De plantatione Noe* (*Plant.*); *De ebrietate* (*Ebr.*); *De sobrietate* (*Sobr.*); *De confusione linguarum* (*Conf.*); *De migratione Abrahami* (*Migr.*); *Quis rerum divinarum heres sit* (*Heres*); *De congressu quaerendae eruditionis causa* (*Cong.*); *De fuga* (*Fug.*); *De mutatione nominum* (*Mut.*); *De somniis* I-II (*Somn.*). - 3. Esposizione della legislazione mosaica: *De mundi opificio* (*Op.*); *De Abrahamo* (*Abr.*); *De Iosepho* (*Ios.*); *De decalogo* (*Decal.*); *De specialibus legibus*, I-IV (*Spec.*); *De tribus virtutibus: de fortitudine, de caritate, de poenitentia* (*Virt.*); *De praemiis et poenis* (*Praem.*). - 4. Altri scritti: *Vita Mosis*, I-III (*Mos.*); *Quod omnis probus sit liber* (*Prob.*); *Adversus Flaccum* (*Flac.*); *De legatione ad Caium* (*Caium*); *De providentia* (*Prov.*); *De Alexandro et quod propriam rationem muta animalia habeant* (*Alex.*); *Ipothetica*; *De Iudaeis*; *De vita contemplativa* (*V. Cont.*). E. Schürer, pp. 487-542; le abbreviazioni sono quelle del Loeb, adottate dal Völker.

F. è il frutto naturale dell'ambiente alessandrino, l'effetto più spiccato di quel contatto secolare tra il giudaismo e lo spirito greco. Mentre dei giudei, pervertiti dalla sofistica greca, apostatavano sprezzando Dio e la Legge (*Post.*, 33-38), altri più non osservavano la Legge, spiegata allegoricamente (*Migr.*, 89), o, fedeli all'esegesi letterale, trovavano nei Libri Sacri leggende analoghe ai miti greci (*Conf.*, 2-3). F. difende la verità rivelata e la illustra con l'umanesimo greco. La verità è unica e deriva da Dio; si trova tutta nei Libri Sacri, particolarmente nella Legge. Le cognizioni filosofiche, così faticosamente acquisite, non possono esserle contrarie; esse contengono soltanto dei semi di verità, e servono per comprendere e godere la verità rivelata in tutta la sua interezza.

F., senza escludere alcuna tendenza, prende dalla filosofia tutto quello che è utile al suo scopo. Si serve degli scettici che fustigavano la ragione, arbitra della vita, per dimostrare la superiorità e la necessità della Rivelazione; dei cinici che combattevano il piacere, per raccomandare la sapienza e la virtù; di Aristotele, per l'analisi profonda delle virtù e dei vizi; ma principalmente degli stoici, suoi maestri preferiti, per l'elevatezza dei loro sentimenti; e di Platone, per il suo netto dualismo, in opposizione al panteismo stoico, per le elevate concezioni sulla divinità, sull'anima (M. - J. Lagrange, p. 543 sg.). F. nulla ha del genio; non ha un sistema; è avvicinato a Cicerone da E. Stein e A. J. Festugière. Riflette la mistione dei vari sistemi già in atto ad Alessandria e che passerà un po' più tardi negli scritti dell'ermetismo. In F. gli elementi eterogenei rimangono spesso gli uni accanto agli altri senza fondersi. Le stesse opinioni particolari ad un sistema, che han valore se legate all'insieme per cui son sorte, in F. appaiono staccate, senza sostanza e senza vita; servono ad esprimere idee ordinarie, ad illustrare un testo biblico o ad uno sviluppo oratorio; sono spesso semplici immagini e metafore. Caratteristici di F. sono la credenza nell'azione dello spirito di Dio in noi (= la Grazia: *Migr.*, 34-35) e il misticismo intellettuale (E. Bréhier, A. J. Festugière).

La sua opera, diretta più ai correligionari per preservarne la fede che ai gentili, è un'esegesi della Tôrāh verso per verso e per pericopi scelte. Per tutto ciò, è quasi impossibile ordinare in sintesi gli elementi della sua dottrina; né vale insistere sulle divergenze, ché F. spesso affianca nello stesso testo le varie teorie (cf. *Decal.*, 134).

F. si serve dell'esegesi allegorica, usata dagli stoici per interpretare il politeismo (*Prov.*, II, 41) e dai giudei ellenisti. F. crede più degno di Dio che il senso spirituale, espresso dai fatti, dalle persone, nella scelta degli stessi termini, sia quasi abituale (*Ios.* 28); e si sforza di scoprirlo scrutando le etimologie, calcolando i numeri, per i neo-pitagorici simbolo delle idee (E. Bréhier, p. 43 sg.). Lo costruisce sul senso letterale, che difende, come non si rinunzia al corpo quando si studia l'anima (*Migr.*, 89; H. A. Wolfson, I, pp. 55 sg., 115-64). Ma con tal metodo F. sostituisce al senso storico un trattato etico-religioso, che presenta interesse ma che non può più dirsi esegesi biblica (M.-J. Lagrange, pp. 546-54).

L'idea di Dio positiva e personale, in F., è quella della Bibbia (*Op.*, 21-23; *Deus*, 24-76; ecc.). È il Dio del mondo però, e non dei soli giudei. F. con termini stoici lo dice ἄποιος (*L. A.*, I, 50. 53) senza determinazione specifica ed individuale; l'anima, l'intelletto dell'universo (*op. cit.*, I, 91; III, 29), ma nega reciso ogni immanenza (*Conf.*, 173) e segue Platone (A. J. Festugière, pp. 535-40; J. Lebreton, pp. 184-98). Da Dio derivano: il mondo sensibile, nel modo descritto dalla Tôrāh, ed il mondo spirituale; gli angeli della Bibbia; il *logos* e le potenze della filosofia alessandrina. Gli angeli per F. divengono potenze (*Somn.*, I, 127. 141 sg., ecc.); ma oltre all'ufficio di intermediari, nulla hanno di comune con esse, delle quali son detti servitori (*Spec.*, I, 66). Gli angeli sono persone; le potenze sono idee (Platone) e forze (stoici); cause esemplari (Platone) ed efficenti (stoici: *loc. cit.*, 46-48. 66. 329; *Op.*, 17 sgg. 72; *Fug.*, 69; ecc.); semplici astrazioni in rapporto a Dio (*Abr.*, 119-21. 131). Rendono possibili le relazioni di co-

noscenza e di religione tra Dio e l'uomo, per sé incapace di arrivare a Dio (*Q. Ex.*, II, 68; *Conf.*, 97; *Fug.*, 97 sgg.; E. Bréhier, p. 175).

Il primo intermediario è il *logos* (*Heres*, 205; E. Bréhier, p. 170). F. crede di trovarlo ad ogni pagina dei racconti biblici: l'angelo di Jahweh, nelle varie teofanie (*Somn.*, I, 117. 226; *Cher.*, 3; ecc.); ne è simbolo il sommo sacerdote, qual mediatore (*Fug.*, 108-19; ecc.). F. intende del *logos* le locuzioni: il Nome, la Gloria, ecc. (*Somn.*, I, 62. 227) e le speculazioni rabbiniche sulla Parola di Dio (*Decal.*, 32-36); lo dice (cf. *Sap.* 7, 8; *Prov.* 8, 25), strumento di Dio nella creazione (*Cher.*, 125-27); immagine di Dio (*Fug.*, 101); suo figlio primogenito (*loc. cit.*, 109, ecc.). In realtà, sono semplici evocazioni occasionate dal testo sacro. F. spiega la Bibbia con la terminologia filosofica alessandrina. Il *logos* è un ideale proiettato fra cielo e terra, esemplare del mondo (*Op.*, 24-25), rivelatore di Dio; è principio cosmico di separazione e di diversità (λόγος τομεύς), come la ragione umana è il principio logico di discriminazione (*Heres*, 130-40; H. A. Wolfson, I, p. 335 sgg.). A questi elementi platonici fa riscontro l'influsso stoico preponderante. Come in Crisippo, il *logos* è forza che sostiene il mondo, principio di determinazione, *logos* seminale (*loc. cit.*, p. 118 sg.), che tutto feconda e agisce nel mondo come l'anima in noi (*loc. cit.*, pp. 230-33; *Fug.*, 110); da lui dipendono le umane sorti (*Deus*, 176); legge dell'universo (*Op.*, 143), legge morale. L'idea direttrice di sì diverse immagini è la trascendenza di Dio e la necessità di un intermediario tra Dio e il mondo. Il *logos* pertanto non è Dio; ché tutto il sistema crollerebbe. Il nome di Dio datogli (*Somn.*, I, 228-30; *L. A.*, II, 207 sg.; *Q. G.*, II, 62) è solo un'esigenza esegetica; ed è attenuato a termine improprio (δεύτερος θεός). Non è una persona, ma una personalità indecisa, più vicina alla semplice astrazione (J. Lebreton, pp. 209-51).

In cosmologia F. riprende i luoghi comuni della filosofia del tempo: un misto di platonismo, stoicismo e neo-pitagorismo (A. J. Festugière, *La révélation ...*, pp. 528-33).

In antropologia illustra il pensiero giudaico con la dottrina di Aristotele e Platone. Nell'uomo c'è σῶμα, ψυχή, νοῦς. La ψυχή è la sede della vita sensibile; è l'anima preesistente che entra nel corpo e forma l'uomo terrestre. F. ammette con Platone la preesistenza delle anime. Il νοῦς, fatto ad immagine di Dio, è la sede della vita intellettiva, morale, mistica. Solo il νοῦς è immortale e costituisce la personalità dell'uomo. La ψυχή è intermedia tra l'ἄλογον (la parte inferiore nel suo complesso) ed il νοῦς, nella lotta continua che si svolge tra essi. La ψυχή è legata come in un carcere nel corpo, che è la radice del *male*; liberata dal predominio del νοῦς, ritorna nel mondo intelligibile. È impossibile al νοῦς di elevarsi alla θεωρία (conoscenza) di Dio senza la comunicazione dello πνεῦμα da parte dello stesso Dio. Il νοῦς è il ricettacolo dello πνεῦμα divino (*L. A.*, I, 12-13; *Det.*, 80-84; *Heres*, 11-12; A. J. Festugière, *L'idéal ...*, pp. 212-20). Come « è impossibile senza la Grazia divina (l'azione dello Spirito di Jahweh, spesso identificato da F. con il *logos*) rinunziare alle cose mortali o rimanere sempre nelle cose incorruttibili » (*Ebr.*, 145 sg.). Lo Spirito di Dio (il *logos*) è la causa della virtù, la forza che fa vincere il νοῦς (E. Bréhier, pp. 214-24).

L'uomo con le sue facoltà naturali può solo arrivare a conoscere dal creato l'esistenza di Dio; elevarsi alle due potenze: la creatrice e la regale, più vicine alla Monade divina; talvolta fino al *logos*. Appena l'anima riconosce la sua debolezza, lo πνεῦμα divino scende su lei; luce divina che splende quando quella umana si asconde (*Somn.*, I, 118). La luce divina la porta fino alla idea pura, assolutamente semplice, Dio stesso. Nell'estasi il νοῦς non si separa dal corpo, non è soppresso, ma è posseduto da Dio. L'uomo virtuoso diventa così profeta, strumento di Dio (M.-J. Lagrange, pp. 554-71).

F. fa della storia un insegnamento religioso-morale: la cura di Dio per ogni anima; e sbarra pertanto la via al messianismo, di cui ha solo un'immagine sbiadita. F. rimase isolato. Nessun rapporto tra il Nuovo Testamento e F., se si eccettua la dipendenza letteraria di *Ebrei*, F. rimase ignorato dal giudaismo. Mentre il cristianesimo irrompeva nel mondo ellenico, alcuni tra i Padri dettero del credito agli scritti di F., per la teologia sul Verbo; ma più vi ricorsero gli eretici loro oppositori.

Bibl.: Edizioni: Dopo l'*editio princeps* incompleta di Parigi 1552, la prima completa è quella di Th. Mangey, *Phil. Iud. opera*, 2 voll., Londra 1742. *Editio maior*: L. Cohn - P. Wendland - S. Reiter, *Phil. Alex. opera quae supersunt*, con indici di J. Leisegang, 7 voll., Berlino 1896-1930; I. Heinemann - M. Adler *Die Werke Philos von Alexandria* (trad. tedesca), 6 voll., Breslavia 1909-38; F. H. Colson - G. H. Whitaker, *Philo, with an English translation*, 9 voll., Cambridge 1929-41; H. Box, *Philonis Alexandrini in Flaccum. Edited with an introduction, translation and commentary* Londra 1939. – Bibl. completa fino al 1938 (ca. 1063 numeri): E. R. Goodenough, *The politics of Philo Judaeus. Practice and theory, with a general bibliography*, Nuova Haven 1938. – Studi più importanti: E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, Londra 1875; B. Ritter, *Philo und die Halacha*, Lipsia 1879; J. Drummond, *Philo Judaeus*, Londra 1888; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, 3ª ed., Lipsia 1898, pp. 487-562; P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster 1908; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, II, 4ª ed., Lipsia 1909, pp. 385-467; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2ª ed., Parigi 1925; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, 9ª ed., ivi 1927, pp. 178-251; E. Stein, *Die allegorische Exegeses des Philo aus Alexandria*, Giessen 1929; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 2ª ed., Parigi 1931, pp. 542-86; I. Heinemann, *Philons griech. und jüd. Bildung*, Breslavia 1932; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2ª ed., Parigi 1932, pp. 212-18; id., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, ivi 1949, pp. 519-85; H. Schmidt, *Die Anthropologie Philons von Alexandria*, Würzburg 1933; W. Knuth, *Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria*, ivi 1934; H. Lewy, *Philon von Alexandrien. Von den Machterweisen Gottes*, Berlino 1935; K. Steur, *Poimandres en Philo*, Purmerend 1935; H. Willms, Εἰκών, *eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, in Philon von Alexandreia*, Münster 1935; E. R. Goodenough, *By light, light; the mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935; M. Preisker, *Der Glaubensbegriff bei Philon*, Breslavia 1936; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Lipsia 1938; A. Meyer, *Vorsehungsglaube und Schicksalsidee in ihrem Verhältnis bei Philo von Alexandria*, Würzburg 1939; S. Belkin, *Philo and the oral law*, Cambridge 1940; M. Pohlenz, *Philon von Alexandreia*, Gottinga 1942; G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, II, 6ª ed., Bari 1946, pp. 242-52; E. Bertola, *La filosofia ebraica*, Milano 1947, pp. 32-40; H. A. Wolfson, *Philo: foundations of religious philosophy in judaism, christianity and islam*, I-II, Cambridge 1947. – Articoli: C. Früchtel, *Griechische Fragmente zu Philons Quaestiones in Genesim et in Exodum*, in *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 14 (1937), pp. 108-15; H. Leisegang, *Philons Schrift über die Gesandtschaft der alexandrin. Juden an den Kaiser Gaius Caligula*, in *Journal of biblical literature*, 57 (1938), pp. 377-405; anon., s. v. in Pauly-Wissowa, *Suppl.* XX, 1, coll. 1-50; G. Bertram, *Philo als politisch-theologischer Propagandist des spätantiken Judentums*, in *Theologische Literaturzeitung*, 64 (1939), pp. 193-99; W. Knox, *A note on Philo's use of the Old Test.*, in *Journal of theological studies* 41 (1940), pp. 30-34; F. H. Colson, *Philo's quotations from the Old Test.*, *ibid.*, pp. 237-51; F. V. Courneen, *Philo Iudaeus and the concept of creation*, in *New scholasticism*, 15 (1941), pp. 46-58; J. Llamas, *Reseña del estado de las cuestiones. Filon de Alejandria*, in *Sefarad*, 2 (1942), pp. 437-47; K. Stahlschmidt, *Eine unbekannte Schrift Philons von Alexandrien*, in *Aegyptus*, 22 (1942), p. 169 sg.; H. A. Wolfson, *Philo on free will and the historical influence of his view*, in *Harvard theological review*, 35 (1942), pp. 131-69; E. R. Goodenough, *Philo on immortality*, *ibid.*, 39 (1946), pp. 85-108; E. Vanderlinden, *Les diverses modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie*, in *Mélanges de science religieuse*, 1 (1947), pp. 285-304; C. Spicq, *Le philonisme de l'Épître aux Hébreux*, in *Revue biblique*, 56 (1949), pp. 542-72.

Francesco Spadafora

FILONE di Carpasia. – Di Carpasium, in Cipro, o di Carpatho, isola fra Creta e Rodi, vissuto nella prima metà del sec. v. Fu vescovo, autore di un commentario sul *Canticum Canticorum*.

Cassiodoro aveva nel *Vivarium* un manoscritto che attribuiva erroneamente il commentario ad Epifanio di Cipro (Cassiodoro, *Institutiones*, a cura di B. A. B. Mynors, Oxford 1937, p. 24,9; cf. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, Parigi 1943, pp. 338 e 364-67). I frammenti greci di questo commentario in PG 40, 27-154, sono probabilmente un estratto dal commentario

originale. Frammenti del commentario anche nella *Catena* di Procopio sul *Canticum*, nella *Topografia* di Cosma Indicopleuste e nella *Expositio in Cant. canticorum* dello Ps. Eusebio (in *Meursii opera*, VIII, Firenze 1746). Uno studio approfondito, specialmente sulle fonti, manca.

BIBL.: La traduzione latina fu pubblicata sotto il titolo: *S. Epiphanii commentarium in Canticum canticorum*, ed. P. F. Foggini, Roma 1750; W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Lipsia 1898, p. 75 sg. Erik Peterson

FILONE di LARISSA: v. ACCADEMIE (I. *l'a. greca*).

FILOPANTI, QUIRICO: v. BARILLI, GIUSEPPE.

FILOPONO, GIOVANNI. - Filosofo e teologo monofisita del sec. VI, detto anche Giovanni il Grammatico, n. in Alessandria verso la fine del sec. V e m. dopo l'anno 566. L'appellativo di F. (ὁ Φιλόπονος) corrisponde al nome dato ai membri di certe associazioni di asceti e di cristiani zelanti che fiorirono nei primi secoli (cf. S. Pétridès, *Spoudaei et Philopones*, in *Echos d'Orient*, 7 [1904], pp. 341-48, ed anche 4 [1901], pp. 225-31). Giovanni, da giovane, fece quasi certamente parte di una di tali associazioni.

Discepolo del neoplatonico Ammonio, figlio di Ermia, si distinse soprattutto come filosofo e commentò le seguenti opere di Aristotele: *Categoriae*, i due *Analytica Physica*, la *Meteorologia*, il *De generatione et corruptione*, il *De Anima* e la *Metaphysica*. Tali commentari sono giunti a noi, pubblicati da diversi autori dal sec. XVI a questa parte. Sono stati inseriti nel *Corpus* dei commentari di Aristotele edito a Berlino (1887-1901), e occupano i tomi XIII-XVIII. F. vi si dimostra filosofo eclettico; arriva talvolta ad abbandonare persino Aristotele per seguire Platone o le teorie stoiche, soprattutto nella fisica.

Come teologo, F. ha avuto una importanza enorme nelle controversie cristologiche del sec. VI. Egli è stato il primo ad introdurre in tali controversie la nozione di natura astratta o universale, comune cioè a tutti gli individui della stessa specie: l'οὐσία o la φύσις δευτέρα di Aristotele, e questa terminologia fu usata da F. per mettere in contraddizione i cattolici che sostenevano la definizione di Calcedonia sulle due φύσεις di Cristo, a gettar lo scompiglio tra gli stessi monofisiti ed a far nascere nuove sètte. La controversia andò oltre il campo cristologico e si estese alla teologia della Trinità.

Dando alla parola φύσις lo stesso senso che alle parole ipostasi e persona (ὑπόστασις, πρόσωπον) F. giunse logicamente ad attribuire alla Trinità tre φύσεις o οὐσίαι μερικαί. Per questo lo si accusò di triteismo. In realtà, F. non negava l'unità numerica dell'essenza divina, ma voleva affermare la trinità delle persone o ipostasi, ciascuna delle quali si identifica realmente con l'essenza divina (v. TRITEISMO).

Oltre i commentari su Aristotele, F. ha scritto molti trattati di grammatica, filosofia, scienze e teologia. Questi ultimi sono i più importanti. Si ricordano: 1) Il *Dieteto* (ὁ διαιτητής), cioè l'« Arbitro », nel quale l'autore espone la sua terminologia cristologica. Tale opera, conservata in traduzione siriaca, è stata pubblicata in latino insieme ad altri opuscoli teologici da A. Sanda, *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* (Beirut 1930). S. Giovanni Damasceno ne cita un lungo brano nel testo originale in *De haeresibus liber*, VII: PG 94, 745-53; 2) L'*Esamerone*, opera edita da G. Reichardt, *Ioannis Philoponi de opificio mundi libri VII* (Lipsia 1897); 3) *Contro Proclo sull'eternità del mondo*, pubblicato da H. Rabe, *Ioannes Philoponus, de aeternitate mundi contra Proclum* (ivi 1899), opera in cui l'autore confuta i 18 argomenti di Proclo a sostegno della tesi dell'eternità del mondo; 4) *Sulla risurrezione*, opera smarrita, nella quale F. negava l'identità dei corpi risuscitati con i nostri corpi attuali, basandosi sulla filosofia aristotelica; 5) *Opuscolo sulla Pasqua*, edito da C. Walter (Iena 1899). L'autore sostiene che Gesù istituì l'Eucaristia il 13 di *nîsân*, con il pane fermentato, e che non celebrò la pasqua giudaica; 6) *Contro il quarto Concilio ecumenico*, opera perduta, divisa in 4 parti, secondo quanto ci riferisce Fozio nella sua *Bibliotheca*, cod. 55 (PG 103, 97): ce ne ha conservato però qualche estratto Michele il Siro nella sua *Cronaca*, pubblicata da G. B. Chabot, Parigi 1899-1910, l. VIII, cap. 13 (trad. franc., II, pp. 101-102). F. attacca violentemente s. Leone Magno, accusandolo di nestorianesimo, e nega che il primato romano sia di diritto divino (cf. M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, in *Echos d'Orient*, 33 [1934], pp. 187-89).

BIBL.: J. A. Fabricius-Harles, *Bibliotheca Graeca*, X, Amburgo 1807, pp. 639-69; Krumbacher, pp. 53, 581-82, 621, 624; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, I, Parigi 1913, pp. 313-21, 351-356, 361-71, 381-85; II, ivi 1914, pp. 108-12, 469-71, 494-501; G. Bardy, s. v. in DThC, VIII, coll. 831-39; Th. Hermann, *Johannes Philoponus als Monophysit*, in *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft*, 1930, pp. 209-264; M. Jugie, *Theologia dogmatica Orientalium dissidentium*, V, Parigi 1935, pp. 177-79, 422-55, 492-500, 516-18, 594-96, 613, 614, 618. Martino Jugie

FILOROMO, santo, martire: v. FILEA e FILOROMO, santi, martiri.

FILOSOFIA. - Il termine f. (« amor di sapienza »), che vien fatto risalire a Pitagora secondo Plutarco (H. Diels, *Doxographi Graeci*, 2ª ed., Berlino e Lipsia 1929, 280 b 18-281 a 2), ha oscillato, sia nella coltura classica come in quella cristiana antica e medievale, fra i sensi più vari e soltanto con il pensiero moderno ha assunto un significato esclusivo. F. indica la ricerca che l'uomo fa con la sua ragione dell'ultima verità dell'essere, e così la f. è per eccellenza la « scienza della verità »: φιλοσοφία ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (Aristotele, *Met.*, II, 1, 993 b 20).

SOMMARIO: I. Natura. - II. Oggetto. - III. Metodo e divisione. - IV. Cenno di sviluppo storico. - V. F., scienza e religione.

I. NATURA. – La verità di cui la f. va in cerca è la conoscenza dell'essere « in quanto essere » (ὂν ᾗ ὄν) così che possa fornire il criterio e il fondamento ultimo del rapporto della realtà del mondo e del soggetto (ch'è l'uomo) rispetto al duplice dispiegarsi dell'essere nello spazio (la natura) e nel tempo (la storia). L'uomo dunque nella f. in tanto si muove alla ricerca delle ultime strutture dell'essere, in quanto vuol trovare l'orientamento per una risposta alla prima origine e all'ultimo destino del « proprio » essere: infatti l'uomo non cercherebbe, se già possedesse ciò che vuole, ma neppure potrebbe cercare ovvero sentire il pungolo della mancanza se insieme non fosse spinto da un impulso primordiale a ciò che costituisce lo scopo immanente della sua natura razionale, la verità cioè che soddisfi il cercare e chiuda il cerchio delle molte « vie » dell'umano conoscere e agire. In questo primo momento, cioè intesa come l'orientamento essenziale dell'umana ragione sull'essere, la f. appartiene ad ogni uomo: è questa la sua istanza assoluta ed in questo primo momento ogni f. è vera perché essa s'identifica con la sete innata del sapere che muove ogni coscienza al suo aprirsi sul mondo, qual'è indicata da Aristotele all'inizio della *Metafisica*: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (I, 1, 980 a 21).

La f. allora è, o almeno vuol essere, il puro cammino dello spirito umano per avere quella « verità » dell'essere come tale, dal cui conseguimento dipende la verità dell'essere di colui che cerca: perchè l'uomo non può dirsi compiuto in se stesso e perfetto, se non quando dalle apparenze molteplici e varie del mondo, dal groviglio degli errori della coltura, dall'espandersi senza posa della scienza e della storia, non riesca in qualche modo – che sia tuttavia per lui ultimo e definitivo – a « togliere il velo » dell'essere che lo circonda (verità è ἀ-λήθεια = non-nascondimento, come ha fatto spesso risaltare M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, Francoforte sul Meno 1949, p. 19 sgg.).

Perciò la determinazione iniziale della coscienza filosofica, cioè l'*inizio* del pensare puro, è stato giustamente posto da Platone e Aristotele nella « meraviglia » (*Theaet.*, 155 D; *Met.*, I, 2, 982 b 12: Διὰ τὸ θαυμάζειν ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι φιλοσοφεῖν. Cf. *Rhet.*, I, 11, 1321 a 32). Infatti se conoscere è avvertire la presenza dell'essere, la meraviglia è l'avvertenza di una divergenza fra le ripetute presentazioni dell'essere alla coscienza o della coscienza all'essere; di qui l'avvertenza di una mancanza di identità immediata e completa ovvero di una incommensurabilità fra l'apparire e l'essere come tale, onde nasce l'interrogazione sul « cos'è l'essere in quanto essere ». La meraviglia quindi stimola il risveglio dello spirito dall'esperienza immediata della vita vissuta al concetto, e determina pertanto il primo passo della riflessione e perciò della stessa f. : come momento teoretico, la meraviglia comprende in sé e soddisfa, per quanto va soddisfatta, l'esigenza del « dubbio » o inizio « assoluto », avanzata dal pensiero moderno a partire da Cartesio. Si vuole cioè dare alla filosofia, come ha osservato Hegel (*Gesch. der Philos.*, III, 11; trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1943, p. 74), un *cominciamento* assoluto così che la f., appunto perché ha per oggetto l'essere in quanto essere, deve presentarsi « senza presupposti » (*voraussetzunglos*) in modo da poter fare dentro se stessa la prima affermazione sull'essere e ottenere la prima certezza. La « meraviglia » dei Greci assolve questo cómpito per la sua struttura dialettica che invece manca al dubbio cartesiano e agli sviluppi ch'esso ebbe nell'idealismo trascendentale, specialmente hegeliano, che culmina nell'identità dell'essere e del conoscere. Infatti il dubbio metodico cartesiano comporta la eliminazione totale della conoscenza precedente senza alcuna possibilità di ricupero da parte dell'oggetto; nella dialettica hegeliana tutta la conoscenza immediata è relegata nella sfera dell'« opinione » (*das Meinen* : cf. *Phän. d. G.*, sez. A) che deve venir « superato » cioè tolta per poter ottenere il « sapere assoluto » del concetto puro. La meraviglia invece è una sintesi dinamica di positivo e negativo; essa sorge in quanto da una parte si tiene salda la effettualità dell'essere, della realtà della sua esistenza e della molteplicità delle sue forme; dall'altra, per essa la coscienza avverte che l'essere di tale esistenza ovvero la molteplicità e il divenire delle sue forme non « mostrano » più, ma piuttosto « velano » ed anzi contrastano con quell'unità e necessità dell'essere in cui unicamente si può dare la verità. È in questo momento negativo che sorge l'esigenza della f. come ricerca della verità assoluta dell'essere : ma tale momento negativo non può darsi e « operare » se non accanto e in funzione del positivo a cui si oppone e che quindi va conservato (come ha riconosciuto lo stesso Hegel nel suo *Aufheben* ; *Logik*, I, cap. 1, sez. C, § 3, nota; ed. Lasson, Lipsia 1932, p. 93 sgg.). Certamente il momento positivo, dentro al quale sorge il momento negativo e nasce la « meraviglia » come inizio del filosofare, può bene essere riconosciuto nel suo ordine « senza presupposti », in quanto la sua positività si rapporta alla « totalità » dell'essere sia dell'oggetto come del soggetto. Ma essendo il momento positivo un presupposto dialettico e non reale di quello negativo, esso fa tutt'uno con il medesimo nell'espressione della presentazione originaria che l'essere ottiene nella riflessione. Così la f. comincia come domanda assoluta, sulla verità assoluta dell'essere, in quanto prospetta l'essere nella sua universalità e totalità.

(da P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, II, Torino [illegible], fig. [illegible])
[1] FILOSOFIA - *La F. tra le arti liberali*. Frammento di pavimento musivo dell'epoca del vescovo Varmondo (969-1017) - Ivrea, già nel presbiterio della cattedrale ora nel seminario.

II. OGGETTO. – L'oggetto della f. è precisamente questa determinazione dell'« essere in quanto essere » nella quale in fondo convengono tutte le f. le quali poi divergono e si oppongono nel secondo momento, quello del contenuto e della rispettiva struttura che quest'essere ottiene nella riflessione. L'essere in quanto essere, che per Aristotele forma l'oggetto proprio della « f. prima » o metafisica (*Met.*, IV, 1, 1003 a 21-32; cf. XI, 3, 1061 b 31 sgg. e specialmente 4, 1061 b 26-27: ἡ φιλοσοφία... περὶ τὸ ὄν, ᾗ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον, θεωρεῖ) è l'essere nella sua consistenza o determinazione definitiva per cui esso veramente esiste. È tale essere « fondato in se stesso » come essere, che la f. ha sempre cercato e che cerca, p. es., Hegel quando nella *Phänomenologie des Geistes* (A, 1; ed. Hoffmeister, Lipsia 1937, p. 79 sgg.) opera il passaggio dall'essere astratto e improprio del primo stadio della coscienza immediata all'essere in senso proprio ch'è quello dell'autocoscienza fino alla forma compiuta di « sapere assoluto » (cf., per un raffronto in questo senso fra questi due vertici del pensiero occidentale : M. Heidegger, *Holzwege*, Francoforte s. M. 1950 : *Hegels Begriff der Erfahrung*, pp. 103-92, specialmente pp. 117, 121, 134, 170 sg.).

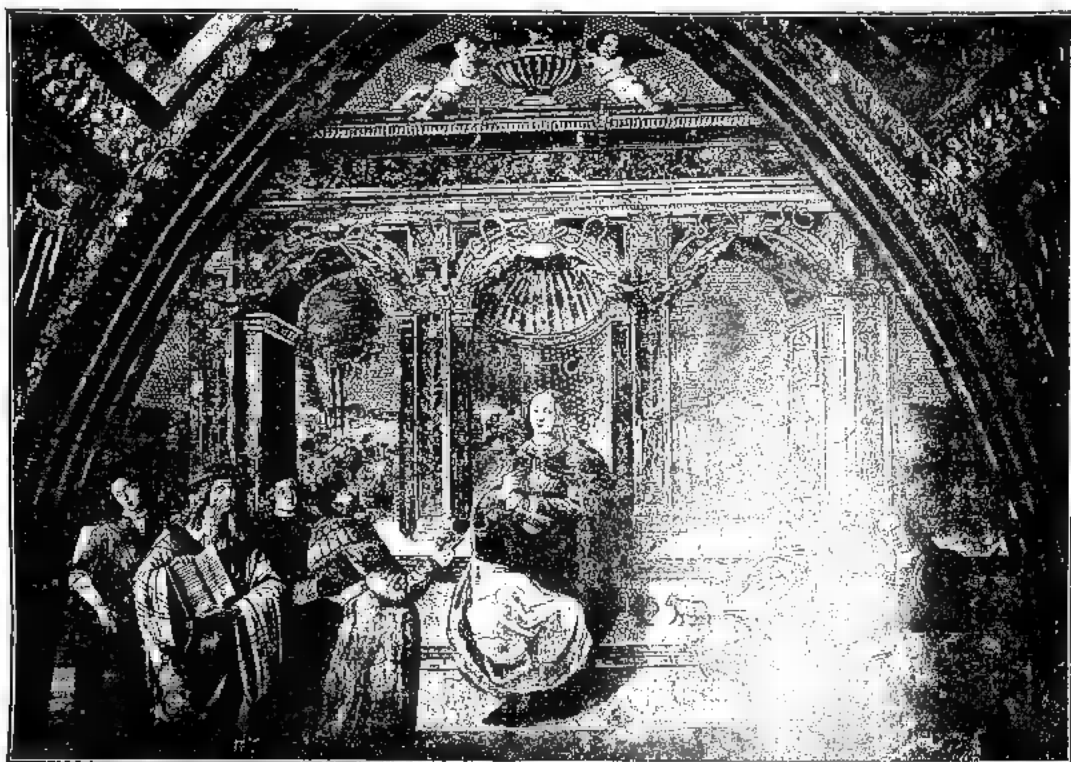
Il problema della f. può infatti essere visto in direzione di una duplice convergenza o richiesta; o in quanto partendo dalla diversità e molteplicità in cui la coscienza si muove, si cerca di trovare l'unità che ne sia il fondamento ovvero il principio intrinseco, oppure in quanto, movendo dall'unità in cui lo spirito si trova si vuole da essa procedere per abbracciare la molteplicità e diversità e riconoscerle intrinseche alla medesima unità. È nella determinazione pertanto del contenuto e della struttura di tale unità che lottano fra loro le varie f., se cioè si tratti di un'unità come punto di arrivo oppure come punto di partenza. L'oggetto quindi della f. è l'essere in questa sua unità nel molteplice e nel vario e tale oggetto deve manifestarsi evidentemente come consapevolezza e perciò anche « presenza » in qualche modo di tale unità che sia comprensiva e definitiva dell'essere in quanto essere, senza ulteriori rimandi. Tale oggetto della f. non può essere nella sua propria e ultima determinazione che assoluto, e quindi non è che uno e ultimo : determinare come l'Assoluto si rapporti all'essere che si presenta molteplice e vario, è ciò che costituisce la « prova » a cui ogni f. deve assoggettarsi e in cui si deduce il valore del suo metodo e la « verità » del suo oggetto. Solo a questo modo si raggiunge quella « verità dell'essere » fuori della quale tutte le forme dell'esperienza si fanno mute e si riducono a puri accadimenti insignificanti e incapaci di emergere dal flusso dell'esistenza che le fa svanire. A ragione perciò s. Tommaso difende la struttura razionale dell'essere come fondamento della salvezza stessa dell'uomo : « Oportet ultimum finem totius uni-

versi, esse bonum intellectus: hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi et circa eius finem et considerationem principaliter sapientiam insistere » (*C. Gent.*, I, 1: con richiamo ad Aristotele, *Met.*, II, 1, 993 b 21). Non altrimenti – su questo punto dell'essenza della teoria pura dell'essere – si esprime Hegel quando afferma che l'Assoluto nella scienza suprema ch'è la f. deve presentarsi nella conoscenza come tale e non quasi la conoscenza ne fosse lo « strumento » o mezzo, e il Vero assoluto restasse fuori del vero comune (cf. *Phänomenologie des Geistes, Einleitung*; ed. J. Hoffmeister, Lipsia 1937, p. 63 sgg.). L'oggetto della f. è questo assoluto vero, il quale ha il significato di « fondamento » (*Grund*) sia da parte dell'essere come dalla parte del conoscere; perché ogni cosa e ogni apparire delle cose prende dall'Assoluto la sua intima realtà e perché ogni conoscenza è espressiva dell'essere in quanto essere, in quanto precisamente ne « svela » il costitutivo assoluto e il rapporto all'Assoluto. A questo punto le f. realiste hanno precisato che l'essere, come tale, non si risolve nel conoscere e che le forme del conoscere possono bensì corrispondere ma non s'identificano con l'essere; perché il conoscere nell'uomo « circuisce » l'essere con accostamenti graduali e non l'afferra tutto d'un colpo: nel realismo pertanto è l'essere che fonda il conoscere di cui per conseguenza offre il criterio di verità. Le f. fenomeniste (di tipo empirista o idealista) affermano invece l'identità dell'essere con le forme dell'apparire ovvero della coscienza o del conoscere: così l'essere è dentro il conoscere e le forme dell'essere sono determinate in funzione del conoscere. Per questo D. Hume ha posto nell'*impressione* il carattere di realtà sia per il mondo esterno (« impressioni di sensazione ») come per il mondo interno (« impressioni di riflessione ») ed ha attribuito il criterio di realtà al sentimento di vivacità (*feeling*) o convinzione (*belief*) come fonte della nostra persuasione di realtà (cf. *Treatise on human nature*, I, 1, sez. 7; e spec. III, sez. 14, ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 169 sg.).

III. Metodo e divisione. – L'essere si presenta nella sua verità quando diventa accessibile nella sua struttura: il metodo della f. è l'itinerario che la riflessione segue per cogliere e determinare il valore di verità dell'essere in quanto essere. Tale metodo evidentemente corrisponde al tipo di oggetto su cui una f. fa convergere la realtà dell'essere; perché il metodo altro non è che il muoversi dell'essere stesso e il suo articolarsi nelle forme, nel modo come queste forme si presentano nella riflessione filosofica.

Predomina il « metodo intuitivo » in quelle f. nelle quali l'essere come assoluto è immediatamente dato, appreso o posto, in una particolare forma di conoscenza: questa può essere l'*intuizione intellettuale* come nei sistemi a sfondo razionalista (platonismo, l'illuminazione agostiniana, il razionalismo di Cartesio, Leibniz, Wolff, l'intuizione dell'Assoluto di Schelling, il « sentimento di dipendenza » [*Abhängigkeitsgefühl*] di Schleiermacher, ecc.). Altre f. intuitive più recenti ricorrono all'*intuizione vitale* (la « durée » di Bergson, il « volo ergo sum » di Maine de Biran, la *Lebensphilosophie* tedesca di Nietzsche, Simmel, Spranger, Klages, la *Wesenschau* emozionale intesa come *Einsfühlung* di Max Scheler, ecc.). Si possono invece chiamare « razionali » le f. non intuitive, le quali quindi non cominciano subito con l'Assoluto, ma pongono il possesso o il contatto con l'Assoluto al termine del cammino della f., così che la determinazione della verità dell'essere avviene per via di un « processo » o sviluppo della ragione umana: questa fa il suo punto di partenza con una « richiesta » della verità dell'essere che dev'essere soddisfatta con il cammino stesso dell'indagine. Appartengono a questo tipo di f. il realismo metafisico aristotelico-tomista nel quale il senso collabora con l'intelletto e l'affermazione dell'Assoluto esige un processo dimostrativo (p. es., prove dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio, ecc.). Anche l'idealismo hegeliano in quanto (almeno dal punto di vista metodologico) ammette come primo inizio del pensiero lo stadio fenomenologico della percezione immediata da cui la coscienza deve elevarsi fino al Sapere assoluto, rientra in questo tipo di f. razionale in senso forte. L'esistenzialismo contemporaneo si serve di un metodo che potrebbe dirsi « analisi fenomenologico-dialettica » in quanto ricerca le strutture che la libertà umana assume rispetto agli oggetti che incontra nella sua situazione (p. es. l'*angoscia* è l'essere della coscienza umana di fronte alla finitezza vuota che non offre alcun sostegno; la *scelta* è la rottura o superamento dell'angoscia da parte della libertà, ecc.). L'empirismo ha preteso di assoggettare la f. al metodo della scienza sperimentale o alla precisione matematica riducendo la f. o ad una specie di logica delle scienze o al compendio dei risultati generali delle medesime; di questo errore è rimasto prigioniero, in parte almeno, lo stesso Kant quando nella *Kritik der reinen Vernunft* (*Introduz.*: il problema dei giudizi sintetici *a priori*), pone alla f. le esigenze proprie della scienza e così la f. perde in anticipo la sua autonomia e originalità. La distinzione di metodo in *a priori* e *a posteriori* è meno propria di quella qui adottata, perché le f. intuitive possono partire sia da un inizio *a priori* come da un dato *a posteriori*, e altrettanto dicasi delle f. razionali. Esigenza del metodo razionale è la costituzione di un preciso schema di leggi che regoli l'esercizio del pensiero, ed è ciò che forma la *Logica* (esempio insigne è l'*Organon* di Aristotele) considerata come propedeutica della f. e del pensiero scientifico in generale. Esigenza comune di ogni metodo filosofico è il processo di « riduzione » con il quale dai vari aspetti di un problema si determina qual'è il principale e, rispetto a questo, si passa a determinare il significato degli aspetti secondari. Tuttavia in f. ogni metodo non ha valore in sé e per sé, antecedentemente alla sua concreta applicazione, ma vive per così dire e « si prova » di continuo nell'applicazione al suo oggetto che è precisamente l'essere nella sua ultima istanza di verità e in funzione del movimento originario della umana coscienza.

La *divisione* della f. varia da scuola a scuola e da sistema a sistema, in quanto essa riguarda le forme secondo le quali, nei vari tipi di f., può esser condotta la ricerca della verità dell'essere. Quanto alla natura dell'oggetto in generale ci sono f. spiritualiste e f. materialiste. Quanto al metodo, come si è detto, ci sono f. intuitive e f. razionali. Quanto alle modalità dell'oggetto si hanno le varie parti o branche della f.: mentre i dialoghi platonici si fermano su argomenti o aporie interessanti i problemi principali, Aristotele ha dato alla f. un rigoroso assetto scientifico ch'è stato il modello delle f. sistematiche dei secoli seguenti, f. moderna ed Hegel compresi. Le parti principali della f. nell'aristotelismo sono: logica, f. della natura, metafisica, estetica, etica e politica. Presso gli stoici e gli epicurei le parti principali erano la logica, la f. naturale e l'etica; mentre i neoplatonici svilupparono soprattutto la metafisica e la matematica (Proclo). Ma, per Aristotele, la divisione principale della f. è in teoretica e pratica (*Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b 16 sgg.): quella cerca le strutture del reale, questa determina i principi dell'agire umano. Per i neokantiani, avversari della metafisica, la f. si divide in estetica, logica, etica (Windelband, Cohen).

IV. Cenno di sviluppo storico. – 1. *La f. greca.* – Il pensiero occidentale ha avuto la sua origine e il suo nucleo principale nella f. greca: è suo merito aver concepito la verità dell'essere in funzione di razionalità e di concetto e di aver così assicurato i presupposti di una concezione valida dell'uomo e della sua libertà contro l'invasione orientale del misticismo e panteismo cosmico di cui si alimentano le religioni degli idoli e la politica della tirannide. E la f. greca, fino dai suoi inizi, è apparsa come « educazione dell'uomo » alla libertà dello spirito: essa perciò come ha il suo centro in un'interpretazione metafisica del reale, così mostra il suo vertice e il suo compimento in un'etica intesa a dare struttura razionale all'agire umano secondo virtù. La f. greca, con la sua varietà e ricchezza dei suoi problemi e con la stessa discordanza delle sue scuole, ha mostrato il dispiegamento più imponente della ragione

(fot. Alinari)

FILOSOFIA - *La Dialettica*, affresco del Pinturicchio (1492-94) - Roma, Palazzo Vaticano, Stanze Borgia.

naturale per chiarire l'enigma dell'esistenza, ed in questo senso la f. greca, ponendo la rivendicazione della natura schietta dell'uomo, ha preparato il cristianesimo e ha risposto all'accettazione della Rivelazione e della Grazia come compimento e salvezza della natura. La divisione comunemente accettata di tre epoche della f. greca, cioè i presocratici, i grandi sistemi socratici (Platone, Aristotele), i sistemi post-socratici (stoicismo, scetticismo, epicureismo, neoplatonismo), vuol cogliere le forme più rilevanti della determinazione del « concetto » (λόγος) che se ebbe in Socrate l'assertore polemico, fu intravisto anche dai filosofi precedenti. Il fervore anzi che ai nostri giorni anima lo studio dei frammenti della f. presocratica ha la sua ragione nell'intima ricchezza di quelle insigni reliquie che spesso mostrano, non un semplice inizio, ma un grado notevole di maturità della ragione. L'aurora della f. greca s'intravede già nelle dichiarazioni di Esiodo all'inizio del suo poema col far dire alle Muse, simbolo dell'ingegno umano: « Noi sappiamo dire molte bugie che hanno del tutto l'apparenza di verità. Ma possiamo anche, quando vogliamo, dire la verità » (*Opere e Giorni*, 26-33). Contro Omero che manipola il « mito », Esiodo si propone di dire il « vero » e di non accontentarsi del « verisimile »: una protesta ch'è ripresa con rinnovata energia da Parmenide nel prologo al suo poema quando la dea (la sapienza) lo avverte che non la cattiva sorte, ma la giustizia e l'amore di verità lo devono spingere a cercarla: perciò « egli deve sapere tutte le cose per poter discernere la verità sincera dalle fallaci opinioni degli uomini in cui non è verità »: *χρέω δέ σε πάντα πύθεσθαι — ἠμὲν Ἀληθείης εὐκύκλεος ἀτρεμὲς ἦτορ — ἠδὲ βροτῶν δόξας ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής* (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels-Kranz, I, 230 B, 22 sgg.).

Con la scuola ionica (Talete, Anassimandro, Anassimene) la f. diventa ricerca specifica del vero e compaiono in essa i primi scritti di f. dell'Occidente che hanno per argomento e titolo la natura (φύσις) ma come esigenza la determinazione del « principio » (ἀρχή) dell'essere in quanto tale. L'esigenza metafisica è presentata nella sua purezza nel primo frammento di Anassimandro (12 B, 1), proclamato da Heidegger il « più antico testo della f. occidentale » ma la cui esatta versione (a partire da Nietzsche che lo studiò nel 1873) è ancora nei particolari controversa. Esso comunque dice: « Da dove le cose hanno avuto l'origine, ivi anche bisogna che trovino la fine secondo la necessità » (*κατὰ τὸ χρεών*), poiché esse devono l'un l'altra darsi punizione e ammenda secondo la disposizione del tempo ». Con un linguaggio figurato, preso dall'àmbito dell'etica, il testo suggerisce un'interpretazione razionale del « divenire » della natura ch'è immanente alla medesima (W. Jaeger). Questo testo – nel suo nucleo logico – può avviare tanto la metafisica del divenire dei sistemi socratici, come quella dello « eterno ritorno » di Eraclito, di alcune forme di neoplatonismo e di neopitagorismo e di Nietzsche: quella prima metafisica ha cercato una struttura formale di quella razionalità, il divenire assoluto invece l'ha accettata nella immediatezza del suo farsi. La f. greca ha oscillato fra queste due possibilità senza essere in grado di raggiungere la soluzione definitiva: la soluzione è stata intravista dal platonismo e dall'aristotelismo in quanto in questi sistemi il problema dell'essere è stato orientato verso la trascendenza del principio supremo, ma il significato di questa trascendenza è stato chiarito soltanto con l'avvento del cristianesimo.

2. *La f. cristiana*. – L'ideale greco della vita era la speculazione, quel *θεωρητικὸς βίος* che poneva il filosofo fuori della schiera comune degli uomini per contemplare l'ultima natura delle cose e questa era anche la suprema « virtù » (ἀρετή) e la vera saggezza di cui

disse s. Paolo: « Iudaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt » (*I Cor.* 1, 22). Con il cristianesimo il possesso della verità che conferiva la salvezza e la beatitudine non si limita ■ una catarsi intellettuale riservata a pochi privilegiati, ma esige una purificazione radicale del sentire e agire personale che ■ un tempo è accessibile a tutti e dev'essere insieme per ognuno – anche per il più dotato – sorretto dall'aiuto soprannaturale. Compaiono quindi con il messaggio evangelico aspetti e cómpiti assolutamente nuovi per l'uomo, come le nozioni di peccato, perdizione, Redenzione, Grazia, Incarnazione del Verbo di Dio, responsabilità individuale e immortalità personale... : tutte queste determinazioni suppongono un concetto nuovo di libertà, sia da parte di Dio come da parte dell'uomo, al quale finora nessuna f. era arrivata. Nell'età patristica è la grandezza del dono di Dio all'uomo che i Dottori difendono contro la sopravvivente f. classica sia nell'opposizione diretta (Porfirio, Celso, Giuliano l'Apostata, neoplatonismo, ecc.), sia nella frantumazione del dogma da parte delle eresie nei suoi punti cardinali (Trinità, Incarnazione, Grazia...). La f. non è cercata dai Padri della Chiesa in sé e per sé come guida alla verità della natura come tale, ma solo come « strumento » per illustrare il senso del dogma e per difenderlo dagli attacchi avversari: la maggioranza dei Padri attribuisce quindi un valore positivo al pensiero precristiano (benché non conclusivo) perché il peccato originale aveva attenuato sì, ma non spento il lume della ragion naturale. Da questa riflessione sul dogma, che viene provocata per lo più da contingenze polemiche, è nata la mirabile espansione della teologia patristica di cui ancor oggi viviamo. A parte qualche sporadica ripulsa di fideisti esagerati (Taziano, Ermia...), la f. ottiene quindi il suo legittimo riconoscimento nel cristianesimo: così anche i sapienti dell'Oriente e dell'Occidente poterono accettare la nuova Fede non per semplice contrasto ma come compimento delle verità che già cercavano nella f. Sintomatico è l'atteggiamento di s. Giustino. Nel *Dialogo col giudeo Trifone*, egli dà una definizione della f. in diretta continuità con ■ pensiero classico: « scienza dell'essere e conoscenza del vero; la felicità, privilegio di questa scienza e sapienza » – ἐπιστήμη ἐστι τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις εὐδαιμονία δὲ ταύτης τῆς ἐπιστήμης καὶ σοφίας γέρας (PG 5, 481 A). Nel prologo della *Cohortatio ad Graecos*, egli osserva che la religione dei profeti dà la risposta a quel problema dell'ultimo fine su cui concordano, non solo i poeti... « ma anche i filosofi che ci hanno comunicato la conoscenza vera e divina »: ἀλλὰ καὶ φιλοσόφοι οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ θεῖαν ἐπαγγελλόμενοι παρ' ὑμῖν εἰδέναι γνῶσιν (PG 5, 241 AC) e fra tutti raccomanda Orfeo: « Seguite Orfeo e quanti hanno scritto sull'unità di Dio » – Ὀρφεῖ πείσθητε... καὶ τοῖς λοιποῖς καὶ τοῖς τὰ αὐτὰ περὶ ἑνὰς θεοῦ γεγράφοσι πείσθητε (*loc. cit.*, 36, 305 CD). Nella *Apologia I*, fa ricorso al metodo dei filosofi di ricusare le tradizioni errate ed esorta ■ non seguire la tirannide ma quanti meritano di essere riconosciuti come cultori di pietà e f.: εὐσεβείᾳ καὶ φιλοσοφίᾳ ἀκολοθοῦντας (vol. V, col. 329; cf. *Apologia II*, cap. 13, 469 A): al cap. 6 difende i filosofi dall'accusa di ateismo (cf. *loc. cit.*, 335. ■ cap. 13, 345. Identica difesa in: Atenagora, *Legatio pro Christianis*, capp. 5-6, PG 6, 899-903). Tuttavia tanto Giustino come Atenagora riconoscono che i filosofi sono spesso caduti in errori: Platone (che ha letto i Libri di Mosè in Egitto!) se ha posto l'anima immortale, l'ha però detta anche « increata » (ἀγένητος); Aristotele facendola « atto » (ἐντελέχεια) del corpo, l'ha dichiarata mortale (*Apol.* I, cap. 6, 253; cf. *Dialog. cum Tryph.*, cap. 5. Anche Atenagora, *Leg. pro Chr.*, cap. 4, 697 sg.). Quest'atteggiamento di positivo incontro fra f. e fede è affermato ■ sviluppato dalla scuola alessandrina: la f. greca è detta da Clemente Al. « concausa ■ collaboratrice della conoscenza vera, perché è ricerca della verità, preparazione del fedele » – συναίτιος καὶ συνεργὸς τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζήτησις οὖσα ἀληθείας, προπαιδεία τοῦ γνωστικοῦ (*Stromata*, II, 63, 8; *Werke*, ed. O. Stählin, Berlino 1939; cf., per altri testi, il *Register*, IV, 791b - 792a).

Il primo pensiero cristiano dunque riconosce alla ragione umana e alla f., benché non possano dare la conoscenza certa della verità che salva, una propria sfera di ricerca e le considera una propedeutica normale nel cammino verso la fede: nello spiegare i rapporti fra ragione e fede, le scuole d'indirizzo volontarista (s. Agostino, nominalismo, scotismo, Pascal, Laberthonnière, Blondel) tendono ad abbassare il momento conoscitivo; mentre le scuole intellettualiste (Ps. Dionigi, s. Tommaso, Leibniz) accentuano quello razionale, pur rispettando l'originalità e la trascendenza assoluta del contenuto della Rivelazione e dell'atto di fede. Posto in questi termini, il problema recentemente dibattuto sulla esistenza di una specifica « f. cristiana » non può avere che una risposta affermativa, ma il contenuto e il senso di tale risposta è diverso nei due indirizzi: in quello volontarista la « f. cristiana » è l'unica f. del credente e scaturisce unicamente come riflessione sul contenuto della verità divina; nella tendenza intellettualista la « f. cristiana » è il prolungamento o consolidamento, sotto la spinta e la guida della fede, della f. razionale, già in atto, nei punti più ardui come sono i problemi della prima origine e fine ultimo degli esseri come dell'origine, vita ■ destino dell'anima umana individuale.

(da G. F. Hill, Corpus of italian medals of the Renaissance, Londra 1930, tav. 85)
FILOSOFIA - *La Teologia tiene per mano la F.* Verso d'una medaglia del card. D. Grimani, opera di Gian Cristoforo Romano (sec. XVI).

3. *La f. moderna e contemporanea.* – Carattere proprio del pensiero moderno è l'affermazione dell'autonomia della ragione umana (umanesimo radicale) per la quale è impossibile riconoscere un àmbito di conoscenza e un criterio di verità che in tutto o in parte trascenda la sua sfera e le sue forze: la sua tendenza o « cadenza » come metodo di ricerca è l'immanentismo (gnoseologico o ontologico) e come contenuto dell'essere è il panteismo. In G. Bruno, Telesio e Campanella la tendenza immanentista è prevalentemente centrata sulla « natura » con sprazzi per una fondazione critica radicale (il *cogito* di Campanella). L'esigenza critica assoluta pretende di considerare la conoscenza stessa come verità in sé e per sé, come circolo chiuso nell'identità di oggetto-soggetto-atto all'interno del conoscere: le tappe principali di questa assolutizzazione del conoscere sono il *cogito* di Cartesio, ■ *Bewusstsein überhaupt* (« das Ich denke ») di Kant, l'Io puro di Fichte, l'Assoluto di Schelling e il *Geist*, come assoluta sintesi di soggettivo e oggettivo, di Hegel.

Se nel campo della teologia protestante sia Kant come Hegel hanno trovato dei seguaci che si credevano convinti di non tradire il cristianesimo, la teologia cattolica ha sempre opposto un netto rifiuto alla f. moderna per via della soggettività del criterio della verità ■ per il contenuto spinoziano della metafisica nuova che lo stesso Jacobi aveva denunziato nell'illuminismo di Lessing, a cui si è ispirato lo Hegel (cf. Jacobi, *Werke*, IV, 1, Lipsia 1819, p. 217 sgg.: critica a Lessing). Hegel nella compiutezza del sistema, nella vastità dell'indagine e nella comprensione del metodo dell'immanenza, rappresenta il vertice della f. moderna come il tentativo più audace di tutta la storia del pensiero per impossessarsi con la ragione umana dello stesso Assoluto e di sorprenderlo, come Hegel stesso dichiarò, nell'intimo della sua essenza eterna prima del suo processo creativo (cf. *Logik*, ed. Lasson, I, Berlino 1932, pag. 31). Perciò la f. è soprattutto e anzitutto (come per Aristotele e per s. Tommaso, ma in ben altro contesto) « teologia » (anzi teogonia) in quanto l'Infinito s'identifica, nel suo farsi dialettico, con il finito (cf. sull'oggetto della f.: *Die Philosophie der Gesch.*, I, Einleitung; *Die Vernunft in der Gesch.*, 3ª ed. di G. Lasson, Lipsia 1930, p. 18 sgg.), e l'infinito diventa

la «realtà» del finito (Assoluto dialettico). Hegel perciò accetta in apparenza tutti i dogmi fondamentali del cristianesimo, ma li trasferisce nel piano dell'immanenza ontologica della coscienza umana ed ha potuto perciò passare per paladino della f. cristiana, mentre ne ha demolito i fondamenti come ha energicamente denunziato Kierkegaard contro i compromessi della «destra» hegeliana (cf. *Papirer*, 1851 X[4] A 429; trad. it. di C. Fabro, II, Brescia 1950, p. 527). L'influsso di Hegel fu paralizzato nella seconda metà dell'Ottocento dal prorompere del positivismo scientifico, dell'irrazionalismo di Schopenhauer e Nietzsche e dal neokantismo; ma più che al neohegelismo italiano (Spaventa, Croce, Gentile), francese e inglese, la coltura contemporanea si volge ora alla problematica della dissoluzione dell'hegelismo. Anzitutto l'esistenzialismo rivendica la consistenza e libertà del sin olo; il marxismo difende la realtà e priorità de la natura e dei valori materiali (l'uomo come *Natur- oder Gattungswesen*); il neopositivismo, che sviluppa i moderni strumenti semantici della logistica, disperde ogni traccia di metafisica dal linguaggio e dalla logica filosofica per fermarsi al segno o puro simbolo (cf. R. Carnap, *Studies in semantics*, I: *Introduction to semantics*, § 38, 3ª ed., Cambridge Mass. 1948, p. 242 sgg. Il Carnap però è più riservato, nei riguardi della f. di altri neopositivisti). A lato di queste f., decise ▪ concludere sulla verità e a organizzarsi in scuole, si affermano indirizzi più radicali secondo i quali la f. si pone come ricerca pura, come affermazione del limite di ogni risposta che il pensiero umano ha dato al problema della verità (relativismo). Se ciò non esclude la possibilità di una soluzione definitiva del problema, si ammette che l'umana coscienza la deve cercare per altra via ▪ derivare da altra fonte dalla ragione pura filosofica (problematicismo, p. es., di U. Spirito). Ritorna allora il «dubbio» integrale della f. a cui Pascal e Kierkegaard opponevano come unica salvezza la verità esistenziale mediante il «rischio» della Fede.

V. F., SCIENZA E RELIGIONE. – L'uomo, che si trova nel mondo, non ha all'inizio che i dati dell'esperienza interna ed esterna sui quali egli esercita la sua riflessione: quando questa riesce a formolare leggi e principi di valore universale, si ha la scienza. La scienza cerca con la deduzione dai principi e con l'artificio dell'esperimento di stabilire le sequenze necessarie dei fenomeni e quel ch'essa pronuncia sulla loro natura è sempre in funzione dell'apparire dei fenomeni stessi dentro i limiti delle coordinate di spazio e tempo. Còmpito della religione invece, nel suo momento noetico, è di trascendere la sequela dei fenomeni per portarsi al di là di tutte le determinazioni spaziali e temporali, ▪ così prospettare la prima origine e l'ultimo destino sia del mondo come dell'uomo. La f., come si distingue dall'una ▪ dall'altra, è tuttavia indispensabile per ambedue affinché ottengano il riconoscimento di un valore universale. Se lo scienziato può cogliere le leggi del divenire fisico con l'esercizio del solo metodo proprio del suo campo d'indagine, il significato reale di quelle leggi dipende da un riferimento assoluto che si possa fare del divenire stesso, cioè soltanto qualora esso sia inteso come processo per l'attuarsi di strutture di valore assoluto nel loro ordine. Qui interviene la f., la quale (a differenza di molta f. classica e moderna: si pensi alle «filosofie della natura» di Schelling e Hegel!) non comanda lo sviluppo della fisica, ma ne costituisce il compimento per una coscienza che movendo dal molteplice e vario della esperienza cerca l'unità dell'essere.

La religione, intesa nel suo significato elementare come «aspirazione» della coscienza umana verso l'Assoluto, si trova in un certo senso al polo opposto della scienza e al di là della filosofia. Codesta aspirazione ineffabile ch'è la coscienza religiosa sorge per una convergenza di richiesta di tutte le sfere della esperienza, esterna e interna, non nel senso di averne le leggi per contemplare il divenire dei fenomeni, ma per appagare quella sete di certezza sul proprio destino che il susseguirsi dei fenomeni non soddisfa e che nessuna scienza può dare. La f., se può essere assente nelle prime manifestazioni della religione, è indispensabile quando ▪ tratta di precisarne l'oggetto autentico (contro la mistificazione sia della scienza e della politica, come delle false religioni!) e di difenderne l'esigenza nel suo momento originario (contro la rapacità delle false filosofie!) come l'aspirazione essenziale di giustizia e verità dell'uomo comune.

Per ciò giustamente ha scritto s. Tommaso che «fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur» (*C. Gent.*, I, 4). - Vedi tav. LXXXVII.

BIBL.: E. Zeller, *Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften*, in *Vorträge u. Abhandlungen*, II, Lipsia 1877, pp. 445-65. F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlino 1892; trad. it. di L. Gentilini, Torino 1911; W. Windelband, *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Gesch. der Philosophie)*, in *Praeludien*, 3ª ed., Tubinga e Lipsia 1903, pp. 1-57; id., *Einleitung in die Philosophie*, 2ª ed., Tubinga 1920; id., *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie*, ed. H. Heimsoeth, ivi 1935 (*Einleitung*: §§ 1-2, p. 1 sgg.); W. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, 3ª ed., Lipsia 1904; W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Die Kultur der Gegenwart*, I, VI, Berlino e Lipsia 1907, pp. 1-72; Fr. Jodl, *Aus der Werkstatt der Philosophie*, Vienna 1911; P. Natorp, *Philosophie: Ihr Problem und ihre Probleme*, Gottinga 1911; A. Marty, *Was ist Philosophie*, in *Ges. Schr.*, I, Halle a. S. 1916, pp. 69-94; M. Wetscher, *Einführung in die Philosophie*, Berlino e Lipsia 1920; K. Vorländer, *Einführung in die Philosophie*, Lipsia 1920; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens (Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit)*, 2ª ed., Tubinga 1922; M. Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des Philosophischen Erkenntnis*, in *Vom Ewigen im Menschen*, 2ª ed., I, Berlino 1923, pp. 58-123; F. De Sarlo, *Introduzione alla f.*, Milano 1928; R. Eisler, *Philosophie*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, 4ª ed., II, Berlino 1929, pp. 435-54; Th. Celms, *Vom Wesen der Philosophie. Eine Reflexion über die Eigenart der Philosophischen Erkenntnis*, in *Philosophia Perennis*, Regensburg 1930, pp. 589-607; N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Gesch.* (*Abhandl. d. Preussl. Akad. d. Wiss., philos. hist. Klasse*, 5), Berlino 1936; H. Meyer, *Das Wesen der Philosophie und die philosophische Probleme*, Bonn 1936; id., *Gesch. der abendländischen Weltanschauung*, V: *Die Weltanschauung der Gegenwart*, Würzburg 1949; A. Wenzl, *Philosophie als Weg. Von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, Lipsia 1939; P. Carabellese, *Cos'è la f.?*, Roma 1942; A. Carlini, *Avviamento alla f.*, Firenze 1942; W. James, *Introduction to Philosophy*, trad. it., Milano 1945; R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, Parigi 1947; H.-G. Gadamer, *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlino 1948.

Sui rapporti fra f. e cristianesimo: Fr. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Stoccarda 1895; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Parigi 1932; R. Jolivet, *La philosophie chrétienne e la philosophie contemporaine*, ivi 1932; H. Eibl, *Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische u. christlich-griechische Philosophie*, Bonn 1934; J. Souilhé, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 voll., Parigi 1934; Bl. Romeyer, *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 voll., ivi 1935; C. Fabro, *La religiosità della f.*, in *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945, pp. 100-133; id., *Coscienza filosofica e coscienza religiosa*, in *Archivio di filosofia*, 1945, pp. 73-91; E. Frank, *Philosophical understanding and religious truth*, Londra 1945; M. Müller, *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit*, Friburgo in Br. 1945; A. Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, 2 voll., Parigi 1946; trad. it. di P. Sartori Treves, Brescia 1948; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., Parigi 1947; trad. it., di P. Sartori Treves, Brescia 1948 (cf. id., *Christianisme et Philosophie*, Parigi 1936); Ph. Weindel und R. Hofmann, *Der Mensch vor Gott*, Düsseldorf 1948; J. Boisset, E. Rochedieu, P. Arbousse-Bastide, J. Bois, P. Ricoeur, M. Neeser, *Le problème de la philosophie chrétienne*, Parigi 1949.

Per un orientamento sui rapporti fra f. e le scienze: W. Wundt, *Philosophie und Wissenschaft*, in *Essays*, Lipsia 1885, pp. 1-23; H. Reichenbach, *Ziele und Wege der physikalischen Erkenntnis*, in *Handbuch der Physik*, IV, Berlino 1929, pp. 1-80; A. Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*, Lipsia 1936; M. Planck, *Religion und Naturwissenschaft*, ivi 1938; K. Jaspers,

Philosophie und Wissenschaft, in *Wandlung*, 3 (1947), pp. 721-33; W. Hoffmann, *Physik und Metaphysik*, in *Symposion*, II, Friburgo in Br. 1949, pp. 351-82.

Sul senso del Frammento di Anassimandro (B 1: H. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 5ª ed., Berlino 1934, p. 89, 12 sgg.), cf.: W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, I, 2ª ed., Berlino e Lipsia 1936, p. 217 sgg.; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea 1945, p. 81 sgg.; E. Wolf, *Grundlagen des abendländischen Rechtsgedanken bei Anaximander und Heraklit*, I, Friburgo in Br. 1948, p. 42 sgg. (bibl. aggiornata); M. Heidegger, *Holzwege*, Francoforte s. M. 1950: *Der Spruch des Anaximander*, pp. 296-343.

Cornelio Fabro

FILOSOFIA DEL DIRITTO. - È la disciplina che indaga il concetto del diritto nella sua universalità logica, l'idea di giustizia come principio e criterio supremo del suo valore, e le cagioni più generali e profonde delle sue manifestazioni storiche.

Poiché il diritto è essenzialmente una regola per l'operare umano, la f. del d. è propriamente una parte della filosofia pratica o etica in senso lato. Essa è pertanto legata alla filosofia generale, e tutte le sue trattazioni, succedutesi nel corso dei secoli, furono sempre strettamente connesse con i presupposti teoretici delle diverse scuole e tendenze speculative.

Nella realtà storica, il diritto si presenta come un complesso di norme effettivamente osservate e fatte osservare da un'autorità o da una volontà sociale predominante, ossia come diritto *positivo*. Questo si ritrova bensì presso ogni popolo e in ogni tempo, ma appare variamente determinato secondo le circostanze, pur se i suoi motivi fondamentali sono costanti. Così osserva, ad es., s. Tommaso: « Principia communia legis naturae non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum, et ex hoc provenit diversitas legis positivae apud diversos » (*Summ. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 95, a. 2, ad 3; cf. *ibid.*, q. 97). In quanto positivo, il diritto è oggetto di scienze particolari, le quali hanno appunto per proprio campo d'indagine i sistemi vigenti presso i singoli popoli. Esorbita però manifestamente dalla competenza di queste scienze la considerazione del diritto in universale.

Secondo le scuole empiriche e positiviste, il concetto del diritto dovrebbe ricavarsi dallo stesso esame dei fatti e fenomeni giuridici, secondo un metodo meramente induttivo (storico e comparativo). Al che si è con ragione obiettato che un siffatto esame presuppone o sottintende precisamente la nozione di cui si tratta, vale a dire il criterio per distinguere il giuridico dal non giuridico. Riconoscere che un certo fatto o fenomeno appartiene al genere logico del diritto significa invero applicare la nozione di questo genere, che dev'essere già implicita nella nostra mente. La definizione del concetto del diritto non può dunque compiersi per via puramente empirica, ma richiede l'uso di un metodo razionale, rispetto al quale la raccolta dei dati storici e positivi offre solo un riscontro, ma non la base della ricerca.

L'analisi degli elementi logici del diritto, iniziata in qualche modo dalla filosofia classica, e proseguita a tratti nelle età successive, ebbe notevole svolgimento nei tempi moderni, specialmente dal Thomasio in poi. Furono così messi in chiaro, attraverso molteplici discussioni, i caratteri della bilateralità, dell'imperatività e della coercibilità, come pure i diversi aspetti del diritto (obiettivo e subiettivo, ecc.); indi anche la sua distinzione dalla morale, nonostante il loro fondamento comune. Su questo argomento sono bensì tuttora vivi alcuni dissensi, dipendenti in parte dal diverso significato attribuito agli stessi vocaboli. Non sembra, comunque, che possa mettersi in dubbio la natura essenzialmente etica (o deontologica) del diritto, in quanto esso esprime non una verità di fatto, ma un criterio e una norma dell'operare, che sussistono e valgono sopra il fatto o la realtà fisica.

Anche rispetto a questo argomento, si rende necessario considerare quello che è veramente il massimo problema della f. del d., e cioè il fondamento e la ragione prima del diritto, nell'ordine della natura e dello spirito umano. Già nel pensiero greco si delineano i vari tentativi di soluzione di cotesto problema, specialmente nell'antitesi tra le dottrine essenzialmente negative dei sofisti e degli scettici da una parte, e quelle socratiche, platoniche, aristoteliche e stoiche dall'altra. Mentre per le prime il giusto non esiste in natura, e si identifica con la forza, per le seconde la giustizia è un'idea che attinge il suo valore assoluto dall'ordine universale. Sopra le leggi positive, vi ha dunque – secondo questa concezione – una legge naturale, che a differenza di quelle non dipende da alcun umano arbitrio o potere, ed ha il carattere dell'immutabilità. Si può dire che, specialmente da questa classica èra, la storia della f. del d. quasi coincide con quella del diritto naturale (v.).

La nuova e sublime dottrina, annunziata dal cristianesimo, non significò l'abbandono dei frutti del pensiero greco e romano in questa materia: i quali anzi furono mercé sua avvalorati e perfezionati, con la elevazione morale e giuridica della personalità umana, dichiarata partecipe (quantunque imperfettamente) della stessa « ratio divinae sapientiae » (*Summ. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 91, a. 3 ad 1; q. 93, a. 2). Le massime fondamentali del Vangelo, come la *charitas* e la fraternità di tutti gli uomini in Dio, esercitarono un influsso potente sul diritto positivo dell'Impero romano e sulla civiltà in genere. Lo spirito della nuova èra rifulge già nelle opere di Lattanzio, di s. Ambrogio e di s. Agostino; ma a s. Tommaso si deve la più compiuta, profonda e sistematica trattazione dei problemi della f. del d., secondo gli stessi principi. Mirabile è, tra l'altro, l'acume con il quale il Santo Aquinate ha saputo fondere in un solo organismo logico le dottrine aristoteliche e quelle cristiane. La giustizia ha bensì la sua fonte in Dio; ma ha pure una base nella natura umana, e cioè in quella ragione, che permette all'uomo mortale di scorgere le verità immortali che lo trascendono.

Mentre era così nuovamente asserita la supremazia del diritto naturale sul positivo, con la conseguente condanna di tutte le leggi ingiuste (condanna apertamente dichiarata da s. Agostino, *De lib. arb.*, I, 5, e ribadita con sottili distinzioni da s. Tommaso), un vasto campo di indagini si schiudeva al pensiero critico dei filosofi e dei giuristi, specialmente quando, nel sec. XIV e nei seguenti, cioè verso il finire del medioevo e all'inizio dell'età moderna, gravi mutamenti politici resero più urgenti i quesiti e più vivi i contrasti sulla validità delle leggi e sulla legittimità dei governi. Non solo fu ampiamente discusso, in vario senso, il problema delle relazioni tra la potestà ecclesiastica e la civile (tra altri, da Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Dante Alighieri, Marsilio da Padova, Agostino Trionfo, Guglielmo d'Occam, Niccolò da Cusa, Riccardo Hooker, ecc.), ma si ricercò il fondamento dei regimi politici in generale, ricorrendo quasi sempre all'ipotesi di un originario contratto sociale. Questa ipotesi assunse significati assai differenti (v. CONTRATTUALISMO), essendo stata adoperata del pari per dimostrare sì la legittimità dei governi assoluti, come l'inviolabilità dei diritti naturali dell'individuo di fronte allo Stato. La formola del supposto contratto era, in sostanza, un espediente dialettico, adottato per tentare una costruzione razionale dell'ordine giuridico e statuale.

Se, da una parte, fu proseguita la grande tradizione tomistica con nuove e acute investigazioni sull'essenza della giustizia e delle leggi, per opera specialmente degli spagnoli Domenico de Soto, Luigi de Molina, Giovanni Mariana, Francesco Suárez, e altri; la scuola che in più stretto senso fu detta giusnaturalistica, e che si sviluppò specialmente nei secc. XVII e XVIII, moveva da premesse razionalistiche, assumendo di fare astrazione dai dogmi, e riferendosi piuttosto alle teorie classiche (in ispecie a quelle aristoteliche, stoiche o ciceroniane). Numerosi e talvolta importanti furono i prodotti di cotesto razionalismo precritico, che però, per i suoi difetti metodologici, doveva essere superato e corretto nell'età successiva. Esso agitò bensì alti problemi, dando anche contributi alle loro possibili soluzioni; ma non di rado confuse le verità di fatto con quelle di ragione, presentando *sub specie aeternitatis* tesi dettate da particolari motivi politici o desunte da narrazioni storiche spesso in gran parte inesatte.

Le opere di questa scuola – ad es., quelle dell'Althusio, del Grozio, dell'Hobbes, del Pufendorf, del Locke, del Thomasio, del Rousseau, per citare solo alcuni degli autori più rappresentativi – ebbero perciò quasi sempre uno scopo pratico e polemico; e furono in realtà più o meno strettamente connesse con le riforme e con i rivolgimenti politici di quell'età; sia preparandone o illustrandone in certo modo i programmi, sia teorizzando le opposizioni e le reazioni contro di essi.

Nonostante i non lievi errori e i suoi stessi interni contrasti, la scuola giusnaturalistica ebbe una parte considerevole nella fondazione teoretica dello Stato moderno, in ispecie per quanto concerne l'affermazione dei diritti individuali di libertà e le loro garanzie costituzionali.

Nella medesima epoca, la ricerca filosofica sul diritto ebbe espressioni diverse, ma non meno importanti, per opera di altri pensatori, che, fuori di ogni preoccupazione politica, indagarono l'essenza ideale del diritto, le sue relazioni con l'etica e con la teologia, i gradi e modi delle sue manifestazioni. Così, p. es., il Leibniz, e, con vedute ancora più originali, il Vico, che tentò una sintesi dell'elemento ideale (*vero*) e dell'elemento positivo (*certo*) del diritto, unificando in un grandioso disegno la storia e la filosofia dell'umanità.

La critica del Kant portò ad una revisione metodologica del precedente giusnaturalismo, del quale mantenne per altro il principio fondamentale, e cioè l'inseparabilità del diritto dalla natura umana, e il suo valore di assoluta esigenza etica. La scuola del diritto razionale, che si inizia appunto con il Kant, ebbe maggiori sviluppi con il Fichte, cui seguirono non pochi altri autori. Diverso fu l'atteggiamento speculativo dello Schelling e dello Hegel, che all'idealismo subiettivo del Fichte, derivato dalla critica kantiana, contrapposero l'idealismo obiettivo, per il quale il diritto è un momento del divenire dello spirito. L'identità del reale e del razionale, affermata dallo Hegel, condusse ad una giustificazione aprioristica della storia, indi anche a una sorta di adorazione del fatto compiuto. Questa forma di storicismo, che implicava l'abbandono, almeno parziale, non solo dei postulati della filosofia critica, ma anche delle dottrine fondamentali della *philosophia perennis* (la quale aveva sempre insegnato la distinzione dell'assoluto dal relativo, e la subordinazione della *lex humana* alla *lex aeterna*), veniva così praticamente a incontrarsi con altre specie di storicismo, come, ad es., la scuola storica dei giuristi, e apriva l'adito anche al materialismo storico e determinismo economico.

Sorgevano intanto, non senza certe affinità con coteste tendenze, il positivismo e l'evoluzionismo, rappresentati principalmente dal Comte e dallo Spencer. Sebbene quest'ultimo autore, tratto a ciò forse dalla sua retta coscienza più che dalla logica del suo sistema, abbia accettato l'idea di un'etica assoluta e del diritto naturale, il significato generale di tutte le dottrine testé accennate fu la prevalenza accordata, anche per ciò che spetta al diritto, all'indagine storica e positiva, in confronto a quella razionale e propriamente filosofica. E poiché quelle dottrine acquistarono grande credito e diffusione durante il sec. XIX (dopo i primi lustri di esso), deve riconoscersi che tale periodo, salvo alcune luminose eccezioni, come, ad es., l'opera del Rosmini, fu piuttosto di decadenza che di progresso per la f. del d., se questa disciplina s'intenda nel senso più alto e più rigoroso, come investigazione dell'assoluta idea di giustizia. Ebbero, per contro, nuovo incremento gli studi di carattere empirico ed induttivo, come l'etnologia giuridica, il diritto comparato, e in genere le ricerche intorno alla genesi e allo svolgimento storico del diritto nelle sue relazioni con la fenomenologia sociale.

Già negli ultimi anni del sec. XIX, indi in quello presente, si intraprese – per opera dello Stammler, del Petrone e di altri – una revisione critica delle tesi del positivismo giuridico e delle altre scuole affini; onde furono poste in rilievo le loro radicali manchevolezze, specialmente sotto l'aspetto della teoria della conoscenza. In tale revisione fu messa a profitto anche la critica kantiana: ma impropriamente si parlò di un ritorno al Kant, poiché in realtà le più recenti dottrine, pur tenendo presenti i resultati di quella critica, non si arrestarono ad essi, ma procedettero oltre, riconnettendosi anche, su molti punti, con la tradizione filosofica antecedente. In generale, e salve le particolarità dei vari sistemi, può dirsi che la moderna f. del d. ha inteso di riaffermare con nuove analisi e nuove argomentazioni l'universalità logica, il fondamento razionale e la verità eterna del diritto; vale a dire i principi e i valori etici che, intuiti già da Platone, ebbero le più alte e luminose espressioni dal cristianesimo, né mai poterono essere smentiti dalle scuole filosofiche successive; molte delle quali offrirono anzi ad essi, in diversi modi, illustrazioni e conferme.

Anche lo studio delle istituzioni giuridiche positive, sistematicamente esteso a tutti i popoli della terra (secondo il programma preannunziato dal Leibniz : « Ex his aliisque omnibus undecumque collectis, Deo dante, conficiemus aliquando theatrum legale, et in omnibus materiis omnium gentium, locorum, temporum placita παραλλήλως disponemus »), ha ormai permesso di riconoscere il progressivo e sia pur lento avverarsi di quelle esigenze della giustizia, che già alla mente dei maggiori filosofi erano apparse *a priori* come fondate e implicite nella stessa natura umana. Possono ricordarsi in questo proposito le parole del Vico : « Siccome in noi sono sepolti alcuni *semi eterni di vero* che tratto tratto dalla fanciullezza si van coltivando, finché con l'età e con le discipline provengono in ischiaratissime cognizioni di scienze; così nel genere umano per lo peccato furono sepolti *i semi eterni del giusto*, che tratto tratto dalla fanciullezza del mondo, col più e più spiegarsi la mente umana sopra la sua vera natura, si sono iti spiegando in massime dimostrate di giustizia ».

BIBL.: F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, 3 voll., 5ª ed., Tubinga 1878 (trad. it. del solo vol. I di P. Torre, *Storia della f. del d.*, Torino 1853); G. Carmignani, *Storia della origine e de' progressi della f. del d.*, 4 voll., Lucca 1851; K. Hildenbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, I (unico pubbl.), Lipsia 1860; A. Rosmini, *F. del d.*, 2ª ed., Intra 1865; L. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 8ª ed., Roma 1949; F. Toscano, *Corso elementare di f. del d.*, 3ª ed., Napoli 1869; H. Ahrens, *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates*, 6ª ed., Vienna 1870-71; trad. it. di A. Marghieri, *Corso di diritto naturale o di f. del d.*, 3ª ed., Napoli 1885; A. Trendelenburg, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 2ª ed., Lipsia 1868; trad. it. di N. Modugno, *Diritto naturale sulla base dell'etica*, Napoli 1873; G. Prisco, *Principii di f. del d. sulle basi dell'etica*, ivi 1872; A. Lasson, *System der Rechtsphilosophie*, Berlino 1882; J. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Iuris naturae*, 2ª ed., Innsbruck 1886; F. Filomusi Guelfi, *Lezioni e saggi di f. del d.*, ed. postuma, Milano 1949; G. Carle, *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale*, 2ª ed., Torino 1890; A. Boistel, *Cours de philosophie du droit*, Parigi 1890; L. Miraglia, *F. del d.*, I (unico pubbl.), 3ª ed., Napoli 1903; I. Vanni, *Lezioni di f. del d.*, 4ª ed., Bologna 1920; Th. Meyer, *Institutiones Iuris naturalis seu Philosophiae moralis universae*, 2ª ed., Friburgo in Br. 1906; V. Cathrein, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen einschliesslich der rechtlichen Ordnung*, 5ª ed., ivi 1911; trad. it. di E. Tommasi, *Filosofia morale. Esposizione scientifica dell'ordine morale e giuridico*, 2ª ed., Firenze 1920; J. Kohler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3ª ed., Berlino 1923; R. Stammler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 3ª ed., ivi 1928; I. Petrone, *Il diritto nel mondo dello spirito*, Milano 1910; id., *F. del d., con l'aggiunta di vari saggi*, ed. postuma, ivi 1950; G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 3ª ed., Lipsia 1932; G. Del Vecchio, *Lezioni di f. del d.*, 7ª ed., Milano 1950. V. anche CONTRATTUALISMO; DIRITTO NATURALE; GIUSTIZIA.

Giorgio Del Vecchio

FILOSOFIA DELLO SPIRITO. – Espressione divulgata e resa popolare da B. Croce (n. nel 1866), onde nel linguaggio corrente vale come sinonimo del sistema crociano. Ma, naturalmente, una concezione filosofica dello spirito, e quindi una f. d. s., più o meno estesa e profonda, è parte integrante di ogni sistema filosofico. Per il Croce la f. d. s. è la filosofia senz'altro, nella sua totalità, perché, secondo il postulato idealistico, la realtà è spirito e non v'è altra realtà che lo spirito. Il Croce contrappone nettamente la sua f. d. s. alla metafisica, non rendendosi conto che lo spirito, tanto più se concepito come

spirito universale, principio metempirico del reale e della storia, è e non può non essere un'entità di carattere metafisico, quale che sia il suo valore ontologico.

Purtroppo la metafisica, sottesa all'idealismo, è aporetica e contraddittoria e tale per conseguenza risulta anche la concezione dello spirito umano. In una visione realistica del mondo, e realismo non significa materialismo, s'inquadra perfettamente anche la concezione dello spirito, alla perspicuità della quale è indispensabile la distinzione tra spirito umano e spirito divino, che tendono invece a sovrapporsi e a confondersi nel crocianesimo come in ogni altro sistema dell'idealismo.

Il sistema crociano si svolge da un nucleo germinale già implicito nella concezione estetica (tesi fondamentale di *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Bari 1900; *Estetica*, ivi 1902). L'arte è, per il Croce, intuizione pura, che, in quanto tale, ossia in quanto forma della spontaneità dello spirito nell'attività teoretica, si differenzia dalla sensazione, dalla rappresentazione e dalla percezione, nel comune significato psicologico di questi termini. L'intuizione pura coglie il reale, non ancora mediato e rischiarato dal concetto. Ma « lo spirito non intuisce se non facendo, formando, esprimendo. Chi separa intuizione da espressione, non riesce mai più a congiungerle » (*Estetica*, 7ª ed., Bari 1941, p. 11). L'arte è espressione, è linguaggio, non in quanto serie di suoni, convenzionalmente fissi come segni espressivi di concetti astratti, preesistenti nella mente, ma in quanto il linguaggio è già a sua volta coscienza, creazione, espressione di sentimenti vibranti nell'animo. Ciò che sorge nell'intimo dello spirito umano si trasforma in immagini; la vita si fa contemplazione, lo slancio passionale, che nella sua immediatezza è muto, si fa espressione ossia consapevolezza perfusa di liricità, colorita di sentimento, onde si distingue dalla coscienza logica e storica. L'arte è un'aspirazione chiusa nel giro di una rappresentazione. Di qui il suo intrinseco carattere lirico, la sua universale liricità.

Se l'arte è la forma aurorale della conoscenza, il concetto ne è il compimento ed il termine. Il concetto puro, che è il concetto vero e proprio, è ultra- e onnirappresentativo, in quanto « appunto perché non è rappresentazione, non può avere a suo contenuto un singolo elemento rappresentativo, né riferirsi a questa o quella rappresentazione particolare e a questo o quel gruppo di rappresentazioni; sebbene, d'altra parte, appunto perché universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, si riferisce a tutte e a ciascuna insieme » (*Logica*, 4ª ed., Bari 1920, p. 14). Per questi caratteri estrinseci e costitutivi il concetto si differenzia dagli pseudoconcetti, o finzioni concettuali, che lo spirito elabora per un fine pratico e per utilità mnemonica, siano essi rappresentativi senza universalità, come quelli delle scienze empiriche (rosa, gatto, ecc.) o universali, ma vuoti di rappresentazioni, come quelli delle matematiche (triangolo, ecc.).

Il concetto è pensato solo in quanto si concreta in una forma espressiva e si fa dunque giudizio. Il giudizio può essere definitorio o individuale; ma lungi dall'opporsi e dall'escludersi, secondo il Croce il giudizio definitorio e il giudizio individuale, presupponendosi, implicandosi e condizionandosi a vicenda, s'identificano, e nella loro identità è la ragione della identificazione crociana della filosofia, intessuta di giudizi definitori, con la storia, contesta di giudizi individuali.

Intuizione pura e concetto, arte e filosofia sono i momenti in cui si svolge l'attività teoretica dello spirito, la quale, da un lato presuppone l'attività pratica e dall'altro ne è il presupposto. Con identico ritmo l'attività pratica si svolge come volizione dell'individuale (utile) e volizione dell'universale (bene), ossia come economia e come etica. La vita utilitaria non è immorale, ma piuttosto amorale o premorale in quanto antecede il destarsi della coscienza etica, che opera per fini universali. Ma questi, dall'altro canto, non escludono i fini particolari. Come culmine dialettico dell'attività dello spirito, la vita etica implica anche le volizioni individuali.

Le attività dello spirito si chiariscono come distinte, anziché opposte (come Hegel le aveva considerate dando luogo ad errori e confusioni molteplici); ogni forma superiore implica l'inferiore, come l'universale il particolare. Lo spirito è sintesi *a priori* di distinti, mentre l'opposizione ha luogo nel divenire di ogni distinto, come processo intrinseco di superamento del brutto nel bello, del falso nel vero, del dannoso nell'utile, del male nel bene, e si attua in una ricorrente circolarità dialettica e in un processo eterno d'implicazione. Non vi ha altra realtà che lo spirito universale, immanente negli individui empirici, in cui si realizza, facendoli e disfacendoli; « lo spirito, eterna possibilità che trapassa in infinita attualità, è storia, processo di svolgimento, eterna soluzione di un eterno problema. La storia è sempre e tutta storia contemporanea, perché « solo un interesse della vita presente ci può muovere ad indagare un fatto passato; il quale, dunque, in quanto si unifica con un interesse della vita presente non risponde ad un interesse passato, ma presente » (*Teoria e storia della storiografia*, 3ª ed., Bari 1943, p. 4).

Queste le linee fondamentali del sistema crociano, dominato, come si vede, da un rigoroso immanentismo, che l'autore si rifiuta di porre in discussione, in quanto verità ormai definitivamente acquisita (lui, il negatore delle verità definitive). Eppure, è questo immanentismo che produce le più inestricabili aporie della filosofia crociana. Mentre, infatti, lo spirito universale che il Croce si compiace di chiamare talvolta Dio e Provvidenza, appare come il Cireneo dei delitti e delle miserie degli uomini, questi, dall'altro canto, sono travolti nella bufera della storia, in cui lo Spirito fa e disfà la lor vita usandone come spoglie e strumenti o « istituzioni » del suo divenire. La libertà di cui il Croce è alto e nobile assertore nella sfera politica, minaccia di lasciarsi soffocare, nella sfera etica, dalle spire del determinismo storicistico. L'arte oscilla tra un significato teoretico e conoscitivo che non riesce ad assicurarsi e l'irrilevanza di una labile aspirazione o di un sogno caduco. Nella ricorrente circolarità dello spirito ogni valore è sommerso in quello che, siccome massimo fra tutti, dovrebbe in sé comprenderli e risolverli, il divenire.

Come storico e come critico, il Croce ha scritto pagine che rimarranno per profondità d'intuizione e finezza di penetrazione psicologica, ma alcuni giudizi risentono di una forte se pure inconscia passionalità polemica. In coerenza con l'immanentismo del suo sistema filosofico, il Croce è stato fiero e non sempre sereno avversario del cattolicesimo. Senonché negli ultimi anni si è orientato verso una valutazione più obiettiva delle benemerenze storiche della Chiesa cattolica e del contenuto umano della sua dottrina, pur rimanendo estraneo allo spirito più profondo del cattolicesimo.

Opere principali di B. Croce: *Logica come scienza del concetto puro* (7ª ed., Bari 1928); *Filosofia della pratica* (4ª ed., ivi 1932); *La filosofia di Giambattista Vico* (3ª ed., ivi 1933); *La poesia* (ivi 1936); *Saggio sullo Hegel* (3ª ed., ivi 1937); *La storia come pensiero e come azione* (3ª ed., ivi 1939); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (7ª ed., ivi 1941); *Teoria e storia della storiografia* (4ª ed., ivi 1941); *Il carattere della filosofia moderna* (ivi 1941); *Filosofia e storiografia* (ivi 1949).

Opere letterarie e storiche: *Storia dell'età barocca in Italia* (Bari 1929); *La letteratura della nuova Italia* (4 voll., 3ª ed., ivi 1934; V, ivi 1938; VI, ivi 1940); *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (6ª ed., ivi 1938); *Storia d'Europa nel secolo XIX* (4ª ed., ivi 1938); *Goethe* (3ª ed., ivi 1939). Tutte le opere di B. Croce furono messe all'Indice con decr. del 20 giugno 1934.

BIBL.: G. Prezzolini, *B. Croce*, Napoli 1909; H. Wildon Carr, *The philosophy of B. Croce: the problem of art and history*, Londra 1917; A. Aliotta, *L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo moderno*, Napoli 1921; E. Chiocchetti, *La filosofia di B. Croce*, 3ª ed., Milano 1924; F. De Sarlo, *Gentile e Croce*, Firenze 1927; A. Fraenkel, *Die Philosophie B. Croce's und das Problem der Naturerkenntnis*, Tubinga 1929; G. Castellano, *B. Croce: il filosofo, il critico, lo storico*, 2ª ed., Bari 1936 (con bibl. cronologica); N. Petruzzellis, *Il problema della storia nell'idealismo moderno*, 2ª ed., Firenze 1940, pp. 206-68; vari autori, *L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce*, in *Saggi di scrittori italiani e stranieri e bibliografia dal 1920 al 1941*, Bari 1942; N. Petruzzellis, *L'estetica dell'idealismo*, Padova 1942, pp. 254-88; id., *Filosofia dell'arte*, Roma 1944, pp. 13-28; id., *Problemi e aporie del pensiero contemporaneo*, Mazara 1948, passim; id., *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Bari 1949, passim.
Nicola Petruzzellis

FILOSSENIANA, VERSIONE BIBLICA: v. SIRIACHE, VERSIONI, DELLA BIBBIA.

FILOSSENO di MABBŪG. - Teologo monofisita siro dei secc. V-VI. Originario della Persia, fece gli studi nella scuola dei Persiani, allora a Edessa, dove aderì del tutto alla dottrina monofisitica. Con tale ardore la propagò nella Siria che il patriarca di Antiochia espulse F. dalla regione. Accusato dinanzi all'imperatore Zenone prima del 482, F. presentò una formola di fede che sembrò bastare. F. passò allora all'attacco e accusò il patriarca antiocheno Calandione. Quando il monofisita Pietro Fullone poté occupare la sede antiochena, elesse F. metropolita di Mabbūg (485). Venuto però alla sede di Antiochia l'ortodosso Flaviano, F. dové patire tutte le conseguenze.

Venne a Costantinopoli, dove fu scomunicato da Macedonio. Ottenne però mediante intrighi prima la deposizione di Macedonio e poi quella di Flaviano e di Elia, patriarca ortodosso di Gerusalemme. Quando, dopo la morte di Anastasio (518), l'imperatore Giustino iniziò la persecuzione contro i monofisiti, F. fu inviato in esilio. Morì ca. il 522; è venerato dai giacobiti.

La dottrina di F., che è un monofisita « nominale », risulta dalle sue opere. Quelle finore pubblicate (rimangono ancora molte inedite) sono: 5 trattati sulla Trinità e l'Incarnazione (ed. A. Vaschalde, in *Corpus Scriptor. Christ. Orient. Syri*, XXVII, Lovanio 1910, e M. Bière, in PO 15, 4); 13 discorsi sulla vita cristiana (ed. E. A. W. Budge, *The discours of Philoxenus*, 2 voll., Londra 1894); lettere (ed. A. Vaschalde, *Three letters of Philoxenus*, Roma 1902; I. Guidi, *La lettera di F. ai monaci di Tell'Addâ*, in *Atti della R. Acc. dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali*, Roma 1884 pp. 446-506; J. Lebon, *Textes inédits des Ph. de M.*, in *Le Muséon*, 43 [1930], pp. 17-84, 149-220). Una versione della Bibbia da F. curata porta il titolo di *Philoxeniana*.

BIBL.: E. Tisserant, *Philoxène de M.*, in DThC, XII, II, coll. 1509-32; I. Hausherr, *Contemplation et sainteté: une remarquable mise au point par Philoxène de Mabbough*, in *Revue d'ascétique et mystique*, 14 (1933), pp. 171-95; M. Jugie, *La primauté romaine d'après les premiers théologiens monophysites*, in *Echos d'Orient*, 33 (1934), pp. 185-87; G. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Roma 1940, passim.
Ignazio Ortiz de Urbina

FILOSTORGIO. - Storico cristiano, n. ca. il 386 a Berisso, nella Cappadocia Seconda, da genitori ariani. A vent'anni si incontrò con Eunomio di Cizico, il corifeo dell'anomeismo, per cui mostra sconfinata ammirazione, accettandone in pieno le dottrine circa la dissomiglianza del Figlio dal Padre, la comprensibilità della Trinità, la negazione della verginità di Maria. Continuò, rimanendo laico, la sua formazione a Costantinopoli e in viaggi che fece in Palestina e altrove. Egli stesso informa d'aver scritto un'apologia contro Porfirio e un encomio di Eunomio.

L'opera sua capitale, terminata prima del 433, è la *Historia ecclesiastica*, in 12 libri, che continua quella di Eusebio fino al 425. Il testo, andato perduto a causa del suo carattere eterodosso, poté essere ricostruito in parte dall'epitome che ne fece Fozio, dalla *Passio S. Artemii*, un martire del tempo di Giuliano l'Apostata, da alcuni articoli della *Suda*, e da una tarda *Vita Constantini*. L'interesse dell'opera risiede particolarmente nei documenti che ha tramandati e nella copia di notizie sulle personalità più eminenti dell'arianesimo: Aezio, Eunomio, Asterio di Cappadocia, Teofilo Indo, Ulfila. F. disponeva di copioso materiale d'informazione, che usò con il preciso intento di esaltare l'anomeismo contro l'ortodossia nicena e le stesse correnti moderate dell'arianesimo; più che della Chiesa universale egli fa la storia della « Chiesa » eunomiana nei suoi contrasti contro il paganesimo e particolarmente contro le altre confessioni cristiane. Mostra una spiccata tendenza apocalittica e chiliastica. Lo stile è accurato ed elegante, non senza qualche ricercatezza, con tendenza atticizzante, con una certa cura del ritmo.

BIBL.: Edizioni: PL 65, 456-638, riproduce l'edizione di G. Reading, Cambridge 1720, Torino 1748; CB 21; la *Vita Constantini* fu pubblicata da H. G. Opitz in *Byzantion*, 9 (1934), pp. 535-93; cf. Bardenhewer, IV, pp. 132-35; G. Fritz, s. v. in DThC, XII, coll. 1495-98.
Michele Pellegrino

FILOSTRATO (Φιλόστρατος). - Nome di quattro sofisti dell'età imperiale, originari di Lemno.

I. Figlio di Vero, F. DI LEMNO avrebbe insegnato retorica (metà del sec. II d. C.) ad Atene, sotto i Flavi, stando alla *Suda*. A lui si attribuisce il breve dialogo *Nerone* (Νέρων) compreso negli scritti di Luciano, dove si parla delle stravaganze e delle crudeltà di Nerone.

II. FLAVIO F., detto l'ATENIESE, n. a Lemno ca. il 170, m. sotto Filippo l'Arabo (244-49 d. C.). Professore in Atene, venne quindi a Roma sotto il Regno di Settimio Severo (prima del 211) e per consiglio di Giulia Domna scrisse la *Vita di Apollonio di Tiana*, dove la figura di Apollonio, avvolta in un misticismo neopitagorico, da Ierocle del sec. III fu assunta quale contrapposto a Gesù. F. è pure autore delle *Vite dei sofisti* (Βίοι σοφιστῶν), un centone di biografie, senza forte penetrazione, dei principali sofisti, come Eudossio di Cnido, Leone di Bisanzio, Gorgia, Isocrate, Aspasio, ecc. A lui pure si attribuisce, con qualche incertezza, il trattato *Sulla ginnastica* (Περὶ γυμναστικῆς), scritto intorno al 219, con cui si richiama in vita l'atletica antica.

III. F. LEMNIO, figlio di Nerviano, n. ca. il 191. Insegnò in Atene, e sarebbe autore di due opere a lui attribuite di preferenza sul F. Ateniese: l'*Eroico* (Ἡρωικός) o *Dialogo sugli eroi*, evocazione di un mondo soprannaturale, collocato dentro una cornice agreste (un vignaiolo, non lungi dalla tomba di Protesilao, narra ad un mercante fenicio le rivelazioni che Protesilao gli fa sugli eroi di Troia); *Le immagini* (Εἰκόνες), raccolta di due libri con 64 descrizioni di quadri, di soggetto piuttosto mitico, condotte con abilità di stile.

IV. F., nipote del precedente, vissuto nella seconda metà del sec. III e autore di una seconda serie di *Imagines* (nei manoscritti 17 quadri), dove l'artificio prende il sopravvento sulla naturalezza e candidezza di stile.

BIBL.: W. Schmidt, *Atticismus*, I V, Stoccarda 1887-96, p. 1 sgg.; A. e M. Croiset, *Histoire de la litt. grecque*, V, Parigi 1899, p. 761 sgg.; B. Lavagnini, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 374 sgg.
Giuliano Gennaro

FILOTEO KOKKINOS. - Teologo palamita del sec. XIV, tessalonicese. La sua celebrità dipende dal fatto che, essendo semplice monaco all'Athos, fu incaricato di redigere il Τόμος Ἁγιορειτικός in favore di Gregorio Palama. Lo si trova in seguito egumeno di Laura nello stesso Athos, più tardi metropolita di Eraclea e, finalmente, per due volte patriarca di Costantinopoli (1353-54; 1364-76).

Nelle tre principali questioni del suo patriarcato, e cioè la controversia esicasta, il pericolo turco e l'unione delle Chiese, diede eloquenti prove della sua singolare audacia nel modo di agire. Mentre l'imperatore Giovanni V Paleologo trattava con il Papa la sua sottomissione all'unità della Chiesa, F. frapponeva ostacoli condannando i più spiccati avversari del palamismo, come Procoro Cidonio, e inserendo nel catalogo dei santi lo stesso Gregorio Palama (1368). Morì nel 1379, lasciando una larga eredità di decreti patriarcali degni di studio e un numero considerevole di opere, in massima parte inedite. La Chiesa greca, pur non conservando F. K. nei sinassari e nei menei, ne celebra tuttora la memoria nella domenica detta dell'ortodossia.

Bibl.: Il testo di alcune opere di F. nel Τόμος Ἀγάπης del patriarca Dositeo ed in PG 151 e 154. Per la sua storia v. M. Jugie, *Theol. dogmat. Christ. Orient.*, I, Parigi 1926, p. 440; V. Laurent, *Philothée K.*, in DThC, XII, coll. 1498-1509.

Emmanuele Candal

FINA (Serafina), santa. - Vergine, n. a S. Gimignano (Toscana) nel 1238 da Cambio e Imperia; visse nel secolo, modello di modestia e di pietà, di carità e di laboriosità, di mortificazione e di pazienza nelle gravissime infermità che la provarono. M. il 12 marzo 1253, nella festa di s. Gregorio papa, come le era stato rivelato, e fu sepolta nella chiesa di S. Gimignano.

Bibl.: C. [o G.] Coppi, *La historica vita e morte di s. F. di S. Gimignano*, Firenze 1575; T. Ferroni, *Vita della b. F. di S. Gimignano*, ivi 1644; P. Medici, *Ragguaglio istorico della vita, miracoli e culto immemorabile della gloriosa vergine s. F. di S. Gimignano*, ivi 1750; J. Malenotti, *Vita di s. F. Vergine di S. Gemignano*, Colle 1818; *Acta SS. Martii*, II, Parigi 1865, pp. 232-38.

Felice da Mareto

FINALITÀ, FINALISMO. - Per f. s'intende la corrispondenza che ha un processo naturale o un qualsiasi fatto umano con un certo risultato a cui tende l'agente: questa corrispondenza esige che le fasi dei processi naturali come i momenti di ogni evento nella vita dell'uomo realizzino un processo complessivo, e perciò abbiano il loro primo movente nel fine a cui tendono. Per questo la causa finale è la prima in atto in una concezione razionale della natura così come della vita dello spirito: la f. perciò esula così dal materialismo come dall'idealismo assoluto. Negli agenti liberi, i quali dispongono direttamente del fine delle proprie azioni e dei mezzi di conseguirlo, la f. è evidente: ogni decisione si pone in vista di un bene conosciuto vero o apparente, a cui si vuole arrivare. La corrispondenza in concreto fra mezzi e fine viene quindi stabilita dall'intelligenza dell'agente singolo che l'attua poi con la sua libertà: « De agentibus per intellectum non est dubium qui agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur et ex tali praeconceptione agunt » (*C. Gent.*, III, 2: *Adhuc*[a]). Nella natura invece la corrispondenza è insita come legge necessaria del processo stesso impressa da Dio, autore della natura, anche se il processo può essere impedito o deviato nel suo compimento a causa di ostacoli o forze contrarie interferenti (contingenza). La f. della natura è attestata dalla « regolarità » e costanza dei fenomeni, su cui poggia la possibilità stessa delle leggi della scienza, e si manifesta anche alla stessa esperienza come la tendenza che di solito ha la natura al bene e al meglio: « Videmus autem in operibus naturae, vel semper vel frequentius quod melius est; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit » (*C. Gent.*, III, 3: *Adhuc*[a]). La costanza e la positività dell'effetto costituiscono la prova dell'esistenza della f. nella natura e pongono l'esigenza di un'Intelligenza ordinatrice dell'universo (5ª via).

I progressi dell'astrofisica nello scandagliare la complessità dei sistemi siderali e le scoperte più recenti della microbiologia e della fisica atomica hanno dato dei contributi decisivi per la confutazione del meccanicismo assoluto negatore della f. (atomismo antico e scienza positivista del sec. XIX). Le mirabili combinazioni dei movimenti dei mondi stellari non sono il risultato meccanico del movimento di una macchina, ma l'effetto d'insieme che rimanda ad una prima Mente suprema ordinatrice. Parimente la fisica delle strutture atomiche e subatomiche, mentre ha rivelato nel suo nucleo originario la « contingenza » dei fenomeni fisici difesa dalla metafisica tradizionale, ha chiarito il senso delle leggi fisiche come leggi di fatti globali (statistiche) e quindi il loro evidente carattere finalistico.

Nella biologia, le ricerche dell'embriologia sperimentale hanno chiarito che lo sviluppo della materia vivente obbedisce ad un piano di strutture da costruire in virtù di funzioni specifiche e proprie così che quando o per incidenti traumatici o con accorgimenti sperimentali siano alterate le condizioni normali o del germe o dell'embrione, la materia vivente gode – entro limiti alle volte assai vasti – di poteri autoregolativi, che permettono egualmente il conseguimento del risultato finale (H. Spemann, H. Driesch, M. Hartmann). Le stesse « leggi dell'eredità » (Mendel) che regolano la conservazione della specie, mostrano la tendenza del germe di ritornare ai valori medi della specie, ogni volta che il corredo genetico venisse alterato: così ripugna un'evoluzione senza norma e principio.

Il fine è perciò il « compimento » (τέλος) a cui tende il divenire nel suo sviluppo ma nel senso preciso che tale perfezione o compimento s'intendano immanenti al processo stesso come ragione « per cui » (τὸ οὗ ἕνεκα: *Phys.*, II, 2, 194 a 27) l'agente opera e plasma la materia secondo una determinata forma. La f. quasi del tutto assente nella primitiva filosofia greca, è stata espressamente bandita da Democrito che spiegava il divenire della natura in virtù del movimento meccanico degli atomi nel vuoto e a seconda della diversità della loro forma esteriore (*ibid.*, VIII, 9, 265 b 29 sgg.). Per Aristotele invece il fine costituisce la ragione prima e ultima di tutti i processi del reale, siano essi considerati come movimenti di ascesa come di discesa dell'essere (generazione e corruzione) perché ogni essere in tanto si muove in quanto « tende » al conseguimento di una certa struttura o « forma » che lo stabilisca nella sua specificità: e questa forma o natura sostanziale costituisce la f. primaria dell'essere. Una volta poi che la natura è in sé costituita s'inizia il processo per il conseguimento della perfezione a cui è destinata o che può conseguire tale natura secondo le sue capacità effettive: questa specie di « vis a tergo » da cui gli enti naturali e specialmente i viventi, sono spinti in avanti per integrare se stessi, è ciò che costituisce la f. secondaria. La stessa nozione di natura (φύσις) in Aristotele (*ibid.*, II, 1, 192 b 21-23) come « principio di moto e di quiete nel soggetto in cui si trova, per sé e non accidentalmente » esprime la priorità e la dominanza ontologica del fine, mentre il meccanicismo di Democrito esprime la dominanza ontologica della causa efficente. Poiché la f. suppone l'organizzazione di un piano di sviluppo, si comprende anche come per Aristotele il primo Principio dell'universo dev'essere una Intelligenza suprema (*Met.*, XII, 7, 1074 a 7 sgg.) e che il fine sia assolutamente la prima delle cause: πρώτην αἰτίαν ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος (*De part. anim.*, I, 1, 639 b 14).

La teoria aristotelica, sommersa dal fatalismo stoico, ebbe un'immediata ripercussione in Epicuro che, per salvare la personalità e libertà individuale, temperò la

rigidità degli atomi di Democrito introducendo nel moto degli atomi una « deviazione » o « declinazione » (κλινάμεν). Così Epicuro accettava in sostanza la critica aristotelica all'atomismo anche se non ne accettava la metafisica, vale a dire la posizione che ogni processo di divenire deriva il suo ordine da una « forma » immanente al tutto (cf. *De Anima*, III, 12, 434 a 31): principio, del resto, che ottenne la sua definitiva chiarificazione soltanto nella dottrina cristiana della creazione, secondo la quale tutte le forme sensibili e finite hanno origine e fondamento nell'Intelletto divino e ricevono l'essere e il movimento secondo la libera disposizione o governo della divina Provvidenza che è detta precisamente da s. Tommaso: « Ratio (divina) ordinandorum in finem » (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 22, a. 1).

Negano la f. le filosofie antiaristoteliche del Rinascimento (Telesio, Campanella), la meccanica galileiana, le filosofie empiriste (Fr. Bacone) e quella dell'assoluta necessità e dell'universale contingenza.

Dalla f. che si manifesta nell'ordine della natura gli uomini di tutti i tempi arrivarono alla conoscenza dell'esistenza di Dio (5ª via di s. Tommaso: *Sum. Theol.*, 1ª, q. 2, a. 3). Con l'argomento della f. già Platone confutava gli atei del suo tempo affermando che per questo « tanto i Greci come i barbari credevano nella divinità » (*Leg.*, 886 B. Cf. anche: *Epinomis*, 981 F - 985 B che sviluppa ampiamente questa dottrina). Il giovane Aristotele platonizzante resta fedele al maestro e nell'ordine del mondo vede la presenza degli dèi, come ci ha conservato Cicerone (*De nat. deor.*, II, 37) dal *De Philosophia* (*Aristotelis Fragmenta*, ed. V. Rose, in *Opera Aristotelis*, V, Berlino 1870, p. 1476). Anche s. Tommaso afferma che la considerazione dell'ordine e della f. ch'esso comporta è la via più manifesta per salire a Dio ch'egli chiama *per auctoritatem Dei* (*Lectura in Ev. Ioannis, Prologus*; ed. Parm., t. X, p. 279 a). In Aristotele del resto questa solidarietà, per così dire, fra la f. e l'esistenza della divinità era concepita in modo così intimo che tutto il mondo degli astri, che si rivela come un mirabile complesso di movimento è considerato « divino » (*De coelo*, I, 9, 279a 30 sgg. Cf. M. P. Nilsson, *The origin of belief among the Greeks in the Divinity of the heavenly Bodies*, in *The Harvard theological review*, 33 [1940], p. 7).

La f. è perciò la garanzia e la sostanza dell'ordine del mondo nel suo complesso come nelle singole parti; ciò non proclama il nostro mondo come l'ottimo o che tutto ciò che comunque accade sia bene, bensì che una legge è immanente al mondo impressa da una Mente suprema e che le infrazioni alla legge costituiscono mere deviazioni saltuarie da cui la natura aborre e che spesso riesce a superare. Per questo la causalità non si oppone alla f. ma l'attua così come la f. domina e integra la causalità.

Bibl.: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlino 1870, pp. 250 b 2 sgg. e 753 a 28 sgg. P. Janet, *Les causes finales*, Parigi 1870; Th. De Regnon, *Métaphysique des causes*, ivi 1886, l. VI, p. 393 sgg.; H. Driesch, *Ordnungslehre*, Jena 1923, specialmente p. 293 sgg.; id., *Die Philosophie des Organischen*, trad. fr., Parigi 1927; K. Sapper, *Kausalität und F.*, in *Annalen der Philosophie*, 7 (1928), pp. 205-12; F. De Sarlo, *Vita e psiche*, Firenze 1935; M. F. Canella, *Orientamenti della moderna biologia*, Bologna 1939, specialmente cap. 1, p. 9 sgg.; W. Metzger, *Psychologie*, Dresda e Lipsia 1941, p. 240 sgg.; L. van Bertalanffy, *Das biologische Weltbild*, I, Berna 1949, specialmente p. 139 sgg.; M. Planck, *Vorträge und Erinnerungen*, Stoccarda 1949. Cornelio Fabro

Finalità nell'attività umana. – La finalità è uno dei caratteri più universali della realtà e perciò è anche una delle nozioni più universali della mente umana. All'intuizione del senso comune e alla riflessione filosofica la finalità si presenta come la risultante di due elementi essenziali: l'ideazione intellettiva e l'impulso volitivo. Il senso comune scorge ovunque una traccia di finalismo e la pone spontaneamente in rapporto necessario con un essere intelligente e volitivo. Questo rapporto può essere o di identità o di dipendenza causale. Infatti sono possibili ed esistono di fatto degli esseri che, pur essendo privi di intelligenza e di volontà, agiscono in maniera finalistica; anzi non è possibile alcuna attività che non sia orientata finalisticamente. Ma il senso comune avverte che il finalismo consiste formalmente e fondamentalmente nell'attività intelligente e volitiva e perciò considera il finalismo degli esseri privi di ragione e volontà come causato e partecipato da un essere intelligente e volente. Sulla percezione della genesi e della natura essenzialmente intellettiva e volitiva del finalismo si fonda la dimostrazione dell'esistenza di Dio come intelligenza e volontà pura, da cui deriva e dipende il finalismo incosciente della natura irrazionale.

Questi principi generali circa il finalismo autorizzano subito ad affermare che le attività umane propriamente dette sono finalistiche per loro natura intrinseca; infatti atto umano propriamente detto è quello che procede dall'intelligenza e dalla volontà, le quali sono le facoltà specifiche dell'uomo (v. atto umano). Pensare e volere è, per identità, conoscere e tendere a un fine. È dunque fine, in genere, dell'operare umano tutto ciò che è oggetto dell'intelligenza e della volontà umana, vale a dire, ogni realtà nei suoi aspetti trascendentali di vero e di bene. Alla stessa conclusione si giunge, partendo dalla nozione di fine come perfezione. La convertibilità della nozione di fine con quella di perfezione è un dato d'immediata intuizione: nella misura in cui un essere qualunque tende a raggiungere il suo fine, diventa e risulta completo e perfetto nel suo genere. Il fine dell'operare umano coincide dunque con il perfezionamento dell'intelligenza e della volontà umana; l'intelligenza si perfeziona conoscendo la realtà come verità, la volontà si perfeziona amando e possedendo la realtà come bene. Questo perfezionamento dell'intelligenza e della volontà è soggettivamente sentito come appagamento di un bisogno, come soddisfazione di un desiderio, da cui sgorga un senso di gioia e di benessere. Il termine consacrato dall'uso per designare il fine sotto questo punto di vista è felicità. Il fine dell'operare umano è pertanto una realtà oggettiva, estrinseca all'uomo e alle sue operazioni d'intelligenza e di volontà; ma è insieme anche una realtà soggettiva, intrinseca all'uomo poiché si identifica con le stesse operazioni dell'intelligenza e della volontà. Di questi due aspetti, oggettivo e soggettivo, del fine dell'operare umano il principale o determinante è quello soggettivo; una realtà qualunque, per quanto di grande valore in se stessa, finché non è conosciuta, amata, desiderata e posseduta dall'uomo, non ha per lui valore di fine in modo attuale e formale; è però oggettivamente un fine potenziale o materiale. Il fine, essendo il termine dell'operazione, è a questa posteriore e ne rappresenta quasi il coronamento o risultato; esso sta all'operazione come il frutto sta alla pianta; lo stesso vocabolo fine ne esprime formalmente il carattere di ultimazione. Ma se ben si osserva, il fine sotto un altro punto di vista precede l'operazione, come radice e principio della medesima; infatti è necessario che l'uomo prima conosca ed ami un fine, per essere poi in grado di tendere al suo raggiungimento. Questo duplice aspetto di principio e di termine inerente al fine è espresso con

il noto effato: *finis est primus in intentione, ultimus in executione* (*Sum. Theol.*, 1ª-2ae, q. 1, a. 1, ad 1um). Come il frutto viene sì dalla pianta, ma questa viene a sua volta dal frutto; così il fine è insieme frutto e germe dell'azione. Il vocabolo « motivo », frequente nel linguaggio comune per designare il fine, esprime formalmente il rapporto di antecedenza causale ch'esso ha verso l'operazione. L'indole ideologica-affettiva del fine è invece espressa formalmente dai termini idea, ideale, mira, scopo, intenzione, intento, proposito.

Componente essenziale della struttura finalistica dell'operare umano è il mezzo. Fine e mezzo si contrappongono non come due termini contraddittori o contrari, ma come due realtà o nozioni correlative. Infatti ciò che conferisce valore e nome di fine a una realtà è il fatto di essere conosciuta e voluta nella sua compiuta perfezione. Ciò che invece conferisce a una realtà valore e nome di mezzo in ordine a un dato fine è l'attitudine o capacità, in qualunque misura ad essa inerente, di concorrere ad attuare quel fine. Si può quindi stabilire come principio generale che la potenzialità è la caratteristica del mezzo in quanto tale, mentre l'attualità è la caratteristica del fine in quanto tale. Fine e mezzo sono in certo qual modo la stessa cosa, in due fasi realmente distinte: fase di potenza e fase di atto; e pertanto può dirsi che il mezzo è oggetto materiale ed il fine oggetto formale dell'operare umano; o, con altre espressioni, il fine è oggetto in sé e per sé, il mezzo invece è oggetto in sé, ma non per sé, della volontà. Occorre inoltre notare che la stessa realtà può avere valore di fine, in quanto attuazione di mezzi ad essa ordinati, e può avere valore di mezzo in ordine a un fine ulteriore. Perciò i mezzi sono anche detti fini intermedi. Se ne può trarre la conclusione che nella gerarchia dei beni, il nome di fine spetta in senso pieno ed assoluto al fine ultimo (v.) e tale può essere soltanto quel bene che, essendo infinitamente bene, non contiene in sé alcuna potenzialità in ordine a un bene ulteriore, e quindi non può essere in nessun modo mezzo per un altro fine; tutti gli altri beni sono fini in senso relativo, per quel tanto cioè di perfezione attuale ch'essi rappresentano, e tutti sono mezzi nella misura della loro finitezza. Quanto più perfetto è un bene, tanto maggiore è il suo valore di fine e minore il suo valore di mezzo; viceversa la ragion di mezzo cresce con il diminuire della perfezione.

Riguardo al rapporto di precedenza fra mezzo e fine, nell'ordine intenzionale, ossia dal punto di vista dell'operare umano, la volontà del fine precede e genera la volontà dei mezzi; invece nell'ordine della realizzazione oggettiva i mezzi precedono e producono il fine. Però questa precedenza dei mezzi sul fine nell'ordine ontologico è soltanto relativa, come è relativa la precedenza della potenza sull'atto. Infatti, dal punto di vista assoluto, abbracciante tutta la realtà, il fine, essendo il bene perfettissimo, precede, ontologicamente, i mezzi, cioè i beni finiti. La scala ascensionale dei mezzi verso il fine, della potenza verso l'atto, presuppone la scala discensionale del fine verso i mezzi, dell'atto verso la potenza. Al fine compete dal punto di vista assoluto, quindi, la ragion di principio sotto ogni aspetto.

Passando dalle precedenti riflessioni generali a considerare l'operare umano quale si presenta nella realtà sperimentale, si resta a tutta prima colpiti dalla diversità e disparità dei suoi concreti orientamenti finalistici. La indefinita molteplicità delle aspirazioni, dei gusti, dei desideri, delle vocazioni, delle professioni, delle carriere degli uomini riflette l'indefinita varietà dei fini o scopi concreti che essi si propongono nel loro operare; la varietà multicolore dei beni o valori intesi e realizzati dalla multiforme attività umana è, per identità, la varietà dei fini verso cui essa si dirige. Tuttavia sotto queste svariatissime forme di attività sta un principio finalistico comune. Paragonando con s. Agostino l'attrattiva verso un fine al peso di un corpo (*pondus meum amor meus* [*Confess.*, XIII, 9: PL 32, 849]), si potranno considerare i singoli soggetti umani, nella loro attività finalistica, come altrettanti corpi aventi un loro proprio baricentro; ma come una forza comune sollecita tutti i corpi verso un comune centro di gravità, così un medesimo slancio finalistico orienta verso un termine comune ed unico tutti gli uomini nel loro vario operare umano. Questo termine comune è il fine ultimo dell'operare umano.

Il problema del fine ultimo (v.) dell'operare umano è fondamentale nello scibile pratico, in quanto solo nel fine ultimo è possibile trovare il punto di riferimento supremo per discriminare il bene dal male, il lecito dall'illecito; indicare la pietra di paragone per misurare il valore dell'uomo e delle sue creazioni; fissare il criterio per giudicare il senso progressivo o regressivo della civiltà. Lo stesso significato dei termini bene o male, virtù e vizio, progresso e civiltà, diritto e giustizia, ecc., dipende, più o meno direttamente, dalla determinazione del fine ultimo dell'uomo. Quale meta suprema, esso traccia le direttive fondamentali cui deve attenersi l'uomo in tutto il suo operare e cui pertanto devono ispirarsi ultimamente le scienze che ne trattano, quali, ad es., le scienze politiche ed economiche.

Rimandando alla rispettiva voce la trattazione teorica e storica del fine ultimo, si indicano qui due premesse generali in rapporto principalmente alla attività umana.

1) L'operare umano deve avere un fine ultimo, qualunque esso sia. Come nell'ordine dell'efficenza ripugna una serie di cause subordinate a vicenda, ma è necessario che vi sia una prima causa efficente non effettuata da cui tutte dipendono, così nell'ordine della finalità ripugna una serie infinita di fini subordinati a vicenda, ma è necessario ammettere un fine ultimo, subordinante a sé tutti i fini, senza essere subordinato ad un fine ulteriore. Anche il fine è causa movente e si chiama perciò motivo; per spiegare dunque il moto finalistico dell'operare umano, è necessario ammettere l'influsso di un motivo non motivato, ma avente in se stesso la sua motivazione; spostare all'infinito il motivo dell'operare umano val quanto sottrarre ad esso qualunque motivo, privandolo di senso. Un uomo che non riesca a concentrare e fissare le sue aspirazioni su di uno scopo almeno provvisoriamente ultimo, ma che ricerchi indefinitamente uno scopo ulteriore da dare ai suoi scopi, non potrà mai decidersi ad agire, come non si deciderà mai a muoversi chi non fissa dove andare. Gli stessi nomi di fine e termine contengono l'idea di ultimità, almeno relativa. Ma un fine solo relativamente ultimo, pur chiudendo la serie dei mezzi ad esso subordinati, è a sua volta un mezzo subordinato a un fine ulteriore. Perciò una serie infinita di fini subordinati a vicenda equivale a una serie infinita di mezzi, anzi si può considerare globalmente come un solo mezzo. Ora il mezzo, come tale, è possibile e intelligibile, sia metafisicamente che psicologicamente, solo in rapporto al fine. Il finalismo dell'operare umano esige pertanto necessariamente un fine assolutamente ultimo.

2) L'orientamento generale dell'operare umano verso il suo fine ultimo non è liberamente scelto dall'uomo, ma gli è naturalmente congenito.

Posta, infatti, l'esistenza di un ultimo fine, ne segue che la serie totale di tutte le operazioni umane avrà il suo punto di partenza e quasi la molla azionatrice nella direttiva intenzionale verso il fine ultimo. Tale direttiva non può venire che dalla natura stessa, poiché se provenisse da un atto libero dell'uomo, non sarebbe più l'atto primordiale poiché questo atto libero suppone a sua volta l'intenzione d'un fine. Ciò che, più o meno liberamente,

dipende dall'uomo è invece l'applicazione di questa naturale tendenza verso il fine ultimo ai particolari fini concreti; ossia dall'uomo dipende l'esecuzione dell'intenzione verso il fine ultimo, non l'intenzione stessa. Se nel fare questa applicazione esecutiva l'uomo si mantiene coerente con quella tendenza, agisce bene; se invece la contrasta, agisce male. Dall'uomo dipende, in altre parole, non la tendenza al fine ultimo, ma la scelta e l'uso dei mezzi per raggiungerlo.

La tendenza primordiale dell'operare umano verso il suo fine ultimo, essendo naturale, è identica in tutti gli uomini. Ma appunto nell'applicazione di questa tendenza gli uomini di diversificano tra loro con le svariate forme della loro attività.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 1a-2ae, qq. 1-5; *C. Gent.*, I, III, capp. 1-37; J. P. Migne, *Fin des actes humains*, in *Dictionnaire de Théologie morale*, I, coll. 1128-38. Il fine naturale degli atti umani è studiato dalla teologia cattolica dei nostri tempi o nella sezione dogmatica nel trattato *De Deo creante*, o nella sezione morale nel trattato *Theologia moralis fundamentalis*; i trattati di filosofia scolastica ne parlano o nella sezione antropologica (v. D. Mercier, *Psychologie*, 11a ed., II, Lovanio 1913) o nella sezione etica (Th. Meyer, *Institutiones iuris naturalis*, I, Friburgo in Br. 1885, pp. 1-60); P. Richard, *Fin dernière*, in DThC, V, coll. 2477-2504; A. Gardeil, *Béatitude*, *ibid.*, II, coll. 497-515; S. Schiffini, *Disputationes philosophiae moralis*, I, Torino 1891, pp. 11-71; A. M. Janvier, *La béatitude. Conférences de Notre-Dame*, I, Parigi 1903; V. Kathrein, *Filosofia morale*, I, Firenze 1913, pp. 108-64; L. Lehu, *Philosophia moralis et socialis*, Parigi 1914, p. 140; A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de st Thomas d'Aquin*, ivi 1916; J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de st Thomas*, ivi 1945.

Gaetano Corti

FINALPIA, BADIA di S. MARIA. - In Liguria, fondata dal marchese Biagio Galeotto del Carretto nel 1477, presso il santuario che custodiva la venerata e antica immagine di Maria Pia, dipinta su legno. Fin dagli inizi fu affidata ai monaci Olivetani che vi rimasero, superata la parentesi della soppressione napoleonica (1799-1819), fino al 1843. Su istanza del re Carlo Alberto, passò allora alla Congregazione cassinese (1844). Nel 1855 fu colpita dalla nuova soppressione e solo nel 1905 poté ricostituirvisi la comunità.

L'immagine, venerata dai papi Innocenzo IV, Paolo III e Pio VII, dall'imperatore Carlo V, e da altri sovrani, fu solennemente incoronata nel 1920; nell'anno seguente si inaugurarono i lavori di completamento del chiostro condotti a termine nel 1922. In quello stesso anno la badia assunse la direzione della *Rivista Liturgica*, tanto benemerita per il risveglio di tali studi.

Unico avanzo dell'antico santuario è il campanile del sec. XII. Notevoli alcune ceramiche robbiane e le tarsie degli armadi della sagrestia.

BIBL.: G. Salvi, *Il santuario di Nostra Signora in F., su documenti inediti*, Subiaco 1910; Cottineau, I, coll 1143.

Tommaso Leccisotti

FINANZA PUBBLICA. - Si suole derivare l'etimologia di finanza dal termine medievale «finatio», «financia» (corruzione da «finire») e s'intende l'atto con cui si trattavano e conchiudevano («finare») i conti per una prestazione di opera, una composizione, una taglia. C'è una finanza privata e una f. p. La prima è costituita in senso largo dalla ricchezza privata; la seconda dalla ricchezza pubblica. Naturalmente, con l'andare del tempo, il significato di finanza andò per una parte ampliandosi e per l'altra determinandosi meglio a seconda delle varie circostanze e necessità sociali.

I. F. P. E ATTIVITÀ FINANZIARIA. – La f. p. ha per oggetto i fatti relativi alla ricchezza che lo Stato e i minori enti pubblici si procurano e impiegano per il raggiungimento dei fini pubblici che si specificano in bisogni pubblici.

Se si ha riguardo al soggetto (lo Stato e, nel suo àmbito e secondo le forme ed entro i limiti da esso stabiliti, gli enti minori: regioni, province, comuni, ecc.) che compie tali fatti, si parla di attività finanziaria; e questa espressione sottintende sempre la qualifica di pubblica. Del resto la rilevanza di tale attività nella storia dei popoli – come comunità politiche progredite – è stata sempre così forte ed ha acquistato così chiaro senso, di fronte alle altre attività di ricchezza (dei privati, e dello Stato medesimo in quanto, come i primi, esercita commerci, industrie, ecc.), che la sola parola finanza nell'uso corrente si è sempre dimostrata nel significato proprio di f. p. *Finance* nel Cinquecento entrò nell'uso in Francia con riferimento agli enti pubblici, per significare la ricchezza e più specialmente l'entrata dello Stato per il conseguimento dei suoi fini. Il qual compiuto senso si trae bastantemente dalla seguente frase del cancelliere De l'Hospital (1568): «*Nos adversaires ont peu de finance, mais ils la ménagent bien*».

II. ELEMENTI COSTITUTIVI DELLA F. P. ELEMENTI O PRESUPPOSTI MINORI. – Tre sono, dunque, gli elementi costitutivi dell'attività finanziaria:

a) lo Stato, che forma l'elemento soggettivo; e ciò anche quando si tratta degli enti pubblici ad esso sottoposti, giacché i bisogni pubblici soddisfatti da tali enti rientrano pur sempre nei fini dello Stato, e la finanza loro è regolata dallo Stato, nel modo anche di ordinarla a quella sua propria;

b) i fini dello Stato (elemento oggettivo), i quali sono genericamente determinati come fini di conservazione e di sviluppo dell'organismo politico;

c) la ricchezza, che è costituita da beni economici (reddito e patrimonio) già esistenti in massima parte presso le economie private e dei quali lo Stato si serve in data misura (normalmente, nello Stato moderno, mediante tributi: imposte, tasse, ecc.) formando le entrate pubbliche e impiegando queste in spese pubbliche.

Gli elementi o presupposti minori dell'attività finanziaria sono relativi all'ambiente storico e locale. Essi riguardano i vari aspetti della vita dello Stato, nella quale è anche la vita della società, nei suoi elementi materiali e spirituali, come sarebbero: il regime produttivo e distributivo della ricchezza; la distribuzione territoriale della popolazione e la sua divisione in classi di reddito e professionali, e anche, per un poco, la conformazione fisica del territorio stesso; il rispetto che lo Stato ha della proprietà privata, e della libertà in cui tiene il costituirsi del reddito e dei consumi e risparmi privati, e gli scambi con l'estero, la cultura e l'istruzione del popolo, e anche quelli che sono i suoi costumi di vita domestica e sociale; l'educazione fiscale dei contribuenti, le forme politiche e gli stabiliti rapporti che caratterizzano quelli che si dicono diritti civici e di libertà del cittadino, in cui entrano la pubblicità che si fa dei bilanci finanziari e il rispetto in cui si tiene l'opinione pubblica circa l'azione finanziaria dello Stato e degli altri enti pubblici; e via dicendo.

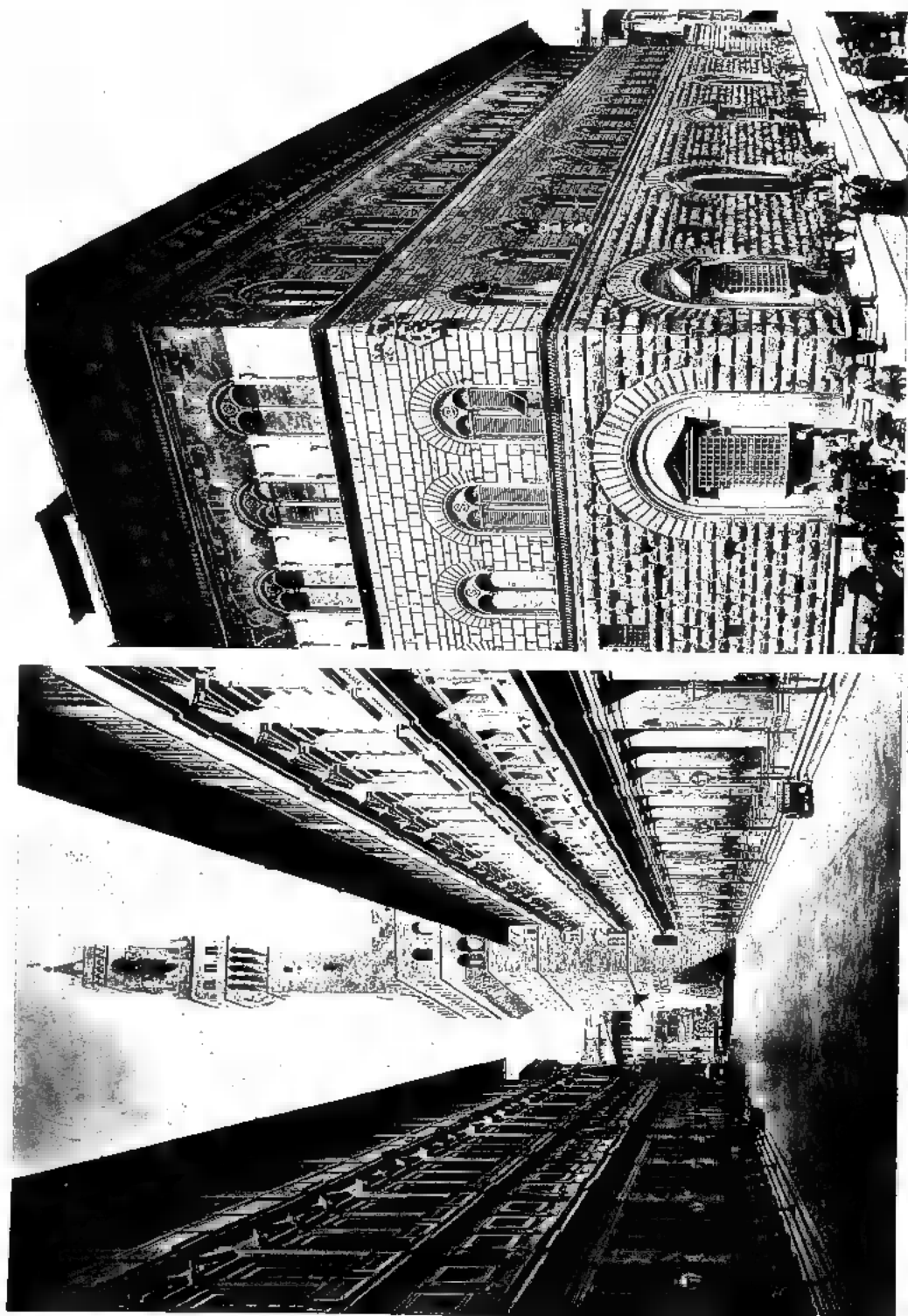
III. LE SPESE PUBBLICHE. – Le spese pubbliche, dal principio del sec. XIX, dimostrano un notevole e continuo aumento progressivo, in relazione alla crescente dilatazione dei fini dello Stato.

Presentemente, il fine di quella che si chiama sicurezza o prosperità sociale nella gran parte dei paesi europei e americani forma una spinta fortissima all'aumento delle spese pubbliche degli Stati e dei minori enti territoriali (regioni, province, comuni) e non territoriali (enti amministrativi istituzionali creati o riconosciuti dallo Stato con personalità giuridica propria per conseguire determinati scopi d'ordine sociale ed economico).

(fot. Anderson)

TABERNACOLO dipinto con i ss. Pietro e Paolo - Perugia, Pinacoteca.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: PORTICO DEGLI UFFIZI. Opera di G. Vasari (1565) - Firenze.
A destra: PALAZZO RICCARDI MEDICI. Opera di Michelozzo (1444-60).

Si vanno anzi creando sempre più le condizioni di una finanza parafiscale, la quale, appunto, serve come limite alla finanza classica relativa ai fini fondamentali e tradizionali degli organismi politici, per lasciar posto ad una finanza svolta dagli enti pubblici non territoriali, con scopi e còmpiti speciali di socialità e d'impulso della vita economica; e tale finanza si conviene chiamare parafiscale, pur non avendo ancora limiti teorici e pratici ben determinati, specialmente riguardo alla natura ed ai còmpiti di una numerosità di istituzioni e di associazioni di carattere volontario o anche di natura mutualistica obbligatoria, fra cui principalmente le assicurazioni sociali.

Oltre a ciò, una politica di investimenti pubblici, in questo secondo dopoguerra, serve come strumento per attuare mutate forme d'intervento dello Stato sulla vita economica (dirigismo, pianificazione) e agisce pure come forza per raggiungere nuovi scopi di socialità e di progresso civile ed economico. Gli investimenti pubblici costituiscono così un superamento della classica politica delle opere pubbliche (limitata a oggetti di viabilità, porti, fortificazioni, ecc.) e dànno al credito pubblico nuove direzioni per nuovi obbiettivi da raggiungere su tutta l'economia nazionale anche mediante la manovra generale del credito e degli investimenti privati.

IV. Le entrate pubbliche. In principale: le imposte e i sistemi tributari. – Soltanto nello Stato moderno e nei tempi più vicini a noi le entrate pubbliche sono costituite nella loro quasi totalità da tributi (entrate derivate), mentre nel passato, e tanto più nel medioevo e nella prima età moderna, vi erano fonti di entrate in gran parte costituite da patrimoni che si ritenevano appartenere a titolo personale ai sovrani e principi, ovvero da commerci e produzioni da essi esercitati o promossi (demanio fiscale, producente entrate originarie); oltreché da diritti nelle forme di regalie a loro medesimi spettanti e dai quali hanno origine certe forme di imposte dello Stato moderno più progredito.

Le imposte colpiscono i redditi e i patrimoni dei singoli (contribuenti) tanto direttamente (imposte dirette) quanto indirettamente (imposte indirette, che colpiscono i consumi, i trasferimenti delle ricchezze e gli atti di scambio in generale).

Con le imposte gli Stati contemporanei più progrediti giungono a prelevare in media la terza parte della totalità dei rispettivi redditi nazionali. Onde si comprende l'importanza massima che nella f. p. di ciascun paese ha la formazione del sistema tributario, regolato da criteri di organicità e razionalità.

Le imposte, oltre al loro scopo primordiale di procurare le entrate al fisco per le spese pubbliche, odiernamente vanno sempre più sviluppando collateralmente anche còmpiti non propriamente fiscali. Possono, cioè, essere attuate come strumento diretto a modificare o correggere il corso naturale della vita economica (come i dazi protettivi, che servono a limitare la concorrenza all'interno dei prodotti stranieri) o a raggiungere scopi di socialità (come avviene con le aliquote fortemente progressive nelle imposte che colpiscono la capacità contributiva manifestata dalla somma dei redditi o dei valori patrimoniali di una persona fisica, o i patrimoni trasferiti per eredità, legati o donazioni; con tendenza quindi a mitigare la disuguaglianza delle ricchezze individuali), ecc.

Da ciò la distinzione in finanza fiscale e finanza extrafiscale, che però si presta a lasciare malamente intendere la reale natura del fenomeno finanziario.

V. Il bilancio dello Stato. – Uno strumento contabile e giuridico di grandissima importanza nello Stato moderno, per i riflessi di ogni ordine politico, costituzionale, amministrativo e di ordine nella gestione del denaro pubblico, è il bilancio, sia per la previsione (bilancio di previsione) periodica (che è annuale, ma tendente oggi a periodi più lunghi) dei fatti finanziari rappresentati da partite numeriche tanto per le entrate che per le uscite o spese, e sia per la loro effettuazione e, poi, per il rendiconto (bilancio consuntivo).

VI. Le entrate straordinarie: il debito pubblico. – Le entrate straordinarie, per far fronte a spese straordinarie, sino ad un certo limite relativamente ridotto possono essere date da tributi straordinari, ossia mediante temporaneo aumento delle aliquote di alcuni o tutti i tributi esistenti o la introduzione di nuovi tributi in via temporanea.

Nasce quindi un lato, odiernamente molto rilevante, dell'attività finanziaria: quello dei prestiti pubblici, nelle specie di: *a*) debito fluttuante (per sopperire a momentanee deficenze di cassa, cioè per pagamenti che nelle previsioni sono ritenuti sufficentemente coperti dal complesso delle entrate che, rispetto a tali pagamenti, sono in ritardo di riscossione), di cui principalmente si ha la forma di buoni del tesoro ordinari (con scadenza breve che in Italia va da uno a dodici mesi); *b*) debito consolidato, che è o a scadenza indeterminata (senza scadenza) e allora si dice debito irredimibile o perpetuo, o a scadenza determinata, cioè si ha il debito redimibile, per lo più estinguibile mediante sorteggi annuali (ammortizzabile). Vi è una forma intermedia fra il debito fluttuante e quello consolidato, specificata in buoni del tesoro straordinari, con scadenza pluriennale (in Italia prevale quella novennale) che s'inserisce come forma di attesa, per essere alla fine (quando il mercato del credito e le condizioni politiche si presentano favorevoli) trasformato in debito consolidato. Prolungandosi tale attesa, si provvede mediante rinnovazioni dei medesimi buoni giunti alla scadenza.

Naturalmente il debito pubblico determina partite di spese pubbliche ordinarie, per il servizio del pagamento degli interessi dei prestiti da cui è formato, nonché dei premi che spesso vi sono connessi.

All'infuori dei rimborsi e di altre forme di estinzione del debito pubblico, che tendono vieppiù a limitarsi al solo debito fluttuante propriamente tale (ma che pur sempre riprende annualmente), lo Stato ha una sola via palese per ridurre il carico della spesa pubblica per gli interessi del suo debito contratto in condizioni di mercato del credito poco favorevoli: quello della conversione del debito consolidato irredimibile; la quale, quando è volontaria od opzionale (conversione ordinaria), dà luogo alla sostituzione dei vecchi titoli del prestito con titoli nuovi portanti un interesse minore.

VII. F. p. e circolazione monetaria. Le ricorrenti inflazioni: loro cause e loro effetti nella finanza degli Stati. – Forma materia di grave aspetto anche per la f. p. quello della circolazione monetaria, oggigiorno formata quasi dovunque esclusivamente da biglietti di banca in via principale.

Essa in momenti difficili per la f. p., come quelli nei quali ricorrono spese eccezionali – e, talora, ingenti e a dismisura per potere essere sostenute con gli ordinari mezzi creditizi – determinate da guerre, suole formare un mezzo ed una fonte straordinaria di entrata, quale strumento occulto di debito pubblico (per altro senza interessi), appunto mediante la emissione di carta moneta per i bisogni dello Stato nascenti per tali cause.

La inflazione della circolazione, che ne è la conseguenza inevitabile ed infrenabile – almeno finché durano quelle cause provocatrici –, producendo l'effetto della svalutazione dell'unità monetaria, con i danni sull'intera economia del paese, ha però la virtù di ridurre il peso della massa dei prestiti pubblici precedentemente emessi dallo Stato e dai minori enti pubblici (ed è lo stesso per i prestiti nei rapporti fra privati) in ragione della riduzione del valore della stessa unità monetaria, riferito ai rispettivi momenti di emissione dei prestiti medesimi.

E in conclusione, malgrado l'enorme massa sempre nominalmente crescente dei prestiti pubblici, quale si va facendo dal principio del sec. xix ad oggi, quasi tutti gli Stati, per effetto delle ricorrenti svalutazioni conseguenti ad altrettante ricorrenti inflazioni monetarie – certo non volute né ricercate dai rispettivi governi – si vengono a trovare di tratto in tratto notevolmente alleggeriti (nel confronto con le altre partite di bilancio) quanto al peso effettivo per oneri di debito pubblico.

VIII. Lo studio scientifico della f. p. – Come oggetto di studio scientifico, la f. p. dà luogo ad una delle più importanti discipline sociali, insegnata come materia fondamentale in tutte le facoltà di giurisprudenza, di

scienze economiche e di scienze politiche: la scienza delle finanze, insieme al diritto finanziario.

Rispetto a tali studi l'Italia si è acquistata la più alta rinomanza nel mondo, sia per una sua più lunga tradizione secolare e sia per il maggior numero di ingegni che vi si dedicano, per ricerche e pubblicazioni che formano una letteratura scientifica che si va facendo sempre più abbondante e ragguardevole per contributi su ogni genere, specie e aspetto della materia finanziaria, che è fra le più complesse nell'intricato campo delle scienze sociali.

Il fondamento della scienza delle finanze è essenzialmente politico, con carattere etico-giuridico specificantesi nel quadro della dottrina dello Stato.

Nondimeno prevale ancora il primo indirizzo della moderna scienza delle finanze, che le dà fondamento economico, per cui il suo studio è fatto nel quadro della teoria economica, cioè riguarda la scienza delle finanze come una speciale branca della scienza economica. Ma l'errore di un tale, indirizzo si va ora facendo sempre più palese, onde il còmpito della teoria economica, rispetto ai fenomeni finanziari, si preciserà come sviluppante una categoria, sia pure importantissima, di studi degli aspetti economici di tali fenomeni, maggiormente riguardo alle imposte. Di esse infatti occorre conoscere gli effetti sulla vita economica (economia finanziaria) per aiutare alla ricerca di sistemi tributari che siano il più possibile efficenti pure rispetto al sano andamento degli affari economici, compatibilmente con i fini fondamentalmente politici dello Stato; i quali, riguardo alla finanza, sono regolati dal fattore morale e dalla coscienza giuridica storicamente operante.

L'indirizzo economico della scienza delle finanze è stato spesso corretto con l'introduzione in esso di elementi politici (non sempre intesi conformemente alla reale natura dello Stato, perseguente fini propri non confondibili con quelli degli individui o di gruppi di individui) o di caratteri sociologici, nei quali dovrebbero rimanere assorbiti – secondo alcuni scrittori – il principio economico e l'elemento politico; mentre però bisognerà riallacciarsi al puro senso della politicità dell'atto finanziario, com'era nei nostri scrittori, a partire da s. Tommaso e sino alla prima metà del sec. XIX, caratterizzato dal fattore morale e dall'ordinamento giuridico dello Stato.

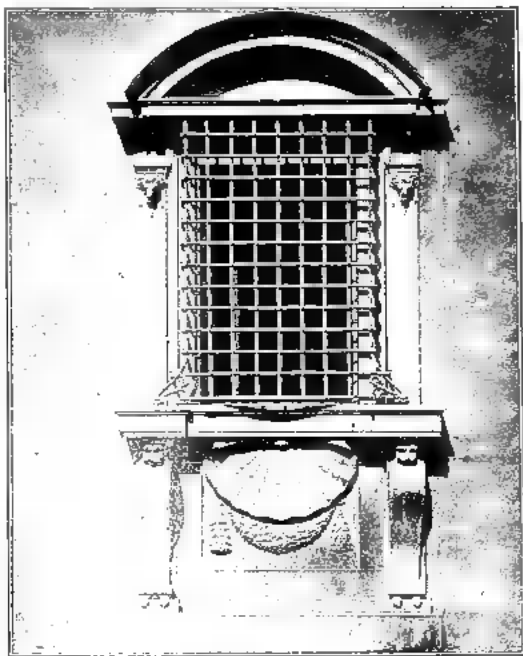
BIBL.: Trattati e compendi italiani di scienza delle finanze e diritto finanziario dell'ultimo ventennio, esclusi i corsi di lezioni litografati: C. Cassola, *Lezioni di scienza delle finanze*, 2ª ed., Napoli 1934; S. Scoca, *Elementi di scienza delle finanze*, Lanciano 1936; G. Zingali, *Lezioni di scienza delle finanze*, 2ª ed., Catania 1947; L. Einaudi, *Il sistema tributario italiano*, 4ª ed., Torino 1939; M. Fasiani, *Principi di scienza delle finanze*, 2 voll., Torino 1941; A. De Stefani, *Manuale di f.*, 2ª ed., Bologna 1943; B. Griziotti, *Primi elementi di scienza delle finanze*, 2ª ed., Milano 1946; E. Morselli, *Corso di scienza della f. p.*, 4 voll., 4ª ed., Padova 1949 e sgg.; id., *Compendio di scienza delle finanze*, 21ª ed., Padova 1951; C. Arena, *Principi di scienza delle finanze*, Torino 1948; L. Cangemi, *Elementi di scienza delle finanze*, 2 voll., 4ª ed., Napoli 1948; L. Einaudi, *Principi di scienza della f.*, 4ª ed., Torino 1949; J. Tivaroni, *Compendio di scienza delle finanze*, 12ª ed., Bari 1949; A. Garino Canina, *Corso di scienza delle finanze*, Torino 1950; M. Fanno, *Elementi di scienza delle finanze*, 15ª ed., ivi 1950. In alcune di tali opere è svolto istituzionalmente anche il diritto finanziario; ma vi sono inoltre trattati di solo diritto finanziario e particolarmente tributario: F. Dematteis, *Manuale di diritto penale tributario*, Torino 1933; G. Ingrosso, *Istituzioni di diritto finanziario*, 3 voll., Napoli 1935-46; M. Pugliese, *Istituzioni di diritto finanziario*, Padova 1937; G. Tesoro, *Principi di diritto tributario*, Bari 1938; E. Allorio, *Diritto processuale tributario*, Milano 1942; M. Udina, *Il diritto internazionale tributario*, Padova 1949. Emanuele Morselli

FINESTRA. - Apertura a tutto spessore in un muro, fatta per l'accesso della luce. Può essere composta da un solo, due o più elementi che diconsi luci (monofora, bifora, trifora, polifora). I due lati verticali della f. diconsi stipiti, spalle o piedritti: su di essi si appoggia il lato orizzontale superiore che è chiamato a reggere il peso del muro soprastante; esso è detto architrave, ed è spesso sostituito con elemento ad arco. Gli stipiti si appoggiano sulla linea del lato orizzontale inferiore, che è detto linea di parapetto o di davanzale. Le due facce degli stipiti divergenti verso l'interno diconsi sguanci. La f. poi si completa con gli infissi di chiusura ed apertura: le persiane o gelosie, gli sportelli a vetro; le impannate simili agli sportelli che vengono apposte esternamente per meglio riparare dal freddo; gli scuri, che vengono fissati internamente al telaio maestro.

(fot. Alinari)
FINESTRA - F. del Palazzo Vitelleschi (prima metà del sec. XV) - Tarquinia.

La proporzione e la forma della f. dipendono da vari fattori, che vanno dal sistema costruttivo adottato al peculiare carattere della costruzione, che esige di volta in volta attuazioni diverse; mentre la decorazione trova le sue origini nella fantasia qualche volta incline a soluzioni lontane dalla funzionalità.

Nel modo architravato, la decorazione più antica consiste nella posizione in evidenza dell'architrave, sotto il quale gli stipiti ora sono in linea con il muro, ora invece sono aggettanti, costituendo con l'architrave una forma unica, sporgente, che si dice *mostra*. Nell'architettura classica all'arco è sovrapposta una cimasa, spesso decorata, talora sorretta da mensole. La massima ricchezza decorativa si ha nella f. a tabernacolo, in cui la luce appare al centro di una vera e propria costruzione architettonica. Riguardata esteticamente nella composizione della facciata, la f. ha un'importanza essenziale e spesso le dà un tono singolare per la disposizione dei vuoti, rappresentati appunto dalle f. sul pieno del muro. Il carattere stilistico delle varie epoche si manifesta, dunque, anche nella distribuzione ritmica o aritmica dei vani murali. Così mentre nel Rinascimento generalmente si rispettava la simmetria (un numero pari di f. è ordinato ai lati della f. centrale e dominante), nel medioevo si tende invece a una disposizione asimmetrica: variano le forme e le dimensioni delle varie f. che talora accompagnano la varietà di volume degli ambienti cui dànno luce. Dalle primitive forme, rettangolari e trapezoidali (meno comuni), si passa, nel periodo gotico, ad altre forme più slanciate e polifore, caratterizzate dalla presenza di archetti, ornati da trilobi, e terminanti a cuspide.

Nel Cinquecento la f. raggiunge, sull'esempio dell'antichità, una lineare elegante semplicità di struttura e il tipo architravato torna in auge, con le proporzioni composte sulla base di un doppio quadrato contornato da una mostra, da una contro mostra e da una cornice.

(fot. Alinari)

FINESTRA - F. del Casino Mediceo, opera di B. Buontalenti (ca. 1580) - Firenze.

In questo tempo si diffonde la f. a edicola; ed entra in uso anche la trifora serliana, costituita da tre intercolumni, dei quali quello centrale ad arco. Nel periodo barocco la decorazione della f. assume movimento dalla contrapposizione della mostra lineare con la contromostra, per lo più assai decorata. I frontoni hanno varie forme, sempre tendenti ad effetti di carattere dinamico e pittoresco. È il periodo dei frontoni dalle più varie fogge: spezzati o interrotti, retti e curvi, concavi o convessi, ondulati o raccordati, che raccolgono nel loro campo fantasiose decorazioni di cartelle, conchiglie, figure, ecc.

Nel tempo nostro anche la f. risente della generale tendenza alla semplificazione, che si manifesta in tutta l'architettura. Scompaiono, o si riducono al minimo, le decorazioni. Sulla facciata liscia la f., perso ogni valore plastico, ne assume uno volumetrico come vuoto in contrapposizione al pieno circostante ed anche uno cromatico come zona scura contrapposta al colore chiaro dell'intonaco. - Vedi tav. LXXXVIII.

BIBL.: A. C. Quatremère de Quincy, *Diz. storico d'arch.*, Mantova 1847, v. indice; A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, Parigi 1899, v. indice; C. Hude, *Kunstrukt. und Kunstform*, I e III, Berlino 1904, v. indice; I. Egle, *Baustil und Baufermenlehre*, Stoccarda 1905, v. indice; C. Ricci, *Architettura barocca in Italia*, Bergamo 1912, v. indice; E. Viollet Le Duc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture*, Parigi s. d., v. indice.

Pietro Gazzola

FINE ULTIMO. - È il bene supremo a cui tende ogni natura nel suo agire e soprattutto la natura spirituale che opera secondo intelletto e volontà.

SOMMARIO: I. Nozione. - II. Cenno storico. - III. Dottrina cattolica.

I. NOZIONE. - Le nature irrazionali presentano un ciclo di sviluppo chiuso che ogni individuo percorre secondo leggi determinate aventi per scopo la conservazione della specie, così che il f. u. resta immanente alla natura stessa. La creatura spirituale invece ha una propria somiglianza con la natura divina e per via della sua spiritualità ha la capacità di conoscere e amare Dio stesso al quale perciò è «immediatamente» ordinata: «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite» (S. Tommaso, *De verit.*, q. 22, a. 2 ad 5). Mentre perciò le nature irrazionali si muovono per l'inclinazione innata alle funzioni della specie (p. es., nei viventi, il nutrirsi, il riprodursi, ecc.), la creatura spirituale può conoscere il Bene supremo che trascende la specie, e dispone della libertà per decidere del f. u. del suo agire e con ciò «sceglie» il suo destino. L'uomo pertanto in quanto è dotato di un'anima intelligente e libera e attinge alla dignità di «persona», ottiene come «singolo» un valore trascendente, cioè l'immediato ordine a Dio che ciascuno può (e deve) tradurre in atto con l'esercizio della sua libertà: perciò nella sfera degli esseri spirituali, il conseguimento del f. u. non è in funzione della specie e univocamente determinato, ma resta sospeso all'ambiguità della decisione della libertà di ciascuno. L'esito sarà corrispondente alla natura della scelta: la felicità per chi ha scelto il Bene incommutabile, l'infelicità invece per chi ha scelto il bene apparente e transeunte.

Il f. u. può essere allora considerato dal punto di vista *oggettivo* e in questo convengono tutte le creature, in quanto esso è la gloria di Dio che ciascuno manifesta e attua a modo suo con il dispiegamento della propria attività. Oppure il f. u. può essere considerato dal punto di vista *soggettivo* cioè secondo quell'operazione che rende possibile all'agente il possesso ovvero l'unione con il Bene supremo: tale f. u. soggettivo evidentemente appartiene in proprio alle nature spirituali e comporta la quiete suprema della felicità piena e assoluta. Nel campo della teologia cattolica si disputa se il movente essenziale della beatitudine soggettiva sia da porre in un atto della volontà, come vuole lo scotismo, oppure nella funzione apprensiva dell'intelletto come sostiene il tomismo. Una dichiarazione esplicita di s. Tommaso permette di dare al primato ch'egli attribuisce al momento apprensivo il suo preciso significato che non è esclusivo del momento affettivo, ma piuttosto lo richiama come suo compimento e costitutivo anch'esso necessario della beatitudine. Restando fedele al principio aristotelico: ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν (*De An.*, III, 10, 433 a 25) il s. Dottore afferma: «Quia felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est ut magis consistat in eo quod est rationale per essentiam quam in eo quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi quod felicitas *principalius* consistat in vita contemplativa quam activa, et in actu rationis vel intellectus quam in actu appetitus ratione regulati» (*In X Eth.*, l. I, lect. 10, ed. Pirotta, Torino 1934, n. 126).

Ma è nel *Commento del Vangelo di s. Matteo* che s. Tommaso dà la formola completa e proprio con il preciso richiamo ad Aristotele: «Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur: unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud *formaliter* scilicet amor et delectatio» (*Expositio super Ev. Matthaei*, cap. 5, lect. 1, ed. Parm., X, p. 49 b). La formola insolita corrisponde a quella di s. Agostino: «Beatitudo est gaudium de veritate» ch'è Dio stesso (*Confess.*, X, 22; cit. in 1a-2ae, q. 4, a. 1, sed contra).

II. CENNO STORICO. - È chiaro che questa determinazione del f. u. soggettivo o felicità suppone la concezione di Dio, dell'uomo e del mondo ch'è propria della filosofia cristiana che poggia sulle verità 1) della creazione dal nulla di tutto il mondo e degli stessi esseri spirituali e 2) della sopravvivenza o immortalità personale delle anime individuali. Queste due verità, nel loro esatto concetto metafisico, sono mancate a tutta la filosofia greca e sono tornate nell'ombra nella filosofia moderna. I grandi sistemi socratici (Platone e Aristotele) criticano a fondo l'edonismo che collocava la felicità nei beni del corpo,

come, p. es., i cirenaici: il piacere appartiene bensì alla felicità, ma come compimento, com'è la bellezza per la gioventù, e in qualche modo il piacere è il massimo bene: σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον τὴν ἡδονήν (*Eth. Nic.*, V, 13, 1153 b 26). Per l'Aristotele maturo questo piacere scaturisce dal vivere «secondo ragione» in questa terra, a differenza di Platone che la poneva nella contemplazione delle Idee dove l'uomo arriva come all'isola dei beati (*Resp.*, 519 C) e si fa simile agli dèi: πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν (*Phaedr.*, 249 C). Epicuro, al dire di Clemente Alessandrino, ritorna all'edonismo materialista (sia pur equilibrato dalla ragione) dei Cirenaici, perché anche per lui la felicità è nel vivere nei piaceri una vita lunga: τὸ ἡδέως ζῆν, τέλειον δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν ἡδονήν (*Strom.*, II, cap. 21; ed. O. Stählin, Berlino 1939, p. 182, 6). Gli stoici sul tema della felicità non si distaccarono dalla posizione aristotelica del τὸ εὖ ζῆν e τὸ εὖ πράττειν inteso come una κατ'ἀρετὴν ἐνέργεια (*Eth. Nic.*, X, 7, 1077 a 12) alla quale Aristotele però voleva facessero corona i beni del corpo, della vita esteriore e della buona fortuna (*Eth. Nic.*, I, 8, 1099 b 2 sgg. e V, 13, 1153 b 18): gli stoici precisano che la felicità è nel «vivere secondo ragione» ch'è poi un vivere secondo natura (κατὰ φύσιν) così da raggiungere la perfetta tranquillità dell'animo (ἀταραξία). Ad essa Clemente Alessandrino opporrà l'impassibilità (ἀπάθεια) del cristiano che deve cercare la «somiglianza con Dio» nella «imitazione di Cristo» (*Strom.*, VII, 12). Dall'intellettualismo non escono neppure i neoplatonici: la felicità è la vita perfetta dell'essere perfetto e quindi di Dio e del sapiente ch'è inaccessibile ai dolori del corpo e ai colpi della fortuna i quali attuano al più alto grado il τὸ εὖ ζῆν ch'è un vivere aspirando alla liberazione del corpo (Plotino, *Enn.*, I, 4: περὶ εὐδαιμονίας, §§ 1 e 16). Il paganesimo quindi non concepì la felicità che come possibilità di pochi spiriti privilegiati in questa vita; ma essa o esige l'immersione nei beni di questo mondo o un atteggiamento negativo rispetto ai medesimi, ma l'esito di ambedue le posizioni non poteva soddisfare i loro fautori; perché nella vita del tempo non si può degnamente conchiudere la vita dell'uomo e il ricorso alla θεία μοῖρα, alla θεία τύχη... ribadiva tale profondo scetticismo e sconforto, e il problema del male rimaneva senza risposta.

Nel primo razionalismo della filosofia moderna la felicità è nello sviluppo completo della ragione stessa che riposa così nel suo pieno possesso. Cartesio, scrivendo alla principessa Elisabetta, si richiama a quest'ideale dell'etica stoica esposto da Seneca nel *De vita beata*: «Vivere beate nihil aliud est quam animo perfecto et tranquillo frui» (ed. Adam-Tannery, Parigi 1901, *Correspondance*, IV, p. 263 sg.). Questa concezione dell'immanenza ontologica del f. u. comporta che l'uomo trovi la sua felicità in una certa conclusiva disposizione o perfezione (ἕξις dicevano i Greci) del suo essere che non rimanda altro termine che non sia l'armonia e la pienezza di vita ch'esso a sé e per sé dispiega. La formola è nell'ultima tesi della *Ethica* di Spinoza (parte 5ª, prop. 42): «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus» (2ª ed. G. Gentile, Bari 1933, p. 286). Tale «vera animi acquiescentia» ha la sua origine nella «cognitio intuitiva Dei» (parte 4ª, cap. 4, p. 244) ed ha il suo compimento nell'«amor Dei intellectualis» (parte 5ª, prop. 33 scholium, p. 278). Kant, pur tenendo saldo che la virtù è il bene supremo, osserva che non è ancora il bene intero e perfetto perché per aver questo si richiede la felicità: occorre dunque sollevarsi al di sopra del criterio sia epicureo come stoico. Questo legame necessario fra virtù e felicità in cui consiste il sommo bene pratico non può essere analitico ma soltanto sintetico e ciò porta per Kant al primato della ragion pratica sulla speculativa la quale si attua a patto che venga assicurata la completa conformità fra virtù e felicità ovvero fra santità e il possesso del sommo Bene. L'attuazione di questa «santità», ch'è un cómpito infinito esige il «postulato» dell'immortalità dell'anima e quello dell'esistenza di Dio: così – con il primato della ragion pratica – sembra ristabilito l'equilibrio fra l'immanenza e la trascendenza (cf. *Kritik d. prakt. Vernunft*, parte 1ª, l. 2, cap. 2 § 1 sgg.). Nell'idealismo trascendentale, Schelling e Hegel riprendono la posizione di Spinoza; più fedele a Kant, Fichte vede il f. u. dell'uomo nella «partecipazione», propria a ciascuno, secondo l'esercizio della libertà personale alla felicità di Dio (cf. *Anweisung zum seligen Leben* del 1806; ed. F. Medicus, V, Lipsia 1923, p. 330 sgg.).

Nel pessimismo di Schopenhauer l'impulso verso il piacere e la felicità rivela una deficenza ed è fonte di dolore: perciò va compresso e soppresso con l'annientamento del desiderio e il f. u. del tendere umano non può essere perciò altro che il nulla, se «il piacere è negatività» e il dolore la positività dell'esistenza (cf.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, l. IV, § 58 in *W.W.*, ed. Bergmann, I, Lipsia s. d., p. 413 sgg.). Nelle filosofie più recenti e contemporanee il problema del f. u. è stato assorbito da quello del «valore» o della «esistenza» e il suo esito dipende dall'orientamento metafisico delle rispettive soluzioni: le teorie «formali» neokantiane del valore pongono il f. u. nel perfezionamento della coltura, dell'arte, della morale naturale, ecc. (W. Windelband, H. Rickert, N. Hartmann); l'esistenzialismo invece o non ammette un f. u. di senso positivo in quanto l'uomo è «gettato nel mondo» e preda della finitezza (M. Heidegger, J.-P. Sartre) oppure mette la felicità dell'uomo nella «fedeltà» al Trascendente (F. Ebner, M. Buber, G. Marcel). Nel titanismo ateo di Nietzsche lo scopo supremo dell'umanità è la formazione del «superuomo» che deve dominare il «gregge» e servirsene come strumento per l'attuazione dei suoi piani di grandezza politica (cf.: *Also sprach Zarathustra*, ed. minor, *Vorrede*). L'ateismo marxista proclama come f. u. della società umana la scomparsa delle classi sociali (*Klassenkampf*) per avere l'equa distribuzione dei beni materiali che assicuri a tutti il godimento della vita terrena.

III. Dottrina cattolica. – La dottrina cattolica prospetta il f. u. dell'uomo sul doppio piano della natura e della Grazia. L'uomo consta non solo di corpo ma anche di un'anima spirituale che lo deve dominare: così la felicità suprema dell'uomo appartiene all'anima e consiste nella conosceza e nell'amore più alto che l'uomo può ottenere con le sue forze spirituali. Questa *aspirazione* alla «conformità» o somiglianza con Dio l'antichità l'ha concepita come una ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Platone, *Theaet.*, 176 B), che consiste nella pratica della giustizia e delle altre virtù morali. Se non che gli uomini presi dalle necessità della vita, angustiati dai limiti della propria intelligenza e tentati dalle passioni, rese più insolenti dalla caduta originale, non potrebbero da soli raggiungere il f. u. neppure nella forma di una sufficente conoscenza astratta di Dio e di una pratica fondamentale della virtù. Anche gli spiriti migliori, osserva s. Tommaso, non vi giungerebbero che «cum magno labore... vix post longum tempus... [e in tutto questo] plerumque falsitas admiscetur»: per cui «salubriter divina providit clementia ut ea quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore» (*C. Gent.*, I, 4). All'elevazione della conoscenza con la Rivelazione e la Fede corrisponde per la volontà l'aiuto e la mozione della Grazia. Con questa elevazione all'ordine soprannaturale è offerta all'uomo per suo f. u. e eterna felicità la partecipazione alla vita stessa intima di Dio nel lume della gloria secondo la dichiarazione del Concilio Vaticano: «Deus ex infinita bonitate ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant» (Denz-U, n. 1786). Il dogma della resurrezione finale dei corpi dà l'ultimo comple-

mento della divina Provvidenza alla perfetta felicità dell'uomo nella vita eterna.

Bisogna riconoscere un profondo mistero nella « situazione naturale » dell'uomo ch'è attirato dal Bene infinito ma che, con le sole forze naturali del suo spirito non può nè conoscere, nè amare e godere in senso autentico e proprio ; questo sia per la sproporzione metafisica fra una natura che resta sempre finita, sia per una debolezza quanto inspiegabile altrettanto reale che impedisce all'intelligenza la scoperta chiara del vero e alla volontà l'aspirazione sincera del bene. Così l'umanità, anche nei più alti pensatori, non è riuscita a chiarire in modo definitivo il problema dell'ultimo destino e dell'immortalità personale e ha dovuto fermarsi a soluzioni precarie e discordanti : di qui l'irrequietezza e l'insoddisfazione che ha provato in ogni tempo la ricerca filosofica pura e la causa della molteplicità e instabilità dei suoi tentativi. Lo riconosce espressamente s. Tommaso per Aristotele e tutto il pensiero classico: « Quia vero Aristoteles vidit (*Eth. Nic.*, X, 10, 1179 a 33 sgg.) quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam sed suo modo. *In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*, a quibus angustiis liberabimur si ponamus [secondo la Fede] hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali exsistente » (*C. Gent.*, III, 38). Pertanto la filosofia moderna che abbandona la sorte del singolo limitandosi alla Ragione universale, non solo altera la promessa divina del cristianesimo, ma tradisce l'aspirazione più profonda del pensiero classico per una giustizia e felicità perfetta. Così l'« angoscia » dei filosofi antichi che non potevano avere la Fede, diventa la « disperazione » dei filosofi moderni che respingono la Fede.

BIBL.: H. Bonitz, *Index Aristot.*, Berlino 1870, p. 292, b 34-293 a 200; A. Taubert, *Der Pessimismus und seine Gegner*, ivi 1873, specialmente, p. 63 sg.; Fr. Paulsen, *System der Ethik*, 7ª ed., Stoccarda e Berlino 1906, specialmente I, p. 34 sgg.; Fr. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, Münster in Vest. 1928; P. Friedländer, *Platon*, I, Berlino e Lipsia 1928, cap. 3 : *Arrheton*, p. 81 ; R. Eisler, *Glückseligkeit*, in *Wörterb. d. philos. Begriffe*, I, 4ª ed., Berlino 1929, pp. 574-79; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Parigi 1932; I. B. Schuster, *De Eudaimonia sive de beatitudine. Textus...*, Roma 1933; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936 (per la dottrina di Aristotele sulla felicità, specialmente II, p. 12 sgg.). Trattazione completa dal punto di vista teologico in : Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 voll., Düsseldorf 1938; G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Padova 1940; I. M. Ramírez, *De hominis beatitudine*, 3 voll., Salamanca e Madrid 1942-47; W. Chase Greene, *Moira: Fate, good and evil in greek thought*, Cambridge Mass. 1944 ; *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Firenze 1946; Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in der beiden ersten christl. Jahrh. und bei Klemens von Alexandrien*, Friburgo in Br. 1946 (cf. specialmente p. 66 sgg.).

Cornelio Fabro

FINI, TOMMASO : v. MASOLINO da PANICALE.

FINIGUERRA, MASO. - Orafo, niellatore e disegnatore, n. a Firenze nel marzo del 1426, m. ivi nell'ag. del 1464. Scolaro del padre Antonio, dapprima fu aiuto del Ghiberti nella seconda porta del battistero. Dedicandosi dal 1449 all'arte del niello (v.), intagliava (1452) una *Pace* su commissione dell'Arte di Calimala. Lavorò a lungo nella bottega dell'orafo Pietro di Bartolomeo Sali, frequentata da Antonio Pollaiuolo, amicissimo del F.

(fot. Alinari)

FINIGUERRA, MASO - *L'Annunciazione*. Armadio intarsiato nella Sagrestia Nuova di S. Maria del Fiore - Firenze.

Baldovinetti (v.) annota nei suoi *Ricordi* (1463-64) di aver dipinto le teste di cinque figure in due tarsie di Giuliano da Majano su disegno di M. F., per gli armadi di S. Maria del Fiore. Di tali tarsie l'*Annunciazione* in S. Maria del Fiore (sacrestia nuova) è quella che con maggiori probabilità risale a un disegno del F. sebbene altri (Berenson, Arcangeli), ritengano tutte le tarsie eseguite su cartoni di A. Baldovinetti (*Natività, S. Zanobi, Circoncisione, Profeti Amos e Isaia*). Comunque, l'*Annunciazione* non è soltanto baldovinettiana : sono evidenti i richiami al Pollaiuolo, al Castagno, e si notano affinità con Giovanni di Francesco. Tale potrebbe essere il F. : non forte, anzi sfuggente personalità. Al quale non si possono riconoscere, almeno allo stato attuale delle ricerche, neanche i due nielli, le *Paci*, del Museo nazionale di Firenze. La *Crocefissione* infatti è forse di Matteo Dei e non corrisponde alla descrizione del Cellini (*Trattato della oreficeria*); l'*Incoronazione* presenta caratteri lippeschi e non rientra nel ciclo della *Passione di Cristo*, secondo la notizia del Vasari.

D'altra parte è assai incerta l'attribuzione al F., sia di numerosi disegni, come di una *Cronaca fiorentina disegnata*, a penna, che trovasi al British Museum, e che presenta spesso caratteri peselliniani, più che pollaioleschi.

BIBL.: G. Vasari, *Le Vite...*, a cura di G. Milanesi, III, Firenze 1906, p. 287; V, ivi 1906, p. 443 sgg.; S. Colvin, *A florentine picture cronicle*, Londra 1898; P. Kristeller, s. v. in Thieme-Becker, XI, 583-85 (con bibl.); M. Pittaluga, *L'incisione italiana del Cinquecento*, Milano 1930, p. 123; O. H. Giglioli, in *Miscellanea in onore di I. B. Supino*, Firenze 1933; B. Berenson, *The draw. of Florentine painters*, Chicago 1938, p. 29; F. Arcangeli, *Tarsie*, Roma 1942.

Luigi Grassi

FINITO. - Ciò che ha fine, cioè un « limite » in qualsiasi ordine. Si ha un numero f. quando risulta dall'addizione ripetuta della stessa unità; una quantità f., nell'ordine delle grandezze di spazio e di tempo, quando è misurabile con numeri f. (altrimenti è indefinita). Nell'ordine ontologico è f. ogni sostanza materiale avendo la forma limitata dalla materia; è f. ogni sostanza creata nell'ordine dell'essere in quanto è una partecipazione dell'infinita perfezione della divina essenza. Il f. può avere quindi per contrario tanto l'infinito (v.) positivo quanto quello negativo.

FINLANDIA - 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie.

BIBL.: A. Dempf, *Das Unendliche*, Münster in Vest. 1926; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1934.
Cornelio Fabro

FINKE, HEINRICH. - Eminente medievalista, n. a Krechting in Vestfalia il 13 giugno 1855, m. a Friburgo in Brisgovia il 14 dic. 1938. Laureatosi nell'Università di Tubinga, si dedicò agli studi storici specialmente del tardo medioevo, in cui divenne maestro di fama internazionale. Gli studi sul Concilio di Costanza lo portarono all'Archivio della corona d'Aragona a Barcellona, dove trovò una miniera inesauribile di documenti per la storia politica, religiosa, ecclesiastica e culturale dell'Europa nei secc. XIII-XV, che in parte rese accessibile con le poderose sue pubblicazioni. Professore all'Università di Friburgo (1899-1928), formò uno stuolo di studenti che continuarono il lavoro del maestro. Laico cattolico, integerrimo, prese parte a tutte le manifestazioni del mondo culturale; fu presidente della Görresgesellschaft dal 1924 fino alla morte, e come tale istituì la sezione per la Spagna.

Le sue opere d'interesse generale sono: *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils* (Paderborn 1889); *Acta Concilii Constantiensis* (4 voll., Münster in Vest. 1896-28); *Aus den Tagen Bonifaz VIII* (ivi 1902); *Papsttum und Untergang des Templerordens* (2 voll., ivi 1907); *Acta Aragonensia* (3 voll., Berlino-Lipsia 1908-22, con suppl. edito nel 1933).

BIBL.: W. Kosch, *Das kath. Deutschland*, I, Augusta 1933, p. 758 sgg.; Joh. Spörl, *H. F.*, in *Historisches Jahrbuch*, 58 (1938), pp. 241-48; W. Goetz, in *Archiv für Kulturgeschichte*, 1937. Esiste anche una autobiografia pubblicata nel vol. *Die Geschichtswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1925.
Livario Oliger

FINLANDIA. - I. GEOGRAFIA. - Il territorio della F., ampio più dell'Italia (331-759 kmq.), ha forma all'ingrosso di quadrilatero, chiuso fra il Golfo di F. e l'Oceano Artico, il Golfo di Botnia e la depressione che si disegna dal Ladoga al Mar Bianco. Si tratta di una ampia piattaforma risultante dallo spianamento di un antico rilievo di rocce granitiche, su cui le glaciazioni quartenarie hanno lasciato una spessa coltre di sedimenti e determinato un dedalo di bacini lacustri (oltre 35 mila). La superfice di questi bacini occupa 1/8 del paese, rivestito ancora per oltre 2/3 di foresta.

Il clima ha carattere continentale, attenuato rispetto alla finitima pianura russa, ma che s'inasprisce nelle regioni settentrionali ove domina la tundra (Lapponia). Appena il 7,4% della superfice territoriale è rappresentato dall'arativo e l'1,3% da pascoli; tuttavia agricoltura e allevamento costituiscono l'occupazione prevalente (60%) degli abitanti, l'una e l'altro praticati con carattere intensivo a sistemi moderni. Le colture principali sono le cerealicole (avena, segala, orzo); il patrimonio bovino consente una larga esportazione di burro. Ma la più ricca risorsa del paese è la silvicoltura, che alimenta una intensa e fiorente attività industriale (segheria, falegnameria, mobilificio, pasta di legno, cellulosa), diffusa spe-

cialmente nelle regioni meridionali. Favorite dall'abbondanza di forze idriche, ma ostacolate dalla mancanza di carbone, e di ferro, le altre industrie non sono per questo meno importanti (metallurgiche, meccaniche, tessili, chimiche, ecc.), ed anch'esse esportatrici.

La popolazione (4 milioni di ab.; 11 a kmq., assai più densa nella F. meridionale) è per 9/10 costituita dai Suomi, di stirpe finnica, che si differenziano dagli Svedesi abitanti in prevalenza nelle regioni di SO. (meno di 400 mila in tutto), cui è consentito l'uso della propria lingua. Quanto a confessioni, i luterani formano il 96,2% del totale, mentre i cattolici sono ca. due migliaia. Solo la capitale Helsinki (Helsingfors) è un grosso centro urbano (oltre 300 mila ab.); nessuna delle altre città (Turku, Tampere, Vaasa) tocca i 100 mila ab. Sottoposta alla Svezia per oltre sei secoli e unita alla Russia nel 1809, la F. si proclamò repubblica democratica indipendente nel 1917. Nell'ultima guerra dovette cedere all'U. R. S. S. una parte dei suoi territori più ricchi; grave soprattutto la perdita del cosiddetto istmo di Carelia con la città di Viborg.

(fot. Scandinavian Airlines System)

FINLANDIA - Piazza della stazione di Helsinki.

BIBL.: H. Schrepfer, *F.*, Friburgo 1920; E. Migliorini, *F. e Stati Baltici*, Roma 1937. Giuseppe Caraci

II. STORIA. – L'evangelizzazione della F. cominciò intorno alla metà del sec. XII. Se ne fece promotore il re di Svezia Erik IX il Santo che si mise a capo di una crociata; in F. rimase il vescovo Enrico di Uppsala (v.). I risultati di questa impresa non furono però duraturi. Assassinato il vescovo, l'opera di evangelizzazione languì, come è dimostrato da un breve di Alessandro III (1171), in cui il Papa esorta l'arcivescovo di Uppsala ad interessarsi della diffusione del verbo di Cristo in F. Appena nei primi decenni del secolo successivo il cattolicesimo riprese vigore, grazie all'indefessa azione missionaria di Tomaso, *Finnorum episcopus*, il quale però nel 1245 si dimise dal proprio vescovato per essere fallita la crociata da lui condotta contro la città di Novgorod, il cui esercito, comandato da Alessandro Nevski, aveva sconfitto i crociati sulle rive della Neva (1240). Contemporaneamente la Svezia, sotto l'energica guida del *jarl* Birger Magnusson, che era la massima autorità del Regno dopo il sovrano, fece nel 1249 una nuova crociata in F., che legò definitivamente la F. occidentale allo Stato svedese ed alla fede cattolica: allo stesso anno rimonta anche la fondazione del primo convento, quello domenicano di Åbo. Nel 1286 fu eletto canonicamente il primo vescovo, Johannes I, che trasferì ad Åbo la residenza vescovile che fino ad allora era stata stabilita a Nousis ed a Räntämäki. La pace di Nöteborg (1323) tra la Svezia e Novgorod, con cui si riconobbe la sovranità svedese sulla Carelia occidentale, apre nuove prospettive all'azione missionaria della Chiesa finlandese e durante il vescovato di Benedictus (1321-38) si gettano le salde fondamenta, su cui si reggerà la Chiesa di F. fino all'introduzione della «riforma» luterana. In questo periodo due altre figure di prelati sono degne di particolare menzione: Hemming (1338-66), che proseguì l'opera di organizzazione iniziata dal predecessore e che rafforzò la posizione della Chiesa in F. e Magnus II Tavast (1412-50) che è una personalità di massimo rilievo nella storia ecclesiastica medievale della F.

In F., come in Svezia, la «riforma» venne introdotta da re Gustavo I Vasa il quale, dibattendosi lo Stato in gravi difficoltà economiche, intese procurarsi i mezzi finanziari al proseguimento della guerra contro la Danimarca (che voleva stabilmente riaffermare sulla Svezia e sulla F. il suo dominio) mediante l'incameramento dei beni ecclesiastici e la confisca delle decime. Il centro di diffusione delle idee protestanti di F. era la città di Viborg (Viipuri), dove studiò anche il massimo rappresentante del luteranesimo finlandese, Michele Agricola. Iscrittosi nel 1536 all'Università di Wittenberg, Agricola ritornò in patria dopo aver conseguito il dottorato e tradusse in finlandese il Nuovo Testamento ed altri testi sacri. Compose anche un libro di preghiere (*Rucouskiria Bibliasta*), che può essere considerato un vero e proprio manuale per i sacerdoti. La «riforma» prendeva infine saldamente piede in F. con l'accoglimento della confessione di Augusta nel Sinodo di Uppsala (1593). La posizione della F. era però tuttora incerta. Dopo la morte del re Giovanni III (1570-92), si iniziò la lotta tra Carlo, duca di Södermanland, fratello del defunto re, e Sigismondo III Vasa, figlio di Giovanni III, e re di Polonia, il quale voleva ristabilire il cattolicesimo in Svezia. La F. era allora governata da Klas Fleming, persona devota al defunto Giovanni III ed al nuovo re, nè intendeva costui prendere le parti di Carlo. Ma Fleming morì e Carlo vinse in battaglia Sigismondo e divenne re di Svezia col nome di Carlo IX, costringendo Sigismondo a ritirarsi in Polonia. Questo esito della lotta riveste una importanza veramente storica, perchè legò definitivamente la F. al destino politico della Svezia ed alla fede luterana. Con l'avvento della potenza russa, la F. divenne l'antemurale della Svezia verso oriente, funzione che essa assolse per più di due secoli fino alla pace di Fredrikshamn (1809), quando la F. entrò a far parte dell'Impero degli zar sotto forma di granducato autonomo ed indipendente. Fiera della propria libertà, la F. ha tenuto sempre viva la fiamma del suo particolare sentimento nazionale. Repubblica indipendente nel 1917, essa ha difeso la propria integrità territoriale fino all'estremo limite durante le due guerre contro la Russia nel 1939-40 e nel 1941-44.

BIBL.: Sulla storia generale della F. cf., tra le opere più recenti, E. Hornborg, *Finlands hävder*, Helsingfors 1929-33; W. Sommer, *Geschichte Finnlands*, Monaco-Berlino 1938; E. Hornborg, *Sverige och Ryssland genom tiderna*, Stoccolma 1941; T. Therman, *Finlands väg genom tiderna*, ivi 1948. Sulla storia ecclesiastica della F.: E. Bergroth, *Suomen kirkon historia pääpiirteissään*, Borgå 1892; id., *Suomen kirkko*, I-II, ivi 1902; W. Schmidt, *Finlands kyrka genom tiderna*, Stoccolma 1940. Su argomenti speciali di storia ecclesiastica finlandese durante il medioevo e la «riforma»: K. G. Leinberg,

De finska klostrens historia, Helsingfors 1890; K. Stjerna, *Erik den helige. En sagohistorisk studie*, in *Lunds Universitets årsskrift* 1898; E. Anthoni, *Till avvecklingen av konflikten mellan hertig Carl och Finland*, I-II, Helsingfors 1935; W. Schmidt, *Die Zisterzienser im Baltikum und in Finnland*, ivi 1940; R. U. Montini, *Storia moderna della F. (1809-1940)*, in *Finlandia*, a cura di L. Salvini, Roma 1941, pp. 17-48; J. Jaakkola, *Précis d'histoire de Finlande*, Losanna 1942; A. Giannini, *Profilo della storia della F. (1157-1941)*, Milano 1942; A. Tosti, *Mannerheim e il dramma della F.*, Bologna 1949. Silvio Furlani

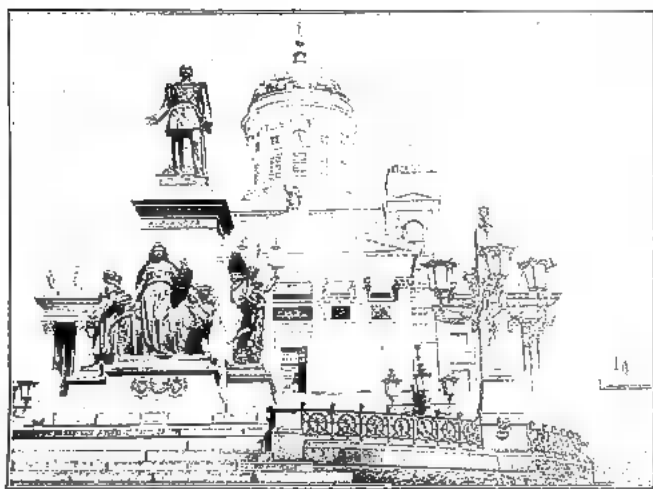
III. Vicariato apostolico di F. – La successione apostolica dei vescovi cessò quando il re luterano di Svezia, Gustavo I Vasa, pose alla testa della diocesi di Åbo l'apostata Martino Skitte (1528-50). Da allora cominciò la persecuzione che ebbe solo una breve tregua sotto il regno di Giovanni III e di suo figlio Sigismondo re di Polonia e di Svezia. Soltanto nel 1721 cominciò a rivivere il cattolicesimo per opera dei soldati polacchi nella provincia di Viborg passata alla Russia. Nel 1781 cessò nella parte svedese la proibizione del culto cattolico, ma in quella russa restò proibita ogni propaganda cattolica ed i missionari furono ripetutamente cacciati. Nel 1857 l'arcivescovo di Mohilew che aveva giurisdizione su tutti i cattolici del territorio russo (esclusa la Polonia) inviò in F. un cappellano per i militari. Nel 1860 ad Helsinki venne richiesto un altro sacerdote e alcune suore tedesche le quali dovettero poi ritirarsi (1880) per mancanza di risorse. I cattolici si prodigarono allora per trovare i fondi necessari alla loro Chiesa, ma, poiché la legislazione non conosceva alcuna forma autorizzata per una associazione di persone professanti la religione cattolica e che potesse servire di base sicura per fissare il trattamento del clero, domandarono esplicitamente all'autorità civile il permesso di fondare ad Helsinki una parrocchia cattolica. La richiesta sottomessa alla facoltà di diritto dell'Università, ottenne risposta affermativa e nel 1897 la chiesa costruita ad Helsinki (1860) e servita da cappellani militari ebbe il grado di parrocchia alle dipendenze della arcidiocesi di Mohilew. Il numero dei cattolici indigeni crebbe lentamente e nel 1912 si poté aprire per essi una nuova chiesa. Nel 1917, avendo la F. ottenuta l'indipendenza, la S. Sede ne fece un vicariato apostolico autonomo (8 giugno 1920) distaccandolo dalla diocesi di Mohilew.

(fot. Scandinavian Airlines System)

Finlandia – Palazzo del Parlamento e il monumento allo zar Alessandro II. Helsinki.

Il vicariato abbraccia tutto lo Stato finnico compreso tra il Golfo di F., il Golfo Baltico, il Mare delle Aland, il Golfo di Botnia e il Lago Ladoga con una superficie di kmq. 377.113. Il primo titolare della missione, mons. Michael Bukx, fu consacrato vescovo il 15 ag. 1923 a Helsinki dal card. Guglielmo Van Rossum, prefetto della S. Congregazione di Propaganda Fide assistito dai vescovi cattolici di Svezia, di Norvegia e di Danimarca. In F. vi è piena libertà di culto per ogni religione o confessione religiosa. Su tutte però ha assoluta prevalenza la Chiesa nazionale che è chiesa di Stato e come tale dipende dal presidente della Repubblica. Essa è evangelico-luterana e raccoglie quasi la totalità della popolazione (ca. 3.500.000) raggruppata in quattro vescovati (Oulu, Porvoo, Tampere, Viipuri) e un arcivescovato (Turku). I protestanti aderenti ad altre confessioni ammontano a 10.000 mentre i cattolici, per la quasi totalità discendenti da soldati polacchi, che dopo aver fatto servizio militare finirono per stabilirvisi, raggiungono appena i 2000. Uguale numero è dato dagli Ebrei. I cattolici indigeni sono in parte di origine finnica e in parte di origine svedese. Tra le classi colte si nota un forte interesse per la storia del cattolicesimo data l'importanza ch'esso ebbe in un periodo splendido della nazione. Nel 1949 la S. Congregazione di Propaganda Fide, da cui il vicariato dipende, autorizzò i Domenicani ad aprire un centro di studi cattolici ad Helsinki per facilitare le relazioni culturali della F. con l'estero e in special modo con i paesi di origine latina. Una buona biblioteca cattolica accessibile ai dotti e ai professori potrà guadagnare alla Chiesa Apostolica Romana grande prestigio e simpatia. Il vicariato di F. comprende quattro parrocchie cattoliche (Helsinki, Viipuri, Turku e Terijoki). Il clero conta 7 sacerdoti missionari del S. Cuore e 3 preti secolari. Al servizio delle opere di carità vi sono 14 suore che dirigono due collegi, gli unici della missione. La scuole cattoliche sono appena due mentre quelle protestanti ammontano a 10.000 classi primarie, 73 preparatorie, 9 per minorati, 3 università (una ad Helsinki e due a Turku), un politecnico, 359 istituti professionali. La situazione giuridica della Chiesa cattolica in F. è attualmente normale. Come tutte le altre religioni essa gode della protezione dello Stato e può esercitare liberamente la sua attività. Il fatto che la Chiesa cattolica non goda del diritto di erigere conventi propriamente detti, non è in realtà che una clausola teorica: vi sono, ad es., dei religiosi e delle religiose che senza alcuna difficoltà possono occuparsi della educazione e della istruzione della gioventù. L'organo dell'amministrazione civile finlandese, che si occupa delle questioni relative alla Chiesa cattolica, è il Ministero dell'istruzione pubblica.

Bibl.: AAS, 12 (1920), pp. 268-69. Archivio Prop. Fide, *Relazione quinquennale 1948*, pos. 5316/48; id. *Lettere di Prop. Fide*, pos. nn. 1549/46, 2122/46, 4681/48, 1951/49, 2237/49; R. Henry, *La question de Finlande au point de vue juridique*, Parigi 1919, p. 9; *La Finlande, aperçu de l'organisation politique et administrative*, Helsinki 1921, p. 8 sgg.; K. Willgren, *Den historiska utvecklingen av Finlands forvaltningrätt*, Helsingfors 1934, p. 13 sgg.; A. Inkinen, *L'Eglise catholique en Finlande et sa situation juridique*, Bourges 1936, pp. 1-44; Kustannusosakeyhtiö Kivi, *Finlande Illustrade*, Helsinki 1949, pp. 1-40. Antonio Mazzi

IV. Letteratura. – La letteratura finlandese è tra le più giovani di Europa: nonostante il fatto che la popolazione svedese rappresenti, in F., soltanto un decimo della popolazione complessiva, l'appartenenza per sei secoli della F. al regno di Svezia ha avuto per conseguenza che la lingua e la

cultura svedese dominassero in tutto il paese (per la letteratura di lingua svedese in F., v. SVEDESE LETTERATURA). È caratteristico il fatto che soltanto nella seconda metà dell'Ottocento il finlandese sia stato gradualmente riconosciuto come lingua ufficiale, accanto allo svedese. Il periodo della dominazione russa (1809-1917) ebbe invece scarso influsso sulla vita culturale della nazione, pur continuando a restare le condizioni generali sfavorevoli per il popolo finnico. Di una letteratura finlandese, nel senso artistico del termine, si può soltanto cominciare a parlare in pieno Ottocento. In epoca anteriore è da ricordarsi più che altro Michele Agricola, che tradusse il Nuovo Testamento (1548) e parte del Vecchio. Una grammatica finnica, opera di E. Petraeus, vide la luce nel 1649.

Nel clima del romanticismo, in un ambiente di cultura nettamente svedese, Elias Lönnrot (1802-84) volle richiamarsi direttamente alla poesia popolare finlandese. Videro così la luce dei canti popolari che in breve destarono l'attenzione di tutta l'Europa colta e che rivelarono i valori sino ad allora ignorati della F. Il poema nazionale finlandese, il *Kalevala*, fu appunto composto dal Lönnrot con parte del materiale folkloristico raccolto; un vetustissimo tesoro di leggende venne scelto ed armonizzato dal poeta: l'edizione definitiva (1849) consta di cinquanta canti. In un ambiente di acceso sentimento nazionale e di incipiente libertà politica Alexis Kivi (1834-72) può considerarsi il primo notevole scrittore moderno, di orizzonte veramente europeo. Di lui si ricorda: *I sette fratelli*, romanzo permeato ad un tempo di spunti realistici e lirici ■ svolgentesi in un rude clima di solitudine boscosa. Tra i lirici sono da menzionare Kaarlo Kramsu (1855-95), poeta del pessimismo, rievocatore – nelle sue ballate – di dolorosi episodi della storia finnica, e August Ahlqvist (1826-89), più noto con il nome di Oksanen.

Negli ultimi decenni del sec. XIX si venne affermando nella letteratura finlandese, sulle orme dell'Europa occidentale in genere e della Scandinavia in particolare, un orientamento realistico e sociale, intrecciato peraltro a correnti neoromantiche, che vogliono sottolineare i valori nazionali e quelli più specificamente poetici contro il prevalere di un dilagante contenutismo. In pochi decenni la giovanissima letteratura finlandese mostra, insomma, i segni di una rapida maturazione e l'attitudine ad assimilare i più svariati aspetti della cultura europea.

Minna Canth (1844-97) passò dal romanticismo ad accenti realistici e socialistici: scrisse romanzi e racconti ispirati all'ambiente proletario. Arvid Järnefelt (1861-1932) subì in notevole misura l'influsso di Tolstoj. Juhani Aho (1861-1921), oltre ad essere un maestro di stile e di lingua, è un fine psicologo. Da ricordare pure, accanto a costoro, Teuvo Pakkala, Santeri Ivalo e Kasimir Leino.

A mano a mano che si avvicina il momento della indipendenza nazionale, la letteratura finlandese sembra liberarsi sempre più dai binari obbligati che caratterizzano spesso gli inizi delle giovani letterature. Con Eino Leino (1878-1926) si riaffermano anzitutto i valori lirici, ma egli si è pure affermato nel teatro e come narratore; classica è la sua traduzione della *Divina Commedia*. Otto Manninen (n. nel 1872) si caratterizza per la sua musicalità ed è anche notevole come traduttore di grandi poeti antichi e moderni (da Omero a Heine ed a Petöfi). Johannes Linnankoski (1869-1913) è noto specialmente per un romanzo, *Il canto del fiore rosso*, svolgentesi, con sensibilità moderna, in ambiente primitivo, e per un « romanzo rustico », *I fuggiaschi*. Aino Kallas (n. nel 1878), moglie di uno scrittore estone, si è generalmente ispirata all'ambiente estone ed ha trattato pure con finezza problemi di psicologia femminile. Larin Kyösti (n. nel 1873) è un poeta ricco di fantasia, talvolta a sfondo fiabesco; Kasimir Leino (1866-1919) è stato non a torto avvicinato ai parnassiani. V. A. Koskenniemi (n. nel 1885) è un poeta di gusto classico, noto anche come studioso di Lucrezio, Goethe ■ Kierkegaard.

Sarebbe peraltro impossibile citare tutti i nomi più salienti che si sono venuti affermando in questa prima metà del sec. XX nella letteratura finlandese. Basti perciò a ricordare Frans Emil Sillanpää (n. nel 1888; premio Nobel 1939), che, dopo aver preso i suoi spunti iniziali dal norvegese Hamsun, si è venuto affermando come il più notevole narratore finlandese moderno. Nei suoi racconti si rispecchiano i più diversi ambienti sociali, sullo sfondo della campagna. Di lui vanno ricordati *Vita e sole*, *Pia miseria*, *Vegliati dagli angeli*, *Il cammino di un uomo*, *Morta giovane* (noto anche con il titolo *Silja*).

La vita culturale della F. ha risentito in notevole misura delle agitate vicende degli ultimi 30-40 anni. L'indipendenza nazionale (1917) ha enormemente contribuito all'affermazione della cultura e alla sua emancipazione da un clima permeato fortemente di elementi stranieri. Dolorosissime sono state invece le conseguenze della seconda guerra mondiale, connesse con la perdita di parte del territorio nazionale ■ con gravi distruzioni Peraltro la tenace volontà di vita del popolo finlandese ha saputo superare queste dure prove: l'attività culturale ha ripreso in tutti i campi, con una energia sorprendente.

BIBL.: F. Godenhjelm, *Oppikirja suomalaisen Kirjallisuuden historiassa* (*Manuale di storia della letteratura finnica*), Helsinki 1884; id., *Handbook of the history of Finnish literature*, Londra 1896; O. A. Kallio, *Uudempi suomalainen Kirjallisuus* (*La letteratura finnica moderna*), Porvoo 1911; V. Tarkiainen, *Suomalaisen Kirjallisuuden historia* (*Storia della letteratura finlandese*), Helsinki 1934; J. L. Perret, *Littérature de Finlande*, Parigi 1936; L. Salvini, *Sguardo alla letteratura finnica*, in *Finlandia* (collez. *Il mondo d'oggi*), Roma 1941, pp. 49-63; P. E. Pavolini, *Il Kalevala*, *ibid.*, pp. 67-77.

Wolf Giusti

V. ORDINAMENTO SCOLASTICO DELLA F. - La costituzione finlandese prevede l'istruzione individuale e nazionale. È garantita la libertà di coscienza e il diritto delle minoranze. La frequenza della scuola elementare è obbligatoria ■ gratuita e dura 7 anni. È il dovere del maestro della scuola elementare di conoscere la sfera d'interesse dello scolaro per indirizzarlo verso la giusta professione della vita. La scuola elementare viene perciò considerata come base della vita finlandese in quanto svela le doti degli scolari selezionandoli. La istruzione è informata alle dottrine pedagogiche di Comenius e di Pestalozzi. L'influsso di Comenius si fece sentire già nel 1649 ed è molto forte specialmente nelle scuole della minoranza svedese. Il Governo si sforza di portare l'istruzione elementare nelle regioni impraticabili.

Il numero degli analfabeti è del 0,8 %.

Il sistema scolastico comprende quattro tipi di scuole; elementari, secondarie chiamate scuole di erudizione, scuole d'erudizione sociale e l'università.

Le scuole elementari vengono divise in scuole elementari della durata di 2 anni, in scuole elementari superiori della durata di 4 anni, in doposcuola della durata di un anno.

Le scuole secondarie comprendono la scuola media della durata di 5 anni, scuole superiori per ragazzi della durata di 8 anni e le scuole superiori per ragazze della durata di 9 anni. Le scuole d'erudizione sociale comprendono le varie scuole professionali, 51 università popolari e 34 istituti di lavoro chiamati pure istituti liberi. Le università sono a Helsinki (fondata nel 1640 ad Åbo e trasportata a Helsinki nel 1828), università svedese ad Åbo (fondata nel 1918) e università finlandese ad Åbo (fondata nel 1922).

BIBL.: Ministero della pubblica istruzione, *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, Roma 1943, p. 116 sgg.

Štumpf Miroslav

FINN, FRANCIS. - Gesuita, novellista americano, n. a St. Louis (Stati Uniti) il 4 ott. 1859, m. a Cincinnati il 2 nov. 1928. Dopo un breve periodo di insegnamento letterario nel collegio S. Francesco Saverio a Cincinnati, si occupò dal 1899 di ministeri spirituali nella parrocchia omonima, soprattutto dirigendo la Congregazione Mariana.

Lasciò ventidue racconti, che hanno suscitato le simpatie del mondo dei ragazzi e negli Stati Uniti e in

molte altre nazioni, per l'arte immediata di ritrarre la loro vita, di renderli padroni di sé, di farli guardare all'avvenire come ad una conquista da compiere con la propria energica volontà e per lo spirito religioso, sereno, punto esagerato, ma sempre vigile ed efficace che li pervade. Se ne sono moltiplicate le edizioni e le versioni in quasi tutte le lingue.

Ecco alcuni titoli: *Tom Playfair*, Nuova York-Cincinnati 1890; *Percy Wynn*, ivi 1899; *Harry Dee*, ivi 1891; *By Thy Love and Thy Grace*, ivi 1891; *Claude Lightfoot*, ivi 1892; *Mostly boys*, ivi 1893; *Ethelred Preston*, ivi 1896; *That Football Game*, ivi 1897; *The Fairy of the Snows*, ivi 1913; *The Cupid of Campion*, ivi 1916; *Lucky Bob*, ivi 1917.

BIBL.: anon., *Father F.*, in America, 40 (1928-29), p. 125-26; D. M. O'Connolly, *Father F.*, *ibid.*, pp. 132-33. Celestino Testore

FINNIANO di CLONARD (FINNIAN, FINIAN, FINDIAN), santo. - Monaco irlandese, n. a Myshall (contea di Carlow) verso il 470, e m. a Clonard, nel 549 o 522 (da non confondersi con l'omonimo s. Finnian di Moville, Ulster).

Educato dal vescovo S. Fortchern, per suo consiglio si recò nel Galles, ove attese per trent'anni allo studio delle scienze sacre e della vita religiosa, specialmente alla scuola di s. David, fondatore di Menevia. Tornato in Irlanda con alcuni discepoli brettoni, si diede all'apostolato, predicando, insegnando e fondando chiese, finché, secondo la pia tradizione, un angelo non lo condusse a Clúain Eráird («prati di Erard»), ove eresse il grande monastero di Clonard, famosa scuola d'onde uscirono tanti uomini illustri per sapere e virtù, da meritargli il glorioso titolo di «guida dei Santi d'Irlanda» (*Tutor of the Saints of Erin*): tra questi s. Columba, fondatore di Jona, s. Ciarán, fondatore di Clonmacnois, e s. Comgall, fondatore di Bangor. Patrono della diocesi di Meath, la sua festa ricorre il 12 dic.

F. diede impulso alla cultura classica; il suo insegnamento si distinse nell'esposizione della S. Scrittura. Non ci sono pervenuti i suoi scritti.

Si è pensato a lui come autore del *Poenitentiale Vinniani* (ed. F. Wasserschleben, *Die Bussordnungen des abendländ. Kirche*, Halle 1851, p. 118 sg.); ma questo potrebbe anche essere dell'omonimo s. Finniano di Moville.

BIBL.: La sua *Vita* è stata pubblicata da J. Colgan, *Acta SS. Hiberniae*, Lovanio 1645, p. 393 sgg. Tre schemi biografici, due latini e uno irlandese, in W. Stokes, *Lives of saints from the book of Lismore*, Oxford 1890, pp. 222-30. - T. Olden, s. v. in *Dictionary of national biography*, VII, pp. 39-41; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Parigi 1911, pp. 75-76 e passim; J. Kenney, *The sources for the early history of Ireland*, I, Nuova York 1929, pp. 240 sg., 374-76 e passim (cf. indice); J. Ryan, *Irish monasticism*, Londra 1931, pp. 117-24 e passim. Igino Cecchetti

FINTAN (FINDAN), santo. - Benedettino, n. a Leinster (Irlanda) al principio del sec. IX, m. a Rheinau nell'878. Preso in una scorreria di Normanni e portato nelle Orcadi, come schiavo, riuscì a fuggire e a ripararsi sotto la protezione di un vescovo della Scozia.

Dopo un pellegrinaggio a Roma, si fece benedettino nell'abbazia di Farfa, donde passò nel monastero di Rheinau nella Foresta Nera. Gli ultimi ventidue anni della sua vita li passò in piena solitudine. Le sue reliquie, conservate a Rheinau, andarono bruciate, tranne il capo, nel 1529. Festa il 15 nov.

BIBL.: J. Mabillon, *Acta SS. Ordinis S. Benedicti*, IV, 1, Parigi 1726, pp. 356-60; MGH, *Scriptores*, XV (1888), pp. 503-506. Celestino Testore

FIORE, IL. - Poemetto allegorico-didattico di 232 sonetti in volgare italiano, del sec. XIV. Si è conservato soltanto nel codice H 438 della Biblioteca della facoltà di medicina di Montpellier.

L'autore del *F.* dice di chiamarsi Durante, il che ha fatto attribuire più volte il poemetto all'Alighieri: la questione non è attualmente del tutto risoluta in senso negativo, ma è certo che non si può separare il *F.* da un altro poemetto, il *Detto d'amore*. Entrambi sono rifacimenti del *Roman de la Rose*, con la mira più di disegnare la vita galante del tempo, che non di definire le questioni teologiche e religiose che tanta parte avevano nel poema francese. Ambedue editi da E. G. Parodi (Firenze 1922). Il *Detto d'amore* era stato scoperto da G. Morpurgo in un codice della Laurenziana, n. 1234, pubblicato nel *Propugnatore* (I, f. 1, Bologna 1881, pp. 18-61).

BIBL.: G. Mazzoni, *Se possa il F. essere di Dante Alighieri*, in *Raccolta D'Ancona*, Firenze 1901, pp. 657-92; E. Percopo, *Il F. è di Rustico di Filippo?*, in *Rassegna critica della letteratura it.*, 12 (1907), pp. 49-54; L. F. Benedetto, *Il «Roman de la Rose» e la letteratura italiana*, Halle 1910; M. Barbi, *La questione del F.*, in *Studi danteschi*, III, Firenze 1921, pp. 154-55; F. D'Ovidio, *Se possa il F. essere di Dante Alighieri*, in *Nuovi studi danteschi*, Napoli 1932, pp. 253-86; M. D. Ramacciotti, *The syntax of il F. and of Dante's Inferno as evidence in the question of the autorship of il F.*, Washington 1936; G. Petronio, *Introduzione al F.*, in *Cultura neolatina*, 8 (1948), pp. 47-64. Giorgio Petrocchi

FIORENTINI, FRANCESCO MARIA. - Medico di Lucca, m. nel 1673.

Appassionato per gli studi storici, fece una edizione del *Martyrologium Hieronymianum* secondo i codici manoscritti di Lucca (Lucca 1668), che credette il testo originale di s. Gerolamo, ma che invece ne è una delle recensioni a noi più vicine. Un'altra opera, *De usu panis fermentati et azymi* (Lucca 1680) dedicato al card. Bona, ha scarsa importanza.

BIBL.: G. Sforza, *F. M. F. ed i suoi contemporanei, saggio di storia letteraria del sec. XVI*, Firenze 1879; H. Leclercq, *Martyrologe*, in DACL, X, col. 2533. Filippo Oppenheim

FIORENTINO, FRANCESCO. - Filosofo, n. a Sambiase (Catanzaro) il 1º maggio 1834, m. a Napoli il 22 dic. 1884. Fece i primi studi nel paese nativo, poi nel Seminario di Nicastro (1848-51). Si licenziò in legge a Catanzaro, ma non esercitò l'avvocatura. Insegnò filosofia nei licei di Spoleto e Maddaloni, quindi nelle Università di Bologna, Napoli e Pisa e infine di nuovo a Napoli, dove successe a B. Spaventa.

Dapprima giobertiano, la conoscenza dello Spaventa lo convertì all'hegelismo, di cui si nota l'influenza nel *Saggio storico sulla filosofia greca* (1864). Negli ultimi anni il suo pensiero fu attratto dal neo-kantismo con tendenze empiristiche, come si vede nella 2ª edizione degli *Elementi di filosofia*, per molti anni assai diffusa nelle scuole. Il Gentile ha ristampata (1907) la 1ª, in cui prevale la tendenza hegeliana.

La fama del F. è raccomandata principalmente ai suoi lavori storici, fra cui più importanti: *Pietro Pomponazzi* (Firenze 1868); *Bernardino Telesio* (2 voll., ivi 1872-73); *La filosofia contemporanea in Italia* (Napoli 1876); *Scritti vari di letteratura, filosofia e critica* (ivi 1876); *Manuale di storia della filosofia* (3 voll., ivi 1879-1881). Pubblicò inoltre, con prefazioni e note, i primi due volumi delle opere latine di G. Bruno (1879-84), e fu (1875-84) redattore del *Giornale napoletano di filosofia, lettere e scienze morali e politiche*.

BIBL.: A. C. De Meis, *F. F.*, Bologna 1884; S. Ferrari, *Bruno, F., Mamiani*, Mantova 1887; G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, parte 1ª, Messina 1921, pp. 14-50; R. Mondolfo, *F. F.*, in *Nuova rivista storica*, 9 (1925), p. 161 sgg.; M. Barillari, *Il pensiero di F. F.*, Napoli 1935; M. Galluppi, *F. Acri e le sue relazioni con F. F. e mons. A. Tagliaferri*, in *Samnium*, 11 (1938); 12 (1939); 13 (1940); 14 (1941); G. Alliney, *I pensatori della 2ª metà del sec. XIX*, Milano 1942, p. 115 sgg.; cf. inoltre l'ed. di F. F., *Ritratti storici e saggi critici*, Firenze 1935, a cura di G. Gentile.
Andrea Ferro

FIORENZO, santo. - Vescovo di Strasburgo, vissuto nel sec. VI e m. ca. il 600. L'elemento leggendario sovrabbonda nelle *Vitae*, tutte tardive (dal sec. XII in poi). La sua origine irlandese oggi viene rigettata dai critici. Fondò i monasteri di Haslach (Alsazia) e S. Tommaso a Strasburgo, che più tardi divenne Collegiata. Successe a s. Arbogasto nella sede di Strasburgo (ca. 560-600). Sepolto a S. Tommaso, nell'810 le sue reliquie furono trasportate a Haslach. Culto popolare in Alsazia, esteso fino alla

(fot. Institute of Arts - Detroit)
FIORENZO di LORENZO - *Sante che presentano un devoto a Cristo risorto* - Detroit, Museo.

Svizzera. La sua tomba è ancora mèta di pellegrinaggi. Festa il 7 nov.

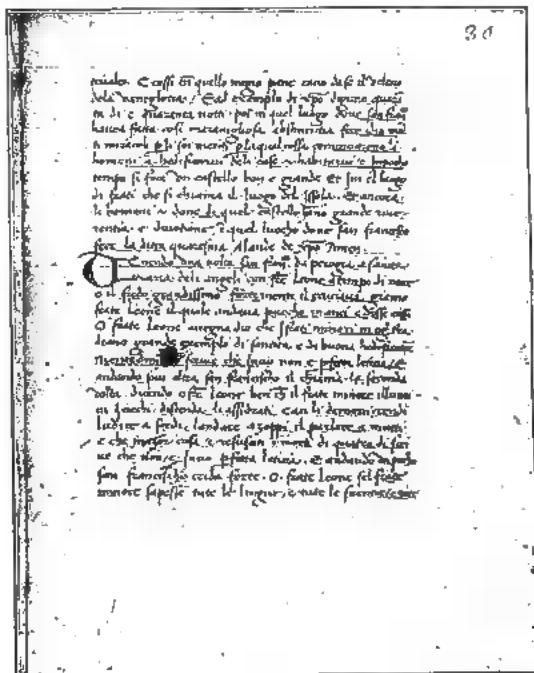
BIBL.: *Acta SS. Novembris*, III, ed. Bruxelles 1910, pp. 395-403; BHL, I, pp. 453-56; Ph.-A. Grandidier, *Hist. de l'Eglise de Strasbourg*, I, Strasburgo 1877, p. 126 sg.; F. Schumacher, *Die S. Flor. Kirche zu Haslach*, ivi 1901; M. B. Claus, *Die Heiligen des Elsass in ihrem Leben...*, Düsseldorf 1935, pp. 64-67, 200; A. M. Burg, *Hist. de l'Eglise d'Alsace*, Colmar 1945, pp. 34-41.
Clemente Schmitt

FIORENZO di LORENZO. - Pittore, n. a Perugia ca. il 1445, m. prima del 1525. Educato nell'ambiente tradizionalista umbro che aveva in Niccolò da Foligno e nel Bonfigli i rappresentanti più autorevoli, conosciuta l'arte di Pietro Perugino, allora che questi, intorno al 1470, tornò a Perugia ricco delle esperienze fatte a Firenze e ad Arezzo presso Piero della Francesca, si volse verso il fare di quel grande maestro. Malgrado ciò, nella sua pittura F. di L. conservò sempre un gusto un po' provinciale, aspro e dolce insieme, ed una meticolosa cura artigianesca che rappresentano le caratteristiche essenziali del pittore e, in certo senso, i suoi pregi maggiori.

Fra le opere più antiche di F. di L., in alcune delle quali egli mostra anche di accostarsi al fare di Benozzo Gozzoli e del Pinturicchio, va ricordato particolarmente il trittico con la *Madonna, il Bambino e quattro santi*, proveniente dalla Confraternita della Giustizia e ora nella Pinacoteca di Perugia, ove il pittore è ancora legato ai modi tradizionali. Uno sviluppo del suo stile in senso peruginesco è invece evidente nell'altra tavola della Pinacoteca perugina con l'*Adorazione dei pastori*, nella *Madonna della Misericordia* della chiesa di S. Francesco a Montone, datata 1482, nella *Madonna con il Bambino, s. Sebastiano e s. Cristoforo* dell'Istituto Städel di Francoforte sul Meno, nel *S. Girolamo* nell'Università di Yale, nel Tabernacolo con i *SS. Pietro e Paolo*, nel pentittico con la *Madonna e quattro santi*, proveniente dalla chiesa della Misericordia ed ora nella Pinacoteca di Perugia, ed in numerose altre tavole che gli vengono assegnate dai molti studiosi che si sono interessati del modesto ma avvincente pittore. - Vedi tav. LXXXIX.

BIBL.: Venturi, VII, II, pp. 567-85; W. Bombe, s. v. in Thieme-Becker, XI, pp. 598-600.
Emilio Lavagnino

FIORETTI DI SAN FRANCESCO. - Il titolo completo, secondo i codici, sarebbe: *Fioretti, miracoli et esempi divoti del glorioso poverello di Cristo messer santo Francesco e d'alquanti suoi santi compagni*, e comprende il fiore (scelta) e la traduzione di 53 capp. di un'opera latina: *Actus b. Francisci et sociorum eius*, iniziata da frate Ugolino da S. Maria in Montegiorgio (Marche) negli ultimi decenni del sec. XIII, continuata poi da altri frati con aggiunta di episodi posteriori che permettono di stabilire i termini estremi della traduzione, cioè non prima del 1370, non dopo il 1396.

Traduttore dei 53 capp. prescelti è un ignoto frate fiorentino o senese (qualcuno suppone marchigiano e nipote di frate Ugolino) il quale cominciò il suo lavoro forse intorno al 1380, e forse fu lui stesso a scrivere direttamente in volgare le cinque *Considerazioni delle sacre stimmate di s. Francesco*, che integrano i *F.* Protagonisti dei primi 40 capp. sono s. Francesco e i suoi compagni; degli ultimi 13 i Francescani delle Marche, fedelissimi alla tradizione più austera. Nella prima parte prevale l'originalità umana e sovrumana di s. Francesco, che è per se stessa un prodigio, nella seconda il misticismo dei seguaci intessuto di visioni miracolose. Il valore storico dei *F.* è scarsissimo, se si bada ai dati di fatto; è grande se per storia s'intende il significato ideale e lo spirito della narrazione: in realtà pochi libri esprimono, come questo, la concezione francescana della vita. Da qui anche il suo valore spirituale. I *F.* prospettano la natura nella bellezza originaria, le creature nella bontà creatrice, le relazioni umane nella semplicità del Vangelo, ed irradiano la letizia della povertà (ossia dell'oblio di sé nell'amore di Dio) anche sul più scottante dolore, come risulta dal cap. 8, che rappresenta in un dialogo fa-

(fot. Enc. Catt.)
FIORETTI DI S. FRANCESCO - Fine del cap. 7 e inizio dell'8 dove si tratta della Quaresima fatta da s. Francesco in un'isola del lago di Perugia e del discorso di s. Francesco a frate Leone sulla perfetta letizia - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 10101, f. 30r (sec. XV).

moso il detto paolino: « Mihi absit gloriari nisi in cruce Domini Nostri Jesu Christi ». Tale significato e tanta efficacia su lettori di ogni mentalità, specie acattolici, non si spiegherebbero senza un adeguato valore estetico. I *F.* sono un gioiello d'arte. La traduzione non fa che riportare al concepimento originario (in volgare) l'esinanito latino degli *Actus* e trasfonde nel periodare semplice, terso, ora veristico e intimo, ora soave e lirico, il candore e l'ardore dei primi francescani e l'incanto di una santità, che ama Dio senza rinnegare la vita.

Bibl.: Edd. moderne dei *F.*, notevoli per introduzione e commento, sono quelle curate da: A. Cesari, Verona 1822; L. Manzoni, Roma 1901 (secondo il codice di Amoretto Mannelli del 1396, il più antico); A. Della Torre, Torino 1909; F. Maggini, Milano 1923 (con buone note filologiche e riferimenti a Dante); M. Casella, Firenze 1926 (con ricostruzione critica del testo); B. Bughetti, ivi 1926 (integrata dalla trad. di 20 capp. aggiunti e di altri testi del francescanesimo primitivo e corredata di ottime note storiche); A. Gemelli, Milano 1945 (con interpretazione spirituale dell'opera); G. Getto, ivi 1946. Studi: intorno al testo e ai suoi autori: B. Bughetti, *Alcune idee fondamentali sui F. di s. F.*, in *Arch. Franc. hist.*, 19 (1926), pp. 321-33; id., *Una nuova compilazione di testi intorno alla vita di s. Francesco*, *ibid.*, 20 (1927), pp. 321-33; id., *Una parziale nuova traduzione degli « Actus » accoppiata ad alcuni capp. dei « F. »*, *ibid.*, 21 (1928), pp. 515-52; 22 (1929), pp. 63-113; id., *Descriptio novi codicis « Actus B. F. » exhibentis*, *ibid.*, 32 (1939), pp. 412-38. Valutazione estetica: A. Momigliano, *Studi di poesia*, Bari 1938, pp. 10-20; F. Flora, *Storia della lett. it.*, I, Milano 1948, pp. 338-49. Maria Sticco

FIORI. - I. Archeologia. - Nell'*Ottavio* di Minucio Felice si afferma che i cristiani non si ponevano in capo corone di f. come i pagani, ma s. Girolamo riferisce l'uso cristiano del suo tempo di spargere di rose, di gigli e di altri f. i sepolcri dei propri cari, quasi per lenire il proprio dolore « et dolorem pectoris his officiis consolantur » (*ep.* 66, 5: PL 22, 642); ma i f. appassiscono sùbito, egli osserva (*ep.* 107, 9: *ibid.* 875). E invece tesse l'elogio di un sacrestano perfetto, un tale Nepoziano, che adornava di f. e di pampini le basiliche e i sepolcri dei martiri (*ep.* 60, 12: *ibid.*, 21, 596-97). Questa pia consuetudine è attestata per Milano da s. Ambrogio (*De obitu Valentiniani*, 56: *ibid.*, 16, 1376); per l'Africa da s. Agostino (*De civitate Dei*, 28, 8: *ibid.*, 41, 767), per la Spagna da Prudenzio (*Peristephanon*, III, 201-207: *ibid.*, 60, 356); per Nola da s. Paolino (*De s. Felice natal.*, III, 108-13: *ibid.*, 51, 467); per la Gallia da Gregorio di Tours (*De gloria martyrum*, 71: *ibid.*, 71, 768; id., *De gloria confessorum*, *ibid.*, 866, 897).

Quanto alle rappresentazioni di martiri o di defunti in un giardino fiorito, v. paradiso.

Bibl.: G. Bonavenia, *Se gli antichi cristiani abbiano usato f. nelle esequie dei loro defunti*, in *Civ. Catt.*, 1889, III, pp. 472-84; H. Leclercq, *Fleurs*, in DACL, V, II, coll. 1693-99. Enrico Josi

II. Liturgia. - Nel medioevo, là dove era impossibile avere le palme per la benedizione e processione nella domenica VI di Quaresima, si usavano f. Venivano fatti piovere dell'alto durante la Messa di Pentecoste (= Pasqua delle rose) per significare la pioggia dei carismi dello Spirito Santo (cf. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, IV, 28, ed. Anversa 1764, III, p. 195). A Roma in S. Maria Maggiore, il 5 ag., vengono gettati petali di rose bianche a ricordo della neve che, secondo la leggenda, sarebbe caduta in tale giorno.

La legislazione liturgica odierna stabilisce: « Quando si fa una festa delle più solenni di una data chiesa, si ornino innanzi tutto le porte esteriormente con f. e rami e fronde verdi » (*Cerimoniale dei Vescovi*, I, XII, 3) e sull'altare fra i candelieri e con le reliquie « potranno usarsi anche vasi convenientemente ornati con fiori o frondi odorifere, o di seta » (*ibid.*, n. 12) e « al luogo detto martirio o confessione, ove sotto l'altar maggiore riposano i corpi dei martiri, è conveniente porre f. e fronde con altri ornati » (n. 16). Così pure (*ibid.*, II, XXXII, 2) in occasione della processione del *Corpus Domini* è prescritto « che le vie per le quali la processione deve passare siano pulite e vengano ornate con tappeti, drappi, pitture, f. e piante verdi e secondo della possibilità della natura del luogo ». Il Rituale romano per i funerali dei bambini suggerisce che si apponga al feretro « una corona di f. o di erbe odorifere in segno dell'integrità e verginità di quel corpo ». Sono proibiti nelle funzioni di penitenza ed in Quaresima; riprovati da molti sinodi diocesani i f. artificiali.

Bibl.: R. Dooreman, *Florete, flores*, in *Les questions liturgiques et paroissiales*, 12 (1927), pp. 225-39. Enrico Cattaneo

FIORI DI VIRTÙ. - Opera classica di civile e morale educazione, fondata sull'autorità dei maggiori teologi e filosofi; dagli antichi molto consigliata alla gioventù come ricca di esempi di pura lingua toscana e ripiena di insegnamenti preziosi per il buon costume e per rettamente governare se stessi e gli altri.

Si divide in 40 capp. nei quali si tratta delle virtù più necessarie e dei vizi principali, appropriati ciascuno ad un animale. In qualche edizione l'opera è chiamata *Fiori di virtudi e costumi* o *F. di v.* Tra le più antiche edizioni la migliore è del 1515 (Roma, Marcello Silberg Alf Frank); tra le più recenti sono assai apprezzate quella di Roma del 1710 e quella di Padova del 1751. Non se ne conosce con certezza l'autore, ma oggi assai comunemente si attribuisce a Tomaso Leoni e si ritiene composta prima del 1323, prima cioè della canonizzazione di s. Tommaso.

Bibl.: *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, VI, Napoli 1748, pp. 2 e 23; *F. di v. ridotto alla sua vera lezione. Ristampa del romanzo originale del 1740, migliorata non poco intorno all'ortografia e alla interpunzione*, Padova 1751; *Nuovo fior di virtù riformato, accresciuto, ed ornato con dottrine, similitudini, ed esempi adattati alle virtù e vizi, de' quali tratta*, Venezia 1805. Felice da Mareto

FIORINO. - Gnostico della scuola italiana vissuto nel sec. II. Da giovane soggiornò quale ufficiale imperiale a Smirne, ove conobbe s. Policarpo e il giovane s. Ireneo. Divenuto poi prete della Chiesa romana, verso il 190, abbracciò la gnosi valentiniana, in cui difesa compose scritti giunti sino in Gallia.

Di là Ireneo scrisse due lettere: a F. per ritrarlo dall'errore; a papa Vittore per prospettargli il pericolo di quegli scritti. Rimasto F. inflessibile, fu privato del sacerdozio. Insostenibile l'identificazione di F. con Q. S. Florens Tertullianus.

Bibl.: Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 15, 20; A. Baumstark, *Die Lehre des röm. Presb. Flor.*, in *Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.*, 13 (1912), pp. 306-19; Bardenhewer, I, pp. 361, 413 sgg. Vincenzo Monachino

FIQH. - Parola araba che letteralmente significa « accorgimento », « ragionevolezza ». Nell'uso più antico essa indicava, in contrapposizione a *'ilm* (« scienza » nel senso di conoscenza sicura di determinate disposizioni ricavabili dal *Corano* e dalla tradizione), la considerazione autonoma, logica, basata sulla opinione personale. In un senso più vasto, f. indicò poi la « giurisprudenza » musulmana in genere.

Essa però si estende molto in ampiezza ad abbracciare tutti i rapporti della vita religiosa, statale e civile. Comprende le leggi che regolano il rapporto rituale dell'uomo con Dio (*'ibādāt*), l'intero campo del diritto ereditario, famigliare, delle cose e delle obbligazioni (rapporti giuridici condizionati dalla vita sociale, *mu'āmalāt*) e inoltre il diritto e la procedura penale, le leggi sul governo e l'amministrazione dello Stato e il diritto di guerra, il tutto considerato secondo la regola di una legge riconosciuta come « religiosa ».

Bibl.: Th. W. Juynboll, *Manuale di diritto musulmano*, trad. it. di G. Baviera, Milano 1916. Alessandro Bausani

FIRENZE, arcidiocesi di. - In Toscana. Metropolitana (a. 1420). Diocesi suffraganee: Borgo S. Sepolcro, Colle Val d'Elsa, Fiesole, Modigliana, Pistoia e Prato, S. Miniato. Sede del tribunale regionale etrusco.

La diocesi si estende nella valle dell'Arno dalla confluenza della Sieve fin presso la confluenza dell'Elsa; comprende parte delle valli dell'Idice e del Santerno; l'alta valle della Sieve (Mugello) e parte della sua valle inferiore; parte della regione chiantigiana, la Val di Pesa, parte delle Valli dell'Elsa e del Bisenzio. Confina con le diocesi di Fiesole, Colle Val d'Elsa, Volterra, S. Miniato, Pistoia, Prato, Bologna, Imola e Modigliana. Nel 1592 perdé il piviere di Poggibonsi passato a Colle Val d'Elsa; nel 1785 acquistò alcune parrocchie sull'Appennino, tre da Bologna ed una da Imola; nel 1795 una ne ebbe per permuta da Fiesole, nel 1916 dodici ne cedé alla diocesi di Prato. La diocesi ha una estensione di kmq. 2075 e una popolazione di 785.000 ab. dei quali 775.000 cattolici. Vicariati urbani 5, comprendenti 83 parrocchie; vicariati foranei 39, comprendenti 394 parrocchie. Sacerdoti 598. Conventi e case religiose maschili 58; conventi e case religiose femminili 219 (1948). Seminario maggiore (teologia) fondato dall'arcivescovo Della Gherardesca nel 1712; Seminario minore (liceo e ginnasio) fondato dal cardinale arcivescovo Dalla Costa nel 1938; Seminario di Firenzuola (ginnasio) fondato dall'arcivescovo Martini nel 1801. Scuola Eugeniana, fondata da Eugenio IV nel 1435. L'arcivescovo ha il titolo di principe del S. Romano Impero per diploma di Carlo IV e di gran cancelliere dell'Università teologica fiorentina. Patrono della città e dell'antico dominio fiorentino: s. Giovanni Battista. Patroni della diocesi: s. Zanobi vescovo e s. Antonino arcivescovo.

(*fot. Biblioteca Vaticana*)

FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Pianta prospettica di F. di Giacomo Angelo Fiorentino (1472) - Biblioteca Vaticana, cod. Urb. lat. 277, f. 130^{v}.

I. Notizie storiche.

Sommario: I. Storia civile. - II. Storia religiosa. - III. Personaggi illustri. - IV. Istituti di cultura, biblioteche, archivi. - V. Archeologia. - VI. Arte. - VII. Badia di S. Maria.

I. Storia civile. — F., Fiorenza, *Florentia*: forse così denominata dalla prosperità della regione o dei suoi abitanti. È assai incerto che alla F. romana preesistesse una città etrusca creata al piano dai Fiesolani per necessità dei loro traffici. La F. romana sorse sotto Cesare a guardia dell'Arno, dove il Mugnone allora confluiva in esso, presso l'attuale Ponte Vecchio; sorse a cavaliere della Via Cassia, più tardi restaurata, che traversando la città da sud a nord ne formava il *cardo*, le cui tracce sono ancora riconoscibili nelle vie di Por Santa Maria, Calimala e Roma, mentre il *decumanus* è da identificare nelle vie del Corso, degli Speziali, Piazza Vittorio Emanuele e Via Strozzi. Era un modesto castello di 2000 m. di perimetro, destinato a crescere d'importanza, perché diveniva stazione quasi necessaria ad ufficiali, legati e mercanti che da Roma si dirigevano oltre l'Appennino; e perché ivi facevano capo le strade per Faenza, per Lucca, per Pisa.

Il primo contatto dei Fiorentini con il Senato romano ci è attestato da Tacito: gli oratori fiorentini chiesero che il Clánis non venisse immesso nell'Arno, per timore che si risolvesse per loro in un disastro. Poi non si hanno notizie sicure per alcuni secoli. F. era ancora un piccolo centro, quando nel sec. v è sede di un *corrector*, cioè governatore generale della Tuscia; in quel secolo gli Ostrogoti di Radagaiso urtarono contro le sue mura, ne furono allontanati e sgominati dalle forze di Stilicone accorse in aiuto. Altro pericolo corse F. ad opera dei Goti di Totila, che dové ritirarsi al sopravvenire delle forze bizantine, le quali dominarono F., fino a che nel sec. vi, con il resto d'Italia, soggiacque all'invasione longobarda. Allora, spartita in ducati la Tuscia, anche F. ebbe il suo duca e la sua *curtis regia*; di qui anche il primo inizio del regime feudale, che la susseguente occupazione franca mantenne e consolidò. Nelle sue discese in Italia Carlomagno celebrò in F. il Natale del 786. Sotto i Franchi il margravio di Toscana cumulò in sé l'ufficio di conte di F. I *capitula ecclesiastica* dell'825, dovuti al re Lotario e conosciuti come il capitolare di Olona, crearono F. centro di studi per la circoscrizione toscana, perché atta per la sua ubicazione a favorire la frequenza alle scuole anche dei poveri. Suoi maestri celebri furono più tardi un Guidone poi vescovo, un maestro Pietro, un *legisperitus* Nordilone. Nel passaggio dal dominio dei Franchi a quello dei tre Ottoni, fra i margravi più potenti vi fu Alberto di Toscana; tanto che per abbassare la potenza dei margravi si scisse da essi l'ufficio di conte di F. Ma il margravio che fra i Fiorentini rimane più popolare fu Ugo (« il gran barone » dell'Alighieri), che arricchì il territorio fiorentino di pie fondazioni ed il cui nome andò circonfuso di leggenda. Seguono i margravi Bonifazio e Beatrice, la cui signoria si afferma di nuovo in F., dopo che questa per qualche tempo era stata città dell'Impero. Intanto si delinea la

grande lotta per l'investiture fra il Papa e l'Imperatore. Matilde, la grande marchesa di Tuscia, fu valida sostenitrice della riforma e fedele alleata a Gregorio VII nella lotta non facile per la libertà della Chiesa. A Matilde F. rimase fedele sempre; anche quando Enrico IV entrava da vittorioso in Toscana, toccava le mura di F. senza espugnarla e la potenza di Matilde sembrava sommersa. Nel 1076, quando Gregorio VII muoveva contro l'Imperatore, che doveva poi incontrarlo a Canossa, il Pontefice era stato ospite di F.

Intanto le prime forme dell'autonomia comunale sono riconosciute a F. da Matilde stessa. La società feudale incastellata nelle terre vicine alla città allenta i suoi vincoli dall'autorità imperiale, di cui era espressione. Il popolo si è modificato nei suoi strati più profondi ed aspira ad una libertà prima non sentita. F. lotta contro i feudatari, che ostacolano la sua autonomia: contro gli Alberti della Val Bisenzio, contro gli Adimari di M. Gualandi, contro gli Ubaldini del Mugello, contro i Cadolingi di Mangona e di Settimo, contro i conti Guidi, gli Ormanni, i Buondelmonti. Sorge il Comune. I primi suoi consoli risalgono al 1138. F., che si è estesa, dopo la prima metà del sec. XI, s'era cinta di un primo cerchio di mura (« la cerchia antica » di Dante); al chiudersi del secolo successivo erige la seconda cerchia; nel 1333 anche l'ultima cerchia sarà ultimata. Frattanto, nella lotta dei Comuni contro l'Impero, aderisce alla lega guelfa fra i municipi toscani promossa da Celestino III contro Arrigo VII. Ma la divisione della cittadinanza in Guelfi e Ghibellini si ha nel 1215 per una lite insorta, in occasione di un parentado, fra i Buondelmonti e gli Amidei. Questi e gli Uberti seguirono la parte ghibellina, i Buondelmonti la parte guelfa. Quando con Federico II le sorti ghibelline sormontarono, i Guelfi esularono in massa da F.; ciò fu nel febbr. del 1248. Tornata a fiorire la potenza guelfa con la morte di Federico II e rientrati i Guelfi, esularono i Ghibellini, che in unione con i Senesi combatterono contro le milizie fiorentine a Monte Aperti (1260). Tentativi di pacificazione fra le due parti fece Gregorio X e poi Niccolò III, inviando paciere il card. Latino (1278). Contro gli Aretini ghibellini si combatteva dai Fiorentini guelfi a Campaldino. Ma F. non aveva pace. L'esperimento democratico tentato da Giano della Bella con i suoi ordinamenti di giustizia non ebbe esito fortunato. La città guelfa si scinde ancora nelle fazioni dei Bianchi e dei Neri, quelli capitanati dai Cerchi, questi dai Donati. Matteo d'Acquasparta venuto paciere fra loro fallisce alla sua missione. Fallisce ugualmente il tentativo di Carlo di Valois apertamente favorevole ai Neri. Ed ecco che le forze di Arrigo VII si accampano presso la città (1312); ma l'Imperatore deve ritirarsi da essa senza avere ottenuto l'obbedienza dei Fiorentini.

Nel sec. XIV continuano e s'inaspriscono le contese interne fra grandi e popolo; fra popolo grasso e popolo minuto. Di tali dissidi approfitta il duca di Atene per istaurarvi la dittatura, ma è cacciato a furia di popolo.

Dopo la guerra degli « Otto Santi » combattuta contro il legato di Gregorio XI, che minacciava F., più fiera divampa la lotta fra i partiti cittadini: si giunge così al tumulto dei Ciompi e all'esperimento democratico di Michele di Lando, che poi finisce in esilio. Ma in questo travaglio di alterne vicende, nelle quali sembra per sempre negata la pace alla Repubblica fiorentina, comincia fra le altre a primeggiare e distinguersi una famiglia di origine popolana, che si è fatta grande e ricca nei traffici. Invisa ed osteggiata da molti è colpita anche di esilio; ma presto è richiamata in patria e il suo capo, Cosimo dei Medici, è, dopo morte, proclamato *pater patriae*. Lorenzo il Magnifico è di fatto signore di F. senza le forme istituzionali del principato. Nè vale ad abbattere la supremazia medicea la congiura dei Pazzi. Il movimento religioso e sociale del Savonarola, conclusosi con la condanna del domenicano, percuote la potenza medicea, ma essa più tardi rinasce con Leone X. Sotto Clemente VII la città è assediata dall'esercito imperiale di Carlo V e costretta ad arrendersi (1530). La Repubblica fiorentina cessa per sempre e sorge il principato. Primo duca di F. è Alessandro dei Medici, trucidato da Lorenzino dei Medici. Segue Cosimo dei Medici, che con rigore estremo annienta i suoi nemici e con politica accorta consolida la potenza della sua casa; per lui Pio V eleva a granducato la Toscana, non senza le proteste di potentati emuli a Cosimo. La dinastia medicea, così costituitasi, signoreggia in Toscana per più di due secoli, fino a che con la morte di Giovan Gastone, nel 1737, la sovranità del granducato passava nella famiglia di Lorena con Francesco II. A questo, dopo un breve periodo di governo tenuto da una reggenza, succedeva Pietro Leopoldo I, principe assolutista, autore di benefiche riforme nel campo civile, mentre altre ne tentò assai meno felici nel campo religioso. La città subì l'occupazione francese nel 1801 e nel 1807-14. Nel 1801, per volontà di Napoleone, il granducato veniva trasformato in Regno di Etruria a beneficio di Lodovico di Borbone, a cui succedeva l'infante Carlo Lodovico. Quindi passava di nuovo con il titolo di granducato ad Elisa Baciocchi. La restaurazione dei Lorenesi con Ferdinando III fu bene accolta dai Fiorentini e dai Toscani. Ma quando la coscienza popolare parve matura per l'unità nazionale, la dinastia lorenese dovè cedere, e Leopoldo II fu espulso di Toscana, con rivoluzione pacifica, il 27 apr. 1859. F., insieme con la Toscana, divenne allora parte del Regno d'Italia, del quale dal 1865 al 1871 fu capitale.

(fot. Alinari)

FIRENZE, ARCIDIOCESI di – Veduta della città dal campanile di S. Maria Novella.

II. STORIA RELIGIOSA. – Nel rintracciare notizie sicure circa la diffusione del cristianesimo in F. non è dato risalire oltre il sec. III. Il primo nome che s'incontra è quello di un martire; durante la persecuzione di Decio, a quanto si ripete, il 25 ott. 250, s. Miniato fu decapitato sulla collina a specchio dell'Arno, dove poi sorse la basilica omonima. Al principio del sec. IV la comunità cristiana di F. si trova raccolta attorno ad un suo proprio vescovo; infatti nel 313 il vescovo Felice partecipa in Roma sotto papa Milziade al Sinodo contro i donatisti. Ma la popolazione era ancora in gran parte pagana, quando dalla Pasqua

393 all'ag. 394 Ambrogio di Milano soggiornava in F., e vi consacrava la basilica di S. Lorenzo, allora *extra moenia*, fatta costruire da una pia donna Giuliana. Fu quella la prima cattedrale di F., sostituita più tardi da S. Reparata.

L'orazione tenuta da s. Ambrogio in quella circostanza si legge ancora nelle sue opere. Né è improbabile che fosse proprio per consiglio di Ambrogio che i Fiorentini, orbati del loro pastore, eleggessero a questo ufficio s. Zanobi, che fu presente alla vittoria contro le orde di Radagaiso, ed è il più insigne vescovo della comunità fiorentina nel periodo romano. A detta vittoria, secondo l'annalistica fiorentina, dovrebbe ricondursi l'introduzione del culto di s. Reparata in F., mentre storici recenti lo considerano importato dal numeroso elemento greco presente nella città in epoca di poco successiva. Fra gli altri pastori più antichi è noto il nome di

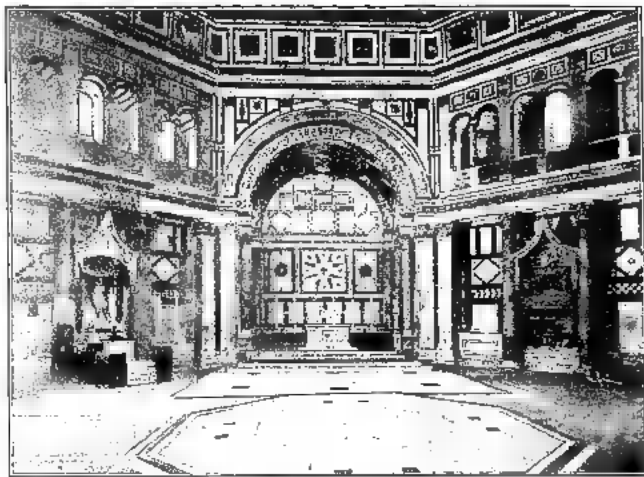
(*fot. Alinari*)

FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Interno del Battistero (sec. XI).

Reparato, che nel 680 intervenne al Concilio di papa Agatone contro i monoteliti; di Specioso, vescovo nel 716; di Tommaso che partecipa ad un altro sinodo convocato dal papa Zaccaria, nel 743; del vescovo Andrea fra l'869 e 897; del vescovo Podo nel 987.

Ma la vita religiosa nel suo pieno fervore ci si rivela più tardi; quando le ultime reliquie del paganesimo sono ormai spente, e nell'avvicendarsi dei secoli in prossimità del millennio, la vita monastica anche qui comincia ad affermarsi e fiorire. Allora, mentre la dominazione carolingia lascia traccia di sé nelle molte chiese, dedicate a s. Martino di Tours, ai Franchi particolarmente caro, i monasteri sorgono un po' dovunque: in città e fuori, al monte e al piano. D'altronde fino dal sec. VI monasteri anche femminili dovevano esistere, se è vero che Pelagio I impone al vescovo di F. di rinchiudere in monastero una peccatrice. Il monastero di S. Miniato esisteva almeno fino dal 774, quando Carlomagno ne faceva donazione al monastero di Nonantola. Nel sec. IX esistono già i monasteri di S. Donnino, presso Settimo, di S. Pietro a Lecore, di S. Crisco a Campi. Esiste già in F. il monastero di S. Andrea, che nel suo governo ha un'impronta aristocratica. La Badia è il più antico monastero benedettino sorto dentro la cerchia della città, che di larghi favori il marchese Ugo arricchì; mentre per lui sorgevano le altre badie famose di Buonsollazzo, di Marturi presso Poggibonsi, della Verruca presso Pisa. Né la vita dei monasteri rimane circoscritta nel chiostro; ma l'azione che parte da essi interferisce di continuo nella stessa vita civile e politica della regione, che talora proprio essi determinano.

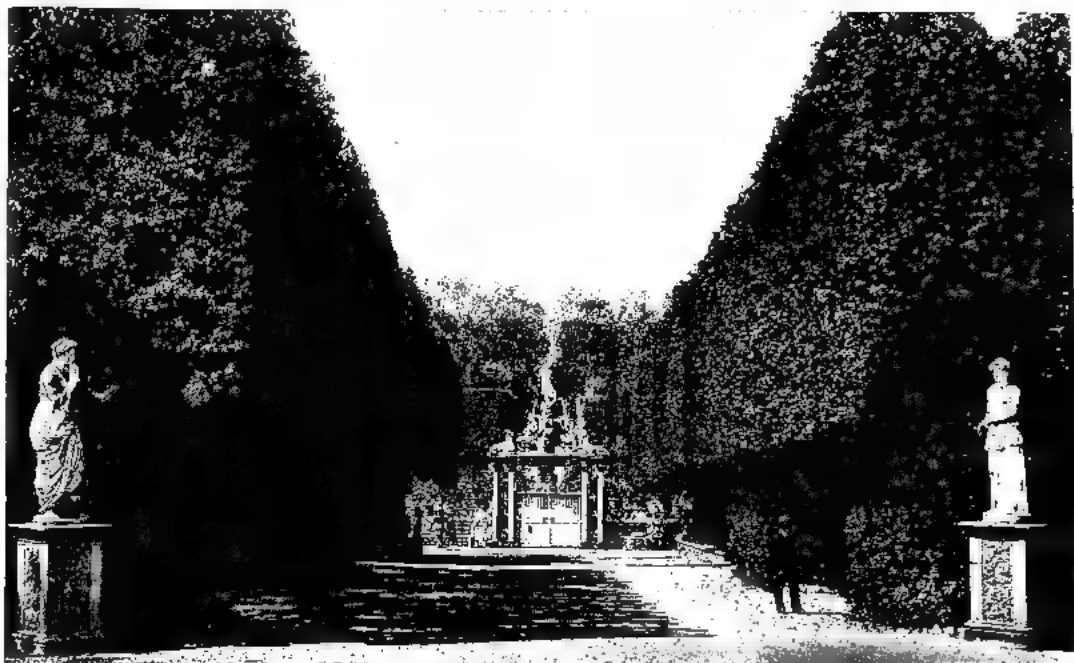
Però non v'è dubbio che il monachesimo assume un aspetto nuovo e si accende di un fervore di lotta fino allora ignoto, quando le pendici appenniniche più prossime a Firenze conobbero i cenobi creati o riformati da s. Romualdo e da s. Giovanni Gualberto. È questo il santo che più interessa la storia di F., perché di origine fiorentina e perché F. fu il centro della milizia da lui creata, che prese nome da Vallombrosa. La riforma patrocinata nella Chiesa dalle figure più pure e più grandi, che con essa si

affacciano al secondo millennio, pure non senza contrasti, trova in F. largo consenso. Le voci di Piero Damiani e di Ildebrando hanno in notevole parte del clero benefica risuonanza. Con questo, l'uno e l'altro sono in relazione costante: e l'oggetto è la purificazione del clero dal concubinato e dalla simonia. I Vallombrosani dai monasteri di S. Salvi e di Settimo muovono in guerra contro il clero corrotto con veemenza ignara di ostacoli; di qui prima l'opposizione popolare contro i monaci, l'assalto notturno dato al monastero di S. Salvi, e poi l'insurrezione contro il vescovo Pietro Mezzabarba, conclamato simoniaco, e il giudizio di Dio *per ignem* di Pietro Igneo presso la badia di Settimo; esperimento da cui il monaco riuscì vittorioso. Ma già sotto Benedetto IX il Capitolo fiorentino aveva proceduto ad una sua riforma, imponendo ai suoi membri la vita in comune. Il papa Vittore II aveva nel 1055 adunato in F. un concilio, a cui erano intervenuti, oltre l'Imperatore, molti fra i più insigni prelati di Italia e di Germania, nel quale severe sanzioni erano state pubblicate contro la simonia e contro il concubinato. Suo successore era stato Gerardo, vescovo di F., che aveva preso il nome di Niccolò II, senza dimettere il governo spirituale della città, ed anche Niccolò II aveva rinnovato la condanna contro il clero infetto di concubinato e di simonia. Egli nelle sue visite a F. consacrava la nuova chiesa di S. Lorenzo ricostruita sull'antica.

Ma il momento cruciale del movimento riformista contro il clero decaduto dalla sua dignità e dimentico dei suoi fini è ormai superato. A nuovi orientamenti della vita cittadina, nuovi istituti. In F., divisa fra Guelfi e Ghibellini, l'Ordine dei Servi di Maria esplica la sua attività caldeggiando la pace fra gli spiriti turbati della città natale. Essi, fino quasi dalle origini, sono i fiduciari del guelfismo fiorentino; quando il card. Latino compone la pace fra le avverse parti, degli atti di pace sono costituiti custodi i Servi di Maria. Essi hanno il loro convento presso S. Maria di Cafaggio; in seguito quella chiesa si trasformerà nel santuario della S.ma Annunziata, centro ben noto di pietà mariana. Intanto anche i nuovi Ordini dei Domenicani e dei Francescani aprivano i loro conventi in F.; e presto vi avevano

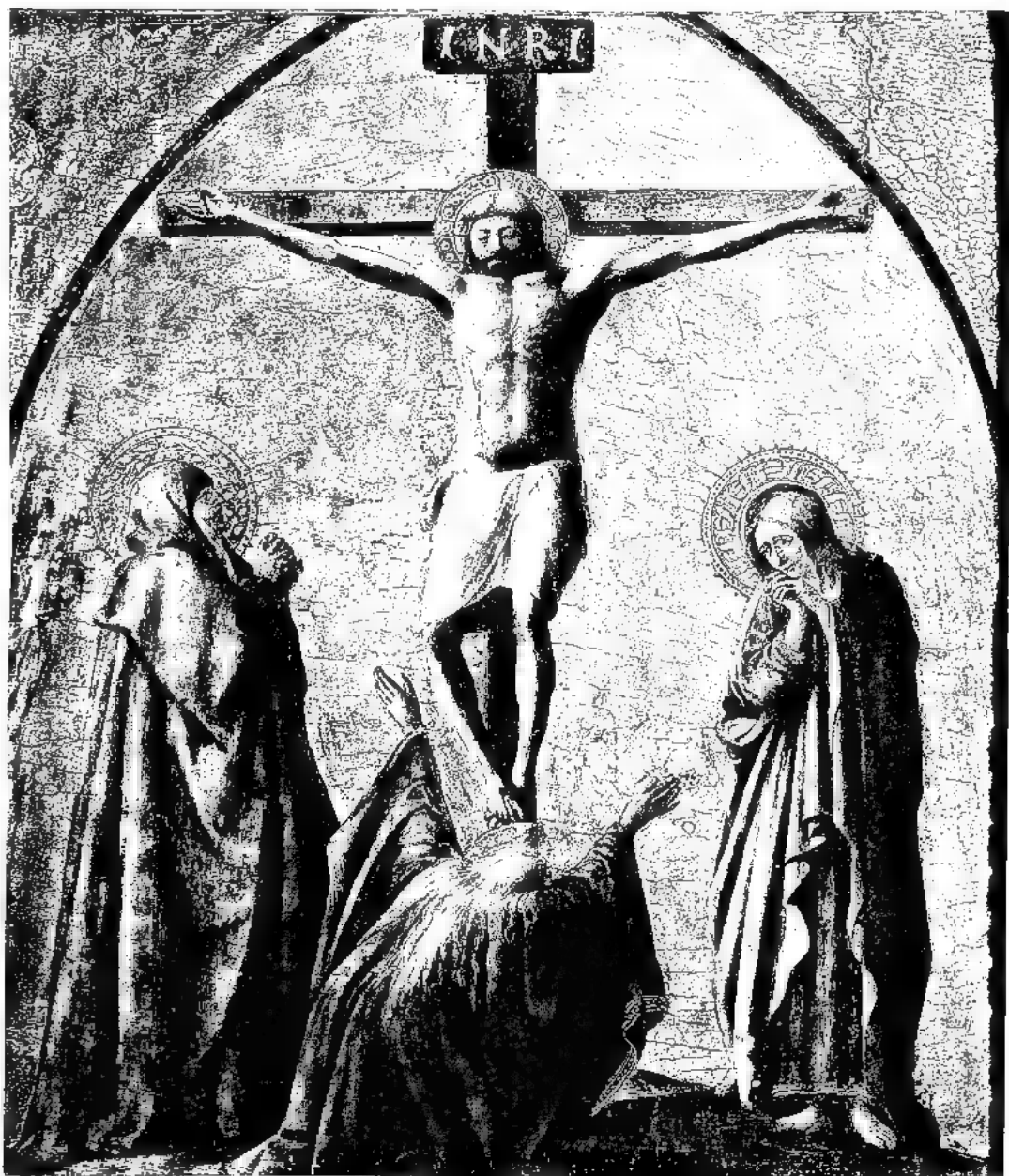
i loro Studi fiorenti. All'attività dei Domenicani di S. Maria (non ancora S. Maria Novella) si deve attribuire la vittoria sui patarini, che ebbero nella città preoccupante diffusione. Di tutte le eresie medievali quella dei patarini riuscì in modo particolare ad organizzarsi nella città e nel contado e a costituirsi una gerarchia presieduta da un loro vescovo; e ad un dato momento essi rappresentarono un serio pericolo non solo per l'ortodossia della città, ma, dati i principi da loro professati, anche per la stabilità stessa degli istituti comunali, finché non li superò e vinse, costringendoli alla fuga, il domenicano s. Pietro martire. Contro gli eretici gli stessi statuti comunali del 1325 contenevano condanne: come, dopo, nominatamente le contennero contro i Fraticelli. D'altronde anche il Sinodo tenuto dal vescovo Francesco da Cingoli nel 1327 minacciava ben forti sanzioni contro i patarini, imponendo che si demolissero le case, dove essi avevano conferito il loro *consolamentum*. Fu questo il primo Sinodo diocesano, dal quale uscì un complesso di costituzioni da osservarsi da clero e popolo; però non v'è dubbio che altri sinodi prima del 1327 erano stati celebrati; fra i quali uno dal vescovo Ranieri nel 1073 in S. Reparata, che allora condivideva con S. Giovanni gli onori e le prerogative di cattedrale.

Fra il sec. XIII e il sec. XIV F. viveva l'età più gloriosa delle sue fortune comunali. È allora che la fede ispira e sostanzia le più grandi creazioni del genio fiorentino: la *Commedia*, particolare espressione e visione di un cittadino credente; S. Maria del Fiore, opera collettiva del popolo credente. Ed intanto la pietà popolare si sublima in umili santi del contado: Verdiana da Castelfiorentino, Giulia da Certaldo, Giovanna da Signa, Giovanni da Vespignano. Poi, nella rinascenza del pensiero e dello spirito nazionale, i conventi della città divengono faro di luce all'Umanesimo cristiano; dànno al Comune teologi e diplomatici. Grande è l'influsso che dal convento di S. Spirito esercita sulla cultura e sulla vita politica della città Luigi Marsigli; frequentano S. Spirito gli umanisti Coluccio Salutati, il Niccoli, Tommaso da Sarzana. Nel monastero di S. Maria degli Angeli si raduna attorno ad Ambrogio Traversari la gioventù fiorentina: fra essa anche Giannozzo Manetti e Matteo Palmieri. Il b. Dominici alterna la sua cella di S. Maria Novella con la cattedra dello Studio, dove legge i canoni. Ma già l'Acciaioli alle porte di F. ha fondato la Certosa, e l'ha dotata, perché in essa siano maestri ed alunni. Più tardi sorgerà il convento di S. Marco, caro alla santità di Antonino e all'arte purissima dell'Angelico. Il sec. XV è veramente ricchissimo di avvenimenti cospicui per la storia religiosa della città. Martino V riceve a F. l'obbedienza di Giovanni XXII ed eleva a sede metropolitana la città (1420). Eugenio IV vi trova rifugio nel 1434 contro l'insurrezione dei Romani, che l'ha costretto alla fuga. Ed egli opera una grande riforma nei conventi fiorentini, alcuni dei quali soppresse ed altri assegnò ad altre famiglie religiose. Consacra S. Maria del Fiore (1436), allora terminata con la cupola del Brunelleschi, erige per il servizio di essa e per la coltura cristiana-umanistica del clero la Scuola Eugeniana, riforma gli statuti dell'Università teologica, tiene egli stesso per qualche tempo l'ufficio di arcivescovo fiorentino. Ma il nome di Eugenio IV si collega a quello di F. anche perché fu in S. Maria del Fiore che il 5 luglio 1439 si concluse il grande Concilio ecumenico di Ferrara-F. Il Capitolo fiorentino chiese al Pontefice che l'indulgenza plenaria assegnata da Eugenio IV al 25 marzo, anniversario della consacrazione della Cattedrale, fosse in memoria della conseguita unione trasferita al 5 luglio d'ogni anno. Ad Eugenio IV F. va pure debitrice della nomina di s. Antonino a suo arcivescovo (1446-59; [v.]). Il sec. XV si chiude con il movimento religioso-sociale del Savonarola, che muove dal convento di S. Marco, fondato da s. Antonino.

Si avanza il sec. XVI. Il fiorentino Leone X, già canonico di S. Reparata, chiude il Concilio Lateranense (1517) ed il suo cugino Giulio dei Medici, che egli ha creato arcivescovo della sua patria, celebra il Sinodo provinciale (1518) che intende riorganizzare *ex toto* la disciplina e la vita religiosa dell'intera provincia ecclesiastica; Sinodo che ha particolare importanza non solo perché segna il tentativo dell'attuazione immediata delle costituzioni conciliari, ma anche perché rappresenta un'argine contro i prodromi già visibili della riforma: contro la falsa predicazione, contro i pericoli della scuola umanistica, contro errate proposizioni filosofiche, contro gli eccessi della stampa, contro l'accresciuta superstizione. Notevoli infiltrazioni protestantiche non si ebbero: Pietro Martire Vermigli fiorentino propagò altrove il suo verbo, Pietro Carnesecchi, amico del duca Cosimo, soggiornò poco in F., e da Cosimo fu consegnato all'Inquisizione romana. L'episodio più noto è quello del senatore Bartolomeo Panciatichi, e di altri pochi con lui, che indossando il « sambenito » abiurò l'eresia. Al contrario, quasi ancora all'alba del secolo, si rende molto popolare in F. l'umile pietà di Domenica del Paradiso, fondatrice del monastero della Crocetta, non ostile e non invisa ai Medici. Poi una fioritura di santi: la b. Bartolomea Bagnesi; s. Caterina dei Ricci fiorentina, che illustra un monastero della vicina Prato; s. Maria Maddalena dei Pazzi, l'estatica del Carmelo fiorentino, che si consuma nella penitenza per la santificazione del clero; il b. Ippolito Galantini, che fonda una Congregazione di laici per l'insegnamento catechistico, la quale si propaga anche fuori di F.; s. Filippo Neri, cha abbandona la città nativa per divenire l'apostolo di Roma. Intanto le nuove Congregazioni religiose penetrano nelle città. Prima i Gesuiti chiamati da Eleonora di Toledo, che aprono la loro casa presso l'attuale chiesa di S. Giovannino, con scuole per la gioventù. Nel 1626 vengono in Firenze i Barnabiti, che si distinguono nell'assistenza agli appestati durante il contagio del 1630; nel 1630 vengono gli Scolopi per curare l'istruzione dei figli del popolo.

Motivi di turbamento si ebbero nel campo religioso, più tardi: sotto il principe riformatore Pietro Leopoldo I. Le tendenze giansenistiche erano promosse dal vescovo di Pistoia Scipione dei Ricci, già vicario dell'arcivescovo fiorentino Incontri. Si ebbero dissensi e polemiche anche assai vivaci fra il clero, ma non un'adesione sentita e profonda al giansenismo. A tale movimento il popolo rimase ostile ed estraneo. Si affermarono allora anche tendenze regalistiche, le quali ebbero vita in mezzo al clero finché Pietro Leopoldo non ebbe un successore in Ferdinando III, sotto il quale diverso fu l'indirizzo di governo. Sotto Pietro Leopoldo era stata da lui convocata a Palazzo Pitti l'assemblea dei vescovi toscani, che doveva preparare il Concilio nazionale; ma essa non ebbe esito grazie anche all'arcivescovo Martini. E quindi il progetto del Concilio naufragò. Sotto l'occupazione napoleonica si ebbe l'episodio dell'arcivescovo Eustachio d'Osmond (1810), vescovo di Nancy, intruso in questa sede da Napoleone. Egli abbandonò F. solo con il ritirarsi delle truppe francesi. Fra il clero che a lui faceva opposizione, alcuni furono deportati: fra questi Ferdinando Minucci, poi arcivescovo della città. Fra gli avvenimenti degli ultimi decenni è da ricordare il Sinodo diocesano celebrato nel 1905 dall'arcivescovo Mistran-

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

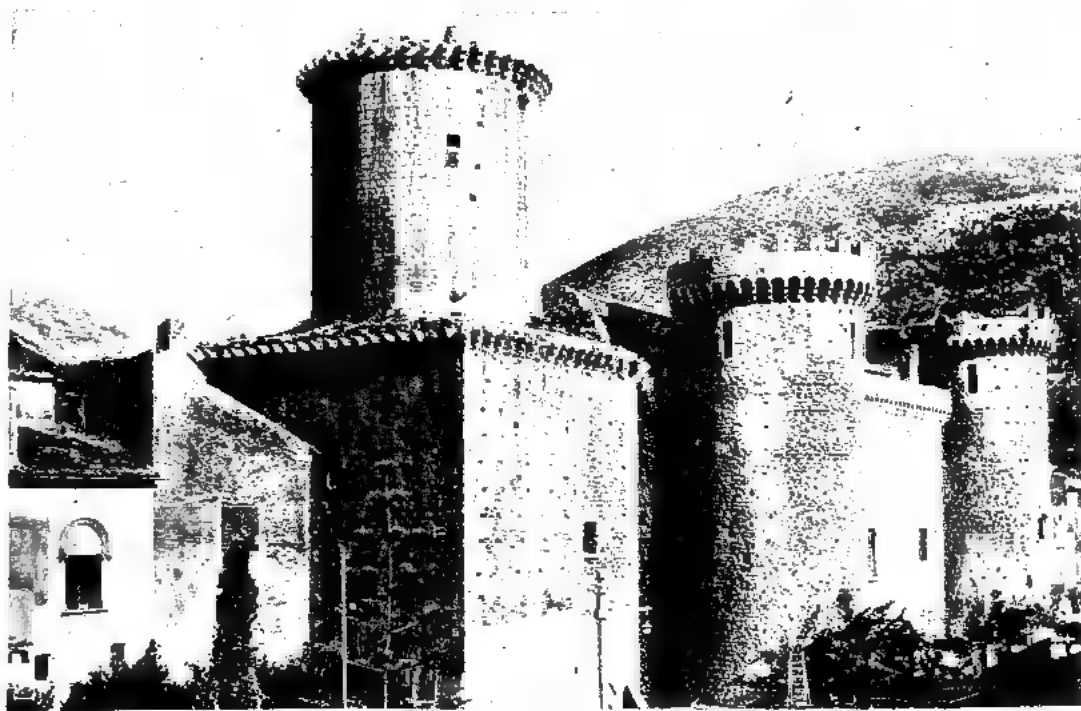
In alto: UN VIALE DEL GIARDINO DI BOBOLI (fine del sec. XVI).
In basso: PALAZZO MANNELLI RICCARDI. Opera del Buontalenti (ca. 1570).

(fot. Anderson)

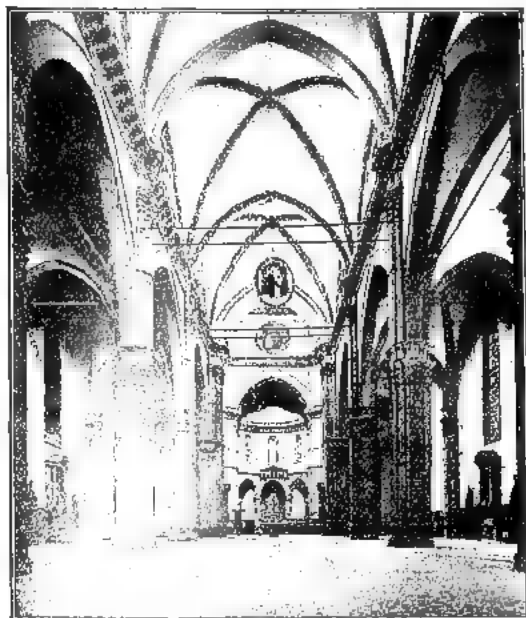
CROCIFISSIONE, di Masaccio (1426) - Napoli, Museo Nazionale.

(fot. Alinari)

(fot. Anderson)

A sinistra: S. GIROLAMO, di Leonardo (ca. 1481) - Vaticano, Pinacoteca.
A destra: TONDO MARMOREO CON MADONNA E BIMBO, di Michelangelo (1505) - Firenze, Museo Nazionale.

(fot. Enit)

(fot. Enit)

In alto: FACCIATA DELL'EX CONVENTO DI S. FRANCESCO (sec. XIV).
In basso: ESTERNO DEL CASTELLO.

(fot. Anderson)
FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Interno di S. Maria del Fiore, di Arnolfo di Cambio e Francesco Talenti (1296-1351).

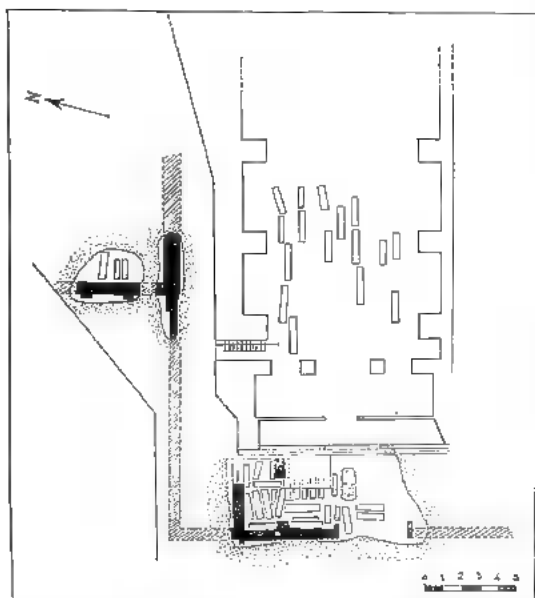
gelo, dopo più di un secolo e mezzo. Nel 1934 si teneva in F. il I Concilio etrusco sotto la presidenza del card. arcivescovo Elia dalla Costa quale legato pontificio e nel 1935 si celebrava il Sinodo diocesano, convocato dal medesimo arcivescovo. Altro sinodo veniva indetto dal card. arcivescovo E. dalla Costa per il maggio 1946 ed era, come il precedente, celebrato in S. Maria del Fiore nei giorni 8 e 9 di detto mese.

III. Personaggi illustri. — Sono degni di menzione: il vescovo Gerardo, che divenne Niccolò II (1059-61); il card. Giovanni de' Medici, Leone X (1513-1521); il card. arcivescovo Giulio de' Medici, Clemente VII (1523-34); il card. arcivescovo Alessandro de' Medici, Leone XI (1605); il card. Maffeo Barberini, Urbano VIII (1623-44); il card. Lorenzo Corsini, Clemente XII (1730-40). Ugualmente da ricordare: l'arcivescovo Francesco Gaetano Incontri, autore di opere di teologia morale; Antonio Martini, traduttore della Bibbia; Eugenio Cecconi, storico dei Concili di Ferrara-F. e del Vaticano. Fra il '400 e il '500 molti umanisti furono canonici di S. Reparata: Angelo Poliziano, il poeta; Marsilio Ficino, fondatore dell'Accademia Platonica; Leonardo Bruni, segretario della Repubblica; Gentile da Urbino, lettore nello Studio; Scipione Ammirato, lo storico; Francesco Berni, il poeta. Altri ecclesiastici che si distinsero nella repubblica letteraria: Benedetto Varchi, filologo e storico; Benedetto Buommattei, grammatico e dantista; mons. Giovanni Della Casa, poeta e trattatista, Pier Francesco Giambullari, che scrisse di storia e di lingua; Vincenzo Borghini, studioso di antichità toscane e fiorentine; Antonio Francesco Gori, archeologo ed epigrafista; Anton Maria e Salvino Salvini, dei quali l'uno fu dottissimo nelle lingue classiche, l'altro scrisse d'argomenti accademici e di cose fiorentine; Giovanni Lami eruditissimo, ma attorno al cui nome si suscitarono nel '700 tante controversie. Nè è da dimenticare il card. Agostino Bausa domenicano, già maestro dei SS. Palazzi e poi arcivescovo di F. nell'ultimo scorcio del sec. XIX.

IV. Istituti di cultura, biblioteche, archivi. — Fino da quando in F. si eresse lo Studio generale per bolla di Clemente VI, data da Avignone il 31 maggio 1348, e questa ebbe confermati i suoi privilegi da un diploma imperiale di Carlo IV, l'Università dei teologi formò dello Studio stesso la parte più cospicua. La prima laurea in teologia fu conferita nel 1349 a frate Francesco di Biancozzo dei Nerli fra l'entusiasmo unanime dei Fiorentini. Mentre gli altri rami dello Studio per ragioni diverse, e prima quella che a una data epoca alcune cattedre furono trasferite a Pisa, cessarono dalla loro attività ed esistenza, l'Università teologica è il collegio universitario unico che rappresenta la continuità ininterrotta dello Studio fiorentino dalle sue origini fino ad oggi. Ebbe dai pontefici insigni privilegi. Fu riformata da Eugenio IV; da Leone XIII ebbe nuove costituzioni. Attualmente il Collegio teologico fiorentino dopo la pubblicazione della cost. apost. *Deus scientiarum Dominus*, 24 maggio 1931, ha sospeso il conferimento delle lauree. Importanti: l'Archivio capitolare di S. Maria del Fiore per le antiche carte ivi conservate; l'Archivio dell'Opera di S. Maria del Fiore per ciò che concerne la fabbrica del Duomo; l'Archivio della Curia arcivescovile; l'Archivio del Capitolo laurenziano. Notevole per numero di pubblicazioni, specialmente del sec. XVII-XVIII, la Biblioteca del Seminario maggiore, presso la quale è una sezione di manoscritti a soggetto fiorentino.

Bibl.: L. Cerracchini, *Fasti teologali*, ivi 1738; G. Richa, *Notizie istoriche sulle chiese di Firenze*, 10 voll., ivi 1754-62. Per la storia ecclesiastica locale v. Ughelli, III, pp. 5-192; Fonti: G. Lami, *Sanctae Ecclesiae Florentinae monumenta*, 2 voll., Firenze 1768; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, III: *Etruria*, Berlino 1908, pp. 5-71; R. Piattoli, *Le carte della canonica della cattedrale di F.* (dal 723 al 1149), Roma 1938; R. Davidsohn, *Forschungen zur älteren Geschichte von Florenz*, Berlino 1896-1908; C. Strozzi, *Spoglio delle scritture attinenti al Cap. fioren.* (sec. XVII), ms. F., Biblioteca nazionale, II, II, 484; G. Lami, *Memorabilia S. Ecclesiae Florentinae*, ms. (sec. XVIII), in Biblioteca Riccardiana, cod. 3772, foll. 75 e 85-86; S. Salvini, *Storia cronologica dei canonici fiorentini*, ms (sec. XVIII), F., Archivio capitolare; D. Moreni, *Mores et consuetudines Eccl. Flor. Codex ex arch. Aedilium S. Mariae Floridae*, Firenze 1794. Altre opere: V. Borghini, *Trattato della Chiesa e dei vescovi fiorentini*, in *Discorsi istorici*, II, Firenze 1585, pp. 337-598; L. Cerracchini, *Cronologia sacra dei vescovi e arcivescovi di F.*, Firenze 1761; Ildephonsus a S. A., *Etruria Sacra*, ivi 1782; P. N. Cianfogni - D. Moreni, *Memorie istoriche della basilica di S. Lorenzo*, ivi 1804-17; C. Guasti, *S. Maria del Fiore*, ivi 1887; R. Davidsohn, *Storia di F. Le origini*, 2 voll., ivi 1907-1909; V. Crispolti, *S. Maria del Fiore*, ivi 1936; E. Sanesi, *Il Seminario fiorentino*, ivi 1913; id., *Canonici e vic. fior. e il caso Savonarola*, ivi 1932; id., *L'Università dei teologi dello Studio di F.*, in *Arch. stor. ital.*, 1937, II; id., pp. 199-204; A. Alinari, *S. Zenobi vesc. di F.*, in *Atti Soc. Colombaria*, 1938-39; B. Quilici, *La chiesa di Firenze nell'alto medioevo*, Firenze 1938; id., *La chiesa di F. nei primi decenni del sec. XI*, ivi 1940; E. Sanesi, *La vita di s. Antonino*, Firenze 1941; B. Quilici, *Il vesc. Raineri e la chiesa di F. durante la lotta per le investiture*, in *Istituto tecn. comm. Filiberto di Savoia*, ivi 1943; A. Panella, *Storia di Firenze*, Firenze 1949; Cottineau, I, coll. 1155-61.

Emilio Sanesi

V. Archeologia. — Nessuna notizia precisa si ha intorno agli inizi del cristianesimo in F.; è tuttavia molto probabile, e taluni elementi sembrano confermarlo, che esso trovasse il suo primo centro nella comunità ebraica di origine greco-orientale che, come di solito, si era stabilita ai margini della città, presso la via che usciva dalla porta meridionale di essa: subito a mezzogiorno dell'Arno questa via si divideva in due rami, uno diretto ad oriente verso Chiusi (la cosiddetta Cassia Nova), l'altro discendente direttamente verso sud, verso Volterra e Siena. Resti di una basilica cimiteriale sono venuti in luce in F. nel 1948 in seguito a scavi condotti dalla Soprintendenza alle antichità nell'area dell'antica chiesa di S. Felicita. Tale basilica era a tre navate: misurava m. 26 ca. di fronte e ca. 40 di profondità; la navata centrale era larga m. 10, le laterali 6,50. Le numerose *formae* di tipo comune hanno restituito vari titoli funerari — cui devono essere aggiunti quelli scoperti in passato in tale zona — per il più antico dei

(*per cortesia del dott. G. Maetzke*)
FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Pianta dei resti della basilica paleocristiana in relazione all'attuale chiesa di S. Felicita.

quali, datato al 405, la costruzione dell'edificio può essere fissata alla fine del IV sec. - inizi del V. Esso è quindi il più antico edificio di culto cristiano di cui si siano ritrovati i resti in F.; fra le iscrizioni ritrovate nella zona sono ricordati un diacono, alcuni lettori e personaggi investiti di cariche civili e militari. Il titolo della chiesa, quello di un'altra chiesa situata dalla stessa parte dedicata a S. Felice, il culto di S. Lorenzo, al quale viene consacrata alla fine del sec. IV la prima basilica nell'interno della città, provano che la nuova fede venne a F., secondo ogni probabilità, da Roma, o quanto meno che con la Chiesa romana quella fiorentina dovette essere in stretti rapporti.

Una tradizione posteriore attribuisce al tempo della persecuzione di Decio il martirio di s. Miniato, che sarebbe poi stato deposto sul colle che sovrasta la città: ma è tradizione tarda e, sembra, di nessuna attendibilità.

La prima menzione sicura di un vescovo fiorentino è quella che ci ha lasciato Ottato di Milevi; egli, tra i partecipanti al Sinodo romano del 313 contro i donatisti, nomina un *Felix a Florentia Tuscorum*: se sia stato questo il primo vescovo della città, non si può affermare con certezza. Nel 393 fu a F. Ambrogio, che vi consacrò la chiesa dedicata a s. Lorenzo, fondata da una pia matrona Giuliana: un frammento di iscrizione trovato nei sotterranei spetta forse alla generosa donatrice. In questo stesso tempo visse e resse la chiesa fiorentina s. Zenobio, morto, pare, nel 417.

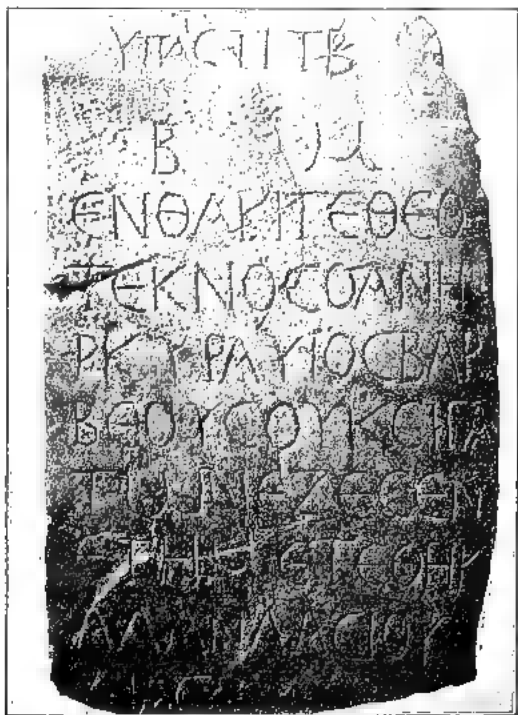
Oltre ai materiali rinvenuti presso la chiesa di S. Felicita, sono da ricordare alcuni sigilli trovati nel Borgo SS. Apostoli, e un sarcofago, venuto in luce nel greto dell'Arno, presso il ponte della Vittoria nel 1933: databile al sec. IV, rappresenta scene non tra le più comuni: l'addio degli Apostoli a Gesù, la resurrezione della figlia di Giairo, il rifiuto da parte dei tre giovani ebrei di adorare la statua di Nabucodonosor.

A F. sono inoltre pervenuti in tempi diversi monumenti cristiani trovati a Roma: tra essi particolarmente importanti due lucerne in bronzo, ora nel museo archeologico: una ha come ansa una corona di lauro, entro cui è la rappresentazione di Mosè che fa scaturire l'acqua: un uomo l'attinge in una ciotola. L'altra è la celebre lampada dei Valerii, rinvenuta presso la casa di questa nobile famiglia sul Celio. Ha forma di nave: una figura, in cui si volle riconoscere s. Pietro o il Redentore stesso, regge il timone, un'altra nell'atteggiamento dell'orante sta a prua ed è forse s. Paolo: l'interpretazione è tuttavia assai discussa. All'albero, che regge la vela, sta attaccata una tabella con l'iscrizione: « Dominus legem dat Valerio Severo. Eutropi vivas ». La sua data più probabile è il sec. IV.

BIBL.: G. F. Gamurrini, *Principi della religione cristiana in F.*, in *Atti della Soc. Colombaria*, 1909-10, pp. 71-95; Lanzoni, pp. 573-81; G. Maetzke, *Florentia* (*Italia Romana: Municipi e colonie*; 1ª serie, 4), Roma 1941, p. 42 sgg.; id., *Ricerche sulla topografia fiorentina* in *Rend. Lincei*, cl. sc. mor., 1948, p. 97 sgg. per il sarcofago rinvenuto nel 1933; D. Levi, in *Bollettino d'arte*, 28 (1934), p. 1934 sgg.; per la lampada dei Valerii largamente studiata e di frequente riprodotta: G. B. De Rossi, in *Bull. arch. crist.*, 1° serie, 4 (1867), pp. 27-28; 5 (1868), pp. 35, 44 e tav. 6; 6 (1869), p. 45; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, *Il Medioevo*, I, Torino 1927, p. 67 sgg., figg. 49 e 50; Wilpert, *Sarcofagi* (Giardini Boboli), I, pp. 6, 13, 17, e tav. IV; II, pp. 8*, 333; III, p. 11. Chiesa di S. Trinita: I, p. 83, tav. 66. Collezione Antinori: III, pp. 3, 23, 37; tav. 287, 1 e 300. Le notizie relative alle scoperte recenti di S. Felicita sono state comunicate da G. Maetzke.

Pietro Romanelli

VI. ARTE. – F. dalla fine del Duecento fino agli inizi del Cinquecento fu il più vivo centro di cultura artistica di tutta Italia.

Nell'architettura lo stile romanico non recò in Toscana le caratteristiche forme lombarde, ma solo taluni elementi di esse vi si acclimatarono: le chiese romaniche fiorentine infatti continuarono le forme basilicali, come nella chiesa dei SS. Apostoli e in S. Jacopo Soprarno, mentre il Battistero ripete talmente le forme antiche da essere creduto opera del periodo classico dagli uomini del Trecento. Caratteri analoghi hanno il S. Miniato al Monte e la badia fiesolana, nelle quali chiese è peculiare la dicromia.

(*per cortesia del dott. G. Maetzke*)
FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Iscrizione di Theoteknos datata al 405 ritrovata nella basilica sotto S. Felicita.

Il gotico che crea due capolavori in S. Maria Novella e in S. Croce, sembra tuttavia arrestarsi alla superficie degli elementi senza entrare nell'organismo della costruzione: la loggia dei Lanzi, con i suoi tre archi a pieno centro, già prelude al Rinascimento; mentre il Duomo, nel cui interno il ballatoio, nella navata centrale, sembra frenare lo slancio ascensionale delle linee gotiche, ha un coronamento a cupola; il campanile di Giotto è gotico solo nei particolari.

All'inizio del Quattrocento sorge a F. la nuova architettura ad opera di Filippo Brunelleschi (v.). Per spiegare il riapparire in essa dello spirito classico non occorre accettare il racconto vasariano del viaggio del Brunelleschi a Roma insieme a Donatello, perché a Firenze il Brunelleschi poteva trovare l'ispirazione classica nei monumenti romanici, tutti pieni dello spirito antico. Il Brunelleschi, che definisce le leggi della prospettiva, rappresenta per questo lato la concezione matematica della Rinascenza e fornisce ai pittori il più caratteristico mezzo del rinnovamento della loro arte, che è caratterizzata nel Quattrocento dalla conquista della terza dimensione.

(fot. Alinari)

FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Interno della chiesa di S. Croce. Riedificato da Arnolfo di Cambio (1252).

L'arte del Brunelleschi si diffonde per tutta la Toscana; tutti gli architetti fiorentini, compreso per molti aspetti l'Alberti (v.), educato alla scuola umanistica, muovono dalle sue premesse sino a Michelangelo; così fanno Michelozzo (v.) nel Convento di S. Marco, Giuliano da S. Gallo (v.) nella Madonna delle Carceri a Prato e in S. Maddalena dei Pazzi a Firenze, e seguono la tradizione brunelleschiana Benedetto da Maiano (v.), Giuliano da Maiano (v.), Bernardo Rossellino (v.) e il Cronaca.

Lo stesso Michelangelo (v.), nella Sacrestia Nuova di S. Lorenzo, mantenne lo schema della Sacrestia Vecchia, pur interpretandolo con la sua particolare concezione dell'architettura come di masse in movimento.

Michelangelo, benché lavorasse quasi sempre a Roma, dominò l'architettura fiorentina del Cinquecento. In patria il più caratteristico architetto del tempo fu il Vasari, manierista, elaboratore delle forme ormai acquisite.

Il primo scultore in cui è possibile riconoscere il caratteristico acuto spirito fiorentino è Arnolfo di Cambio (v.), anche architetto di S. Reparata, poi di S. Maria del Fiore. Le sue opere di scultura si trovano in massima parte però fuori Firenze, soprattutto a Roma, dove diffusero fra i marmorari l'eleganza e la spiritualità fiorentina.

Nel Trecento il senese Tino da Camaino (v.) educò numerosi allievi a Firenze. Andrea da Pontedera (v.), detto Pisano, che subì l'influsso giottesco, nel 1330 ebbe l'incarico della prima porta del Battistero e lavorò poi ai rilievi del campanile di Giotto. Da lui deriva Andrea di Cione detto l'Orcagna (v.), che nel 1359 termina il tabernacolo di Or S. Michele, opera insieme di architettura e di scultura.

Alla fine del Trecento, nella porta della Mandorla di S. Maria del Fiore, cominciano ad apparire i segni precursori del Rinascimento nella scultura: il realismo e l'imitazione dell'antico (immagini di divinità pagane, sirene, centauri ecc.).

Il concorso bandito nel 1401 per un'altra porta bronzea del Battistero vide vincitore Lorenzo Ghiberti, che, pur attenendosi allo schema ancora gotico di Andrea Pisano, fece opera personale per l'equilibrio e il sintetismo della rappresentazione. Il confronto tra questa porta e la terza che tenne occupato il Ghiberti sino al 1452 mostra l'evoluzione compiuta dalla scultura fiorentina: le formelle gotiche a cornici mistilinee scompaiono, cedendo il posto a scomparti larghissimi; nicchie classiche accolgono statue; i bassorilievi, gareggiando con la pittura, si animano di numerose figure e presentano paesaggi nello sfondo; con grande realismo vengono rappresentati nei tondi i ritratti di vari artisti del tempo insieme con l'autoritratto dello scultore, e si riproducono frutti e fiori nel festone decorativo. Così pure pittoricità ed ampiezza prospettica dominano nell'urna di S. Zanobi e influenzano persino Donatello.

Donato di Betto Bardi, detto Donatello (v.), ha nella scultura fiorentina una posizione analoga a quella occupata dal Brunelleschi nell'architettura e da Masaccio nella pittura. Egli toglie alle sculture ogni residuo gotico, e, senza mai imitarlo, appare continuatore dell'antico; il bassorilievo pittorico raggiunge in lui mediante lo stiacciato e il sapiente digradare dei piani la risoluzione del problema della forma in movimento, che insieme a quello del volume gli artisti fiorentini continuamente si propongono; i volumi si attenuano nello stiacciato per raggiungere il moto.

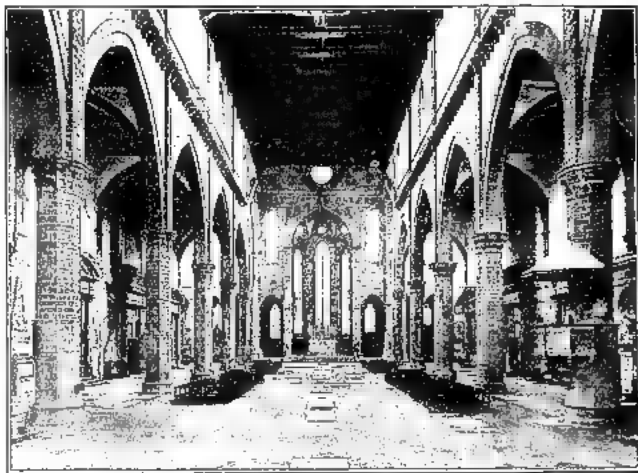
Da Donatello dipendono Michelozzo (v.) e Bertoldo (v.). Intorno fioriscono, variamente influenzati da lui stesso e dal Ghiberti, Bernardo e Antonio Rossellino (v.), Agostino di Duccio (v.), Desiderio da Settignano (v.), Mino da Fiesole (v.), Benedetto da Maiano (v.); la tendenza al reale si accentua in Antonio del Pollaiolo (v.) e Andrea Verrocchio (v.), maestro nella pittura a Leonardo da Vinci.

I Della Robbia (v.) recano nella scultura il singolare contributo delle loro terracotte invetriate, ornamento prezioso degli edifici fiorentini.

Nel Cinquecento la scultura fiorentina mostra tre tendenze. Una, impersonata da Michelangelo, è seguita da Raffaello di Montelupo (v.) e dal Montorsoli (v.); un'altra, che fa capo ad Andrea Sansovino e viene sviluppata da Jacopo Sansovino (v.), si propone come ideale la grazia del Quattrocento unita alla forma classica; una terza è rappresentata da Baccio Bandinelli (v.) e dall'Ammannati (v.), che finiscono con l'accostarsi al Buonarroti.

Ancor più vigorosamente che nell'architettura e nella scultura la scuola fiorentina si affermò nella pittura. Fondatore della pittura fiorentina è Cimabue (v.), che imprese a liberarla dalle convenzionali forme bizantine e le diede quei caratteri che sempre la distingueranno da tutte le altre. Secondo la concezione intellettualistica che i fiorentini hanno della realtà, in essa domina il disegno, che mediante una linea funzionale suggerisce il volume dell'oggetto rappresentato. Mediante il chiaroscuro poi questo viene rappresentato staccato dal fondo con effetto di rilievo.

Tali caratteri distinguono decisamente la pittura fiorentina dalla senese e dalla gotica, che invece consi-

derano la linea non come elemento funzionale ma come un elemento ornamentale e calligrafico, cioè come semplice contorno svuotato del suo contenuto, e dispongono la composizione tutta in un piano, senza risalto. Alla concezione plastica fiorentina si subordina il colore, che per lo più campisce soltanto il disegno ed è sempre subordinato all'opposizione di chiaro e di scuro necessaria al rilievo: nella scuola senese invece il colorito, perché limitato ad effetti di superfice, è chiaro e brillante.

Tutti i caratteri della pittura fiorentina si assommano in Giotto (v.), che la svincola completamente dalle formole bizantine.

Giotto vede gli oggetti come masse larghe e compatte, organizza la composizione dei suoi quadri con senso architettonico e spaziale secondo lo stesso spirito dell'architettura, nella quale l'effetto estetico nasce dal contrasto del peso con il sostegno, e dal senso del volume.

Secondo la natura italiana, Giotto nella narrazione delle sacre storie è logico, chiaro, misurato e convincente.

Nella seconda metà del Trecento appare uno scambio di influssi, si direbbe quasi un compromesso, tra la scuola fiorentina e la senese.

(fot. Alinari)

FIRENZE, ARCIDIOCESI di - Interno della chiesa di S. Lorenzo visto dall'altare maggiore. Ricostruito nel 1423, su disegno di Brunelleschi.

Dopo una breve parentesi di tardo gotico, rappresentato da Lorenzo Monaco (v.), in cui l'esasperata calligrafia lineare si unisce alla grazia senese e al vigore fiorentino, s'inizia il Rinascimento.

Masolino (v.), benché ancora legato alla corrente del gotico fiorentino, applica la prospettiva nei suoi quadri, aprendo fughe di colonne nel *Banchetto di Erode*, ma le sue figure, pur campeggiando sullo sfondo aperto dalla terza dimensione, non partecipano dell'organismo prospettico, come più tardi, simili a vere quinte, sarà nei quadri di Piero della Francesca.

Masaccio (v.), che si vuole allievo di Masolino, rinnovò la pittura. Dal Brunelleschi apprese la prospettiva, da Donatello derivò la plasticità sculturale delle sue figure. Pertanto Masaccio continuava idealmente Giotto, del quale rinnovava la saldezza plastica e l'aspetto monumentale.

L'arte del Masaccio, come quella di Giotto, non ebbe veri continuatori; la sua sintesi grandiosa cedette a un indirizzo realistico. Fa eccezione il Beato Angelico (v.), singolare artista ancora dipendente dalla tradizione del gotico fiorentino, sommo ed insuperabile interprete dell'idealità religiosa.

Allievo dell'Angelico, ma privo del suo magico potere di spiritualizzazione, Benozzo Gozzoli (v.), rappresentò con abilità grandissima di narratore scene sacre con brio gustoso e semplicità popolaresca.

La realtà è fortemente sentita da Andrea del Castagno (v.), in cui la tendenza plastica della pittura fiorentina si accentua sempre più, fino a dare alle figure caratteri di sculture lignee dai contorni violentemente marcati e agitati per rendere il moto, altra meta dell'arte fiorentina.

Le norme della ritrovata prospettiva sono appassionatamente seguite da Paolo di Dono, detto Paolo Uccello (v.), il quale conduce a vedere le cose lontane, attenua il rilievo dei corpi e finisce con l'ottenere effetti di tarsia mediante l'accostamento di zone di colore. Per non turbare la visione prospettica, il movimento si arresta e le sue battaglie statiche ci appaiono in una stilizzazione irreale. Ma sono in lui anche sentimento tragico e grandezza eroica, come si vede nel *Diluvio Universale* del chiostro di S. Maria Novella.

Piero della Francesca (v.) porta la prospettiva all'altezza di una vera disciplina scientifica, ponendo e risolvendo felicemente i problemi di prospettiva lineare e aerea, riuscendo a dare il senso dell'aria e della luce che vibrano intorno agli oggetti. Le sue composizioni sono vere architetture; le figure hanno vivo il senso del volume ottenuto a mezzo di una sapiente gradazione dei toni di colori. Piero comprese che la prospettiva era l'unico mezzo per unire il disegno al colore, senza incorrere negli inconvenienti in cui cadevano i fiorentini e i senesi.

Accanto alla ricerca della forma si sviluppa nella pittura fiorentina (come nella scultura) la ricerca del movimento, che, accanto ad Andrea del Castagno, ha i suoi convinti seguaci in Antonio del Pollaiolo (v.) e nel Botticelli (v.), i quali l'ottengono con la linea che anima continuamente la forma.

Il problema del movimento verrà ripreso e risolto in altra e più profonda maniera da Leonardo da Vinci (v.), con il suo chiaroscuro vibratile, che rivela le immagini dall'ombra alla luce con delicatissimi trapassi. Egli dà ai fiorentini un esempio isolato di vera pittura priva del rilievo scultoreo, nella quale il volume è ottenuto nella profondità stessa dell'ambiente rappresentato e immerso in quella atmosfera.

Nel Cinquecento la pittura fiorentina si personifica in Michelangelo, che, architetto, scultore, pittore, porta alle estreme possibilità tutti gli elementi caratteristici della scuola e specialmente la forma e il movimento. In lui la forma più che volume diviene massa, e blocchi giganteschi opposti tra loro in perpetua lotta e in perpetuo moto sono tutte le sue opere.

Con lui, l'arte fiorentina passa a Roma, così che F. perde il suo primato e la sua scuola non è più che una scuola provinciale.

BIBL.: Venturi, passim; E. Toesca, *La pittura fiorentina del Trecento*, Verona 1930; B. Berenson, *I pittori italiani del Rinascimento*, trad. it., di F. Cecchi, 2ª ed., Milano 1942, pp. 55-101; G. Fiocco, *La pittura toscana del Quattrocento*, Novara 1942.

Vincenzo Golzio

VII. - BADIA DI S. MARIA. - Celebre monastero, volgarmente detta Badia, fondato da Willa, figlia del marchese Bonifacio. Morta Willa, suo figlio Ugo confermò ed accrebbe le donazioni materne in tal misura da esser considerato quale fondatore della Badia. Dopo la sua morte, 21 dic. 1001, ogni anno i monaci ne facevano l'anniversario, come ricorda Dante nel Paradiso (XVI, 128-29), parlando « del gran barone, il cui nome e il cui pregio - la festa di Tommaso riconforta »; Dante aveva la propria casa vicino a questo monastero, al quale accenna ancora con i versi: « Fiorenza, dentro dalla cerchia antica - ond'ella toglie ancora e terza e nona » (*Par.*, XV, 97-98). Nel 1436 fu unita alla Congregazione di S. Giustina. Soppressa nel 1810, venne ripristinata nel 1819 con una minima parte degli antichi beni. Dopo

la nuova soppressione del 1866 i monaci rimasero in poche stanze tenendo cura, fino al 1919, della parrocchia. I locali erano stati adibiti a scuole e ad uffici giudiziari.

Fu ricca di uomini insigni per santità e dottrina: si ricordano fra questi d. Vincenzo Borghini (v.), d. Agostino Rabatta, il vescovo d. Pier Luigi Galletti (v.), il card. d. Angelo M. Querini; sotto la guida dei monaci di Badia studiò G. B. Niccolini.

L'attuale chiesa fu eretta nel 1625 dal Segalobi sulle fondamenta di Arnolfo di Lapo (sec. XIII), a cui è attribuito il bel campanile. Il portale, scolpito da Benedetto da Rovezzano, è stato restaurato di recente. Fra le opere d'arte che contiene specialmente notevoli due sepolcri scolpiti da Mino da Fiesole – uno del 1481 racchiude le ossa del conte Ugo – è la celebre pittura di Filippo Lippi, rappresentante l'apparizione della Vergine a s. Bernardo. La Biblioteca e gli splendidi corali, in parte sono andati dispersi, in parte si trovano nella Laurenziana e nella Magliabecchiana di Firenze; le carte sono nell'Archivio di Stato della stessa città. - Vedi tavv. XC-XCIII.

BIBL.: P. Puccinelli, *Cronica dell'insigne ed imperial abbadia di Fiorenza*, Milano 1664; P. F. Kehr, *Italia pontificia*, III, Berlino 1908, p. 26; A. Amelli, *Abbatia S. Mariae in F.*, in *Annales O.S.B.*, Roma 1913, p. 115-16; L. Schiaparelli, *Le carte del monastero di S. Maria in F.*, I, ivi 1913; Cottineau, I, coll. 1158-59. Tommaso Leccisotti

II. CONCILIO DI F.

Durato dal 1438 al 1445, il Concilio ecumenico di F. si divide in tre fasi: 1) le sessioni conciliari di Ferrara (dal 1° genn. 1438 al 10 genn. 1439). 2) Le sessioni conciliari di F., che ebbero come risultato i decreti di unione dei Greci, degli Armeni e dei Copti (1439-42). 3) Le sessioni conciliari di Roma (1443-45). La storia del Concilio di F. non può essere compresa pienamente, ove non si tenga conto delle lunghe trattative intercorse fra la S. Sede e i Greci sotto Martino V ed Eugenio IV (v. i documenti indicati nella bibliografia).

SOMMARIO: I. Ferrara. - II. F. - III. Roma. - IV. Effetti del Concilio di F.

I. FERRARA (1438-39). – L'8 genn. 1438 il b. Niccolò Albergati aprì solennemente il Concilio nella cattedrale di S. Giorgio a Ferrara. Erano presenti soltanto 4 arcivescovi e 20 vescovi, tutti provenienti dall'Italia, dalla Spagna e dalla Francia. Il presidente del Concilio fece una dichiarazione in favore del papa Eugenio IV e della legittimità del trasferimento del Concilio da Basilea a Ferrara. Seguirono altre 7 sedute conciliari, delle quali la terza, il 10 genn., promulgò un decreto contro i sinodali di Basilea, e l'ottava, l'8 febbr., dopo l'arrivo del Papa (27 genn.), un altro dello stesso tenore. Il numero dei partecipanti al Sinodo di Ferrara crebbe; già nella stessa sessione, l'11 febbr., erano presenti 5 cardinali, 4 arcivescovi e 36 vescovi. Inoltre, l'8 febbr. erano arrivati a Venezia l'imperatore bizantino Giovanni VIII Paleologo, il patriarca Giuseppe II e ca. 20 vescovi bizantini, i quali subito inviarono una delegazione a Ferrara. L'ambasciata latina, cioè i vescovi Antonio di Porto, Pietro di Digne, Cristoforo di Coron e il preposto Nicola da Cusa, poté da parte sua riferire il 1° marzo al Concilio delle trattative felicemente conchiuse dalla medesima delegazione a Costantinopoli, nonostante le fortissime difficoltà opposte agli inviati del Papa dai rappresentanti dei sinodali renitenti di Basilea. Un momento importantissimo segnò l'arrivo a Ferrara (8 marzo) del card. Cesarini, il quale non voleva più servire la causa del Concilio di Basilea che stava in conflitto con il capo supremo della Chiesa. L'Imperatore greco fece il suo ingresso solenne a Ferrara il 4 marzo; il patriarca di Costantinopoli l'8 dello stesso mese.

Una bella rappresentanza delle Chiese bizantine li seguì: i vescovi di Eraclea, Efeso, Sardes, Monembasia, Trebisonda, Cizico, Nicea, Nicomedia, Lacedemonia, Lesbo (Mitilene), Stauropoli, Tirnov (Bulgaria), Rodi, Amasia, Silistra (Romania), Melenic (Bulgaria), Maine (Peloponneso); inoltre un vescovo ed un protopapás della Moldo-Valacchia (Romania), 2 vescovi della Georgia, e più tardi, alla metà dell'ag. 1438, il metropolita di Kiev, Isidoro, e il vescovo di Susdal. I patriarchi d'Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme; i vescovi di Cesarea, di Side e di Sebaste erano rappresentati da alcuni dei vescovi sunnominati e da Gregorio Mammas, il confessore dell'Imperatore e futuro patriarca. Sei egùmeni, e procuratori dei monasteri greci (Athos, ecc.), 4 diaconi di S. Sofia (staurofóroi) ed insigni laici, fra i quali Demetrio, fratello dell'Imperatore, e Giorgio Scholario, che sarà più tardi nominato patriarca, si trovavano nella comitiva della corte imperiale e della curia patriarcale.

La prima sessione solenne comune dei Latini e dei Greci ebbe luogo nella cattedrale di S. Giorgio il 9 apr. 1438 alla presenza del Papa. Fu promulgato, redatto in latino e in greco, un decreto importante che sanciva l'ecumenicità del Concilio di Ferrara. La seconda sessione comune dei Latini e dei Greci si tenne soltanto il 9 ott. 1438; la causa di questo ritardo è da ricercarsi nella volontà dei convenuti di appagare il desiderio dell'Imperatore bizantino che insisteva a che nuovi inviti venissero diramati ai principi occidentali e ai sinodali di Basilea di partecipare al Concilio di Ferrara. Tuttavia il lasso di tempo fra la prima e la seconda sessione del Concilio fu, in parte, occupato dalle « conferenze di Ferrara » che discutessero del Purgatorio e di altre questioni connesse.

Queste assemblee non ebbero però carattere pubblico conciliare, ma si svolsero come incontri privati fra le due delegazioni. Di quella latina facevano parte i cardd. Cesarini e Capranica, l'arcivescovo latino di Rodi Andrea Chrysoberges O.P. e Giovanni di Torquemada, il futuro cardinale. Di quella greca, molto influenzata dall'Imperatore, facevano parte i metropoliti Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, Sofronio di Anchialos, e Metodio di Lacedemonia. Dopo alcune sessioni preliminari (fra il 24 apr. e il 12 maggio 1438), il 4 giugno cominciarono le più importanti discussioni. L'arcivescovo L. Petit ha il grande merito d'aver scoperto e pubblicato nel 1920 il testo greco dei discorsi pronunziati in questa occasione dai Latini e dai Greci, e G. Hofmann poté pubblicare il testo latino delle orazioni pronunciate dai Latini. Il card. Cesarini espose il 4 giugno la dottrina cattolica sul Purgatorio allegando a sostegno della sua tesi argomenti tratti dalla S. Scrittura e dalla tradizione. Il domenicano Torquemada rispose al discorso di Bessarione del 14 giugno dando spiegazioni teologiche fedeli al pensiero di s. Tommaso d'Aquino sulla questione dibattuta. Anche Marco Eugenico e Andrea Chrysoberges pronunziarono discorsi. Un risultato definitivo non era da aspettarsi subito, non essendo queste conferenze pubbliche; però si preparava in questo modo un terreno favorevole all'accordo, che in effetti si ottenne un anno più tardi, a F., anche sul punto dogmatico del Purgatorio. Le sessioni pubbliche conciliari di Ferrara (fra il 9 ott. e il 13 dic. 1438) si occuparono della questione se fosse lecito aggiungere una formola dogmatica al Simbolo detto Niceno-Costantinopolitano (Denz-U, 86) e se il Concilio di Efeso avesse espresso una proibizione in questo senso (cf. Denz-U, 125). Gli oratori greci, cui fu concesso dai Latini il vantaggio di iniziare le pubbliche discussioni, affermavano che non era consentito di aumentare (o diminuire) il Simbolo, e che il Concilio di Efeso aveva proibito ogni aumento del Simbolo, anche se, eventualmente, fosse conforme alla fede. In tal senso si espressero soprattutto Marco di Efeso e Bessarione. Il card. Cesarini,

l'arcivescovo Andrea Chrysoberges ed il francescano Luigi, vescovo di Forlì, propugnavano da parte loro un parere contrario a quello dei Greci. Ambrogio Traversari, generale dei Camaldolesi e molto versato nella patrologia latina e greca, si acquistò meriti per aver messo a disposizione dei sinodali i testi patristici. Benché le sessioni dalla IX alla XV (con eccezione della XII destinata al ricevimento dell'ambasciata del duca di Borgogna, inviata a rendere omaggio al Concilio) si occupassero ampiamente della suddetta questione del Sinodo, i Greci non cedettero ai Latini. Fu grande fortuna che il trasferimento del Concilio da Ferrara a Firenze e i giorni occupati dalla preparazione d'esso distendessero un po' gli animi. La bolla che sanciva il cambiamento di sede fu promulgata nell'ultima seduta ferrarese il 10 genn. 1439. Il motivo del trasferimento è da ricercarsi soprattutto nelle ristrettezze finanziarie della Curia pontificia, che aveva anche il peso del mantenimento dei Greci, ristrettezze cui ovviò la generosa offerta di Firenze, la quale già prima del Concilio aveva aspirato alla gloria di diventare sede di esso, come risulta dagli atti della signoria fiorentina.

II. Firenze (1439-43). — Papa Eugenio IV partì solennemente da Ferrara per F. (via Modena) il 16 genn. 1439. Il patriarca Giuseppe seguì il 26 genn. ed arrivò a Firenze il 13 febbr. festeggiato dal clero e dal popolo fiorentino, che gli preparò alloggio nel Palazzo dei Fiorentini in Pitti. L'Imperatore greco fece il suo ingresso solenne a F. il 14 febbr. 1439 e venne ospitato nel Palazzo de' Peruzzi. Dopo una sessione (26 febbr.) sui temi da trattarsi e sulla data delle sedute pubbliche conciliari, le stesse furono inaugurate presso S. Maria Novella il 3 marzo, e furono seguite, nello stesso mese, da 7 altre. Le 8 sessioni pubbliche del marzo 1439 trattavano della Processione dallo Spirito Santo.

I due oratori principali furono Giovanni di Montenero (di Genova) provinciale dei Domenicani, da parte dei Latini, e Marco Eugenico da parte dei Greci. Di particolare rilievo furono le esposizioni del domenicano nelle adunanze del 21 e del 24 marzo; in queste due sedute Giovanni di Montenero diede sul tema ampie argomentazioni tratte dalla S. Scrittura, dai Padri latini e greci, dai concili universali ed anche dai Sinodi di Toledo. In altre sessioni si discusse a lungo sull'autenticità di un testo nel terzo libro *contra Eunomium* di s. Basilio (PG 29, 655, nota 79). Anche i concetti della natura, persona, sostanza, principio, causa dovevano essere spiegati per dare maggior chiarezza al pensiero greco. A questo riguardo Giovanni di Montenero poté mettere a disposizione della buona causa il suo pensiero formato dalla teologia di s. Tommaso d'Aquino. Un risultato immediato sotto forma di concordia fra i sinodali latini e greci sulla questione del *Filioque* (v.) non fu però ottenuto nelle prime 8 sessioni pubbliche di Firenze, ma certamente esse prepararono la via dell'unione. È merito di papa Eugenio IV, che non disperava neppure in situazioni critiche, l'aver consentito una certa elasticità che permetteva più concreti risultati. Così si hanno fra il 30 marzo e il 27 giugno 1439 forme varie di trattative fra Latini e Greci in separati gruppi; interventi personali del Papa; sedute particolari dei Greci sotto l'influsso dell'Imperatore e di alcuni zelanti fautori dell'unione, come Bessarione, Isidoro di Kiev, Giorgio Scholarios ecc., e riunioni separate dei Latini sotto l'influente guida del card. Cesarini. Fu data occasione ai Greci di conoscere meglio la posizione cattolica sul primato del Papa in due discorsi di Giovanni di Montenero il 16 e 20 giugno e la dottrina sull'Eucaristia in altri due discorsi di Giovanni di Torquemada (16 e 18 giugno 1439). Per queste vie si era ormai ottenuto un primo accordo sulla Processione dello Spirito, accordo accettato anche dal patriarca prima della sua morte (10 giugno). Il card. Cesarini poté informare i sinodali latini il 27 giugno che la concordia fra Latini e Greci sulla Processione dello Spirito Santo, sulla questione del Simbolo, sull'Eucaristia, sui novissimi (Purgatorio, ecc.), sul primato del papa era ormai un fatto compiuto; inoltre egli poté annunziare che i Greci erano pronti a fare una pubblica dichiarazione sulle parole della Consacrazione eucaristica. Rimaneva soltanto la redazione della bolla d'unione dei Greci e la promulgazione dell'unione da farsi in una seduta solennissima. Una deputazione mista latina e greca redigeva fra il 28 giugno e il 4 luglio la bolla d'unione nella chiesa di S. Croce; il 4 luglio il suo testo latino e greco fu dai deputati, 12 di ciascuna parte, accettato. Un sinodo latino in presenza del Papa il 4 luglio pubblicò per mezzo di Tommaso Parentucelli (il futuro papa Niccolò V) la bolla d'unione, ed il giorno seguente tutti i sinodali latini diedero la loro sottoscrizione a questo documento in presenza di dieci testimoni greci; ed i Greci, che già avevano sottoscritto la stessa bolla in presenza di 4 testimoni latini, sancirono il 5 luglio per mezzo di Bessarione la dichiarazione in favore delle parole di consacrazione contro l'epiclesi dei dissidenti. Su questo esiste ancora un protocollo originale redatto il 17 ag. 1439. Nella cattedrale di F. il 6 luglio il papa Eugenio IV celebrò la Messa solenne in presenza dei sinodali latini e greci; il gonfaloniere Filippo di Giovanni Carducci serviva all'altare. Tutta la città celebrò questo giorno, che era lunedì, e il seguente come festivo. Dopo la Messa sotto la cupola del Brunelleschi, in mezzo al coro, il card. Cesarini ascese una tribuna in forma di pulpito e lesse il testo latino della bolla d'unione e i sinodali latini pronunziarono il loro consenso. Con il medesimo cerimoniale Bessarione lesse il testo greco, al quale consentirono pubblicamente i Greci. La bolla d'unione, di cui esistono tuttora molti documenti autentici, fu sottoscritta dal Papa, da 8 cardinali, 2 patriarchi e 8 arcivescovi latini, 52 vescovi, 1 arcidiacono, 4 generali di ordini e 41 abati; la colonna greca della bolla fu sottoscritta dall'imperatore Giovanni VIII, da 20 prelati (metropoliti, vescovi, vicari dei patriarchi e vescovi), da 5 chierici presenti, da un sesto legittimamente rappresentato e da 6 rappresentanti di monasteri greci. La bolla contiene la definizione dogmatica sopra i 5 articoli della Processione dello Spirito Santo, del Simbolo, del Purgatorio e della visione beatifica, dell'Eucaristia (cioè che la materia dell'Eucaristia è pane azimo [v.] o fermentato), del primato del papa.

L'unione degli Armeni fu promulgata con la bolla *Exultate Deo* (v. DECRETUM AD ARMENOS) nella stessa cattedrale il 22 nov. 1439 in presenza del Papa, 8 cardinali, 43 vescovi arcivescovi e patriarchi latini, 25 abati latini, dei dottori (*vardapet*) armeni Serkis e Tommaso, e del monaco armeno Nerses. Il vescovo di Padova Pietro Donato lesse il testo latino della bolla, il monaco armeno Nerses un compendio della stessa bolla in armeno, ed il francescano Basilio diede la versione latina di questo compendio.

La preparazione di questa unione si era iniziata dall'anno 1433, seguita poi da trattative fatte dalla colonia genovese di Caffa (Feodosia) nella Crimea con il patriarca armeno Costantino V, il quale, nelle sue lettere al console Imperiali ed agli Armeni di Caffa, diede, il 5 luglio 1438, piena facoltà ai suoi delegati Serkis, Marchos, Tommaso e Gioacchino vescovo di Pera (Costantinopoli) di concludere l'unione nel Concilio del Papa. Il francescano Giacomo de' Primadizi accompagnò la delegazione armena a Genova ed a F. Seguirono discussioni fra una deputazione del Concilio e la delegazione armena sopra i punti controversi, discussioni felicemente coronate dall'unione. Anche da parte dell'arcivescovo armeno di Leopoli (Polonia), Gregorio, venne al Concilio una deputazione, la quale, dopo alcune discussioni, accettò la bolla d'unione degli Armeni il 15 dic. 1439.

La S. Sede e il Concilio avevano mandato immediatamente dopo l'unione dei Greci il francescano Alberto da Sarteano (Toscana) come legato ai Copti ed agli Etiopi. Egli ebbe colloqui con Nicodemo, abate del monastero abissino di Gerusalemme, il quale scrisse una lettera al Papa il 9 nov. 1440, e con il patriarca copto Giovanni XI che aveva resi-

denza al Cairo, e che inviò pure un messaggio al Pontefice il 12 sett. 1440. Il legato pontificio ritornò a Firenze nell'estate del 1441 con una delegazione del patriarca copto ed un'altra dell'abate etiopico di Gerusalemme. Le due delegazioni orientali si presentarono al Concilio il 31 ag. e il 2 sett. 1441. Seguirono deliberazioni fra una deputazione conciliare ed 8 monaci copti ed etiopici sopra l'oggetto della fede e dei Sacramenti. Il 4 febbr. 1442 la bolla d'unione dei Copti fu promulgata nella chiesa di S. Maria Novella in presenza del Papa, 20 cardinali, fra i quali il Bessarione, 32 vescovi, arcivescovi, patriarchi latini ed 11 abati latini, fra i quali (come già nella bolla d'unione dei Greci) era l'abate del monastero greco di Grottaferrata, e in presenza degli Orientali. Il testo arabico della bolla ed una breve dichiarazione arabica di fedeltà al Papa fu letta nel Concilio dall'abate copto Andrea, delegato del patriarca copto. Egli sottoscrisse pure il testo arabico della bolla. È da notarsi che la bolla d'unione dei Copti contiene una esposizione ampia della dottrina sopra la S.ma Trinità e sopra il canone della S. Scrittura ed ha incorporate la bolla d'unione dei Greci e quella degli Armeni, con aggiunte circa le parole della Consacrazione e la liceità della tetragamia.

Oltre all'unione dei Greci, degli Armeni e dei Copti, concluse a F., e i loro decreti correlativi, furono emessi in questa città conciliare altri decreti importantissimi. Meritano qui una menzione speciale la bolla *Moises vir Dei* del 4 sett. 1430 contro il Concilio illegittimo di Basilea, ed il monitorio contro l'antipapa Felice V del 23 (?) marzo 1440 e la bolla del trasferimento del Concilio da Firenze a Roma (approvata anche da parte del Concilio antecedente) il 24 febbr. 1443.

III. Roma (1443-45). – Papa Eugenio IV partì da F. il 7 marzo 1443 con 15 cardinali. La Curia pontificia si fermò a Siena fino al 14 sett.; colà morì il beato card. Niccolò Albergati; colà Isidoro di Kiev, cardinale, ricevette un'ambasciata per l'Oriente. La prima sessione solenne conciliare di Roma avvenne il 14 ott. 1443 nel Laterano. Il 10 genn. fu deciso, in una seduta conciliare, una processione religiosa in ringraziamento per una vittoria dei cristiani sopra i Turchi, annunziata dal legato apostolico in Oriente, Cesarini; questa fu tenuta il 12 genn. 1444. Il 30 sett. 1444 fu conclusa nel Concilio l'unione dei Siri della Mesopotamia, alla quale precedettero deliberazioni fra l'arcivescovo siro di Edessa, Abdala, delegato del patriarca Ignazio, ed una deputazione conciliare sopra la Processione dallo Spirito Santo, le due nature e le due volontà di Cristo. L'unione dei Caldei e Maroniti di Cipro fu promulgata il 7 ag. 1445. Essa era stata preparata dalla legazione di Andrea Chrysoberges, arcivescovo di Rodi, che aveva ottenuto già prima l'adesione dei Caldei e dei Maroniti nella chiesa di S. Sofia a Nicosia. Timoteo, metropolita dei Caldei, ed Isaac, procuratore del vescovo maronita, furono mandati a Roma ed ambedue pronunziarono nel Concilio una professione di fede cattolica anche in nome dei loro connazionali. Il Papa, in occasione dell'accettazione della loro unione, promulgò anche un decreto che proibiva di nominare i Caldei e i Maroniti come eretici, e stabiliva i diritti del metropolita caldeo, del vescovo maronita e dei loro successori cattolici.

Nell'ultima parte del Concilio fu ottenuta la conversione degli eretici patarini di Bosnia, i quali avevano mandato un'ambasciata al papa Eugenio IV.

IV. Effetti del Concilio di F. – Non è da negarsi che dal Concilio di F. provenivano effetti dogmatici, teologici, storici, giuridici e culturali. Basta vedere i regesti delle bolle pontificie che si riferiscono alla preparazione, alla celebrazione e alle ripercussioni susseguenti il Concilio nella nuova edizione pubblicata da G. Hofmann per esserne convinti.

L'umanesimo trasse nutrimento dall'incontro degli Orientali con gli Occidentali, incontro che durò, in consuetudine continua di vita, parecchi anni. E già la causa dell'unità della Chiesa, considerata soltanto dal punto di vista storico, non era da sottovalutarsi benché gran parte dei vescovi bizantini non abbia mantenuto poi il solenne impegno di fedeltà dato al Papa, con la sottoscrizione della bolla d'unione. Il Concilio diede 2 futuri cardinali (Bessarione e Isidoro di Kiev) e 3 patriarchi di Costantinopoli di fede cattolica: Giuseppe II (morto durante il Concilio) e i suoi successori Metrofane e Gregorio Mammas; nelle Isole di Rodi, Creta, Cipro, nella città di Modon e altrove rimasero buoni gruppi di Greci fedeli all'unione sancita dal Concilio. L'unione degli Armeni in Caffa si sostenne fino alla strage fatta dai Turchi in questa città nel 1475. Sopra la fedeltà del patriarca copto si ha una testimonianza fino ai tempi di papa Niccolò V (1450). Ancora Callisto III (1455-58) e Pio II (1458-64) si mostravano fautori energici dell'unione conclusa in F., e trovavano almeno in una parte degli Orientali accoglienza favorevole. Il decreto dell'unione dei Greci rimase la norma dommatica delle unioni future dei Ruteni (1595-96), dei Romeni (1697), dei Melkiti (inizio del sec. XVIII), ecc. Il Concilio Vaticano utilizzò questo decreto, ed il Concilio di Trento quello dell'Unione dei Copti nella questione del canone della S. Scrittura. Il decreto degli Armeni esercitò l'acume dei teologi cattolici che però non arrivarono nella interpretazione d'esso, e soprattutto della parte concernente i Sacramenti, ad un'unica opinione. E neppure, secondo Hürth, il papa Pio XII voleva, nella sua cost. apostolica *Sacramentum Ordinis* del 30 nov. 1947, mettere fine alla controversia teologica intorno al valore teologico di questo decreto. D'altra parte la costituzione mette in rilievo che nel Concilio di F. i Greci furono ammessi all'unità della Chiesa senza la condizione del cambiamento del loro rito dell'Ordinazione, che conosce soltanto l'imposizione delle mani senza la tradizione degli strumenti.

Bibl.: Dell'abbondantissima letteratura intorno al Concilio di F. si da qui soltanto una scelta; del resto elenchi dettagliati si trovano negli articoli bibliografici su questo Concilio nella rivista *Irénikon*, 16 (1939), pp. 305-30, 591, 22 (1949), 196-201, e nella letteratura che si citerà. – Edizioni delle fonti: Mansi, 31 A, 31 B; L. Petit, *Documents relatifs au Concile de Florence*, 2 fascc., Parigi 1920-23, in PO 16, 1; 17, 2; G. Hofmann, *Concilium Florentinum*, 3 fascc., Roma 1929-31 (in *Orientalia Christiana* XVI, 3; XVII, 2; XXII, 1) e finalmente la nuova collezione del Pont. Istituto degli Studi Orientali, *Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores* dei quali il I vol. (in tre fascc.) contiene le bolle pontificie, ed. da G. Hofmann, il II vol., fascc. 1, il trattato teologico del card. Giovanni de Torquemada, *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, ed. da E. Candal, ed il vol. II, fascc. 2 il trattato storico-teologico dell'arcivescovo di Creta Fantino Vallaresso, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*, ed. da B. Schultze. – Studi sulle fonti: G. Hofmann, *Papato, conciliarismo, patriarcato*, in *Miscellanea historiae pontificiae*, II, 2, Roma 1940; J. Gill, *The Sources of the «Acta» of the Council of Florence*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 14 (1948), pp. 43-70; J. Gill, *The «Acta» and the Memoirs of Syropoulos as History*, *ibid.*, pp. 305-55. – Esposizioni storiche: Hefele-Leclercq, VII, pp. 951-1051, 1079-80, 1084-88, 1104-1106; G. Hofmann, *Die Konzilsarbeit in Ferrara*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 3 (1937), pp. 110-40, 403-55; id., *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de processione Spiritus sancti*, in *Acta Academiae Velehradensis*, 13 (1937), pp. 81-105, 237-60; id., *Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Novissimis*, in *Gregorianum*, 18 (1937), pp. 337-60; id., *Die Konzilsarbeit in Florenz*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 4 (1938), pp. 157-188, 372-422; id., *De praeparatione definitionis concilii Florentini de S.ma Eucharistia*, in *Acta Academiae Velehradensis*, 14 (1938), pp. 45-54; id., *Quo modo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit*, *ibid.*, pp. 138-48; id., *De praeparatione concilii Florentini de Symbolo*, *ibid*, pp. 161-69; V. Chiaroni, *Lo scisma greco e il Concilio di F.*, Firenze 1938; G. Hofmann, *Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz*, in *Orientalia Christiana Periodica*,

(fot. Enc. Catt.)

FIRENZUOLA, AGNOLO - Frontespizio dei *Ragionamenti*, Firenze 1548 - Esemplare conservato nella Biblioteca Vaticana.

5 (1939), pp. 151-85; id., *Humanismus in Concilio Florentino*, in *Acta Academiae Velehradensis*, 15 (1939), pp. 193-211; E. Candal, *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 6 (1940), pp. 417-66; G. Hofmann, *Kopten und Aethiopier auf dem Konzil von Florenz*, *ibid.*, 8 (1942), pp. 5-39; id., *Das Konzil von Florenz in Rom*, *ibid.*, 15 (1949), 71-84.
Giorgio Hofmann

FIRENZUOLA, AGNOLO. - Letterato, n. a Firenze nel 1493, m. a Prato il 27 giugno 1543. Amico dell'Aretino, quindi monaco vallombrosano e procuratore del suo Ordine presso la corte pontificia, nel 1526 fu dispensato dai voti religiosi, conservando i benefici ecclesiastici. Dal 1543 dimorò a Firenze e a Prato, afflitto dalla sifilide e, negli ultimi anni, dalla povertà. Fondò l'Accademia dell'Addiaccio, precorritrice dell'Arcadia.

Scrisse liriche, due commedie, gli incompiuti *Ragionamenti d'amore*, *Delle bellezze delle donne*, *Della perfetta bellezza d'una donna*, *La prima veste degli animali* (rifacimento del *Panciatantra* attraverso il *Directorium humanae vitae* di Giovanni da Capua e la volgarizzazione spagnola *Esemplario contra los engaños y peligros del mundo*). Tradusse, con trasfigurazione soggettiva, l'*Asino d'oro* di Apuleio e si oppose alle innovazioni grafiche del Trissino col *Discacciamento delle nuove lettere inutilmente aggiunte nella lingua toscana*, discorso apprezzato da Clemente VII.

Nella libera vita e negli scritti non seppe elevarsi al di sopra di una elementare sensualità, che della donna gli fece cercare e fissare solo un'eclettica perfezione esteriore e che l'elaborazione fantastica orientò, di preferenza, verso l'istintivo mondo animalesco. I problemi morali, talvolta perseguiti, vaniscono nel garbato e, spesso, licenzioso novellare, anche se sotto la sensualità del F. sia stata avvertita quella tristezza stanca, che per gli spiriti meglio dotati è avvio al superamento nel dolore.

BIBL.: Edizioni: *Opere di A. F.*, [illegible] voll., Firenze 1848; *Le più belle pagine di A. F.*, scelte da A. Baldini, Milano 1925. Studi: G. Fatini, *F.*, Torino 1932; M. Olivieri, *A. F. Bibl essenziale e ragionata*, in *Riv. di sintesi letteraria*, 1 (1934), pp. 390-400; id., *A. F.*, Carmagnola 1935; A. Scaglione, *L'« Asino d'oro » e il F.*, in *Giorn. st. lett. it.*, 126 (1949, CCCLXXV), pp. 225-49.
Enzo Navarra

FIRMIAN, LEOPOLD ANTON ELEUTHERIUS von. - Arcivescovo di Salisburgo, n. il 27 maggio 1679 a Monaco, m. il 22 ott. 1744 a Salisburgo. Vescovo di Lavant nel 1718, quindi di Seckau e di Lubiana, il 4 ott. 1727 fu nominato principe arcivescovo di Salisburgo. Dopo avere inutilmente tentata la conversione dei protestanti della sua diocesi, i quali, d'accordo con i correligionari tedeschi, tramavano una rivolta, fu costretto ad emanare nel 1731 un editto di emigrazione. Lasciarono così il Salisburghese oltre 20.000 protestanti, dei quali ca. 16.000 si trasferirono in Prussia, e gli altri nell'Hannover, nell'Olanda e nell'America settentrionale.

BIBL.: J. K. Mayr, *Die Emigration der salzburger Protestanten von 1731-32*, Salisburgo 1931; F. Martin, s. v. in LThK, IV, col. 13.
Silvio Furlani

FIRMIAN, LEOPOLD ERNST. - Cardinale, n. a Trento il 22 sett. 1708, m. a Passavia il 13 marzo 1783. Nominato vescovo di Seckau, da Clemente XIII il 26 sett. 1763 fu trasferito a Passavia. Clemente XIV lo creò cardinale il 14 dic. 1772. Fu, nel 1776, accanto al card. Migazzi, arcivescovo di Vienna, nella lotta contro il piano di studi ecclesiastici preparato dal Rautenstrauch secondo i principi del giurisdizionalismo. Durante il suo soggiorno a Vienna, Pio VI, su preghiera di Giuseppe II, impose personalmente, il 19 apr. 1782, il cappello rosso al F. ed al Batthiany nella sala dei cavalieri della Hofburg imperiale.

BIBL.: Pastor, XVI, v. indice; F. Martin, s. v. in LThK, IV, coll. 13-14; G. Soranzo, *Peregrinus apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna*, Milano 1937, pp. 117 sgg., 346 sgg.
Fausto Fonzi

FIRMICO MATERNO. - Scrittore latino del IV sec. d. C. sotto il cui nome vanno un trattato di astrologia, di sensi pagani, ed un'opera apologetica cristiana.

D'ordine senatorio ed originario di Sicilia, dopo aver abbandonata la carriera forense divenne scrittore, compilando tra il 334 e il 337, per suggerimento del proconsole campano Lolliano Mavorzio, un vasto trattato di astrologia (*Mathesis*), nel quale espose tutto il proprio sapere sulla astrologia greca ed asiatica, derivandolo principalmente da Manilio. Sono otto libri, ai quali il primo fa da introduzione; nel porre quivi i fondamenti della scienza, F. si sforza, pur sentendone la difficoltà, di dare più sicuro significato umano all'astrologia, collegandola con la morale. Con l'estinzione della scienza astrologica è cessato l'interesse pratico che per molti secoli, e specialmente nel medioevo, aveva fatto ricercare il trattato, il quale resta solo interessante per gli accenni, che vi si ritrovano alla morale del tempo e come documento storico. Nell'altra opera *De errore profanarum religionum* il contenuto cristiano ha dato luogo ad una questione lungamente agitata per la difficoltà, ora superata, di supporre, nei dieci anni che intercorrono tra le due opere, la conversione dell'autore del trattato astrologico. Nel *De errore*, uscito nel 346-50, gli argomenti consueti dell'apologetica non si accrescono di motivi polemici originali ma si accendono invece di un tono violento fino allora insuitato. L'autore non cerca l'estinzione del paganesimo attraverso l'insegnamento e la conversione, ma con l'intervento delle forze secolari, degli imperatori Costanzo e Costante, ai quali l'opera è indirizzata, in nome della missione loro affidata da Dio, che sarà ricompensata da benedizione celeste e dalla confisca dei preziosi simulacri pagani. Il libro si divide in due parti: nell'una si combattono le religioni della natura e i misteri: nel-

l'altra più particolarmente i *symbola*, cioè i segni ai quali si riconoscevano i partecipanti ai misteri di Dioniso, Mithra ecc.

La polemica è quindi diretta piuttosto contro gli Egiziani e gli altri popoli orientali che contro i Romani, forse per i maggiori pericoli che presentava la possibile confusione tra le pratiche cristiane e quelle dei misteri. L'erudizione trae dall'opera utili cognizioni circa gli antichi misteri.

BIBL.: Ed. della *Mathesis* di W.Kroll-F.Skutsch-K.Ziegler, 2 voll., Lipsia 1897-1913; del *De errore*, ed. C. Halm (CSEL,2), Vienna 1867; ed. e commento di G. Henten, Bruxelles 1938. Studi: H. Moore, *F. M., der Heide und der Christ*, Monaco 1897; Schanz, IV, 1, pp. 129-37; Bardenhewer, III, pp. 456-60; Moricca, II, pp. 48-63. Luigi Aurigemma

FIRMILIANO di CESAREA. – Una tra le più eminenti figure dell'episcopato del suo tempo, fu vescovo di Cesarea in Cappadocia dal 230. Mantenne cordiali relazioni con Origene, di cui fu discepolo e protettore; condannò con i vescovi dell'Oriente il novazianismo, presiedette il I e il II Sinodo di Antiochia (263-266) contro Paolo di Samosata; morì a Tarso in Cilicia, mentre si recava al III, nel 268-69.

S. Basilio accenna a un'opera (λόγοι) in cui F. professava la fede ortodossa sullo Spirito Santo (*De Spir. S.*, 29, 74). Una storia delle persecuzioni gli è attribuita da Mosè di Coreno, ma la notizia è di dubbia attendibilità. F. è noto soprattutto per la parte sostenuta nella questione del Battesimo degli eretici. In una lettera, probabilmente della fine del 256, a s. Cipriano, che questi dovè tradurre dal greco (la 75ª dell'epistolario ciprianeo), vuol dimostrare, contro il papa Stefano, che egli biasima aspramente l'invalidità del Battesimo amministrato dagli eretici.

BIBL.: Fonte principale è Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 26, 27, 46, VII, 5, 28, 30. Cf. B. Bossue, *Acta SS. Octobris*, 12 (1867), pp. 470-510; Bardenhewer, II, pp. 312-14. Michele Pellegrino

FIRRAO, GIUSEPPE. – Cardinale, n. a Napoli il 20 luglio 1736, m. ivi il 24 genn. 1830. Omonimo e congiunto del Firrao (1669-1744) che tanta parte ebbe nella diplomazia vaticana del sec. XVIII, entrò in prelatura sotto Clemente XIII che lo inviò vicelegato a Ravenna, affidandogli successivamente il governo di altre città dello Stato pontificio.

Pio VI lo innalzò all'arcivescovato titolare di Petra il 25 febbr. 1782, accreditandolo nunzio presso la Repubblica di Venezia, per conferirgli più tardi la segreteria della S. Congregazione dei vescovi e dei Regolari. Pio VII lo ascrisse al S. Collegio il 23 febbr. 1801, attribuendogli il titolo presbiterale di S. Eusebio, che il F. conservò per tutti i ventinove anni del suo cardinalato, senza mutarlo in quello di S. Lorenzo in Lucina neppure quando divenne primo del suo Ordine.

Cagionevole di salute, preferì ritirarsi a Napoli, dedito a vita di studio e di preghiera, deludendo in parte le speranze che aveva suscitato la sua brillante carriera giovanile. Si tenne accuratamente estraneo alla politica del suo tempo, venendo a Roma quasi soltanto per partecipare ai Conclavi di Leone XII e di Pio VIII.

BIBL.: G. Moroni, *Diz. di erudiz. storico-eccl.*, XXV, pp. 72-73. Renzo U. Montini

FISCHART, JOHANN. – Scrittore, n. a Magonza (?) nel 1546, m. a Strasburgo nel 1590. Fu la più vigorosa e libera personalità tedesca della seconda metà del secolo, contraddistinta da reciso calvinismo e da bellicoso atteggiamento verso il cattolicesimo, il gesuitismo e il luteranesimo.

La sua vasta opera è costituita, parte da scritti polemici di carattere confessionale (*Der Bienenkorb*, 1579; *Das Jesuitenhütlein*, 1580, ecc.), parte, e qui eccelle, da scritti satirici contro i suoi connazionali. Egli è in essi il buffone-giudice, che tra risa e lazzi dice cruda la verità, e rielaborando in rima il popolare libro delle avventure di *Till Eulenspiegel* (1572), o scagliandosi (in *Aller Praktik Grossmutter*, 1572) contro il malcostume del sortilegio. La sua fama è principalmente affidata al poemetto *Das glückhaft Schiff von Zürich* (1576; nel 1828 ristampato a Tübingen con prefazione di Uhland), ma più alla *Geschichtsklitterung* (1575), in apparenza una traduzione del *Gargantua* di Rabelais, ma in realtà nettamente da esso distinta, oltre che per il trasferimento dell'azione in Germania, per il rispetto verso la religione e per il fine non educativo, ma morale. Prodigioso è l'uso ch'egli vi fa della lingua, che piega ad ogni suo scopo, riuscendo quasi passerella verso il prossimo barocco.

BIBL.: Opere: *J. F.s sämtliche Dichtungen*, 3 voll., Lipsia 1866-67; *J. F.s Werke*, 3 voll., Stoccarda s. d. Studi: A. Hauffen, *J. F.*, Berlino 1921; A. Leitzmann, *Fischartiana*, Jena 1924. Giovanni Guerra

FISCHER, ENGELBERT LORENTZ. – Filosofo tedesco, sacerdote, n. a Aschaffenburg il 12 ott. 1845, m. parroco a Würzburg il 17 genn. 1923.

Nella sua opera principale *Überphilosophie* (Berlino 1907) tenta di conciliare le opposizioni delle diverse scuole in una sintesi superiore ispirata al cristianesimo. Così, difendendo la creazione non nega una certa evoluzione, e pur combattendo il panteismo accentua le relazioni del mondo con Dio. Tra le altre sue opere si notano: *Die Harmonie als Grundsatz des Seins und Lebens* (Würzburg 1920); *Die schöne Seele* (Berlino 1922); ecc.

BIBL.: E. L. F., *Erinnerungen und Grundsätze aus meinem Leben*, Ratisbona 1904. Felicissimo Tinivella

FISCHER, ERLACH JOHANN BERNHARD von. – Architetto, n. a Graz nel 1656, m. a Vienna il 5 apr. 1723. È il maggiore degli architetti austriaci del periodo barocco. Venuto giovane in Italia fu, a Roma, allievo, verosimilmente, di Carlo Fontana, ma studiò con particolare attenzione anche le opere del Bernini e soprattutto quelle del Borromini. Nel 1687 era a Vienna a servizio dell'imperatore Giuseppe I, quindi affermava le proprie qualità di architetto costruendo il Castello di Frain in Moravia, quello di Engelhartstellen e quindi il mausoleo imperiale di Graz.

Nel 1693 cominciò ad operare a Salisburgo per il conte di Thun, arcivescovo della diocesi, al cui servizio rimase fino alla morte di quel presule, avvenuta nel 1709, costruendo fra l'altro le quattro chiese salisburghesi della S.ma Trinità, dell'Ospedale di S. Giovanni, delle Orsoline e la Collegiata, che è tra le sue opere maggiori. Frattanto e dopo, a Vienna, lavorava alla costruzione di altri edifici, alcuni anche di carattere civile quali il famosissimo Castello di Schönbrunn, portato a compimento dopo la sua morte dall'architetto N. Pacassi, il Palazzo Strattmann-Windischgrätz, quello del principe Eugenio, poi Ministero delle finanze, quello degli Schönborn ecc. Tuttavia a Vienna la sua architettura più caratteristica, e quella che meglio lascia individuare gli elementi italiani della sua cultura, è la chiesa di S. Carlo Borromeo, portata a compimento, dopo la morte del suo ideatore, dal figlio di lui Joseph Imanuel F. v. E. (n. a Vienna il 19 sett. 1693, m. ivi il 29 giugno 1742), pur esso architetto di grande valore ed al quale fu anche affidato – fra le altre cose – il compimento dell'edificio della Biblioteca nazionale che era già stato iniziato dal padre nel 1722.

BIBL.: M. Semrau, in W. Lubice, *Grundriss der Kunstgeschichte, Die Kunst der Barockzeit*, Esslinsen 1913, pp. 105-110; H. Sedlmayr, *Österreichische Barock Architectur 1690-1740*, Augusta 1930, pp. 5-63; H. Tietze, s. v., in *Enc. Ital.*, XV (1932), pp. 468-69. Emilio Lavagnino

FISHACRE, RICHARD. – Teologo domenicano, m. nel 1248. Fu il secondo maestro del suo Ordine in Oxford e il primo domenicano inglese, che compose un commentario alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (inedito).

Dottrinalmente è ancora un rappresentante dell'agostinismo tradizionale, però dimostra qualche simpa-

(per cortesia del p. Alberto Ghinato)
FISHTA, GIORGIO – Ritratto.

tia per l'aristotelismo. Inoltre si conosce di lui: *Tractatus de haeresibus*; *Quaestio disputata de ascensione Christi*; *Sermones* (tutto inedito, tranne alcuni brani citati occasionalmente nella letteratura scolastica).

BIBL.: F. Pelster, *Das Leben u. die Schriften des Oxforder Dominikaners R. F.*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 54 (1930), pp. 518-53 (con bibl.); id., s. v. in LThK, IV, col. 25.
Anneliese Maier

FISHER, IRVING. – Economista americano, n. a Sawgertes (Nuova York) il 27 febbr. 1867, m. a Nuova York il 29 apr. 1947. Professore di matematica a Yale, nel 1895 divenne professore assistente di economia politica e nel 1898 professore ordinario. Fece parte e diresse numerose commissioni americane che si occuparono di problemi di igiene pubblica, di protezionismo, di proibizionismo e di lavoro. Come economista, il F. è un sostenitore convinto della teoria della stabilizzazione dei prezzi, e per realizzare questa meta pensa che si debba far corrispondere il valore dell'unità monetaria a una determinata quantità non di metallo, ma di merci. Delle sue numerose opere, è stata tradotta in italiano *L'illusione monetaria* (Milano 1930).

BIBL.: M. Allais, *La vie et l'oeuvre de I. F.*, in *Revue d'économie politique*, maggio-giugno 1947; G. J. Shirras, in *The Economic Journal*, sett. 1947.
Celestino Melzi

FISHER, JOHN, santo: v. GIOVANNI FISHER, santo.

FISHTA, GIORGIO. – Francescano e poeta albanese, n. nella Zadrima il 13 ott. 1871, m. a Scutari il 30 dic. 1940. In Bosnia frequentò i corsi di filosofia e teologia e, ordinato sacerdote a Scutari, vi insegnò materie letterarie nelle scuole del Collegio dell'Ordine, del quale fu in seguito provinciale per l'Albania. Fu anche deputato e, nel 1921, vice presidente al Parlamento. Partecipò come segretario di legazione alla Conferenza di Parigi e, nel 1930, alla Conferenza interbalcanica di Atene. Accademico di Italia dal 1939.

Alle fatiche dei sacri ministeri e all'attività politica associò il culto della poesia, diventando rapidamente popolare tra la sua gente, del cui genio riuscì interprete efficace. Coltivò l'epica (*Lahuta e Malcis* [« Il liuto della montagna »], poema in trenta canti, celebrazione delle lotte sostenute dagli Albanesi contro i Montenegrini), la lirica (*Mrizi i Zânavet* [« La dimora delle Muse »], di contenuto patriottico), la satira (*Anzat e Parnasit*, contro le cancellerie europee), la drammatica (*L'Albanese civilizzato*; *L'Albanese civilizzata*, melodrammi in tre atti). In *Vallja e Parrizit* son contenute liriche e drammi di argomento religioso. Tradusse gli *Inni sacri* manzoniani. La sua arte unisce primitivismo e romanticismo con singolari effetti rappresentativi.

BIBL.: *Acta Ord. Frat. Min.*, 60 (1941), pp. 66-67; *At G. F.*, numero commemorativo pubbl. a cura del p. Benedetto Dema, Tirana 1942.
Enzo Navarra

FISICA. – Dal gr. φύσις (natura). Così è denominata la scienza che studia le proprietà generiche della materia e delle particelle elementari che la costituiscono, e le manifestazioni e trasformazioni dell'energia in tutti i corpi, in quanto materiali.

Anche le altre scienze matematico-fisico-naturali si occupano dei corpi materiali. Ma 1) la matematica li studia sotto un aspetto generalissimo (numero, quantità, forma, dimensioni), 2) la chimica ne studia le proprietà specifiche e le trasformazioni sostanziali, 3) le scienze naturali (astronomia, geologia, biologia) s'occupano sì delle proprietà generiche (come la f.) e specifiche (come la chimica) ma solo di alcune categorie di corpi e sotto un aspetto particolare a ciascuna di esse (in quanto astro, in quanto vivente, ecc.) trascurando più o meno quanto è già di pertinenza della matematica, della f. e della chimica.

I. SVILUPPO STORICO. – I primi tentativi di studio risalgono alle scuole della filosofia greca, sparse sulle sponde di tutto il bacino orientale del Mediterraneo. Anassimandro e Anassimene di Mileto (sec. VI a. C.) interpretano il creato come dovuto al Νοῦς (mente), elemento ordinatore. Leucippo di Mileto e Democrito di Abdera (secc. V-IV a. C.) formulano teorie chiaramente derivate dalle precedenti. Democrito specialmente sviluppa concetti di atomi, movimenti e interferenze fra questi che sembrano preludere a moderne concezioni.

La parola « fisica » s'incontra per la prima volta nelle opere di Aristotele di Stagira (sec. IV a. C.) dove sta ad indicare l'osservazione e lo studio delle cose sensibili, separatamente dalle cose non sensibili, indicati come metafisica. Nella grande mole delle opere di Aristotele la sola questione di f. considerata è il moto. Mentre in altri campi, come la logica, gli argomenti sono impostati e svolti in modo così esatto da restare ancora la base di tale disciplina, e, nella storia naturale, la descrizione e classificazione di animali e piante dimostrano un accurato spirito di osservazione, la questione del moto è trattato con metodo puramente deduttivo derivandone leggi in base a principi di carattere generale. Tuttavia, per il grande valore che hanno in altri campi e perché la scolastica, filosofia dominante nel medioevo, fu a tendenza prevalentemente metafisica, le opere di Aristotele hanno esercitato incontrastata influenza anche nel campo della f. per almeno 15 secc.

Ad Archimede di Siracusa (sec. III a. C.) è dovuta la scoperta della legge della spinta che riceve un corpo immerso in un liquido e quella della leva, uniche leggi esatte che vennero tramandate dalla civiltà greca.

La *F.* di Aristotele fu oggetto di critiche fin dal tredicesimo secolo per opera di Ruggero Bacone e successivamente da Nicola di Cusa, Leonardo da Vinci, Guglielmo Gilberto e altri come richiamo ad una più realistica concezione dei fatti basata sulla osservazione. A Galileo Galilei (1564-1642) è dovuta l'impostazione esatta delle leggi del moto e della meccanica e come tale egli è riconosciuto per il fondatore del metodo sperimentale. Tali leggi trovarono poi conferma e furono collegate con il sistema eliocentrico propugnato da Nicola Copernico e con le leggi del moto dei pianeti trovata da Giovanni Keplero per opera di Isacco Newton (1642-1727) che ne mostrò, con l'ausilio del calcolo, la dipendenza dalla unica legge di gravitazione universale.

Evangelista Torricelli a metà del sec. XVII realizzò l'esperimento del barometro a mercurio. Ne derivarono nuove concezioni sullo stato gassoso per il quale poi Roberto Boyle e Daniele Bernouilli nel sec. XVIII formularono leggi di libero movimento di molecole (teoria cinetica dei gas).

Roberto Mayer nel sec. XIX determinò il rapporto fisso fra lavoro e calore quando l'uno si trasformò nell'altro, enunciando il primo principio della termo-dinamica inizio della più generale legge di conservazione dell'energia. Poco dopo Sadi Carnot e Rodolfo Clasius enunciavano il secondo principio della termodinamica della non completa invertibilità nelle trasformazioni fra calore e lavoro.

I fenomeni luminosi hanno interessato dopo le invenzioni di lenti e cannocchiali dovute a artigiani (fiorentini, veneti, olandesi, dal XVII al XVIII sec.). La legge di riflessione fu conosciuta da tempi remoti, quelle di rifrazione e diffrazione risalgono al 1600.

Alcuni fenomeni elettrici e magnetici furono già conosciuti da tempi remoti. Pare che i cinesi conoscessero la bussola già 2000 anni a. C. e i navigatori amalfitani la usavano al sec. XII. Nel sec. XVIII si costruirono le prime macchine elettrostatiche, la bottiglia di Leyda e s'inventò il parafulmine (Beniamino Franklin). Coulomb, alla fine del secolo stesso, estese alle cariche elettriche la legge di attrazione determinata da Newton per la materia.

Fenomeni elettrodinamici furono osservati per la prima volta da Luigi Galvani alla fine del sec. XVIII e da Alessandro Volta che per primo costruì un apparecchio capace di produrre correnti elettriche (pila). Nel primo ventennio del sec. XIX Biot, Savart ed Ampère stabilirono leggi di interdipendenza fra correnti elettriche e campi magnetici.

Lo studio della f. ha avuto grande ausilio dalla applicazione della matematica, specialmente del calcolo infinitesimale dovuto a Guglielmo Leibniz nel sec. XVIII. Con questo metodo (f. teorica) si sono trattati quasi tutti gli argomenti cercando di unificarli in teorie sempre più generali riuscendo talvolta a prevedere fenomeni nuovi. Giovanni Fourier ha trattato il calore, Carlo Gauss e Luigi Cauchy l'elasticità, Enrico Hertz e Clerk Maxwell l'elettricità e magnetismo con relazione anche alla luce. Recentemente Antonio Lorentz, Alberto Einstein, Max Planck, con la revisione di concetti base della f., hanno svolto teorie più generali che ne interessano e ne investono tutti i campi.

II. METODO DI STUDIO. – I metodi si distinguono in due: induttivo e deduttivo. Si segue il primo metodo, quando attraverso l'osservazione di un certo numero di fenomeni, necessariamente limitato, con riguardo anche ad altri concomitanti nonché alle condizioni nelle quali tali fenomeni si producono, si riporta un giudizio di carattere generale (legge di rapporti di cause ed effetti). Il secondo metodo segue un cammino opposto. In conseguenza di postulati (che quindi si ammettono e non si dimostrano) si deducono fatti che però devono essere in accordo con l'esperimento a verifica del postulato ammesso.

La f. trattata col primo metodo prende nome di sperimentale, col secondo metodo di teoria e anche matematica per il mezzo prevalentemente usato.

III. CLASSIFICAZIONE. – I fenomeni fisici si classificano per convenienza di studio nelle cinque categorie: meccanica (v.); calore (v. TERMOLOGIA); acustica (v. SUONO); ottica (v.); elettricità e magnetismo (v. ELETTROLOGIA).

BIBL.: E. Hoppe, *Geschichte der Phisik*, Brunswick 1926 (esiste anche traduzione francese); G. Castelfranchi, *F.* Milano 1943 (F. classica); id., *F. moderna*, ivi 1941 (f. secondo le più recenti vedute); H. Bonasse, *Bibliothèque scientifique de l'Ingénieur et du Physicien*, Parigi 1914-32 (vasta opera di oltre 40 voll., con riferimento alle applicazioni tecniche).

Francesco Gaeta

FISIOCRATI, FISIOCRAZIA. – Dottrina economica enunciata in Francia da Francesco Quesnay, il fondatore dell'economia politica come scienza sistematica e, nello stesso tempo, il fondatore dell'individualismo nella scienza economica, cui egli dette appunto il nome di fisiocrazia, cioè « impero della natura » (dal gr. φύσις = natura, χρατέω = domino).

La fisiocrazia non è, veramente, soltanto una teoria economica, ma anche una parte della filosofia dell'illuminismo. Partendo dalle idee materialistiche del tempo, essa insegna che i fenomeni economici e morali debbono essere considerati come fatti di natura, così come si considerano leggi di natura i fenomeni fisici e le leggi che li governano. Compito essenziale dello Stato è quello di garantire la sicurezza e i diritti dell'individuo. Tra questi è il diritto naturale economico, che consiste nel godimento delle cose che l'individuo produce con il suo lavoro, e quindi nel diritto all'esistenza. Altro diritto è quello di migliorare il più possibile la propria condizione, o interesse economico. Dalla ricerca di questo interesse scaturisce un ordine naturale, che ha le sue basi nelle leggi della natura, in contrapposto con l'ordine storico creato dagli uomini. Ne deriva come conseguenza necessaria il principio che l'individuo deve agire liberamente. Alla domanda quale sia l'attività economica secondo natura, la fisiocrazia insegna che il lavoro della terra è, secondo l'ordine naturale, il primo. Su questo soltanto, e specialmente sull'agricoltura, si basa la produzione della ricchezza e in genere tutta l'economia. Non il denaro, il commercio, il traffico e l'industria sono le fonti del benessere, ma l'agricoltura, che rende possibili queste altre attività, le quali per natura loro non producono ma soltanto cambiano materia o luogo. Con ciò la classe dei contadini (in quel tempo specialmente i fittavoli di fronte ai grandi proprietari nobili) risulta la vera classe economicamente produttiva. Ad essa si contrappongono la classe dei « proprietari », che si dedica alla politica, e la classe sterile dei commercianti e degli industriali. A queste tre classi attive si aggiunge, come classe passiva, quella degli operai salariati: questa non ha in sé nessuna attività economica, poiché non è formata di imprenditori, ma riceve un reddito fisso (salario); entra quindi in considerazione solo come classe consumatrice e perciò dev'essere raccomandata in modo particolare alle cure del governo. Naturalmente, poiché il lavoro agricolo è la fonte di tutta la ricchezza, l'agricoltura deve venir favorita, ed essa può prosperare solo se i prezzi dei cereali si mantengono elevati, perché solo in questo caso essa può dare un alto prodotto netto e pagare così alti salari alla classe dei proprietari, degli industriali e dei lavoratori. Perciò devono cadere tutte le limitazioni all'esportazione dei cereali. E siccome il suolo è l'unica fonte di ricchezza, deve anche da solo portare il peso dei tributi allo Stato, tanto più che qualunque onere fiscale imposto a un'altra classe ricade in conclusione sulla classe dei grandi proprietari: da qui nasce il concetto caratteristico della fisiocrazia, dell'imposta fondiaria come imposta unica e diretta. Le imposte indirette non si possono ammettere, in quanto impacciano il commercio e gravano sul popolo.

Come si vede, la fisiocrazia ha un doppio fondamento. Dal punto di vista sociale e filosofico poggia sul diritto di natura: i diritti sacri ed eterni dell'individuo non devono essere toccati. L'altro fondamento sta nel concetto di un andamento naturale della vita economica e sociale: dato infatti che le leggi economiche non possono essere in contraddizione con le leggi naturali della convivenza sociale, in quanto esse stesse sono leggi dell'ordine naturale, il seguire il diritto naturale, ossia il proprio interesse, porterà a sviluppare la vita economica nel modo più naturale, e quindi migliore.

La fisiocrazia ebbe come principali rappresentanti, oltre a Quesnay, Turgot, Badeau, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, Mirabeau il vecchio; ebbe qualche rapporto con Smith e qualche idea derivò da Cantillon.

BIBL.: A. Oncken, *Oeuvres économiques et philosophiques de Quesnay*, Parigi 1888, con un'ampia introduzione; A. Labriola, *Le dottrine economiche di F. Quesnay*, Napoli 1897; Guntzberg, *Gesellschafts und Staatslehre der Physiocraten*, Lipsia 1907; Ch. Gide-Ch. Rist, *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, Parigi 1909; G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France de 1758 à 1770*, ivi 1910; id., *Les physiocrates*, ivi 1931; L. Einaudi, *Contributi fisiocratici alla teoria dell'ottima imposta*, Torino 1932; F. Vito, *Introduzione*

all'economia politica, 7ª ed., Milano, pp. 46-53; A. Fanfani, *Storia delle dottrine economiche. Il naturalismo*, Milano 1946, pp. 64-137; id., *Mercantilismo e fisiocrazia*, in *Quest. di st. mod.* a cura di E. Rota, ivi 1948, pp. 465-83. Sulla fisiocrazia in Italia, cf. L. Bulferetti, *L'assolutismo illuminato in Italia*, Milano 1944 (con la bibl. precedente); M. Petrocchi, *Il tramonto della Repubblica di Venezia e l'assolutismo illuminato*, Venezia 1950, passim.

Celestino Melzi

FISIOLOGIA. - Dal gr. φύσις = natura e λογέω = investigo, f. è la scienza del funzionamento dell'organismo vivente. Di natura eminentemente sperimentale, ha assunto un grande sviluppo solo di recente.

L'origine della f. nella storia si deve ricercare allorché dalla semplice descrizione degli organismi viventi l'uomo è passato al tentativo di spiegarsi il significato delle strutture osservate. Galeno (n. a Pergamo nel 129 d. C.) si è posto certamente questi problemi; egli ha iniziato la vivisezione a scopo sperimentale e si devono a lui le prime osservazioni sulla funzione del sistema nervoso e del sistema circolatorio. La spiegazione definitiva del meccanismo della circolazione si è avuta però molto più tardi con il concorso di numerosi osservatori (R. Colombo, 1559; F. D'Acquapendente, 1574; W. Harvey, 1628; M. Malpighi, 1661; L. Spallanzani, 1773) e fu una delle prime conquiste della f. moderna (v. CIRCOLAZIONE).

Con l'uso di sempre nuovi metodi sperimentali questa scienza si è sviluppata enormemente occupando uno fra i primi posti nelle scienze biologiche.

La vivisezione, precedendo spesso le più importanti conquiste delle chirurgia umana, facilitata enormemente dalla scoperta dei narcotici ed anestetici, ha reso possibile le realizzazione di una infinità di esperimenti atti ad esaltare o diminuire le attività degli organi per poterne così studiare la funzione. La possibilità poi, di far sopravvivere organi e tessuti isolati dall'organismo ha permesso di studiare direttamente la prestazione funzionale, sotto condizioni limitabili ad arte in modo preciso e senza interferenze di altri organi o tessuti. Con una tecnica di registrazione sempre più fine ed esatta si è potuto seguire nel tempo e nello spazio non solo le prestazioni meccaniche grossolane degli organi, ma anche i movimenti impercettibili ad occhio nudo, e le prestazioni di altra natura (elettriche, termiche, chimiche), ingrandendo enormemente la nostra possibilità di analisi, dei fenomeni fisiologici. Sotto il valido aiuto della tecnica chimica, poi, si è messo in evidenza il complicato meccanismo chimico della trasformazione dell'energia chimica in altre energie (meccanica, elettrica, termica) negli organismi viventi, e la validità delle leggi termodinamiche anche in queste trasformazioni.

Da un punto di vista scolastico si può distinguere una f. degli organi della vita vegetativa e una f. degli organi della vita di relazione.

La prima comprende la f. dell'apparato circolatorio, dell'apparato respiratorio, dell'apparato digerente, dell'apparato urogenitale e delle ghiandole a secrezione interna. La seconda comprende essenzialmente la f. del sistema nervoso centrale e periferico e degli organi di senso (sensibilità) e del sistema muscolare e scheletrico (motilità).

Una distinzione rispondente invece a necessità pratiche, basata sulle diverse metodiche seguite, è la seguente: si chiama chimica fisiologica quella scienza fisiologica che si serve di metodi chimici e che perciò tende alla soluzione di questioni che solo con metodi chimici possono essere risolte, come il problema dell'alimentazione, la chimica della respirazione, le trasformazioni chimiche intermedie, il dispendio energetico complessivo, ecc.; la chimica fisiologica ha poi dato origine a branche ulteriormente specializzate come la enzimologia, la vitaminologia, ecc. Con l'appellativo di f. propriamente detta si intende, invece, quella parte della f. che si basa sulle tecniche classiche della f., vivisezione, registrazione di prestazioni meccaniche, termiche, elettriche; anche nella f. si sono sviluppate branche specializzate come l'elettrofisiologia, l'endocrinologia, ecc.

Lo stato attuale delle nostre conoscenze e le questioni che assillano la f. moderna sono il riflesso dello stato attuale della tecnica sperimentale e delle sue possibilità di sviluppo. Ogni progresso della tecnica ha segnato un progresso nelle conoscenze fisiologiche incanalando la ricerca verso quei problemi la cui soluzione era resa possibile dalle nuove acquisizioni.

Nel campo della chimica fisiologica è stato dimostrato in modo preciso che le trasformazioni materiali ed energetiche negli organismi viventi (metabolismo) obbediscono alla legge della conservazione della materia e dell'energia; è stato dimostrato che gli organismi funzionano come macchine chimiche e non come macchine termiche e ottengono l'energia necessaria ossidando il carbonio e l'idrogeno degli alimenti ad anidride carbonica ed acqua.

Il rendimento della trasformazione della energia chimica in energia meccanica non supera in genere il 25-30%.

L'organismo vivente adulto si può considerare come un sistema stazionario con accelerazioni periodiche e aperiodiche del suo metabolismo.

L'applicabilità delle leggi fisiche e chimiche agli organismi viventi, ha reso viva la questione della definizione degli esseri viventi rispetto ai non viventi. A tale proposito si deve dire incontestabile (ed ammesso dai più) che un ordinamento finalistico debba presiedere alla formazione ed al funzionamento degli esseri viventi; ciò non è in contraddizione con la validità anche negli esseri viventi delle leggi del mondo inanimato. Lo studio del meccanismo chimico delle trasformazioni energetiche ha messo in evidenza il fatto che l'energia chimica viene messa in libertà a poco a poco attraverso una infinità di reazioni intermedie, la cui velocità viene regolata da innumerevoli catalizzatori (fermenti); in special modo il chimismo della funzione muscolare è ben conosciuto benché a tutt'oggi si ignori come avvenga la trasformazione dell'energia chimica in energia meccanica; è questo un problema sottoposto oggi ad assidue ricerche.

La necessità di alimenti intesa inizialmente come semplice necessità di energia, ora è invece intesa, oltre che come copertura del fabbisogno energetico, anche come reintegrazione di particolari sostanze (sostanze azotate, grassi insaturi, vitamine) che l'organismo necessariamente consuma e non è capace di sintetizzare; anche questo capitolo è tuttora aperto.

Nel campo della f. propriamente detta sono stati esaminati a fondo i fenomeni meccanici, elettrici, termici ed altri, dei vari organi e tessuti, e le correlazioni fra questi, attraverso le vie nervose, o attraverso il circolo, a mezzo di sostanze elaborate da speciali ghiandole (ghiandole a secrezione interna). La correlazione nervosa, cioè con l'intermezzo di vie nervose separate tra organo ed organo, rende possibile una regolazione molto fine nell'intensità, nel tempo e nello spazio, che non è possibile con la correlazione con l'intermezzo dei prodotti delle ghiandole a secrezione interna (correlazione umorale). È tuttora una questione discussa, almeno per certi settori, se la trasmissione dell'impulso nervoso nelle vie nervose sia di natura elettrica (diffusione di potenziale) o di natura chimica (diffusione di una sostanza).

La sensibilità agli stimoli ambientali viene assicurata da organi specializzati alla ricezione e alla analisi di questi stimoli: le terminazioni nervose cutanee (tattili, termiche, dolorifiche) e gli organi di senso (vista, udito, gusto, olfatto); l'eccitamento che si determina in questi organi viene trasmesso mediante vie nervose (vie di senso) ai centri nervosi (nevrasse) dove viene elaborata la risposta motoria o secretoria che viene trasmessa agli effettori, cioè agli organi che dovranno effettuarla (muscoli, ghiandole) mediante altre vie nervose (vie di moto). L'intero

meccanismo che, come appare, governa tutte le nostre relazioni con il mondo esterno, viene chiamato riflesso.

Per quanto riguarda i rapporti tra energia degli stimoli ambientali e intensità dell'eccitamento sensoriale, si è ormai sorpassato lo stadio delle leggi empiriche (legge di Weber e Fechner) e si tenta ora di inquadrare questi rapporti con concetti quantistico-statistici.

I fenomeni della coscienza e della conoscenza restano completamente sottratti alla possibilità di una spiegazione fisiologica, anche se presuppongono, per il loro estrinsecarsi, la presenza di centri nervosi particolarmente differenziati (corteccia cerebrale umana).

BIBL.: R. Hoeber, *Physikalische Chemie der Zelle und der Gewebe*, 6ª ed., Lipsia 1926; A. P. Matthews, *Physiological Chemistry*, 5ª ed., Londra 1930; H. Rein, *Physiologie des Menschen*, 2ª ed., Berlino 1940; C. H. Best-N. B. Taylor, *The Physiological basis of Medical Practice*, 3ª ed., Baltimora 1943; M. Florkin, *Biochimie humaine*, Parigi e Liegi 1944; C. Lovatt Evans, *Principles of Human Physiology*, 9ª ed., Londra 1945; W. R. Fearon, *An Introduction to Biochemistry*, 3ª ed., ivi 1946; L. V. Heilbrunn, *An Outline of General Physiology*, 2ª ed., Filadelfia e Londra 1947; R. Margaria, *Principi di fisico-chimica e chimica-fisiologica*, 6ª ed., Milano 1947; R. Margaria-L. De Caro, *Principi di F. umana*, ivi 1948.

Vittorio Capraro

FITOLATRIA: v. PIANTA, CULTO della.

FITTO A COLTIVATORE DIRETTO. – Trattasi di una sottospecie del più ampio schema dell'affitto di fondi rustici, in cui l'affittuario, quale piccolo imprenditore agricolo, provvede direttamente alla coltivazione del fondo con lavoro prevalentemente proprio o di persone della sua famiglia.

Il proprietario terriero, in tale forma di conduzione, rimane estraneo all'intero ciclo produttivo, di cui la gestione passa al fittavolo, limitandosi a percepire un canone annuo, in denaro e in natura. Da parte sua l'affittuario nell'assumere la gestione del fondo s'impegna a coltivarlo, secondo le norme della buona tecnica agraria.

Le scorte vive e morte necessarie alla conduzione generalmente appartengono all'affittuario. Qualora invece esse siano di proprietà, in tutto o in parte, del proprietario del fondo, il conduttore ne assume i rischi all'atto della consegna e s'impegna a restituirle alla scadenza del contratto nello stesso genere, qualità, numero e peso, dietro versamento di una cauzione infruttifera.

Le forme di f. a c. d., più o meno evolute, più o meno favorevoli al lavoratore, consacrate nella legge, nei capitolati provinciali o nelle consuetudini, costituiscono una gamma infinita, che varia in relazione alla diversità delle zone agrarie, alle possibilità economiche e finanziarie delle classi rurali, alla fertilità del suolo, al regime fondiario e alle tradizioni locali.

Il piccolo f. a c. d., nella sua forma più evoluta, detta *autonoma* o *familiare*, che presuppone l'azienda appoderata, si è andato diffondendo specie nel Veneto e nella Campania, nonché in altre zone collinose ove il frazionamento della proprietà e la povertà del suolo ha determinato il diffondersi di questo tipo di contratto agrario in sostituzione del secolare istituto della mezzadria. Nelle zone, invece, dove la particolare sistemazione fondiaria non si presta all'appoderamento, il contratto di affitto perde la sua caratteristica fisonomia a base familiare, assumendo la forma di piccolo affitto *non autonomo* e *particellare*.

Dalle affittanze delle aziende a coltura industrializzata della Lombardia, ai rapporti misti di fitto e di mezzadria di alcune province venete o piemontesi, alla *quasi mezzadria* del Trentino (bosco e seminativo a mezzadria, bestiame e pascolo in affitto) è tutto un intersecarsi di rapporti tra proprietario fondiario e lavoratore, non sempre facilmente classificabili.

Comunque è dato notare in ogni zona una chiara tendenza ad una graduale evoluzione verso la forma più perfetta dell'affitto autonomo, in relazione alle migliorate condizioni finanziarie delle categorie rurali, alla necessità di chiarezza e precisione dei patti, alle mutate esigenze tecniche ed economiche dell'agricoltura e del mercato, che non possono non far sentire, presto o tardi, la loro influenza sulla sistemazione definitiva dei rapporti giuridici in agricoltura.

Il problema sociale riguardo al f. a c. d. è soprattutto un problema di migliore tutela del lavoro agricolo in una forma intermedia di conduzione che deve costituire una tappa nell'ascesa del lavoratore verso l'acquisto della proprietà della terra. La necessità di adeguare provvidenze in questa materia si fa sentire soprattutto in relazione all'esigenza di un controllo sui canoni, specie nelle zone a popolazione agricola più densa, ove l'offerta di terra non è proporzionata alla richiesta.

Il problema è qui quello di assicurare al piccolo fittavolo un'equa retribuzione del suo lavoro in ordine alle sue esigenze familiari, perché nell'utile della piccola impresa, detratto appunto l'ammontare del canone, ciò che rimane rappresenta il reddito del lavoro manuale apportatovi dalla famiglia colonica.

Opportune facilitazioni fiscali e creditizie dovranno agevolare il fittavolo nell'acquisto della proprietà non solo del capitale agrario ma anche della terra, per la quale i progetti di riforma dei contratti agrari prevedono un diritto di prelazione a favore dell'affittuario, a parità di condizioni in caso di vendita del fondo. Provvidenze che non sono estranee ad altri ordinamenti giuridici stranieri.

Il problema pertanto deve trovare soluzione nell'àmbito di un nuovo indirizzo politico-sociale, ispirato alla morale cristiana, nella quale rientra pienamente la concezione quasi patriarcale della famiglia rurale, intesa non solo come « comunità per il consumo dei beni, ma anche e particolarmente come comunità di produzione » (Pio XII, *Parole agli agricoltori*), ove in unità di interessi e di intenti si cementano gli affetti più puri e sacri, all'ombra del focolare domestico.

Ragioni economiche e sociali consigliano inoltre di assicurare al piccolo affittuario una certa stabilità sul fondo, per affezionarlo maggiormente al lavoro e alla terra, attraverso una durata pluriennale del contratto. In tale senso si è andata orientando la legislazione di molti paesi stranieri, di condizioni agricole non molto dissimili dalle nostre. Si vedano, ad es., la legge olandese 12 nov. 1941 e la legge spagnola 21 giugno 1940. Un controllo pubblicistico sugli escómi annuali è praticato invece in Inghilterra (*Agricoltural Holdings Act* del 1925): questo sistema favorisce i lavoratori migliori e più capaci, eliminando gradualmente gli inetti e i disonesti.

Le zone ove più urgente e sentita è la necessità di adottare tutti questi provvedimenti, sono naturalmente quelle latifondistiche dell'Italia meridionale, ove la posizione del lavoratore è resa più incerta e difficile dall'esistenza del grande affittuario intermediario e gabellotto, ove gli appezzamenti di terreno vengono suddivisi in modesti spezzoni, spesso insufficenti ad assicurare i mezzi di vita e il lavoro ad un'unità familiare, ove l'appoderamento è pressoché sconosciuto e il terraticante siciliano o terragerista calabrese è costretto a lunghi e faticosi spostamenti per recarsi ogni giorno al lavoro, per mancanza di fabbricati rurali nelle campagne e di tutte quelle opere pubbliche (impianti elettrici e idraulici, strade, ponti, ecc.) che sono indispensabili all'umana esistenza.

Malgrado il manifesto favore che, per quell'autonomia sia tecnica sia economica che esso concede al lavoratore, il f. a c. d. gode presso i riformatori sociali, è però evidente che questa forma di conduzione non può venire estesa oltre certi limiti, incontrando ostacoli quasi

insuperabili, là dove le dimensioni dell'azienda e il genere di colture a tipo industriale richiedono quell'impiego di energie e competenze tecniche ed amministrative e quell'afflusso di capitali, che fanno generalmente difetto alle nostre classi rurali. Si tratta di quelle zone o di quelle aziende agricole ove altre forme di conduzione dell'impresa agraria, non ultime la mezzadria ed il grande affitto, hanno ancora un'importante funzione sociale da svolgere, che è ragione della loro stessa esistenza nell'ordinamento giuridico ed economico vigente.

Bibl.: G. Valenti, *Studi di politica agraria*, Roma 1914; A. Serpieri, *Studi sui contratti agrari*, Bologna 1920; A. Brizi, *Aspetti e redditi del lavoro agricolo*, Firenze 1942; id., *Economia e politica agraria*, Città di Castello 1942; M. Bandini, *Politica agraria*, Bologna 1946; B. Rossi, *L'affitto di fondi rustici nei suoi riflessi economici*, in *Atti della XXI settimana sociale dei cattolici ital. Problemi della vita rurale*, Roma 1948, pp. 70-102; id., *Affitto fondi rustici*, ivi 1948. Bruno Rossi

FIUME, diocesi di. - Città nella Venezia Giulia immediatamente soggetta. Ha unito il titolo abbaziale di S. Giacomo *de Abbatia*.

(fot. Enit)

Fiume, diocesi di - Veduta parziale del Porto.

Ha una superfice di 1014,87 kmq. con una popolazione di 110.000 ab. dei quali 108.000 cattolici, distribuiti in 32 parrocchie servite da 57 sacerdoti diocesani e 13 regolari; un seminario, 3 comunità religiose maschili e 10 femminili (1950).

F., sorta nel medioevo sulle rovine dell'antica Tarsatica, sviluppatasi nel sec. XIII a libero comune, quasi indipendente, fu dapprima sotto la potestà del vescovo di Nola, che la cedette in feudo ai signori di Duino, ai quali successero i Walsee. Estinti questi ultimi, F. passò sotto il dominio della casa d'Austria. Però in tutto questo periodo, che va quasi fino alla fine del sec. XVIII, F. restò sempre sotto la giurisdizione ecclesiastica del vescovo di Pola.

Di modo che furono fatti più volte dei tentativi per sottrarre F. dalla dipendenza del vescovo di Pola; uno dei più seri, al tempo del vescovo Sozomeno, che, con il suo intervento presso la S. Sede, seppe allora impedire il distacco di F. da Pola.

Nel 1776 la città cambiava dipendenza politica perché da Maria Teresa veniva separata dall'Austria per essere aggregata all'Ungheria, però mediatamente alla Croazia. Ma il diploma imperiale non incontrò il favore dei fiumani che in parte, perché a loro pesava l'ingerenza della Croazia, e tanto fecero che l'imperatrice Maria Teresa con una nuova disposizione aggregò nel 1779 F. immediatamente alla corona di S. Stefano come « separatum Sacrae Regni Coronae adnexum corpus ». Nel 1787 F. fu staccata da Pola e unita alla diocesi di Segna. Questa posizione politica, benché avesse subito varie vicende nel sec. XIX, fu quella che, nelle sue grandi linee, vigeva al tempo della prima guerra mondiale del 1914-18.

Dal punto di vista della cura spirituale la dipendenza ecclesiastica di F. dalla diocesi di Segna non fu delle più felici, perché il clero, nella grande maggioranza croato – erano pochissime le vocazioni fiumane – seppure buono e conscio dei suoi doveri, non aveva nessuna influenza sulla popolazione di altra lingua e di altro sentire.

Il crollo della monarchia austro-ungarica pose fine alla dolorosa situazione ecclesiastica della città. La S. Sede, dopo le ripetute istanze del Consiglio nazionale, istituitosi a governo della città in seguito all'abbandono delle autorità ungheresi, mandò dapprima un visitatore apostolico nella persona di mons. Valentino Liva per esaminare tutta la situazione. Poi, rinnovando il Consiglio nazionale le sue istanze, sottratta F. alla giurisdizione diocesana di Segna, la S. Sede nominò amministratore apostolico (23 apr. 1920) mons. Celso Costantini, allora direttore del Museo archeologico di Aquileia.

Nel 1920 avvenne l'occupazione della città da parte di D'Annunzio che vi costituì la « Reggenza italiana del Carnaro » (ag. 1920) ma dovette sloggiare in forza al trattato di Rapallo (nov. 1920) che costituì lo Stato indipendente di F. Questo nel 1924 fu definitivamente annesso all'Italia e il 25 apr. 1925 con bolla pontificia vi fu costituita la diocesi di F. La seconda guerra mondiale vide la città evacuata, le rappresaglie tedesche, l'occupazione delle truppe di Tito (3 maggio 1945) e la conseguente persecuzione, di colorito comunista, del clero e dell'Azione Cattolica.

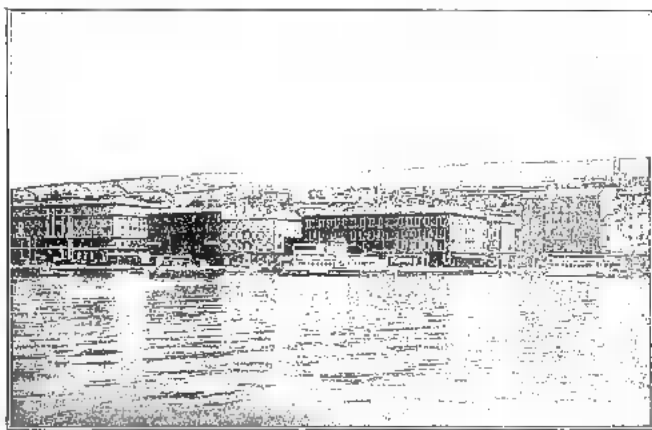
La nuova diocesi ebbe gli identici confini della provincia del Carnaro e fu divisa dapprima in quattro decanati o vicarie foranee, quella della città, di Villa del Nevoso, staccata dalla diocesi di Lubiana, e di Volosca e di Elsane sottratti alla diocesi di Trieste, e poi, quando fu ingrandito il territorio della provincia, le venne aggiunto il decanato di Crusizza (Castelnuovo d'Istria), anch'esso sottratto alla diocesi di Trieste.

Bibl.: G. Kobler, *Memorie per la storia della liburnica città di F.*, Fiume 1896; G. Depoli, *La provincia del Carnaro*, in *Fiume*, 5 (1927), passim; S. Gigante, *Storia del comune di F.*, Firenze 1928; E. Susmel, *F. e il Carnaro*, Milano 1939; G. Ferrero, *Da F. a Roma*, ivi 1945; P. Badoglio, *Rivelazioni su F.*, Roma 1946. Giovanni Regalati

FIUME, Ignazio. - Vescovo e polemista domenicano, n. presso Aversa nel 1621, m. a Napoli nel maggio del 1694. Religioso a Napoli, professore e infine reggente dello Studio di S. Maria della Sanità, ebbe fra i suoi discepoli il futuro cardinale domenicano F. T. Howard, che istruì sul modo di meglio confutare gli errori dei luterani e dei calvinisti. Nominato vescovo di Polignano (23 giugno 1681), conservò la semplicità della vita religiosa e distribuì ai poveri le sue rendite.

Lasciò un ampio trattato di teologia: *Schola veritatis adversus mendacia Lutheri, Calvini et protestantium erecta*, I, Napoli 1675; II, ivi 1677; III, ivi 1680; IV, ivi 1688.

Bibl.: Quétif-Echard, II, p. 736; Hurter, IV, col. 390. Alfonso D'Amato

FIUME MADDALENA, prefettura apostolica di. - La missione è situata nelle regioni nord-occidentali della Repubblica di Colombia ed abbraccia tutto il territorio che si estende lungo la riva destra del F. M. Venne eretta in prefettura apostolica nel 1928 per dismembrazione delle diocesi di

S. Marta, Pamplona, Socorro, S. Gil e affidata ai Gesuiti della provincia di Colombia. Con decreto del 18 apr. 1950 è stata elevata a vicariato apostolico con il titolo di Barrancabermeja.

Il territorio in passato fu poco popolato a causa delle frequenti inondazioni cui va soggetto; il numero degli abitanti crebbe con la istallazione di pozzi petroliferi da parte di compagnie industriali americane. Le vie di comunicazione sono scarse: vi è una sola linea ferroviaria che va da Puerto Wilches a Bucaramamgan; il resto del paese è attraversato da strade mulattiere. Nelle stagioni calde la regione è spesso infestata da piccoli insetti che sono causa di pericolose febbri malariche, curate con metodi primitivi ed acqua di limone, frutto molto abbondante in quella zona. La popolazione è composta, in maggior parte, di Negri, discendenti dagli Africani portati in Colombia, i quali vivono assai primitivamente sostentandosi con caccia e pesca. Hanno una fede vivissima: portano a battezzare i bimbi a costo di lunghi viaggi ed essi stessi battezzano, in pericolo di morte, gli infermi. Nei pericoli invocano Dio, la Madonna ed i santi Patroni. Alcuni poi chiamati « rezanderos » hanno la virtù di guarire con la recita di particolari preghiere e semplici segni di croce le infermità derivanti da morsicature di serpenti.

I dati statistici della missione possono così riassumersi: popolazione totale 49.780, di cui 49.344 cattolici, 424 protestanti, 8 ebrei, 4 maomettani. Nel 1948 si ebbero 6 battesimi di adulti e 2453 battesimi di bambini. Personale: sacerdoti colombiani 6, esteri 6; fratelli 10; suore 20; catechisti 34 uomini e 56 donne; maestri 27 e maestre 65. Quasi parrocchie 5, chiese 16, cappelle 17. Scuole elementari 1. Stampa: tipografie 1; periodici: *La Hijta del Hagar* con 2000 copie.

BIBL.: AAS, 16 (1928), p. 141; Arch. di Prop. Fide, *Relazione quinquennale 1934*, pos. prot. n. 4932/24; id., *Rel. quinquenn. 1939*, pos. prot. n. 3595/39; *Prospectus status missionis, 1948*, pos. prot. n. 958/48; *Prosp. st. miss. 1949*, pos. prot. n. 3106/49. Antonio Mazza

(fot. Enit)

FIUME, DIOCESI di - Arco Romano.

FIUMI DEL PARADISO TERRESTRE: v. PARADISO TERRESTRE.

FLABELLI. - Da *flabellum* = ventaglio: sotto questo nome si intendono oggi comunemente i due ampi ventagli di penne bianche di struzzo e di pavone, riunite in due ordini, sorretti da una lunga asta coperta di velluto cremisi, ornata di un nastro d'oro, portati ai due lati del pontefice, quando va processionalmente in sedia gestatoria, e quando sul talamo porta in processione l'Eucaristia.

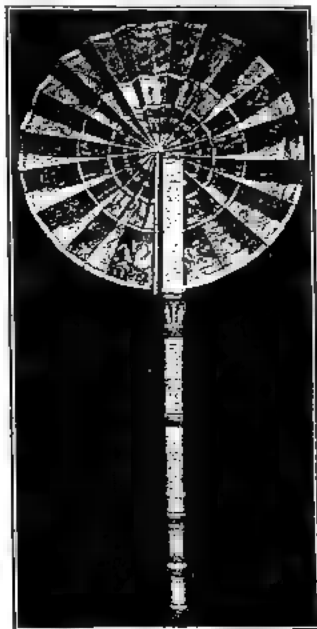
(fot. Alinari)

FLABELLI - F. liturgico, proveniente dall'abbazia di Tournus (sec. XII). Firenze, Museo del Bargello.

Ma il « flabellum » o « muscarium » era già conosciuto fin dall'antichità, usato nella vita civile ed anche nei riti religiosi per uno scopo di distinzione sociale e per uno scopo pratico, che era poi quello di tenere lontane le mosche, le zanzare, ecc. I monumenti babilonesi, assiri, egizioni e greci ne offrono frequenti esempi in rappresentazioni di sovrani e di alti personaggi. La letteratura latina ha frequenti allusioni allo scopo pratico dello strumento (cf. Ovidio, *Ars amatoria*, I, 161; Marziale, *Epigram.*, III, 72, 12; Plauto, *Trinum.*, II, 1, v. 22; s. Girolamo, *Ep.* 44 ed *Ep.*, 108, 27: PL 22, 480, 903). Di proporzioni più o meno ampie, il ventaglio para-mosche poteva essere di pergamena, di carta o di cuoio, come quello, assai lavorato, di Teodolinda, oggi conservato nel Museo di Monza.

La prima menzione nell'uso sacro cristiano ci è data nel sec. IV dalle *Costituzioni Apostoliche* (VIII, 12, 3: ed. F. X. Funck, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 496), dove si prescrive ai diaconi di farne uso tra l'Offertorio e la Comunione. L'uso divenne frequente in Oriente e si riscontra nelle liturgie di s. Basilio, di s. Giovanni Crisostomo ecc. Anche oggi, per quanto con valore simbolico, sussiste in Oriente l'uso di piccoli f., in genere di metallo, che vengono agitati dopo la Consacrazione delle specie.

Anticamente invece i f. ad uso liturgico si fecero sempre di materiale pieghevole: piume di pavone, pergamena, seta. Si finì anche per annettervi un simbolismo, rievocando il tratto scritturistico di *Is.* 6, 2, dove si parla dei serafini dalle sei ali, che stanno avanti al trono di Dio.

Secondo alcuni fu papa Agapito (535-36) ad introdurli nell'uso liturgico occidentale (cf. J. M. Suárez, *Diatriba*, cod. Vat. lat. 8430, f. 281). Appaiono certamente nel sec. IX (v. il f. liturgico di Tournus sec. XII, Firenze, Museo nazionale) e divengono frequenti nel sec. XI, sebbene forse il loro uso non divenisse mai del tutto comune in Occidente. Nei cortei papali a poco a poco da suppellettile liturgica, quando ormai venivano scomparendo dall'uso sacro, divennero oggetto di ornamentazione e di pompa, e venivano portati dagli « andeambulones seu pedissequi famuli » (J. M. Suárez, *op. cit.*, f. 280 r). Fino al sec. XVII venivano chiamati « cherubini », ed erano di

metallo; poi divennero di piume. E tali sono rimasti anche al presente: il compito di reggerli è affidato a due camerieri segreti, in abito paonazzo o con cappa rossa.

BIBL.: J. M. Suárez, *Diatriba de flabellis seu muscariis-pavoninis*, cod. Vat. lat. 8430, ff. 280-87; G. Moroni, s. v., in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, XXV, pp. 86-92; H. Leclercq, *Flabellum*, in DACL, V, coll. 1610-25 con abbondante bibl.; ■. Paolucci, s. v., in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 524; J. Braun, *Das Christl. Altargerät*, Monaco 1932, p. 642 sgg. Pietro Palazzini

FLACILLO, vescovo intruso di ANTIOCHIA. – M. poco prima del Concilio di Sardica. Fu sempre favorevole agli ariani. Nel 335 presiedette il Concilio di Tiro, che depose s. Atanasio. Favorì nel 339 l'elezione per Alessandria dell'intruso Gregorio il Cappadoce.

Fu tra i firmatari della lettera di protesta al papa Giulio I per aver questi riconosciuto l'innocenza di Atanasio ed essersi intromesso in questioni orientali. Nel 341 celebrò il cosiddetto Concilio della Dedicazione, con la partecipazione di ca. 100 vescovi; il Concilio rinnovò la condanna di Atanasio e compose una formola di fede suscettibile di interpretazione ortodossa, ma senza il termine ὁμοούσιος.

BIBL.: S. Atanasio, *Apologia contra Arianos*, 3-35; Socrate, *Hist. eccl.*, II, 9; Sozomeno, *Hist. eccl.*, III, 5-6; Tillemont, VI, Venezia 1732, pp. 284-86; C. Karolevskij, *Antioche*, in DHG, III, col. 572; R. Devreesse, *Le patriarchat d'Antioche*, Parigi 1945, pp. 5, 116. Vincenzo Monachino

FLACIO (VLACIC), MATTIA. – Erudito protestante, detto F. Illirico, n. ad Albona (Istria) il 3 marzo 1520, m. a Francoforte l'11 marzo 1575. Entrato nell'Ordine francescano, dallo zio Baldo Lupetino, che era provinciale di Venezia, venne inviato nel 1539 a completare i suoi studi in Germania, dove abbracciò gli errori luterani, segnalandosi ben presto tra i sostenitori più accesi del riformatore tedesco.

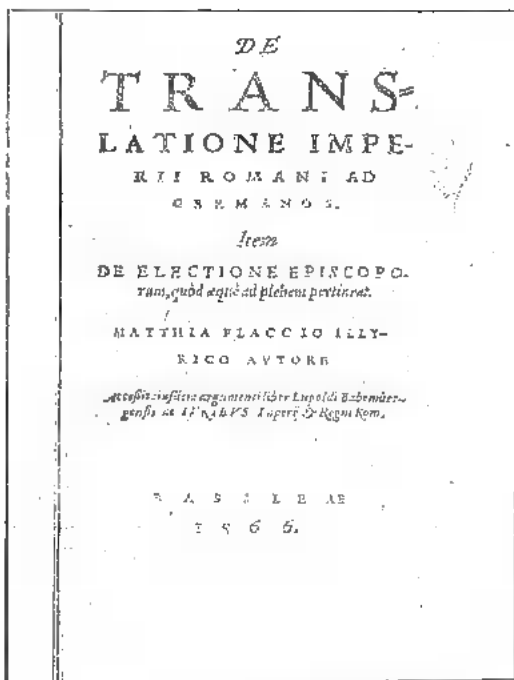
Professore di ebraico nel 1544, condusse una vita errabonda, cacciato di città in città per il suo atteggiamento radicale e la netta opposizione all'*Interim* di Augusta e agli adiaforiti, capeggiati da Filippo Melantone (v. ADIÀFORA). Il F. fu il capo riconosciuto degli antiadiaforiti, e come tale incorse nell'ira del Melantone che lo perseguitò senza tregua. Parimenti, il F. contraddisse a Giorgio Maior e alla corrente, ch'egli capeggiava, dei sinergiti, non meno che all'Osiander (v.). Esaltatore della figura di Lutero, specie nel suo libro sui contrassegni della vera religione: *De falsa papistarum religione* (Magdeburgo 1549), il F. ne condusse le dottrine alle estreme conseguenze, asserendo tra l'altro che la salvezza finale dipende esclusivamente da un gratuito giudizio di Dio ■ la giustificazione va attribuita immediatamente ai meriti di Cristo. Docente per alcuni anni nell'Università di Wittenberg, fu particolarmente aspro nel combattere il dogma cattolico, specialmente con le due opere *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae* (Basilea 1556) ■ *Clavis Scripturae Sacrae* (ivi 1567).

Per un certo tempo, durante la sua permanenza a Jena, ebbe una parte principale nelle *Centurie* di Magdeburgo (v. CENTURIATORI DI MAGDEBURGO). Poco prima della morte fu colpito da un ennesimo decreto di espulsione mentre si trovava a Francoforte.

BIBL.: W. Preger, *M. F. und seine Zeit*, 2 voll., Erlangen 1859-61; T. Luciani, *M. F.*, Pola 1869; G. Kawerau, s. v. in *Realenc. f. prot. Theologie u. Kirche*, VI, pp. 82-92; XXIII, p. 448 con bibl.; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, v. indice; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, I, trad. it., Napoli 1944, p. 299 sg.
Renzo U. Montini

FLAGELLANTI. – La Regola di s. Benedetto contempla il caso di dover ricorrere alla flagellazione per punire monaci riottosi e colpevoli (*Reg.*, capp. 2, 28, 30). Fra le pratiche ascetiche di mortificazione prese piede anche quella della flagellazione volontaria quale penitenza dei propri peccati. Nel sec. XI s. Pier Damiani e s. Domenico Loricato suo discepolo difesero quest'usanza nei monasteri ■ se

DE
TRANS-
LATIONE IMPE-
RII ROMANI AD
GERMANOS.
Item
DE ELECTIONE EPISCOPO-
rum, quòd æquè ad plebem pertineat.
MATTHIA FLACCIO ILLY-
RICO AVTORE
BASILEAE
1566.

(fot. Enc. Catt.)

FLACIO (VLACIC), MATTIA – Frontespizio del *De translatione Imperii Romani ad Germanos*, Basilea 1566 – Esemplare conservato nella Biblioteca Vaticana.

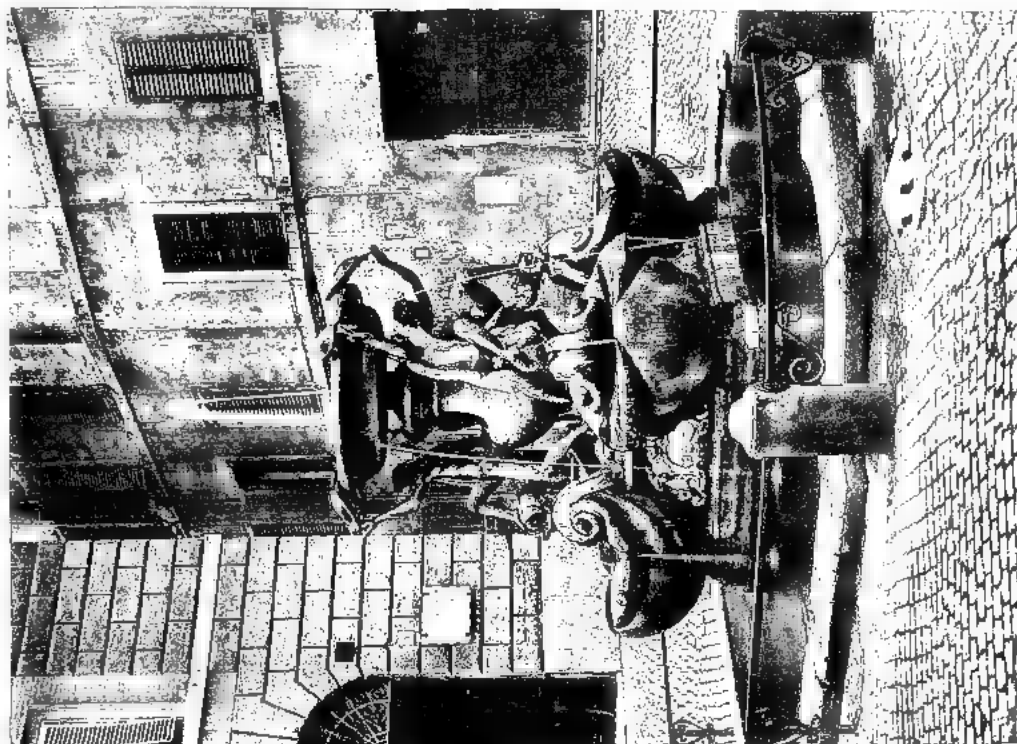
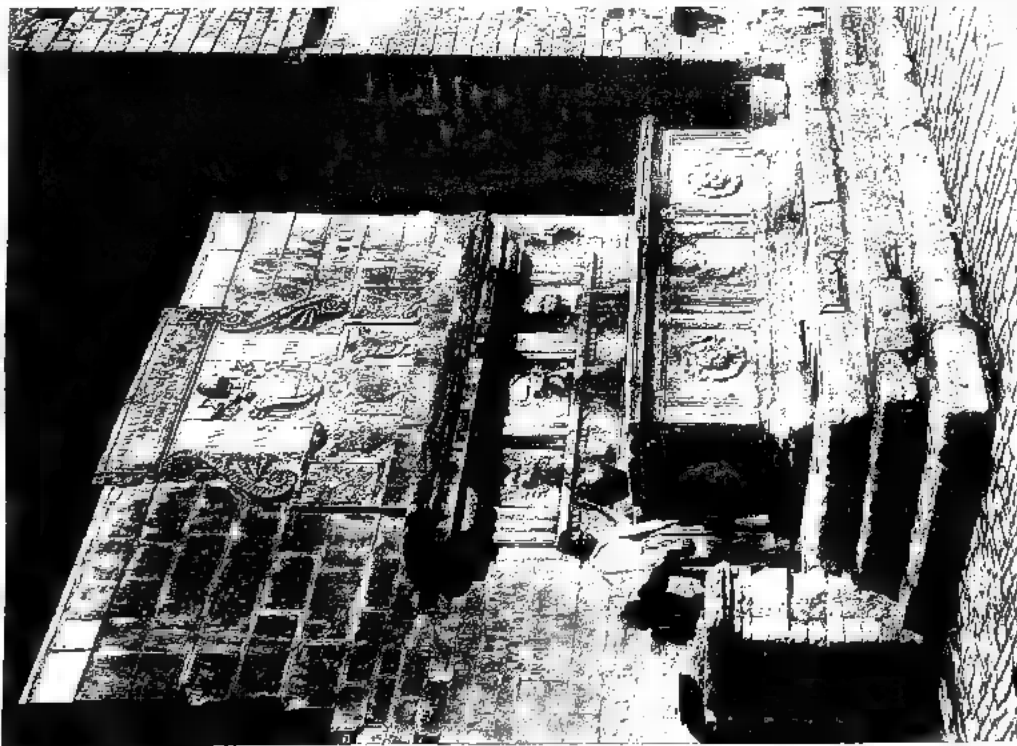
ne fecero propagatori. Ad imitazione dei monaci anche i laici abbracciarono una tal pratica, specie in occasione di pubbliche calamità, per stornare l'ira divina. Manifestazioni però collettive pubbliche di tal sorte di penitenza si conoscono la prima volta soltanto nel sec. XIII e particolarmente quando nel 1260, Ranieri Fasani, eremita, prese a chiamare a penitenza i cittadini di Perugia; vestito di sacco, cinto di fune e con una disciplina di corregge in mano, con la predicazione e l'esempio mosse il popolo a disciplinarsi pubblicamente formando una numerosa Compagnia, detta dei Disciplinati di Cristo, che ben presto dalla città si estese nelle campagne e nelle regioni circonvicine.

Nell'ott. processioni di disciplinati condotte dal Fasani si incontrano a Imola; di là il movimento si estende a Bologna, nel nov. a Modena, Reggio, Parma, Piacenza, Tortona e discende a Genova. Il 30 nov. Asquino, decano di Aquileia, giungeva a Cividale nel Friuli con i penitenti ignudi che si flagellavano ed in venti giorni si fecero numerosi in tutto il Friuli, e mentre gli uomini facevano questo in pubblico di giorno, altrettanto facevano di notte le donne nelle loro case, oppure raccogliendosi al crepuscolo nelle chiese. Il movimento, attraverso la Francia e l'Austria, raggiunse la Germania e perfino la Polonia; esso si ripeté qua ■ là più volte in quel secolo provocando da per tutto miglioramenti di costumi, pacificazione negli animi, ritorno di esuli, restituzione del mal tolto. La conseguenza stabile che se ne ebbe successivamente fu la fondazione in molte regioni d'Italia di confraternite numerose note sotto i nomi di F., Battuti, Disciplinati, Frustati, i cui membri, laici nella massima parte, si radunavano per praticare secondo i loro particolari statuti la disciplina nelle loro chiese o cappelle, cantare le loro laudi ed attendere ad esercizi di pietà ben definiti ed opere di carità: elemosine in favore dei poveri, con speciale riguardo ai

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: FONTANA ■ CASCATA DELL'ORGANO (fine del sec. XVI) - Tivoli, Villa d'Este.
In basso: FONTANA DI PIANO SCARANO (fine del sec. XIV) - Viterbo.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: FONTE MARCELLA. Opera di G. Alessi (sec. XVI) - Assisi.
A destra: LA FONTANA DELLE TARTARUGHE. G. della Porta e Taddeo Landini (1585) - Roma.

vergognosi, visite periodiche ad infermi ■ carcerati, accompagno e suffragio ai defunti; ed in questi uffici dovevano profondere lasciti e rendite di beni loro affidati dalla pietà dei fedeli e specialmente dei confratelli. Si può ben asserire che sotto questo aspetto tali confraternite furono un tramite importantissimo della beneficenza nei secc. XIII-XV. Speciale importanza ebbero gli ospedali fondati e diretti da esse nelle città d'Italia; alcuni dei quali sussistono ancora e portano nel loro stemma le discipline. A Roma sorse nel 1267 la Confraternita detta poi del Gonfalone, la quale ebbe confraternite della stessa denominazione ad essa aggregate in diverse parti d'Italia anche assai lontane. Non meno celebre della precedente fu la Compagnia dei Disciplinati del S.mo Salvatore, eretta presso il Laterano, che divenne anch'essa arciconfraternita ed ebbe in Roma la cura di alcuni ospedali riuniti poi in uno al Laterano stesso.

Alla cura dei Disciplinati fu affidato a Siena il celebre Ospedale di S. Maria della Scala. Molte volte queste compagnie erano sotto la protezione e la guida dei maggiori Ordini mendicanti; e questo fatto assai probabilmente servì a tenerle lontane da infiltrazioni eretiche. Infatti se sul loro sorgere poterono avere influito elementi gioachimiti, e se qualche manifestazione di fanatismo (che non deve essere giudicato con criteri moderni) si riscontra specialmente agli inizi, tutto ciò va tenuto ben distinto da quanto si poté notare specialmente all'estero e che mosse Clemente VI il 20 ott. 1349 (all'indomani della grande pestilenza) alla condanna dei F. Movimenti analoghi a quello del 1260 si ebbero nel 1334 per opera del b. Venturino da Bergamo (v.), che dall'Italia settentrionale giunse sino a Roma, e poi nel 1399 per opera dei Bianchi (v.) la cui attività benefica si riallaccia a quella dell'età precedente, ampliandola e risollevandola in molti luoghi. Nell'Europa settentrionale il movimento si rinnova nell'età seguente non senza influssi ereticali.

BIBL.: J. Boileau, *Historia Flagellantium*, Parigi 1700; L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, VI, Milano 1742, diss. LXXV; H. Haupt, *Geisselung, kirchliche u. Geisslerbruderschaften*, in *Realencycl. für prot. Theol. u. Kirche*, VI, pp. 432-444; G. M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta* ■ *media Italia*, I, Venezia 1927, p. 197 sgg. Renata Orazi Ausenda

FOLKLORE. – Nella tradizione popolare di alcune regioni d'Italia, specialmente in quelle meridionali come Calabria ■ Sicilia, sopravvivono ancora, in talune località, le antiche compagnie dei Battuti o Battenti (nel dialetto locale « Vattenti »), o almeno rimane l'uso, tra i fedeli animati di più caldo fervore religioso, di battersi con fruste (discipline) o con canne, o altri analoghi mezzi di tormento. L'uso è specialmente connesso con le processioni della Settimana Santa, durante le quali i « Vattenti » procedono vestiti dello speciale « sacco » bianco, che presenta aperture alle spalle o alla schiena.

BIBL.: P. Toschi, *Dal dramma liturgico alla rappresentazione sacra*, Firenze 1940. Paolo Toschi

FLAGELLAZIONE. - Mezzo di punizione, variamente adoperato, inflitto mediante colpi di flagello o fasci di verghe o di bacchette pieghevoli. Molto usato nell'antico Egitto e nell'Assiria con gli operai addetti alle opere di costruzione e con gli schiavi rematori ■ portatori di pesi, passò in Grecia (i giovani spartani, anche di famiglia distinta, andavano fieri di sopportare i colpi delle verghe ■ dei flagelli senza mandare un lamento) e a Roma.

Qui la f. dovette diventare, come mezzo di punizione, molto comune a giudicare dai vari termini adoperati ad indicare la particolare mansione di alcuni schiavi (*flagriones, verberones, lorarii*, ecc.) e dai vari cenni, che ne fanno gli autori (p. es., Cicerone, Orazio, Giovenale).

Lo strumento usato era il *fragrum* ■ *flagellum*, formato da un'impugnatura, a cui erano strette corregge di cuoio ■ mazzi di cordicelle o catenelle, terminate da nodi, da ossicini, pallottoline di metallo, punte, uncini, graffi (*scorpiones*). Il condannato veniva spogliato ■ legato ad un palo o ad una colonna in modo da presentare il dorso alquanto incurvato; talvolta era anche solo disteso a terra ■ tenuto fermo con i piedi da chi assisteva (Cicerone, *In Verrem, actio II*, 5, 54, 142; Svetonio, *Caligula*, 26, 3). L'atrocità del supplizio si può facilmente dedurre dalle frasi di autori diversi: p. es., « horribile fragellum » (Orazio, *Satire*, I, 3, v. 119; Prudenzio, *Contra Symmacum*, I, 362: PL 60, 149), dalla varia confezione degli strumenti, dalla crudeltà dei magistrati condannanti e degli esecutori, dal fatto che non era prescritto il numero dei colpi. Nessuna meraviglia che molti, anche senza essere condannati ■ perire di verghe, finissero con perdere la vita ■ ridursi a miserevole stato, peggiore della morte (cf. Cicerone, *In Verrem, actio II*, 5, 54, 142; 4, 39, 85; Filone, *In Flaccum*, 10, 75). A cominciare da Catone il Vecchio, i cittadini romani erano liberi dalla f. (*Lex Porcia a tergo civium* del 195 a. C.); ad essi si potevano infliggere battiture con le verghe e solo dopo regolare giudizio; però dalla f. cominciava sempre, anche per i cittadini, l'esecuzione della pena capitale.

Presso il popolo ebraico la legge (*Deut.* 25, 2) prescriveva la f.: « si eum, qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent et coram se facient verberari ». Ma fino ad un'epoca, che non è possibile determinare, si usò, invece della f., la bastonatura; il numero dei colpi variava secondo la gravità del delitto, ma non doveva mai, in nessun caso, oltrepassare i quaranta: « ita dumtaxat, ut quadragenarium numerum (di piaghe) non excedant, ne foede laceratus ante oculos tuos abeat frater tuus » (*ibid.* 25, 3). Di f. parlano, è vero, minacciandola, Gedeone a proposito dei suoi nemici, se gli cadranno nelle mani (*Iudc.* 8, 71), e Roboamo agli Ebrei, che mormoravano contro il suo modo di procedere (*I Reg.* 12, 11-14), ma non si riferiscono ad una pena legale. La quale invece viene ricordata apertamente come tale, la prima volta, nel martirio dei sette fratelli maccabei (*II Mach.* 7, 1).

Per i cristiani, il pensiero della f. richiama subito il supplizio inflitto a Gesù da Pilato come mezzo per sottrarlo alla morte (*Mt.* 27, 26; *Mc.* 15, 15; *Io.* 19, 1). Ma nulla dice il Vangelo intorno al modo della esecuzione, alla qualità dei flagelli, al numero degli esecutori della pena, al numero delle battiture; quello per conseguenza che ■i ritrova intorno ■ questi punti, presso vari autori mistici, non ha alcuna autorità (cf. Benedetto XIV, *De festis Dom. N. Iesu Christi*, I, 7, n. 56). Solo rimane fuori di dubbio che la pena, inflitta a Gesù, fu quella che i Romani riserbavano agli schiavi, che perciò non aveva alcuna limitazione di colpi.

Anche intorno alla colonna della f. di Gesù Cristo poco o nulla si sa di certo. La tradizione antica fin dal sec. IV (cf. l'itinerario del pellegrino di Bordeaux, del 333, in *Itinera Hierosolimytana*, ed. P. Geyer [CSEL, 39], Vienna 1898, p. 22) la indicava nel palazzo di Caifa; di là dev'essere stata trasportata nella piccola chiesa del Cenacolo, perché nel Cenacolo la videro s. Paola nel 386 (s. Girolamo, *Epist.*, 108: PL 22, 284) e, circa lo stesso tempo, Prudenzio (*Dittochaeum*, 81: PL 60, 108). I pellegrini continuano ■ parlarne fino al sec. X; tuttavia essa appare diversa da quella oggi conservata nella chiesa del S. Sepolcro. Dal tempo delle Crociate di un'altra colonna si parla, giacente nel pretorio di Pilato, ■ che oggi si venera a Roma nella chiesa di S. Prassede, trasportatavi dal card. Giovanni Colonna nel 1223.

Gesù, come aveva predetta la sua propria f. (*Mt.* 20, 19; *Mc.* 10, 34; *Lc.* 18, 32), così la predisse pure per i suoi Apostoli (*Mt.* 10, 17. 20. 19), i quali, infatti, la subirono per ordine del sinedrio (*Act.* 5, 40). Anche s. Paolo dichiara di averla subita cinque volte da parte dei suoi connazionali: « A Iudaeis, quinquies, quadragenas, una minus, accepi » (*II Cor.* 11, 24); quando, però, arrestato a Gerusalemme, il tribuno Lisia lo volle condannare alla f., egli protestò, come cittadino romano esente da quella pena, ■ il tribuno soprassedette alla punizione (*Act.* 22, 24).

Come sanzione, la f. venne ben presto usata nella disciplina monastica e se ne hanno testimonianze fin dal

sec. v (cf. Palladio, *Hist. Lausiaca*, 6; Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 23; per il sec. VI, le Regole di s. Cesario di Arles [PL 68, 1111] e di s. Aureliano di Arles [PL 68, 392, 401-402]; per il sec. VII, la Regola di s. Colombano [PL 80, 215 sgg.]). Ma presto la f. passò ad essere semplicemente una pratica di penitenza volontaria, come mezzo di mortificazione.

BIBL.: I. Zolli, *Israele*, Udine 1935, pp. 328-35; C. Fougères, *Flagellum*, in C. Daremberg- E. Saglio, *Dict. des antiquités*, II, coll. 1152-56; H. Leclercq, *Flagellation (supplice de la)*, in DACL, V (1923), coll. 1635-43; U. Holzmeister, *Christus Dominus flagellis caeditur*, in *Verbum Domini*, 18 (1938), pp. 104-108; E. Power, *Colonnes de la flagellation*, in DBs, II (1934), coll. 60-67. Celestino Testore

LA F. DI GESÙ NELL'ARTE. - Le più antiche rappresentazioni della f. risalgono al IX-X sec. e si possono indicare nella miniatura ottoniana, così nel *Codex Egberti* di Treviri (fine sec. X) e nel cod. n. 948 della Biblioteca reale di Bruxelles, dove il Cristo è rappresentato nell'atto in cui uno sgherro lo lega ad una colonna ed un altro manigoldo per ordine di Pilato lo bastona. Riappare nell'arte romanica e non solo nella pittura, come a S. Urbano alla Caffarella presso Roma (XI sec.), ma nei rilievi delle porte bronzee del S. Zeno di Verona e del duomo di Benevento.

Con il diffondersi del gusto narrativo proprio dell'arte romanica e del periodo gotico, e forse anche per suggestione del fatto che nel 1223 il card. Giovanni Colonna portò da Gerusalemme a Roma un rocchio di colonna di diaspro sanguigno, oggi in S. Prassede, che secondo la tradizione è quello medesimo cui fu legato Gesù, nel corso del XIII e quindi del XIV sec. divengono sempre più frequenti le rappresentazioni della f. Ciò fin quando, durante il XV sec., il tema fu prediletto forse perché offriva anche occasione di raffigurare con accenti pietosi la perfetta bellezza delle membra umane del Redentore. Così in una rappresentazione del Beato Angelico in una tavoletta del Museo di S. Marco a Firenze; così nella bellissima tavola di Piero della Francesca nella Galleria di Urbino; così in quella di Luca Signorelli che è nella Galleria di Brera a Milano; così, infine, nell'affresco di Sebastiano del Piombo che è in S. Pietro in Montorio a Roma e per il quale lo stesso Michelangelo, secondo una tradizione, avrebbe offerto il disegno. D'altro canto ad un disegno di Michelangelo si collega anche il rilievo bronzeo raffigurante la f. che adorna una delle formelle del ciborio di Jacopo del Duca che è nella Pinacoteca del Museo nazionale di Napoli nella quale città è, nella chiesa di S. Domenico, un'altra bellissima f., quella dipinta da Michelangelo da Caravaggio nel 1607.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Friburgo in Br. 1928, pp. 434-35. Emilio Lavagnino

FLAGET, BENOÎT-JOSEPH. - N. il 17 nov. 1763 a Contournat presso Billom, diocesi di Clermont (Francia), m. l'11 febbr. 1850 a Louisville. Nel 1783 entrò nel Seminario dei Sulpiziani di Clermont e nel 1787 fu ordinato sacerdote. Nel 1792 partì per gli Stati Uniti d'America e fu incaricato dell'assistenza religiosa di Fort Vincennes.

Nel 1794 fu richiamato a Baltimora per la cura delle vocazioni al Georgetown College. Nel nov. 1798 fu inviato ad Avana. Dal 1802 al 1808 fu al Collegio di S. Maria di Baltimora. Nel sett. 1808 è nominato vescovo di Bardstown. Per evitare un tale onore si recò a Parigi. Alla fine dové accettare e, ritornato in diocesi, fondò seminari, comunità religiose, costruì chiese e visitò il Kentucky e il Tennessee. Durante il suo episcopato nel territorio furono erette undici sedi episcopali. Fin dal 1841 la sede fu trasferita a Louisville. Protestanti e cattolici piansero la perdita di un pastore così infaticabile, considerato come un vero santo.

BIBL.: R. Desgeorge, *Monseigneur F., évêque de Bardstown et Louisville. Sa vie, son esprit et ses vertus...*, Parigi 1851, 2ª ed. 1855. Ruggero Michele Jeuné

FLÀMINI. - Da *flare* «soffiare», nel senso di alimentare la fiamma sacrificale (cf. i brahmani dell'antica India, ministri del sacrificio): sono presso i Romani i sacerdoti addetti al culto di singole divinità tutte appartenenti al più antico fondo della religione romana. Sono in numero di 15, tre maggiori: Dialis (di Giove), Martialis (di Marte), Quirinalis (di Quirino), e 12 minori, di sette dei quali si conosce il nome: Carmentalis, Falàcer, Floralis, Furrinalis, Palatualis, Pomonalis, Volcanalis. Non erano riuniti in collegio perché le loro mansioni erano individuali e non collettive, ma erano aggregati al collegio dei pontefici, sotto il controllo del pontefice massimo. Vestivano sulla toga una coperta di lana (*laena*), portavano un copricapo di pelle ovina (*galerus*) sormontato da un dischetto e da una verghetta di olivo. Erano eletti in seguito ad auspicio favorevole.

Di essi il f. di Giove godeva di alto privilegio formale ma doveva sottostare a molteplici interdizioni che rivelano in lui in origine il capo supremo del gruppo sociale le cui prerogative in tempi storici passarono al *rex sacrorum*, successore dell'antico re patriarcale e al pontefice massimo, rimandando a lui quelle strettamente magico-sacrali che ne facevano quasi una personificazione di Giove e rendevano la sua carica incompatibile con qualsiasi altra. Era suo obbligo trovarsi sempre in stato di sacralità rituale (*quotidie feriatus*), pronto a sacrificare, doveva evitare la visione e il contatto di cose funerarie, o impure; doveva esser unito a sua moglie con matrimonio confarreato, da cui solo la morte di lei poteva scioglierlo, rendendolo al tempo stesso non più idoneo alla carica. Queste interdizioni e molte altre (Aulo Gellio [X, 15, 32] ne elenca 22, attinte all'annalista Fabio Pittore) con il tempo divennero così intollerabili che nessuno voleva più sobbarcarsi a questo sacerdozio che stette per 87 anni senza titolare. Augusto nella sua restaurazione religiosa lo richiamò in vita alleggerendone le obbligazioni. Il flaminato diale durò fino a Teodosio.

Gli altri due f. maggiori erano assai meno impegnati del diale; il f. marziale partecipava al rito del cavallo di ott., il f. quirinale interveniva in cerimonie che avevano rapporto con l'agricoltura, come le robigali, le consuali e le larentali.

Nell'epoca imperiale dopo l'apoteosi degli imperatori defunti furono istituiti per il loro culto speciali f.: Augustales, Claudiales, Flaviales, ecc.

BIBL.: G. Dumézil, *Flamen-Brahman* (*Annales du Musée Guimet*, 51), Parigi 1935; id., *La préhistoire des flamines majeurs*, in *Revue de l'histoire des religions*, 118 (1938), pp. 187-200; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, pp. 149-215; C. Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna 1940, pp. 197-220. Nicola Turchi

FLAMINIO, MARCO ANTONIO. - Umanista, n. a Serravalle (ora Vittorio Veneto) nel 1498 dall'umanista Giannantonio. Caro a Leone X, al Sadoleto, al Sannazzaro, al Castiglione e ai più celebri uomini del suo tempo, passò ammirato nelle corti di Roma, Urbino, Mantova, Napoli, Venezia, Genova, Milano. Come segretario fu al servizio del protonotario papale Stefano Sauli, del datario Matteo Girberti, che gli donò un podere sul lago di Garda, e del card. Alessandro Farnese. Per ragione di salute nel 1538 si portò a Napoli e, nel biennio che vi rimase, subì con altri l'influsso di Juan Valdés specialmente quanto alle dottrine sulla Grazia e libero arbitrio e sul merito delle opere buone.

Lasciata Napoli, fece parte del circolo che si radunava a Viterbo intorno al card. Pole ed ebbe contatto con Vittoria Colonna, Alvise Priuli, i cardd. G. Morone, Gaspare Contarini e Girolamo Seripando. Seguì il Pole al Concilio di Trento, ma non volle assumere l'ufficio di segretario. Morì a Roma, il 18 febbr. 1550, confortato dal card. Gian Pietro Carafa, in seno alla Chiesa. Ammirato per la sua dolcezza e pietà cristiana e per l'eleganza dei suoi scritti, particolarmente per i suoi *Carmina*, più volte stampati in collezione con quelli dei maggiori poeti dell'età sua. Le edizioni più alla mano sono quelle di Bergamo (1752) e di Prato (1831). Alcuni di quei carmi furono anche tradotti in italiano da autori diversi. Scrisse

inoltre: *Paraphrasis in duodecimum librum Aristotelis de prima philosophia* (Venezia 1536, Parigi 1547); *In librum Psalmorum brevis explanatio atque paraphrases poeticae* (Venezia 1546; due anni dopo uscì a Bologna un commento in prosa); *De rebus divinis* (Parigi 1551); *Lettere*, a cura di V. Dorico (Roma 1554), di D. Atanagi (Venezia 1560, e 1576). Opere tutte ripetutamente stampate.

BIBL.: G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, VII, Venezia 1824, pp. 1905-21; E. Forsthuber, *M. A. F. poëta latinus saec. XVI*, Linz 1856; E. Cuccoli, *M. A. F. Studio con documenti inediti*, Bologna 1897; P. Rossi, *M. A. F.*, Vittorio Veneto 1931; B. Chiurlo, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 533; H. Jedin, *Girolamo Seripando*, I, Würzburg 1937, pp. 112-16.

Davide Falcioni

FLANAGAN, EDWARD JOSEPH. - Prelato ed educatore, n. a Roscommon (Irlanda) il 13 luglio 1886, m. a Berlino il 15 maggio 1948. Emigrato negli Stati Uniti nel 1904, intraprese gli studi religiosi, che però dovette ripetutamente interrompere a causa della salute delicata. Nel 1907-1908 frequentò l'Università Gregoriana e nel 1912, dopo due anni presso la facoltà di teologia dell'Università di Innsbruck, fu ordinato prete. Ritornato negli Stati Uniti (di cui acquistò la cittadinanza nel 1918), si stabilì a Omaha (Nebraska), ove aprì un albergo per i poveri.

Interessatosi alla sorte della gioventù traviata e profondamente convinto della necessità di offrire una famiglia a coloro che ne mancavano per riscattarli dai pericoli dell'abbandono, diede inizio ad un'opera di redenzione sociale, che doveva acquistare vasta risonanza ed essere largamente imitata, creando nel 1917 una casa per fanciulli diseredati. Aumentando i suoi ospiti, trasferì poco dopo l'istituzione in una tenuta a 11 miglia da Omaha, ove fondò la « Città dei ragazzi » (v.). Nel 1934 essa ottenne dal governo degli Stati Uniti rango di municipalità indipendente, e nel 1935 p. F. vi inaugurò una forma di autogoverno ricalcata sul modello della vicina Omaha. Mediante elezioni semestrali gli abitanti della « Città dei ragazzi », tra cui non vi sono distinzioni di razza o religione e che studiano e lavorano, provvedendo ai bisogni della comunità e preparandosi a entrare nella società, eleggono nel proprio seno le autorità municipali, alle quali è anche deferita l'amministrazione della giustizia (v. RAGAZZI, CITTÀ dei).

L'opera valse a p. F. molti riconoscimenti, tra cui la nomina a prelato domestico di Pio XI nel 1938. Dopo la seconda guerra mondiale fu chiamato dalle autorità americane in Giappone e in Germania per studiare le condizioni della gioventù nei paesi sconfitti e consigliare come rimediarvi. M. improvvisamente a Berlino durante una di queste missioni.

BIBL.: F. Oursler - W. Oursler, *Father F. of Boys Town*, Garden City 1949.

Gabriele Musatti

FLANDINO, AMBROGIO. - Teologo agostiniano, n. a Napoli ca. il 1460, m. il 24 sett. 1531. Nel 1508 reggente dello studio di Bologna, nel 1509 di quello di Firenze, nel 1514 superiore della provincia di Napoli, nel 1517 (1º apr.) fu eletto vescovo ausiliare di Mantova. Predicatore e rappresentante dell'umanesimo cristiano, fu uno dei primi avversari di Lutero.

Scrisse: *De animarum immortalitate contra Petrum Pomponatium* (Mantova 1519); *Quadragesimalium concionum liber* (Venezia 1523); *Quod non sit abroganda Missa secundum consuetudinem Romanae Ecclesiae*; *Quod translatum sit a Christo in Petrum et successores eius verum sacerdotium et denique quod Missa sit verum sacrificium, adversus Lutherum*. Soltanto le due prime sono state stampate.

BIBL.: D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, II, Firenze 1931, pp. 72-73; F. Lauchert, *Die italienischen literar. Gegner Luthers*, Friburgo in Br. 1912, p. 239 sgg.

David Gutiérrez

FLANDRIN, JEAN-HYPPOLITE. - N. a Lione il 23 marzo 1809, m. a Roma il 31 marzo 1864. Dopo aver studiato in patria dal 1829, è a Parigi all'Accademia, scolaro di Ingres. Tre anni dopo è a Roma, attratto dall'arte del primo Rinascimento e studia la pittura di Raffaello.

Ed a Roma cominciò ad orientarsi verso quella pittura di soggetto e spirito religiosi che poi non doveva più abbandonare per tutta la vita. Nel 1837 F. infatti dipingeva una *S. Chiara che guarisce i ciechi* per la cattedrale di Nantes, e, tornato in Francia, iniziava una vasta apprezzatissima attività di freschista.

Fra le sue opere si ricordano: le pitture della cappella di S. Giuseppe nella chiesa di St-Séverin (1840-41), quelle del coro della chiesa di St-Germain-des-Prés a Parigi (1842-46), quelle della chiesa di S. Paolo a Nîmes, le altre della chiesa di S. Vincenzo de' Paoli, inoltre nel 1855 dipingeva le pitture nell'abside di S. Martino d'Ainay a Lione e quindi, finalmente, fra il 1856 e il 1861, 20 *Scene del Vecchio e del Nuovo Testamento* nella nave maggiore della chiesa parigina di St-Germain-des-Prés.

F., oltre che in queste pitture di carattere religioso, eccelse nell'arte del ritratto e numerose sue opere si conservano nei principali musei di Francia ed anche in Italia. Fu pittore purista, tuttavia fedele agli ammaestramenti di Ingres che si può dire non abbia mai dimenticato. Ed anche quando venne attratto nell'orbita del purismo romano, caratterizzato dall'attività dei Nazareni, seppe mantenere un tono di grande dignità formale e disegnativa di gusto francese che indubbiamente fu il suo pregio migliore.

BIBL.: H. Vollmer, s. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 472-73; A. M. Brizio, *Ottocento, Novecento*, Torino 1940, pp. 119-20.

Emilio Lavagnino

FLANGINI, LUIGI. - Cardinale, n. a Venezia il 26 luglio 1733, m. ivi il 29 febbr. 1804. Appartenne a nobilissima famiglia, ricoprì importanti uffici con attività e con zelo. Fu giudice della quarantia, « avogador de Comun », censore, senatore, consigliere, correttore straordinario. Nel 1762, alla morte della moglie Laura Maria Donato, si dedicò al servizio della S. Sede e nel 1777 veniva nominato uditore di Rota per Venezia e fu quella la prima volta che la Repubblica veneta si avvalse del privilegio concesso da Clemente XIII di nominare un uditore in quel tribunale.

Creato cardinale da Pio VI nel Concistoro del 30 ag. 1789, ottenne la diaconia di SS. Cosma e Damiano; ordinato sacerdote, passò all'ordine presbiterale e fu successivamente titolare di S. Marco e di S. Anastasia. Nel 1801 venne eletto da Pio VII patriarca di Venezia, ma nel suo brevissimo episcopato non poté, a causa della malferma salute, svolgere una notevole attività pastorale.

Dotato di profonda cultura umanistica, pubblicò numerose opere tra le quali si ricordano: *Annotazioni alla corona poetica di Quirino Telpasinio in lode della Repubblica di Venezia*; *Rime di Bernardo Capello con annotazioni*; *Orazione per l'esaltamento del doge Marco Foscarini*; *Apologia di Socrate scritta da Platone* (trad. dal greco, inserita nel *Corso ragionato di letteratura greca* di Melchiorre Cesarotti); *Argonauti di Apollonio Rodio* (trad. in versi con note).

BIBL.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXV, p. 95 sg.

Mario De Camillis

FLAUBERT, GUSTAVE. - Scrittore francese, n. a Rouen il 12 dic. 1821, m. a Croisset l'8 maggio 1880. Dopo una giovinezza dedicata a slanci romantici e ad esotiche fughe della fantasia, che si tradussero più tardi in un viaggio in Oriente (ott. 1849-maggio 1851) e in vaghi abbozzi letterari (*Mémoires d'un fou*, *Novembre*) più tardi rifiutati, F. si rifugiò nella città natale, dove si ridusse a vivere ritirato, dedicandosi esclusivamente all'arte dello scrivere, da lui sentita come una necessità vitale e un'intima, seppure dolorosa, salvezza. Si può seguire il cammino di questo scrittore, tenendo presente da una parte la sua anima appassionata e sognatrice, che non finirà mai di abbandonarsi, anche nella vita, alle illusioni romantiche, e dall'altra un'acuta e talora morbosa coscienza

di tali stati d'animo provvisori che conducono fuori della realtà.

Documento rivelatore del romanticismo flaubertiano è la *Tentation de st Antoine,* rifatta ben tre volte e finalmente pubblicata nel 1874. Ma il conflitto, cui si è accennato, prende corpo tra il 1850 e il 1856 in maniera singolare, durante la composizione del romanzo *Madame Bovary.* La vittoria è del secondo F., quello realista, come risulta dalla figura dell'eroina che l'autore, pur identificandola curiosamente con se stesso (« madame Bovary, c'est moi ») guarda con occhio disincantato e impietoso. Si tratta di una giovane donna, moglie di un medico di provincia, che cerca di evadere con l'adulterio ad una vita mediocre e finisce suicida. Attorno all'eroina e ai suoi due amanti, sono altri personaggi, tra cui non si può dimenticare il farmacista Homais, caratteristica figura di volterriano e di positivista che crede nel progresso scientifico come nella sola arma di rinnovamento della vita umana. Questa storia crudele e banale, raccontata con molta arte, fruttò all'autore un processo per oltraggio al pudore rimasto famoso nella letteratura francese. Nel 1862 apparve *Salambô*: il metodo realistico è applicato qui ad un episodio della storia cartaginese, rivissuto sulle storie antiche, ma non si allontana dai suoi fini, che appaiono talora scoperti quando all'analisi delle vicende viene sostituito il compiacimento di scene di violenza e di sangue. L'arte di F., che sta per sfiorare la retorica, ritorna a farsi genuina e limpida nella *Education sentimentale* (1869), romanzo poco romanzesco, come è stato recentemente definito, se si guarda alla costruzione narrativa piuttosto debole, o alla figura del personaggio principale, Frédéric Moreau dominato da un amore che non può mai appagarsi e si trascina nel tempo senza una plausibile ragione; ma romanzo intimamente compiuto e assai suggestivo per il calore poetico che emana, nel vasto quadro degli avvenimenti contemporanei suscitati alla memoria dalla diretta esperienza dell'autore. Dopo la pubblicazione dell'ultima stesura della *Tentation*, sono i *Trois contes* (*Un coeur simple, Hérodias* e *La légende de st Julien l'Hospitalier*), apparsi nel 1877, a dare la misura definitiva dell'arte meravigliosa e umana di F. Ancora una volta, a temi contemporanei e di modesto interesse, egli alterna temi storici o leggendari, ma unico è il gusto del racconto, inconfondibile lo stile portato ad una maestria linguistica e rappresentativa degna della migliore tradizione classica. Un aspetto assai singolare di F. si rivela infine nell'ultima opera, lasciata incompiuta (e pubblicata postuma nel 1881): *Bouvard et Pécuchet.* È la caricatura di due testardi ignoranti che si impegnano metodicamente in opere e azioni più grandi di loro, e privi intimamente di amore della vita e del sapere fanno collezioni di esperienze di vita e di scienza. Il realismo di F. qui fa la prova più ambiziosa e crudele, giacché alla fine, l'immagine dell'uomo viene deformata e isterilita senza rimedio, senza che il racconto tragga alcuno slancio morale dagli errori e dalle bestialità rappresentate. Quasi per contrasto, sfogliando la vasta *Correspondance* (9 voll.; pubblicati nel 1933), si scoprono le qualità dell'uomo F., buono, generoso, entusiasta, e così impegnato nel proprio lavoro da umiliarsi ed esaltarsi volta a volta nelle più spossanti ricerche filologiche e storiche. Di F. sono all'Indice: *Madame Bovary* e *Salambô* (decr. 20 giugno 1864).

BIBL.: L. Faguet, *G. F.*, Parigi 1899; L. Bertrand, *G. F.*, ivi 1912; E. L. Farrère, *L'esthétique de G. F.*, ivi 1913; L. F. Benedetto, *Le origini di Salambô*, Firenze 1920; B. Croce, *F.*, in *La critica*, 18 (1920), pp. 193-203; A. Thibaudet, *G. F.*, *sa vie, ses romans, son style*, Parigi 1922; V. Lugli, *F.*, in *Riv. d'Italia*, 2 (1926), pp. 784-807; L. de Sidaner, *G. F., son oeuvre*, Parigi 1931; R. Dumesnil e D. L. Demorest, *Bibliographie de G. F.*, ivi 1937; H. Guillemin, *F. devant la vie et devant Dieu*, ivi 1939; A. Pozzi, *F.*, Milano 1940; J. Canu, *F. auteur dramatique*, Parigi 1946; E. G. Bertand, *Les jours de F.*, ivi 1947; R. Dumesnil, *G. F.*, 3ª ed., ivi 1947. Giacinto Spagnoletti

FLAVIA e DOMITILLA, sante, martiri: v. DOMITILLA, CIMITERO di.

FLAVIA NEAPOLIS: v. NABULUS.

FLAVIANO, santo. - Patriarca di Antiochia, n. verso il 320, m. nel 404. Presto abbracciò la vita ascetica. Durante la crisi ariana fu sempre fedele alla fede nicena.

Insieme all'amico Diodoro (futuro vescovo di Tarso) si separò dal vescovo ariano Leonzio (344-58), però non aderì alla piccola frazione eustaziana facente capo a Paolino, ma raggruppò intorno a sé la massa dei fedeli, che seppe sostenere e dirigere durante i ripetuti esili del vescovo ortodosso Melezio. F. avrebbe potuto far terminare lo scisma aderendo a Paolino, ma fu egli stesso eletto patriarca e così la divisione continuò. Nel 387 intercesse per gli antiocheni che avevano abbattuto le statue imperiali. Celebrò un Concilio contro i messaliani (390). Nel 398, per interposizione di s. Crisostomo e di Teofilo di Alessandria, fu riconosciuto anche da Roma. Dei suoi scritti rimangono solo frammenti.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, V, 9-10; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 11; Teodoreto, *Hist. eccl.*, IV, 22; V, 23; s. Ambrogio, *Epist.*, 12-14; 56; s. Giovanni Crisostomo, *Homil.*, passim; L. S. Tillemont, *Mémoires*, VI, Venezia 1732, pp. 346, 624-26; P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Parigi 1924, pp. 138-45, 267; C. Baur, *Der hl. Joh. Chrysostomus u. seine Zeit*, I, Monaco 1929, passim; R. Devreesse, *Le patriarchat d'Antioche*, Parigi 1945, pp. 1-45. Vincenzo Monachino

FLAVIANO, santo, patriarca di COSTANTINOPOLI. - Uomo retto e moderato, si trovò a portare l'episcopato in tempi turbolenti (446-49), proprio al sorgere del monofisismo. Un Sinodo (Σύνοδος ἐνδημοῦσα) celebrato sotto la sua presidenza nel nov. 448 dichiarò eretico e depose Eutiche, del che F. inviò relazione al papa s. Leone I.

Questi approvò l'operato del Sinodo e rispose con la celebre *Epistola ad Flavianum* (13 giugno 449). Teodosio II, influenzato dall'eunuco Crisafio, disapprovò la deposizione di Eutiche e convocò un nuovo Concilio generale ad Efeso, dandone la presidenza all'avversario personale di F., Dioscoro di Alessandria. Alla prima sessione del « Latrocinium Ephesinum » (8 ag. 449) Eutiche fu dichiarato ortodosso, F. invece deposto e talmente maltrattato da morirne tre giorni appresso, dopo aver potuto inviare a s. Leone I un caldo e pressante appello. Fu riabilitato dai Padri del Concilio di Calcedonia ed annoverato tra i santi come martire.

BIBL.: Tre lettere di F. a s. Leone, in PL 54, 723-743 e A. M. Amelli, *S. Leone M. e il primato del Rom. Pontefice in Oriente*, Montecassino 1908, pp. 35-39; varie lettere di s. Leone in PL 54; Mansi, VI, 649-935; *Acta SS. Februarii*, III, Parigi 1865, pp. 72-80; P. Batiffol, *Le Siège Apostolique*, ivi 1924, p. 499 sgg.; E. Caspar, *Gesch. des Papstums*, I, Tubinga 1930, p. 462 sgg.; T. Jalland, *The life and times of st. Leo the Great*, Londra 1941, p. 205 sgg. Vincenzo Monachino

FLAVIANO, VIRIO NICOMACO. - Scrittore pagano del sec. IV, n. nel 334 da ricca famiglia di origine apula. Uomo politico, letterato, storico, conoscitore delle scienze religiose, specie della divinazione. È soprattutto celebre per essere stato il principale sostenitore del paganesimo nella lotta suprema da questo ingaggiata per la sua esistenza verso la fine del sec. IV.

Tradusse in latino la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato. Messo in disparte da Graziano per aver nel 376, come vicario d'Africa, favorito i donatisti, ritornò in onore, grazie alla sua fama storico-letteraria, sotto Teodosio, dal quale fu nominato « Praefectus praetorio Italiae Illyrici et Africae » nel 383 e nel 390-91 e designato console per il 393. Ciò nonostante, seguì l'usurpatore Eugenio, da cui ottenne la restituzione dei beni appartenuti già ai templi. Nel 393-94 restaurò il culto pagano a Roma, compì solenni cerimonie idolatriche, spinse molti cristiani all'apostasia. Movendo contro Teodosio, promise ad Eugenio la vittoria e minacciò la distruzione del cristianesimo. Partecipò alla battaglia sull'Algido (sett. 384), ma, vista svanire la vittoria, si uccise.

BIBL.: Un carme contro F. composto da un cristiano: si trova nel cod. Paris. 8084; cf. G. B. De Rossi, in *Bull. arch.*

christ., 1ª serie, 6 (1868), pp. 49-75 e T. Mommsen, *Carmen Cod. Parisiensis 8084*, in *Hermes*, 4 (1870), p. 350 sgg.; G. Boissier, *La fin du paganisme*, II, Parigi 1891, p. 307 sgg.; O. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, V, Berlino 1920; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero in Occidente*, Bologna 1941, pp. 174 sgg., 205 sg. Vincenzo Monachino

FLAVIO CLEMENTE, santo, martire: v. CLEMENTE, CONSOLE.

FLAVIO GIUSEPPE: v. GIUSEPPE FLAVIO

FLECHIER, ESPRIT. - Scrittore ed oratore sacro, n. a Pernes il 10 giugno 1632, m. a Montpellier il 16 febbr. 1710. Dedicatosi con successo all'eloquenza, nel 1672 divenne membro dell'Accademia di Francia. Vescovo di Lavaur nel 1686, fu dopo trasferito alla sede di Nîmes, dove rimase 25 anni, completamente dedito ad opere di apostolato.

La sua produzione letteraria è abbondantissima: discorsi funebri e sinodali, omelie, lettere, poesie, nelle quali il letterato, indulgente al preziosismo del tempo, la vince sul teologo e sul moralista. Scrisse pure alcuni lavori storici di scarso valore: *Histoire de l'empereur Théodosius le Grand* (Parigi 1679); *Histoire du card. Ximenes* (Amsterdam 1679); *De vita Ioannis Francisci Commendoni card.* (ivi 1669), ripubblicata 2 anni dopo in lingua francese. Un'edizione completa delle opere del F. fu curata da Ducreux in 10 voll. a Nîmes nel 1782 e poi a Parigi nel 1825-28.

BIBL.: Hurter, IV, coll. 990-91; L. Sorrento, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 541 con bibl.; G. Grente, *F.*, Parigi 1934; M. Langlois, *Quel est l'auteur des grands jours d'Auvergne?*, in *Revue des deux mondes*, 1937, VI, pp. 880-92. Cosimo Perino

FLETE, WILLIAM. - Teologo agostiniano, n. in Inghilterra sull'inizio del sec. XIV. Già baccelliere nelle università della sua patria, si rese agostiniano; attratto dalla fama di santità, che godevano i religiosi del monastero di Lecceto in Toscana, si portò in quel luogo, dove anch'egli visse santamente. Fu discepolo entusiasta, amico e consigliere di s. Caterina da Siena, strenuo difensore di Urbano VI contro gli scismatici, che in quel tempo infestavano la Chiesa. M. verso il 1380.

Delle sue non molte opere meritano speciale menzione: *Tractatus de remediis contra tentationes* (cod. I. 1.6, 30, ff. 108-16, nella Biblioteca dell'Università di Cambridge, e misc. 467, ff. 286-90 della Bodleiana di Oxford); *Epistolae* (notevoli specialmente quelle riguardanti la vergine senese); *Sermo in reverentia b. Catherinae de Senis* (Siena, Biblioteca comunale, T. II. 7, ff. 17-29 = Archivio generale O. P. in Roma, XIV-24, ff. 195-204).

BIBL.: Fr. Steele, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 102; A. Gwynn, *The english Austin Friars in the Time of Wiclif*, Oxford 1940, pp. 139-210; M. H. Laurent, in *Analecta Augustiniana*, 18 (1942), pp. 303-27. Davide Falcioni

FLEURY-SUR-LOIR, abbazia: v. ORLÉANS, DIOCESI di.

FLEURY, ANDRÉ-HERCULE de. - Cardinale e statista, n. a Lovède il 26 giugno 1653, m. a Parigi il 29 genn. 1743. Nominato elemosiniere della regina Maria Teresa (1679), e poi di Luigi XIV (1683), fu vescovo di Fréjus dal 1698. Divenuto nel 1715 precettore di Luigi XV, seppe conquistarsene intera la fiducia. Morto il duca di Orléans (1723), fece nominare primo ministro il duca di Borbone, ma, nel 1726, fattolo esiliare, divenne di fatto primo ministro, e ottenne il cappello cardinalizio.

All'interno favorì lo sviluppo del commercio e della marina, raggiunse la stabilità monetaria e l'equilibrio finanziario, ridusse le taglie, pur ripristinando le *corvées* reali e favorendo la *ferme* e le esenzioni fiscali del clero. Fu ostile a giansenisti e protestanti anche per fini assolutistici. In politica estera fu pacifista, artefice del Congresso di Soissons (1728) e della pace di Siviglia (1729), nella quale la Spagna rinunziò a Gibilterra e l'Inghilterra riconobbe i diritti di Carlo di Borbone al ducato di Parma e Piacenza ed alla Toscana. Favorevole ad una

(da *Cardinalium S. R. E. Imagines ex calcographia Rev. Camerae Apostolicae*, vol. II, tav. 127)

FLEURY, ANDRÉ-HERCULE de - Ritratto.

pacificazione fra Austria e corti borboniche, fu contrario alla guerra di successione polacca e tentò di localizzarne il conflitto. Esiliato lo Chauvelin, sostenitore della politica antiaustriaca, fu nel 1739 arbitro della pace di Belgrado fra Austria e Turchia. Contrario alla guerra di successione austriaca, tentò segreti accordi diretti con Maria Teresa. Ma, venuti alla luce tali rapporti, fu sconfessato ed esiliato.

BIBL.: L. Ranke, *Französische Geschichte*, IV, *Die Regentschaft und card. F.*, Lipsia 1869; V. Verlaque, *Histoire du card. F. et de son administration*, Parigi 1879; P. Vaucher, *R. Walpole et la politique de F.*, ivi 1924; G. Hardy, *Le card. de F. et le mouvement janséniste*, ivi 1925; M. De Sars, *Le card. de F. apôtre de la paix*, ivi 1942 e bibl. ivi citata. Sergio Cotta

FLEURY, CLAUDE. - Giurista e storico francese, n. a Parigi il 6 dic. 1640, m. ivi il 17 luglio 1723. Avvocato al Parlamento (1658). In seguito ai suoi contatti con Bossuet e Bourdaloue studiò teologia e nel 1672 prese gli Ordini sacri. Nello stesso anno ebbe la nomina a precettore dei principi di Condé, compagni a corte del Delfino, e nel 1680 del conte di Vermandois, figlio naturale di Luigi XIV. Nel 1685 lavorò con il Fénelon nella missione di Saintonge e Poitou per la conversione degli ugonotti. Fu in seguito vice-precettore dei figli dei duchi di Borgogna, di Berry e d'Angiò (1689), accademico di Francia (1696), confessore del giovane Luigi XV (1716).

L'opera sua principale l'*Histoire ecclésiastique*, condotta fino al 1414, che gli valse il seggio all'Accademia di Francia (20 voll., Parigi 1691-1720), di ampio disegno, ricca di acume critico, di dissertazioni originali, ben documentata, indipendente nei giudizi, di ottimo stile; il che spiega le numerose edizioni e traduzioni; non scevra, però, di tendenze gallicane, che suscitarono critiche serene e talora anche astiose. Altre opere degne di nota: *Institutions au droit ecclésiastique* (Parigi 1687; all'Indice, 21 apr. 1693). La stessa opera tradotta in latino e anno-

tata dal Boehmer (*Institutiones iuris ecclesiastici*, Francoforte 1723) fu posta all'Indice con decr. 17 genn. 1729; *Histoire de droit français* (Parigi 1674); *Cathéchisme historique* (ivi 1679; proibito « donec corrigatur » 5 apr. 1728; permessa l'edizione di Avignone 1859, decr. 7 luglio 1859).

Bibl.: E. Le Long, *Bibliothèque historique de la France*, I, Parigi 1768, p. 474; J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 628 sgg.; Hurter, IV, col. 1173 sgg.; F. Gacquière, *La vie et les oeuvres de C. F.*, Parigi 1925. Zaccaria da San Mauro

FLIEDNER, Theodor. - Fondatore dell'Opera delle Diaconesse nelle chiese evangeliche, n. ad Eppstein (Nassau) il 21 genn. 1800, m. a Kaiserswerth il 4 ott. 1864. Pastore luterano di Kaiserswerth, in un viaggio di colletta per raccogliere fondi per la sua poverissima parrocchia, ebbe modo di studiare in Olanda (1823) e in Inghilterra (1824) le opere sociali ivi esistenti, specialmente quelle che s'interessavano dei prigionieri liberati dal carcere e delle giovanette cadute e pentite.

Rientrato in patria, il 18 giugno 1826 organizzò a Düsseldorf una « Società per la visita delle prigioni ». Nel 1833, in un chiosco del proprio giardino, iniziò tra la generale ostilità, un asilo per i carcerati liberati e ravveduti. Nello stesso chiosco, tre anni dopo aprì un asilo infantile e poi una scuola per formarne le maestre. Nel 1836, ridando vita nel protestantesimo luterano all'antica diaconia femminile, fondò la Casa delle Diaconesse di Kaiserswerth. Loro compito è di assistere i malati, curare gli orfani ed istruire la gioventù.

Bibl.: H. C. Potter, *Sisterhoods and Deaconesses*, Nuova York 1873; T. Schäfer, *Th. F., Ein Charakterbild*, Kaiserswerth 1900; A. Schreiber, *Th. F. Lebenswerk*, ivi 1900; F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, trad. it., Brescia 1944, v. indice. Piero Chiminelli

FLODOARDO di Reims. - Storiografo, n. nell'894, m. il 28 marzo 966. Fu alunno alla scuola arcivescovile di Reims, poi diacono della Cattedrale e archivista. Nel conflitto fra gli arcivescovi Ugo di Vermandois e Artaldo, difese quest'ultimo, con il quale presenziò al Sinodo di Ingelheim (948). Sotto Leone VII (936-39) visitò Roma. Nel 951 veniva eletto vescovo dal popolo di Noyon, ma l'elezione fu annullata dal re Luigi IV. È dubbio se in età avanzata si sia fatto monaco.

L'opera sua principale sono gli *Annales*, che vanno dal 919 al 966, fonte importante per la storia di Francia, d'Italia e di Germania. Edizioni in MGH, *Scriptores*, III, pp. 363-408, e più recente Ph. Lauer, *Les Annales de Flodoard*, Parigi 1905, con buona introduzione. Inoltre compose una *Historia Remensis Ecclesiae*, fino al 948, preziosa soprattutto per i documenti che raccoglie: l'edizione è in MGH, *Scriptores*, XIII, pp. 405-599. Tre grandi poemi di lui sono raccolti in PL 135, 491 sgg.

Bibl.: PP. Maurini, *Hist. littér. de la France*, VI, Parigi 1742, p. 319 sg.; Manitius, I, p. 346 sg.; II, pp. 155-56; e specialmente W. Wattenbach-Holtzmann, *Geschichtsquellen deutsche Kaiserzeit*, I, II, Lipsia 1939, pp. 290-94, con bibl. recente (p. 290, nota 1). Vadasto Hocquard

FLORA. - Antica dea italica e romana; secondo Varrone d'origine sabina: infatti, il suo culto indipendente da quello romano è documentato ad Agnone; a Furfo il calendario ha un mese *Flusare* (Florale). A Roma il suo culto fu indubbiamente antico. *F. mater* aveva un proprio *flamen* (*fl. Floralis*).

Il suo santuario più antico era sul Quirinale. Nel 241 a. C., dietro suggerimento dei *libri Sibyllini*, le si costruì un tempio presso il Circo Massimo, inaugurato con *ludi* che, a partire dal 173 a. C., assunsero carattere annuale e si svolgevano tra gli ultimi di apr. e i primi di maggio. I *ludi Florales*, che forse sostituiscono un'originaria festa mobile, erano noti per il loro carattere licenzioso: le meretrici che vi sostenevano un finto combattimento, si denudavano a richiesta del pubblico. Nei *ludi* avevano luogo inoltre cacce a capre e conigli e al pubblico si gettavano legumi. Questi tratti della festa, e l'antica importanza del culto mostrano che il carattere della dea non si limitava ad una connessione con « florentibus frumentis » come volevano gli esegeti antichi. F. infatti deve aver avuto rapporti più estesi con la sfera della fecondità e di quelle divinità con cui il culto la mette in relazione: il suo tempio era immediatamente adiacente a quello della triade Ceres-Liber-Libera; il suo ciclo festivo collega il mese d'apr. dedicato alle feste della fecondità tellurica con il maggio dei *Lemuria*. Anche i miti, la cui tarda documentazione non esclude radici più antiche, gettano qualche luce sulla dea. È un suo fiore che rende incinta Giunone con Marte. In un altro mito F. appare come meretrice che lascia le sue sostanze allo Stato, meritando così un culto pubblico; mito parallelo a quello di Acca Larenzia. Queste relazioni mitiche con Roma e le sue origini dànno un particolare rilievo alla notizia secondo cui il nome sacrale di Roma sarebbe stato F.

Bibl.: Steuding, s. v. in Roscher, *Lexikon*, I, col. 1483 sgg.; G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 197 sg.; id., s. v. in Pauly-Wissowa, VI, II, col. 2747 sgg.; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, p. 129 sgg. Angelo Brelich

FLOREALE, STILE: v. liberty, stile.

FLORENSI. - I F. sono una diramazione dell'Ordine cistercense, anzi la prima riforma introdotta nella famiglia di s. Bernardo. Furono fondati in Calabria nel 1189 da Gioacchino da Fiore (v.), che in quell'anno lasciò il monastero di Corazzo, di cui era abate, per ritirarsi, con il monaco Raniero, prima a Pietralata e poi in piena Sila, a S. Giovanni in Fiore. Il richiamo emanato dal Capitolo generale dei Cistercensi nel 1195 non fu accolto dai due monaci, i quali riuscirono ad ottenere la conferma alla loro iniziativa dal papa Celestino III, con bolla del 25 apr. 1196.

L'archicenobio di S. Giovanni in Fiore fu largamente arricchito di donazioni, di immunità e di privilegi dai papi e dagli Svevi, sì da diventare una delle più potenti abbazie dell'Italia meridionale; seguirono altre fondazioni in Calabria, in Puglia, in Lucania, in Campania, nel Lazio e perfino in Toscana: nella prima metà del sec. xiii le abbazie florensi erano una quarantina e tra queste ebbero rinomanza Fontelaurato, Calabro-Maria e Acquaviva in Calabria, S. Tommaso di Rutigliano nelle Puglie, Revigliano in Campania, Camaiore in Toscana e soprattutto Monte Mirteto e S. Maria della Gloria, nel Lazio meridionale, particolarmente predilette da Onorio III, da Gregorio IX, che ne era stato il fondatore da cardinale, e da Alessandro IV. La Congregazione florense ebbe il suo periodo di splendore nel sec. xiii, in cui i papi la predilessero e le affidarono molti e delicati incarichi. In quel secolo la santità vi si affermò con una schiera di discepoli dell'abate Gioacchino, quali i bb. Pellegrino, Bonazio, Matteo Vitari, Benedetto di Fontelaurato, Giovanni d'Aquitania e Pietro di Acquaviva. Ma nel sec. xiv è in piena decadenza, accentuata dalla commenda che subentrò dalla metà del sec. xv in poi. I F. superstiti furono riuniti al tronco cistercense da s. Pio V nel 1570.

Bibl.: V. la bibl. per Gioacchino da Fiore. Oltre gli autori cistercensi, quali Ughelli, IX, pp. 187-201, cf.: G. Greco, *Ioachim abbatis et Florensis Ordinis chronologia*, Cosenza 1612; A. Manriquez, *Cistercensium.... Annalium a condito Cistercio*, 4 voll., Lione 1642-59, passim.; L. Janauseck, *Originum Cistercensium libri*, Vienna 1877, passim; D. Martire, *Calabria sacra e profana*, II, Cosenza 1878, pp. 70-113; G. D'Ippolito, *L'abate Gioacchino da Fiore e l'archicenobio florense*, ivi 1928; F. Caraffa, *Il monastero florense di S. Maria della Gloria*, Roma 1940; E. Galli, *L'archicenobio florense*, ivi 1942. Francesco Russo

FLORENTINA, santa. - Sorella di s. Leandro, s. Fulgenzio e s. Isidoro, n. a Cartagena, m. verso il 612. Nel 554 passò a Siviglia.

Monaca in un monastero vicino alla città; s. Leandro per lei scrisse il *De institutione virginum*, caldo elogio della

verginità e manualetto ascetico-disciplinare, accettato come regola da parecchi monasteri femminili. A petizione di F. s. Isidoro scrisse il *De fide catholica contra Iudaeos.* Festa il 20 giugno. È patrona della diocesi di Plasencia. Le sue reliquie si venerano all'Escorial e a Murcia.

BIBL.: J. Perez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media,* I, 2ª ed., Madrid 1945, pp. 222-31; A. C. Vega, *El De institutione virginum de s. Leandro de Sevilla con diez capitulos y medio inéditos,* in *La Ciudad de Dios,* 156 (1947), pp. 275-394.
Giovanni Meseguer

FLORENTINI, TEODOSIO. – Cappuccino, chiamato « il più grande filantropo della Svizzera », n. a Münster (Canton Grigioni) il 23 maggio 1802, m. ad Heiden (Appenzel) il 15 febbr. 1865. Da prima maestro dei novizi e professore di filosofia e teologia, fu nel 1838 priore a Baden, nel 1845 superiore e parroco a Coira e nel 1860 vicario generale della diocesi.

A rialzare il depresso animo dei cattolici di fronte alle mene del partito radicale e a formare animi forti e coraggiosi, prese a istituire una serie di opere di educazione, di carità e sociali, che lo resero benemerito della nazione. Per l'educazione e il soccorso dei malati, dei poveri e degli orfani, fondò nel 1844 l'Istituto delle Suore Francescane della S. Croce, da cui sorse la Congregazione delle Suore insegnanti con la casa madre a Menzinger. Più tardi (1852) istituì la Congregazione delle Suore della S. Croce con la casa madre a Ingenbohl. Comprò l'exginnasio dei Gesuiti a Schwitz e vi fondò il Collegio Maria-Hilf, con ginnasio, liceo, scuola industriale con reparti tecnico e mercantile (1856). Creò nel 1865 la *Büchervereín für die katholisch. Schweiz;* e nel 1868 la *Verein für inslandische Missionen.* Si diede anche ad opere sociali, che però non ressero per mancanza di esperienza commerciale nel fondatore. Dalla sua penna uscirono quattro volumi di *Heiligenlegende,* con applicazioni pratiche, in uno stile popolare, ma fresche e originali, che portarono l'opera a più di 100 edizioni.

BIBL.: P. C. von Planta, *P. Theodosius,* Berna 1894; J. Oesch, *P. T. F.,* Ingenbohl 1897; R. Steimer, *P. Florentini. Erziehung und Selbsterziehung aus seinen Schriften zusammengestelt,* Lucerna 1911; V. Gadient, *Der Caritas apostel T. F.,* Ingenbohl 1944.
Celestino Testore

FLORENTIUS, RADEWIJNS. – Mistico olandese, n. nel 1350 a Leerdam, m. il 24 marzo 1400 a Deventer. Compiuti gli studi nel 1378 all'Università di Praga ritornò in Olanda. Fu, con G. Groote, uno dei fondatori della *Devotio moderna,* dei *Fraterherren* chiamati anche *Fratres vitae communis,* e del monastero di Windesheim.

La contemplazione è per lui la « via regia » che conduce alla riforma degli uomini i quali, poi che siano estirpati i loro vizi, diventano strumenti efficaci della riforma religiosa. Il suo *Tractatus devotus de extirpatione vitiorum* prelude agli *Esercizi spirituali* di s. Ignazio.

BIBL.: I. G. R. Acquoy, *Het Klooster van Windesheim en zijn invloed,* 3 voll., Utrecht 1875-80: v. indici; R. Rütten, s. v. in LThK, VIII, col. 606; T. Brandisma, *Twee berijnde Levens van Geert Groot,* in *Ons geestlijk Erf,* 16 (1942), p. 27 sgg.
Štumpf Miroslav

FLORENZIO. – Vescovo anomeo di Costantinopoli vissuto nel IV sec. Le scarse notizie intorno a F. si hanno da Filostorgio. Sconosciuta la data della sua nascita e la sua provenienza. Egli compare contrapposto al vescovo ufficiale Eudossio, al tempo di Giuliano l'Apostata, quando gli anomei costituirono in diverse città una gerarchia propria. Sotto l'imperatore Valente, in occasione della ribellione di Procopio che giunse fino ad occupare la capitale, F. salvò i capi della setta Eunomio ed Aezio. Quindi non si parla più di lui. Incerto se debba identificarsi con il F. che dapprima parteggiò per Procopio, poi lo tradì e fu ucciso insieme a questi dai soldati di Valente.

BIBL.: Filostorgio, *Hist. eccl.,* VIII, 2; IX, 4-5; Tillemont, VI, p. 508; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* II, 4ª ed., Parigi 1910, p. 374 sg.; X. Le Bachelet, *Anoméens e Arianisme,* in DThC, I, II, coll. 1323 a 1836.
Vincenzo Monachino

FLORENZO di STRASBURGO: v. FIORENZO, santo.

FLORERIA APOSTOLICA. – La f. a. è la guardaroba pontificia, ove dal reggente, ufficiale palatino dipendente dal foriere maggiore dei S. Palazzi Apostolici, si custodiscono le masserizie, le suppellettili, i mobili, le biancherie, le argenterie, i servizi da tavola, le ramerie, gli addobbi e tutto l'occorrente per le funzioni pontifice, insomma tutto ciò che di amovibile appartiene ai SS. Palazzi Apostolici, meno gli arredi ed i paramenti sacri, la cui custodia è affidata a mons. Sacrista.

Presso la f. a. si conservano anche pregevoli registri antichi e pianta delle cappelle palatine, basiliche e chiese di Roma, ove il papa suol celebrare od assistere alle sacre funzioni, con la indicazione degli addobbi e di quanto la f. a. deve fornire per ornare e preparare le aule palatine per i concistori, le congregazioni, le prediche, ecc.

Nell'opera del Gattico è riportato un codice vaticano, in cui tra gli altri uffici palatini del tempo di Alessandro V, eletto nel 1409, si trovano il *Florerius Palatii* e la f. a., chiamata allora *floraria.* Questa è una delle prime notizie certe sulla f. a., la cui origine deve porsi tra la fine del sec. XIV ed il principio del sec. XV.

Le più recenti norme sulle attribuzioni della f. a. sono stabilite nel *motu proprio* di Leone XII del 23 nov. 1824, nel *motu proprio* di Gregorio XVI del 10 dic. 1832 e nel suo *Regolamento per gli uffici centrali dell'azienda palatina,* pubblicato il 2 maggio 1840.

In sede vacante la custodia della f. a. è devoluta ai chierici della Camera Apostolica.

BIBL.: G. B. Gattico, *Acta selecta caeremonialia S. R. E.,* Roma 1752, p. 268; G. Moroni, *Dizion. di erud. storico-eccl.,* XXV, Venezia 1844, pp. 104-10 sgg.
Guglielmo Felici

FLORESTA, PESQUERRA: v. PESQUEIRA.

FLOREZ, ENRIQUE. – Agostiniano, n. a Villadiego (Burgos) il 21 luglio 1702, m. a Madrid il 5 maggio 1773.

Uomo di grandi virtù e di vastissima erudizione, a 28 anni compose un *Tratado de teologia* in 5 volumi. Dedicatosi agli studi storici, scrisse *La clave historial,* sintesi cronologica dei papi, imperatori, re, concili, santi, eretici e scrittori, distribuiti per secoli, concepita come introduzione alla *Geografia eclesiástica* spagnola. La sua opera maggiore è la *España sagrada,* storia generale della Chiesa di Spagna in 29 voll. (Madrid 1747-75), ricca di documenti inediti, condotta con assai diligenza, mirabile apparato critico, che la rendono anche oggi un lavoro fondamentale. Fu continuata dal vol. XXX al XLVII dagli agostiniani Emm. Risco, Ant. Merino, Gius. Candal; indi, fino al vol. LI, da persone secolari (vol. LI, Madrid 1879, Indice ivi 1918).

BIBL.: F. Mendez, *Noticias sobre la vida, escritos y viajes del p. E. F.,* Madrid 1860; M. Salvador y Barrera, *El p. F. y su España sagrada,* ivi 1914; G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de san Agustín,* II, ivi 1915, pp. 507-607.
Felice Garcia

FLORIAN, JEAN-PIERRE-CLARIS de. – Scrittore francese, n. a Sauve il 6 marzo 1755, m. a Sceaux il 13 sett. 1794.

Pubblicò nel 1782 la commedia *Les deux billets* seguita da *Le bon ménage, Le bon père, La bonne mère, Le bon fils.* Scrisse inoltre *Six nouvelles* (1784) e i noti romanzi storici *Numa Pompilius* (1786) e *Gonzalve de Cordoue* (1791). Le due pastorali in prosa *Galatée* (1783) e *Estelle* (1788) sono con le *Fables* (1792), a sfondo morale, le sue opere migliori. Di lui sono ancora i due poemetti biblici *Ruth* e *Tobie.*

BIBL.: C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi,* III, Parigi 1852, pp. 229-48; L. Claretie, *F.,* ivi 1892; G. Saillard, *F. sa vie, son oeuvre,* Tolosa 1912.
Elena Bosticco

FLORIANO, santo, martire. – È commemorato il 4 maggio. La *Passio* è pervenuta in due recensioni: una più lunga del sec. VIII, l'altra più breve

del sec. v, composta forse sugli atti ufficiali del tribunale. F. era un veterano che viveva nella piccola città di Mantem nel Norico Ripense.

Scoppiata la persecuzione di Diocleziano e avendo saputo che a Lorch erano stati arrestati dei cristiani, vi si recò per confessarvi la fede. All'ingresso della città incontrò alcuni vecchi commilitoni ai quali manifestò il suo proposito; fu perciò condotto dal preside Aquilino che, dopo averlo fatto flagellare, lo condannò ad esser precipitato nel fiume Aneso con una pietra al collo. Il corpo, abbandonato sulla riva, fu seppellito da una certa Valeria cui il martire si era manifestato, e sul sepolcro fu costruita una basilica.

BIBL.: *Acta SS. Maii*, I, Parigi 1866, pp. 466-72; MGH, *Scriptores rerum Meroving.*, III, pp. 65-71; *Martyr. Hieronymianum*, p. 230; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, p. 259. Agostino Amore

FLORIANOPOLIS, ARCIDIOCESI di. - Nello Stato di S. Caterina in Brasile e metropoli della provincia ecclesiastica, che ha per confini quelli stessi dello Stato. Sue suffraganee sono le diocesi di Lages e Joinville.

L'arcidiocesi si estende per 20.855 kmq. con 510.000 ab. dei quali 450.000 cattolici. Le parrocchie sono 55, 48 i sacerdoti diocesani e 68 i regolari. Vi sono inoltre case di Francescani, Gesuiti, Missionari del S. Cuore di Gesù, Serviti, 7 Congregazioni religiose femminili, il Seminario maggiore S. Leopoldo a Rio Grande do Sud, un seminario minore nella città di Azambuja (1948). F. è situata al 27° 35' 48'' lat. Sud, a 48° 54' 00'' long. Ovest-Greenwich. Ha ca. 50.000 ab.

Nel 1684 i *bandeirantes*, esploratori provenienti da S. Paulo, costituirono un nucleo a Laguna. I portoghesi alla loro volta, per assicurarsi le spalle nella loro marcia verso il sud, occuparono l'Isola di S. Caterina, popolandola di coloni oriundi delle Azzorre (1738). Il villaggio ebbe il nome di Desterro ed è l'odierna F. La città ebbe alquanto a soffrire nella guerra tra Portoghesi e Spagnoli, verso la fine del sec. XVIII, e da allora in poi il suo progresso è stato ininterrotto sotto tutti i punti di vista. Per ragioni amministrative il territorio di F. ha fatto parte delle diocesi di Rio de Janeiro fino al 1894 e di Curitiba fino al 1908, quando veniva distaccato ed eretto a diocesi, ricevendo il suo primo vescovo nella persona di mons. Giovanni Becker. Questi nel 1912 veniva trasferito alla chiesa di Porto Alegre e nel 1914 a F. gli succedeva mons. Gioacchino Domenico de Oliveira, il quale ne diveniva arcivescovo, essendo quella sede elevata ad arcidiocesi, con la cost. apost. *Inter praecipuas* del 17 genn. 1927. F. partecipa dell'odierno movimento religioso in Brasile (v.). Vi sono stati convocati 3 sinodi diocesani. Nella metropoli si pubblicano giornali di orientamento cattolico, e vi è pure un ginnasio governativo diretto dai Gesuiti.

BIBL.: R. Galanti, *Historia do Brasil*, III, S. Paulo 1911, pp. 270, 334; J. B. Lehmann, *O Brasil Católico 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 140-45. Maurilio Cesar de Lima

FLORIDA Y MELO, DIOCESI di. - Nell'Uruguay. Ha una superfice di 81.000 kmq. con 500.000 ab.; conta 26 parrocchie servite da 21 sacerdoti diocesani e 27 regolari, un seminario, 10 comunità religiose maschili e 17 femminili (1949).

La diocesi fu eretta il 14 apr. 1897 con denominazione di M., dalla città scelta per residenza episcopale, e con la chiesa di S. Raffaele a cattedrale. Con la cost. apost. *Quo salubrius* dell'11 ag. 1931 il papa Pio XI trasferì la sede vescovile nella città di F. e la diocesi assunse la denominazione di F. y M. La chiesa di S. Raffaele nella città di F. fu eretta alla dignità di cattedrale. La diocesi è suffraganea di Montevideo.

BIBL.: AAS, 24 (1932), pp. 137-38. Enrico Josi

FLORILEGI PATRISTICI: v. PATROLOGIA.

FLORINO. - Gnostico contemporaneo di Policarpo, compagno di giovinezza di s. Ireneo (v. Ireneo, in Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 20, 5), in principio funzionario alla corte imperiale, più tardi, secondo Agapio (PO 7, 516), presbitero a Roma.

Contro lui s. Ireneo scrisse una lettera *De monarchia seu de malo* ed un'altra lettera *De Ogdoade*, quando F. aveva aderito al valentinianesimo. Le sue dottrine, come sono state esposte da Agapio (*ibid.*) con troppa poca precisione, non si possono inserire in uno dei sistemi gnostici conosciuti.

BIBL.: K. Kastner, *Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus*, in *Der Katholik*, 42 (1910, II), pp. 40-54, 88-105; H. Koch, *Tertullian und der röm. Presbyter Florinus*, in *Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft*, 13 (1912), pp. 59-83; K. Kastner, *Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus*, *ibid.*, pp. 133-56; A. Baumstark, *ibid.*, pp. 306-19. La fonte di Agapio era, secondo C. Becker, in *Der Islam*, 3 (1912), p. 299 sg., Teofilo di Edessa; v. anche F. Haase, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Lipsia 1925, p. 354 sg. Erik Peterson

FLORO di LIONE. - Scrittore, m. ca. l'860. Al principio del sec. IX era diacono a Lione, dove diresse la scuola della Cattedrale sotto 4 vescovi successivi attirando molti scolari.

Gli si devono numerose opere teologiche, specialmente polemiche, fra cui *De electione episcoporum*, in favore della libertà di elezione, e i *Capitula ex lege et canone collecta*, una collezione canonica. Con Agobardo, combatté le riforme liturgiche d'Amalario, di cui nel Concilio di Quierzy-sur-Oise nell'838 ottenne la condanna. Corresse il Salterio e compose un commentario alle lettere di s. Paolo. Spiegò un'energica attività nella lite predestinaziana contro Gottescalco d'Orbais. Erudizione vasta e scrupolosa esattezza dimostra nelle numerose aggiunte al *Martirologio* di Beda. Si hanno di lui numerose composizioni poetiche e alcune lettere.

BIBL.: Cf. le sue opere in PL 119, 9-422; le poesie in MGH, *Poet. Lat. Medii Aevi*, II, pp. 509-66; le lettere in MGH, *Epistolae*, V, pp. 206, 267, 340. Su di lui Manitius, I, p. 560 sg.; II, p. 811; III, pp. 83-347; A. Ebert, *Hist. gén. de la litt. du moyen âge en Occident*, II, Parigi 1884, pp. 296-301; H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, ivi 1908, p. 222 sg.; A. Wilmart, *Sommaire de l'exposition de Florus sur les lettres de st Paul*, in *Rev. bénéd.*, 38 (1926), pp. 205-16. Vedasto Hocquard

FLOURENS, PIERRE. - Fisiologo francese, n. a Thezan il 13 apr. 1794, m. a Montgeron il 6 dic. 1867. Professore al Collegio di Francia e al Museo. Il suo nome è legato alla storia della sperimentazione sull'encefalo e alla scoperta della funzione del labirinto non acustico. Si ricorda anche per la dimostrazione, data per la prima volta, dell'azione anestetica del cloroformio.

Il F. combatté la frenologia di Gall con le sue localizzazioni grossolane e approssimate. Secondo il F. il cervello funziona come un tutto; egli dunque nega, almeno implicitamente, ogni sorta di « localizzazione »; a lui si richiamano quei fisiologi che tuttora negano l'esistenza di « centri » preformati (Stefani, Monakon). Si occupò di questioni d'ordine generale, sempre in senso antimaterialistico. Spirito squisitamente induttivo, non fu evoluzionista e criticò fra i primi il libro e la ipotesi di Darwin.

BIBL.: Opere: *Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés*, 2ª ed., Parigi 1824, 1842; *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, ivi 1855; *Psychologie comparée*, ivi 1864; *Examen du livre de Darwin*, ivi 1864. Studi: J. Soury, *Système nerveux central*, Parigi 1899, pp. 518-22; C. Richet, *Dictionnaire de Physiologie*, VI, Parigi 1903, pp. 486-88; E. von Cyon, *L'orecchio organo d'orientamento*, trad. it., Bologna 1912, cap. 1, §1. Luigi Scremin

FLUDD, ROBERT. - Medico e filosofo inglese, n. a Milgate House (Kent) nel 1574, m. a Londra l'8 sett. 1637. Fu membro della setta dei Rosacroce.

Sotto l'influsso di Niccolò di Cusa e di Paracelso aderisce a una concezione panteistica, in cui confluiscono la teosofia, l'occultismo e le scienze naturali del tempo. Dio, nel quale coincidono le contraddizioni, è la « com-

plicatio » dell'universo e il mondo l'« explicatio » di Dio. Dio è sapienza e luce e, come tale, esplicandosi nel mondo è fonte e causa di tutti i valori positivi (calore, amore, buono, bello, forza repulsiva che espande). Ma, d'altra parte, Dio è insieme nascosto, avvolto nell'oscurità, e, come tale, è causa di ogni valore negativo (freddo, odio, male, difforme, forza attrattiva che contrae). Il mondo dunque, l'« explicatio » di Dio, si compone di luce e tenebre, di calore e freddo, ecc. Queste opposizioni si ritrovano anche nel microcosmo umano in cui il macrocosmo si eleva alla coscienza di sé.

BIBL.: Überweg, III, pp. 189, 191. Giovanni Muller

FOBIA. - Dal gr. φόβος = paura, particolare forma di idea che intempestivamente, ostinatamente, a dispetto della volontà del soggetto, s'incastra nel corso del pensiero deviandolo a sé, satura d'intensa carica emotiva e di esagerato timore che la deprecata rappresentazione mentale possa divenire reale o tradursi in azione. La f. o ossessione emotiva, accanto all'ossessione impulsiva e all'ossessione intellettiva, rappresenta elemento di costruzione del quadro della « psicosi ossessiva » (v.) o psicastenia.

Il dubbio e il timore irragionevole possono avere come oggetto la paura d'insudiciarsi (*rupofobia*), o di ammalarsi, genericamente o d'una ben determinata malattia (*patofobia*), e l'ansia di dover morire (*tanatofobia*), o d'esser seppelliti vivi (*tafefobia*), o lo sgomento d'avventurarsi in vasti luoghi aperti (*agorafobia*), o angusti (*claustrofobia*), o d'arrossire fuor di luogo (*ereutofobia*) e così via; l'impotenza psichica, frequente nella neuro-psicastenia, può esser legata a un meccanismo fobico e rivestirne tutta la penosa sintomatologia psichica.

La lucidità del soggetto, l'incapacità sua a liberarsi da solo dalla schiavitù dell'idea ossessiva, l'investire questa, di solito, un campo a lui scrupolosamente caro, determina e spiega la carica emotiva che normalmente dà tensione alla f. e la rende dolorosissima.

L'individuo affetto da f. ha coscienza dell'anormalità del complesso ideo-affettivo che con esasperante costanza l'avvince o periodicamente l'assale; ciò nettamente distingue questa specie di « follia lucida » dal delirio (v.) proprio delle psicosi degenerative, tipo paranoia (v.), in cui la mancata coscienza dell'anormalità dell'idea parassita svela il difetto delle facoltà più elevate della mente e pone il carattere di malattia mentale (v. MENTALI, MALATTIE). Al contrario, le attività psichiche del fobico si svolgono ordinate ed efficaci, senza subir danni per il doloroso parassitismo della sua particolare f.

Per la valutazione morale e giuridica, v. PSICOSI OSSESSIVA.

BIBL.: O. Bumke, *Trattato di psichiatria*, Torino 1927; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, ivi 1946; A. V. Nagera, *Tratado de psiquiatria*, Barcellona 1949.
Giuseppe de Ninno

FOCA, santo. - Martirizzato, probabilmente sotto Diocleziano, a Sinope nel Ponto e ricordato da s. Gregorio Nazianzeno e dal vescovo Asterio. Secondo quest'ultimo, F., di ufficio giardiniere, portato dalla sua ospitalità accolse i propri persecutori e dopo averli rifocillati si diede loro a conoscere e domandò di essere ucciso. Dai tempi antichi F. è stato invocato come protettore dai marinai. Sono da respingere i tentativi di identificare F. con il dio Fokos, con lo spirito nordico *Klabautermann* o con il dio Priapo, tutti patroni della gente di mare. La festa di s. F. è il 22 sett.

BIBL.: *Acta SS. Septembris*, Parigi-Roma 1867, pp. 293-99; Ch. van de Vorst, *St Phokas*, in *Anal. Bolland.*, 30 (1911), pp. 252-95; H. Delehaye, *Hagiographie napolitaine*, *ibid.*, 57 (1939), pp. 33-34. Ignazio Ortiz de Urbina

FOLKLORE. — Il Santo è venerato come patrono della città di Francavilla in Calabria. La sua leggenda ha ispirato un canto narrativo popolare in endecasillabi, di indubbia origine calabrese, ove i principali episodi della vita di questo Santo guerriero, dalla sua conversione alle

(fot. Alinari)
FOCA, IMPERATORE BIZANTINO - Colonna di F., eretta dal popolo romano nel 608 - Roma, Foro Romano.

prove di fortezza d'animo date nel suo martirio, vengono narrati con uno stile semplice e non privo di poesia. Protettore dei calafati: suoi attributi il vestito da giardiniere e la spada; sua festa il 22 sett.

BIBL.: O. Simonetti, *Cenno biografico sovra l'antiocheno martire s. F., protettore della città di Francavilla in Calabria Ultra 2ª*, Monteleone Calabro 1892; R. Lombardi Satriani, *Canti popolari calabresi*, IV, Napoli 1933, pp. 317-21. Paolo Toschi

FOCA, IMPERATORE BIZANTINO. - Impossessatosi del trono nel 602, ucciso nel 610. S. Gregorio Magno gli rivolse benevole espressioni di omaggio e lo esortò alla moderazione verso gli avversari politici, il che non fece, accelerando la sua rovina. Nel 607 F. dette alla Chiesa romana il titolo di *Caput omnium Ecclesiarum*. Sotto l'Impero di F. Bonifacio IV dedicò (602) il Pantheon di Agrippa alla Madonna e a tutti i santi. Nel Foro romano gli fu dedicata una colonna (608).

BIBL.: F. Görres, *Gregor der Gr. und Phokas*, in *Zeitschr. für Wissensch. Theologie*, 44 (1901), pp. 592-602; Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 75-83.

FOCH, GERMAIN. - Scrittore spirituale gesuita, n. l'8 ott. 1854 a Tarbes (Hautes-Pyrénées), m. a Parigi il 9 giugno 1929, fratello del maresciallo di Francia Ferdinando Foch. Entrato nella Compagnia di Gesù a 18 anni, F. si distinse per nobiltà e franchezza di carattere, attendendo indefessamente a raggiungere la perfezione religiosa.

Fece il terz'anno sotto la guida del servo di Dio Paolo Ginhac a Mourville; indi passò per gli uffici di maestro dei novizi (1888-92), di padre spirituale dei giovani confratelli ad Uclés in Spagna (1892-97) ed a Gemert in Olanda (1902-1908), con una parentesi di rettorato a Vals. Negli ultimi anni si dedicò al confessionale ed alla direzione spirituale nelle residenze di Tournai, Pau, Tolosa, Montpellier. Alla sua scuola si formarono insigni religiosi e lo scrittore spirituale Raoul Plus.

Lasciò alcune operette ascetiche, promovendo la vita d'unione con Dio presente nell'intimo dell'anima, la generosa carità, la pace e il gaudio dello spirito, la pratica delle beatitudini evangeliche, l'amore della Croce: *Paix*

et joie, L'amour de la Croix, La vie cachée, L'holocauste (trad. it. di C. Testore, Torino 1932-38).

BIBL.: R. de Sinéty, *Le p. F.*, Tolosa 1931.

Arnaldo M. Lanz

FOGARINI, FRANCESCO ANTONIO da BRESCIA. - Filosofo e teologo scotista dei Francescani conventuali, studiò nel Collegio di S. Bonaventura in Roma dal 1644, e divenne poi reggente di studi a Brescia, Firenze e Vienna.

Ritornato in patria, tenne cattedra nello Studio di Brescia e fu nominato definitore perpetuo della sua provincia lombarda, di cui nel 1667-70 fu ministro provinciale. Ripreso l'insegnamento, con la sua profonda dottrina e piacevole metodo attrasse numerosa alla sua scuola la gioventù di Brescia. Molte sono le sue opere edite o manoscritte; vanno notate il *Geminum centiloquium, theologicum unum, philosophicum alterum* (Brescia 1675) e gli *Asserta Methaphysica cum Physico centiloquio* (ivi 1685).

BIBL.: G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori franc. conv.*, Modena 1693, pp. 225-28; Sbaralea, III, p. 225.

Giovanni Odoardi

FOGAZZARO, ANTONIO. - Scrittore, n. a Vicenza il 25 marzo 1842, ivi m. il 5 marzo 1911. Nel 1863 pubblicò i primi, deboli esperimenti poetici sulla rivista *Universo*. Nel 1864 si laureò in legge a Torino e fece una breve pratica di avvocatura. Dal 1865 fece qualche soggiorno a Milano frequentandovi il gruppo degli « scapigliati » e legandosi di amicizia specialmente con Arrigo Boito. Nel 1866, tornato a Vicenza, vi sposò la contessa Margherita di Valmarana, da cui ebbe tre figli. Si occupò di opere benefiche e culturali, ma soprattutto di studi letterari e scientifici, nel desiderio di conciliare scienza e fede, specialmente sull'argomento dell'evoluzionismo, che egli volle interpretare come dimostrazione dell'ascendere di tutta la creazione dai gradi della materia a quelli dello spirito. Rimase tuttavia, forse, un po' estraneo al senso della vita faticata dei poveri, librandosi in sogni di romanticismo idealizzante: il che non gli tolse spirito di osservazione per gli aspetti commoventi o ridicoli dei limiti e delle miserie psicologiche che egli ritrasse potentemente nelle macchiette che circolano in tutte le sue prose.

La sua giovinezza fu tormentata dalla inquietudine religiosa: temperamento sensuale ne sentì fortemente le tentazioni; con questo si congiunse la perdita della fede tra il 1864 e il 1873, sotto la suggestione della cultura positivistica. Il suo itinerario spirituale è segnato dal tentativo di superare il sensualismo in nome di uno spiritualismo incentrato in un amore d'eccezione, che fosse via a Dio mediante la donna da non raggiungersi fisicamente ma con cui vagheggiare nozze spirituali oltre la morte.

Alla fede tornò nel 1873, specialmente colpito dalla lettura della *Philosophie du Credo* di A. J. A. Gratry; qualche anno più tardi maturò in lui un più vivo senso di impegno di « apostolato », inteso ad elevare gli animi dall'amore sensuale all'amore ideale, e a sviluppare un più alto senso di fede e di vita religiosa in opposizione col facile conformismo « clericale » del suo ambiente, contro cui rivolse continuamente la sua più o meno velata polemica di cattolico liberale, rimproverando agli avversari mancanza di carità.

Nel 1896, dopo la pubblicazione di *Piccolo mondo antico*, fu nominato senatore; ma la sua vita politica non ebbe rilievo. Maggiore importanza ha invece la sua attività nel movimento modernistico: fu amico e consenziente con molti modernisti, e lettore appassionato di G. Tyrrel, ma sempre conscio della necessità della disciplina; suo testamento spirituale sull'argomento è *La parola di d. Giuseppe Flores* che egli lasciò, inedita, al giovane amico T. Gallarati Scotti e questi pubblicò poi nella *Vita di A. F.* Il suo liberalismo, certe audaci ipotesi sulla vita futura (da giovane aveva sentito vivo il fascino dello spiritismo e di uno spiritualismo immemore di distinzioni tra vita naturale e soprannaturale), e l'affiancarsi chiaro e aperto alle teorie del modernismo, fecero sì che il suo romanzo *Il santo* (1906) fosse posto all'Indice (decr. 5 apr. 1906). Si sottomise. Ma nel romanzo seguente (*Leila*, 1911), pubblicato alla vigilia della morte, insistette in posizioni moderniste analoghe: ed anche questo fu posto all'Indice (decr. 8 maggio 1911).

(fot. Enc. Catt.)

FOGAZZARO, ANTONIO - Ritratto (ca. 1880) - Roma, Biblioteca dell'Istituto di archeologia e storia dell'arte.

Autore di poesie, di conferenze, di drammi, il F. è grande solo per i romanzi che sono tuttavia compenetrati di questioni morali: da una parte l'onestà dei costumi e i problemi del perfezionamento spirituale, dall'altra il fascino di misteriosa passionalità e di un amore umanamente irraggiungibile, vagheggiato come tramite all'amore di Dio.

Già nel 1872 col discorso *Dell'avvenire del romanzo in Italia*, tenuto all'Accademia Olimpica, egli dimostrò di impegnarsi a vagheggiare nel romanzo il campo di una lotta contro il sensualismo veristico; questo discorso è integrato dall'altro, assai più tardo, *Un'opinione di A. Manzoni* (1887), in cui sostiene, non senza interno tormento, l'utilità di rappresentare in arte la passione amorosa (cf. più tardi, la poesia *Eva* [1891] in cui si rammarica degli effetti che la lettura del *Daniele* può avere prodotto in anime deboli).

La sua produzione artistica notevole comincia col poemetto *Miranda* (1874), dramma ed idillio doloroso, costruito con i diari di una gentilissima fanciulla ideale e di un mediocre poeta, Enrico, che l'abbandona per il richiamo di una vita fantasiosa e voluttuosa, per tornare poi a lei troppo tardi, quando la salute di lei, compromessa dal lungo dolore, non regge all'improvvisa felicità, di cui ella muore. Dal punto di vista artistico *Miranda*, che ha pure qualche bella cadenza poetica, è un compromesso tra le iniziali intenzioni di poesia in versi e la vocazione al realismo analitico del romanzo: tutta l'attività artistica del F. oscillerà poi sempre tra il richiamo di un romanticismo esaltato, magico, passionale, sublimante, e quello del fermo realismo cristiano del Manzoni.

Del 1876 è un volume di versi *Valsolda* in cui sono i presupposti paesistici, allucinati, fiabeschi, idillici a tendenza panteistica, dei romanzi seguenti: ma la produzione poetica del F. non è, di per sé, di notevole rilievo.

Il tema del giovane poeta che sacrifica all'egoismo del « genio » l'amore e la bontà (tema romantico del Goethe e di altri) torna anche nel primo romanzo in prosa, *Malombra* (1881), di invenzione generale piuttosto arbitraria, ma di prosa perfetta che assimila gli insegnamenti dello Chateaubriand, e ricco di problemi e sfumature. In questo romanzo appare già il grande F., sedotto del tema della passionalità sensuale ed insieme dal tentativo di contrapporvi un amore puro e domestico che pure resta impossibile. Domina su tutto un arcano magico misticismo: il sogno premonitore del destino e la reincarnazione delle anime sono presentati ai margini della follia o anche nella piena follia, ma pur sempre con un

addentellamento di misteriosa realtà. Per il gusto di rappresentare il contrasto tra sensualità, amore passionale sublime, e amore semplice e profondo è evidente l'influenza di *Volupté* del Saint-Beuve. Ma accanto a questo è già sviluppato il gusto di una realtà precisa, quotidiana, sofferente, nella figura del vecchio Steinegge, capolavoro di umorismo sofferto.

Va già esercitandosi la capacità del F. a ritrarre persone reali (le sue migliori figure hanno tutte un modello vivente), con il gusto per il caratteristico, che si manifesta anche nella necessità di riprodurre frasi dialettali, benché più spesso il F. abbia voluto non riprodurre materialmente bensì idealmente la sintassi popolare (cf. Verga). Mentre già d'altra parte si nota il vizio del tempo (cf. D'Annunzio) di dare importanza a particolari preziosi di piante esotiche o di riferimenti artistici.

Nel secondo romanzo, *Daniele Cortis* (1885), il F. svolge il tema dell'amore ideale vietato dall'onestà eppure strumento di elevazione spirituale, unendolo alla rappresentazione degli ideali politici di un giovane liberale cattolico che va in Parlamento per propugnare una nuova vita italiana cristiana e patriottica insieme.

L'amore più completo viene sacrificato a quest'ultimo ideale e resta nei limiti dell'adulterio spirituale, romanticamente giustificato dall'antefatto del matrimonio sbagliato della protagonista, Elena, che ha sposato un volgare gaudente in un momento di esasperazione per sottrarsi alla convivenza con la madre grossamente buona ma di costumi non limpidi, pur nella esteriore conformità col mondo religioso e clericale. Alle figure di Daniele e di Elena sono un po' forzatamente contrapposte quelle del volgare marito di Elena e della squallida e incosciente adultera madre di Daniele. Ma alla figura di questo, nuoce quel tanto di esaltativamente programmatico che è congiunto con i suoi tratti liricamente autobiografici.

Il mistero del poeta (1888) segna una battuta d'arresto nell'itinerario artistico del F. verso il capolavoro (*Piccolo mondo antico*) iscrivibile piuttosto nel realismo cristiano manzoniano. Si torna invece, per ora, al tema del sogno profetico e del suo puntuale adempiersi (tema della fatalità): e la vicenda termina con l'imminente felicità dell'amore coniugale che viene invece troncato dalla morte (cf. *Miranda*): rielaborazione del tema romantico dell'amore ideale che non può essere tale se non a patto di restare incompiuto. Ma anche questo romanzo ha belle pagine realistiche appena appannate da un ingenuo gusto di esotismo che cerca esaltazione e bellezza in paesi e personaggi stranieri, che d'altra parte vengono ricondotti spesso al tono umoristico della macchietta.

Già anteriormente tuttavia il F. era venuto ideando (col significativo titolo di *Storia quieta*, in contrasto con i temi passionali precedenti) il romanzo *Piccolo mondo antico*, che fu pubblicato nel 1895.

Qui tutte le migliori doti del F. trovano piena attuazione: il F. concentra la sua attenzione sul contrasto tra l'attivo e razionalistico moralismo di Luisa, scettica e sdegnosa di ricompense eterne alle opere buone, e l'estetizzante, sognante, morbida religiosità del marito Franco. Sfondo della vicenda è il piccolo mondo contemporaneo al Risorgimento, e la catastrofe è segnata dalla morte dell'unica bambina dei due sposi, la così viva Ombretta, alto ideale romantico di bimba tenera e altera. Ma la catastrofe qui non segna l'impossibilità che l'ideale scenda nel mondo reale, bensì il ritrovamento di un impegno attivo e reale nella vita quotidiana per Franco e della fede religiosa per Luisa; così che l'ideale si attui pur nei limiti e nella fatica della realtà. Qui l'ascesi non è sognante o grandiosamente teatrale, ma umile e sofferta. Perciò sembra di poter inserire questo romanzo nella tradizione manzoniana, senza nulla negare della originalità di esso: anzi questa collocazione dà ad esso maggior rilievo di originalità in quanto ne fa risaltare i caratteri propri: una commozione più sfumata e trepida, una più distesa fusione tra paesaggi e stati d'animo (aspetto caratteristico dell'arte del F.), una drammaticità più acerba e intrisa di lacrime, una finissima sensibilità (anche se talvolta, nel senso migliore, sensuale) e quasi musicalità di notazioni. Mentre, poi, nei romanzi anteriori e posteriori del F. il realismo macchiettistico si inaridisce spesso in funzione scopertamente satirica, qui le macchiette stesse raggiungono sempre una commozione viva ed umana, fondendosi senza stridori con l'alta ispirazione ideale. Né alcun fatto della vicenda appare arbitrario o programmatico, ma questa si chiude in un cerchio evidente di necessità poetica.

Con *Piccolo mondo moderno* (1901), che è, strutturalmente, prosecuzione del precedente, e con cui gli altri due seguenti formeranno un « ciclo » di quattro romanzi in sia pur tenue continuazione, torna invece il tema politico e il contrasto tra l'onestà matrimoniale e l'amore romantico. La soluzione eroica appare un po' forzatamente programmatica (Piero, ormai libero per la morte della moglie, pazza, rinuncia all'amore romantico per fuggire a farsi eremita), e sembra rispondere piuttosto allo schema romantico dell'amore che per essere ideale deve rimanere incompiuto. Torna dominante il gusto per la figura della donna appassionata e misteriosa, Jeanne, benché larga parte sia data anche a un realismo spesso lepido e vivace.

Il santo (1905) è, strutturalmente, stretta prosecuzione del precedente: anche qui domina l'azione: Jeanne che ricerca Piero fattosi eremita, mentre questi persegue la sua missione di riformare la Chiesa mediante l'oscuro sacrificio della propria vita, di convertire il mondo, e anche il papa, a un cristianesimo più « alto », cioè ringiovanito, purificato, adattato, perché tutto, gerarchia, clero, culto, tradizione, riti, formole, era ormai guasto e andava male. Anche qui il centro ideale è il sacrificio di Piero perché l'amore passionale di Jeanne si trasformi in amore spirituale e Jeanne ritrovi la fede.

Leila (1911) prosegue la polemica contro il mondo clericale in nome di una più nobile attuazione di vita cristiana, mal riuscendo a congiungere con questo tema una vicenda sentimentale; ma, tranne qualche bella scena descrittiva (le tempeste del F. sono brani di una lirica contenuta ed essenziale), è romanzo fiacco e debolmente costruito.

Le novelle (*Fedele e altri racconti*, 1887; *Racconti brevi*, 1894; *Idilli spezzati*, 1901) non reggono quasi mai il confronto con le qualità narrative e descrittive dei romanzi.

Per il teatro il F. scrisse: *El garofolo rosso* (1901) in dialetto veneto; *Il ritratto mascherato* e *Nadejda* (1902).

I discorsi e i saggi sono raccolti in cinque volumi: *Ascensioni umane* (1899); *Discorsi* (1898); *Sonatine bizzarre* (1899); *Minime* (1901 e 1908); *Ultime* (1913, postumo).

Bibl.: Opere: A. F., *Tutte le opere*, a cura di P. Nardi, 14 voll., Milano 1931-41; *Lettere scelte*, a cura di T. Gallarati Scotti, ivi 1940. Studi: S. Rumor, *A. F.*, ivi 1920; U. Leo, *F.'s Stil und der symbolistiche Lebensroman*, Heidelberg 1928; P. Nardi, *F. su documenti inediti*, Vicenza 1929; T. Gallarati Scotti, *La vita di A. F.*, 2ª ed., Milano 1934; L. Portier, *A. F.*, Parigi 1937. Per quanto riguarda la condanna de *Il santo* e *Leila* cf. P. Silva, « *Il santo* » *di A. F.*, in *Civ. Catt.*, 1905, IV, pp. 595-607; A. De Santi, « *Il santo* », *critiche e critici*, *ibid.*, 1906, I, p. 319 sg.; P. Silva, *La religione nel nuovo romanzo* [*Leila*] *di A. F.*, *ibid.*, 1919, I, pp. 79-88. Fausto Montanari

FOGAZZARO, Giuseppe. - Sacerdote e pedagogista, n. a Bergamo il 6 nov. 1813, m. a Vicenza il 16 ag. 1901. Ordinato nel 1836, si dedicò all'educazione aprendo nel 1839 un asilo aportiano a Vicenza, dove creò poco più tardi una società di mutuo soccorso tra i sacerdoti diocesani.

Canonico, professore nel Seminario vicentino, membro della civica commissione di pubblica beneficenza, si distinse nel 1848, partecipando a quel comitato provvisorio che assunse l'amministrazione della città salvaguardandola dagli orrori della guerra. Esule dopo il ritorno degli Austriaci, fu a Roma, a Firenze e in Valsolda; rientrato a Vicenza, subì le persecuzioni asburgiche, continuando la sua vita di educatore e di benefattore. Liberato il Veneto nel 1866, ricoperse pubbliche cariche nelle scuole vicentine, fatto segno alla commossa estimazione dei suoi concittadini sino alla morte seguita nella tardissima età di 88 anni. Il nipote Antonio lo

(fot. Anderson)
FOGGIA, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale (1170-1730).

raffigurò nel d. Giuseppe Flores del suo *Piccolo mondo moderno*.

BIBL.: S. Rumor, *D. G. F.: la sua vita e il suo tempo*, Vicenza 1902. Renzo U. Montini

FOGGIA, DIOCESI di. - La diocesi di F., immediatamente soggetta alla S. Sede, è situata nella provincia omonima ed è di recente costituzione. Il 26 giugno 1855, con bolla *Ex hoc Summi Pontificis*, Pio IX separò la collegiata di F. dal vescovato di Troia, rendendola autonoma e assegnandole l'abbazia di S. Marco « in Lamis », già *nullius dioeceseos*, e in seguito anche il noto santuario dell'Incoronata, ad eccezione della cappella di S. Lorenzo, che rimase alla dipendenza del vescovo di Troia.

La breve serie dei vescovi fu aperta da ■. M. Frascolla, già canonico della cattedrale di Andria (1856-69), a cui successe, nel 1872, Geremia Cosenza di Roccascalegna dei Minori.

La diocesi ha 115.000 ab. tutti cattolici, divisi in 18 parrocchie, servite da 66 sacerdoti diocesani e 44 regolari. L'attuale vescovo di Troia mons. Fortunato Farina ha unita *ad personam* (10 ag. 1926) la sede di F.

MONUMENTI. – Il monumento più insigne è la Cattedrale, nucleo primitivo della stessa città. Sorse in due tempi. Sul luogo del rinvenimento di una effigie bizantina della Madonna, e precisamente in una *fovea* (fossa o foggia, da cui il nome della città), Roberto il Guiscardo eresse, nella seconda metà del sec. XI, un santuario – o una cripta – sul quale un secolo dopo (fine del sec. XII), Guglielmo II il Buono cominciò ad innalzare la grande costruzione. Il documento più antico, della prima metà del sec. XII, è un diploma di Ruggero Borsa che assegna alla chiesa di S. Nicola di Bari la terra di S. Maria « de Fovea ». Fu questo il primo nome della chiesa; successivamente fu cambiato in Icona-Vetere e quindi in quello di Madonna dei Sette Veli.

L'architettura della chiesa risentiva fortemente della vicina cattedrale di Troia, ispirandosi ai tipi romanico-indigeni con elementi pisani e lucchesi (rombi digradanti, archi ciechi ■ ricorrenti, ecc.), fino al terremoto del 1731, quando gli orribili restauri ne deturparono la linea primitiva. Interessante nell'interno, oltre la cripta, la cappella dell'Icona Vetere con l'immagine bizantina.

BIBL.: P. Manerba, *Memorie sull'origine della città di F. e sua maggiore chiesa*, Napoli 1798; C. Perifano, *Cenni storici sull'origine della città di F.*, Foggia 1831; F. Villani, *La nuova Arpi*, Salerno 1876; N. Faraglia, *Note foggiane*, in *Napoli nobilissima*, Napoli 1904, p. 8; E. Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, Parigi 1904, p. 644 e passim; C. Capuano, *La cattedrale di F.*, Trani 1911; P. Toesca, *Storia dell'arte it.*, Torino 1927, p. 608; Cottineau, I, col. 1544. Pasquale Testini

FOGGIA, FRANCESCO. - Musicista, n. a Roma nel 1605, m. ivi nel 1688 e sepolto in S. Prassede. Studiò con il Cifra, il Nassini e l'Agostini. Fu maestro di cappella dell'elettore di Colonia, Ferdinando Massimiliano, poi alla corte di Baviera e dell'arciduca Leopoldo d'Austria.

Passò poi dalle cattedrali di Narni e Montefiascone alle chiese romane di S. Maria in Aquiro, S. Maria ■ Trastevere, S. Giovanni in Laterano, S. Lorenzo in Damaso e S. Maria Maggiore, ove ebbe a successore il figlio Antonio. Restano molti libri di mottetti, messe, *sacrae cantiones*, litanie, salmi, offertori ecc., scritti dal 1640 al 1681. Nella *Lettera scritta dal sig. Antimo Liberati in risposta ad una del sig. Ovidio Persapegi* (Roma 1684), si legge un alto elogio della musica di F. F. Inoltre il Martini, nel suo *Saggio di contrappunto* (Bologna 1774-1775) analizza qualche mottetto del musicista romano.

BIBL.: H. Leichtentritt, *Geschichte d. Motette*, Lipsia 1908, p. 272 sg. Anna Maria Gentili

FOGGINI, GIAN BATTISTA. - Scultore e architetto, n. a Firenze il 25 apr. 1652 e ivi m. il 12 apr. 1725. Studiò le opere del Ferrata seguendo poi la corrente berniniana e algardiana, divenendo a Firenze il maggior rappresentante del nuovo gusto barocco, temperato tuttavia da un senso di misura e di sobrietà tutta toscana.

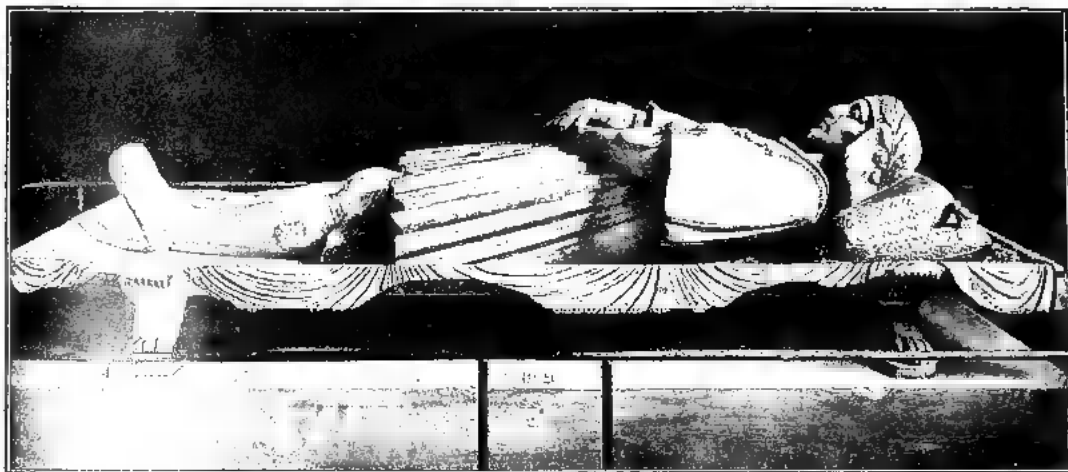
A Firenze fece dapprima per il Granduca copie di statue antiche, poi nell'83 eseguì i bassorilievi della cappella Corsini al Carmine; altro importante lavoro, che vide riuniti al F. i migliori scultori toscani di quel tempo, è la cappella Feroni nella chiesa dell'Annunziata (finita nel 1692). Tra le altre opere fiorentine si ricordano il busto del Galilei nel monumento ■ lui dedicato in S. Croce, una statua del card. Leopoldo de' Medici agli Uffizi (1681), i rilievi con i *Misteri della Passione* nella villa dell'Ambrogiana e una statua di S. Paolo nel presbiterio della S.ma Annunziata. A Pisa sono suoi, tra l'altro, l'arca bronzea di S. Ranieri in duomo e il busto di Bartolomeo Chesi (1680) nel camposanto.

Come architetto, sempre a Firenze, oltre la ricordata Cappella Feroni, lavorò al rimaneggiamento del Palazzo Viviani della Robbia (1693), al *granaio* di Cosimo III, ed ai restauri di alcune chiese, tra cui S. Ambrogio e S. Maria di Candeli. A Livorno diede i disegni per la chiesa di S. Ferdinando (1707-17) e per i « bottini dell'olio » (1705; ampliati poi su suoi disegni nel 1731).

Ebbe due figli, GIULIO che fu architetto e VINCENZO che fu scultore, i quali continuarono la maniera del padre: come nel monumento ■ Galileo, progettato da Giulio, e per il quale Vincenzo eseguì (1737) la statua dell'Astronomia ■ dove venne anche posto il busto di Galileo eseguito da Gian Battista.

BIBL.: V. A. C., ■. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 139-40; M. Marangoni, s. v. ■ *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 584; G. De Logu, *La scultura italiana del Seicento e del Settecento*, Firenze 1933, parte 2ª, p. 11 sg. Gilberto Ronci

FOGGINI, PIER FRANCESCO. - Storico e teologo, ■. ■ Firenze nel 1713, m. a Roma il 31 maggio 1783. Figlio di Giovan Battista, in fama di migliore scultore del suo tempo e architetto al servizio del Granduca, fece i suoi studi teologici all'Università di Pisa, dove forse attinse l'orientamento simpatizzante per il giansenismo e vicino alle teorie illuministiche.

Amico di Giovanni Lami, collaborò alle sue *Novelle letterarie*. Invitato, andò a Roma, dove conobbe e strinse

(fot. Alinari)
FOIX, GASTON de - Monumento a G. de F., opera di Agostino Busti detto il Bambaia (1483-1549) già nella chiesa di S. Marta. Milano, Museo archeologico.

amicizia col suo concittadino Giovanni Bottari. Fu membro dell'Accademia di storia ecclesiastica, nella quale più volte pronunciò erudite dissertazioni anche alla presenza del Papa. Nel 1746 per desiderio del Bottari divenne suo coadiutore con diritto di successione nell'ufficio di secondo custode della Biblioteca Vaticana, ufficio che ottenne nel 1768 quando Bottari ne divenne primo custode. Stimato per la sua erudizione e moderazione, fu teologo del card. Neri Corsini e anche del suo nipote card. Andrea. Per questo suo ufficio egli dovette esercitare la sua influenza nella Commissione per la soppressione dei Gesuiti, della quale il card. Andrea Corsini faceva parte. Infatti a lui fu affidata la esecuzione della soppressione del Collegio inglese, e il generale dei Gesuiti, Ricci, fu ivi sotto la sua sorveglianza sino al trasferimento nel Castel S. Angelo, dove lo visitò più volte. Per mezzo del Bottari strinse relazione e amicizia anche col card. Passionei, frequentando fervidamente il suo eremitaggio di Camaldoli. A Roma completò quindi la sua formazione giansenistica. Collaborava al *Giornale dei letterati*, ed ebbe vari e delicati incarichi nella città eterna o tramite o in servizio dei suoi amici cardinali. Insigne cultore di storia ecclesiastica, pubblicò diverse opere dei Padri, specialmente nota quella di s. Agostino sulla Grazia, in otto volumetti dedicati successivamente a diversi papi, e curò la traduzione e il commento delle opere di Giorgio di Pisidia. La sua storia di s. Romolo suscitò una polemica che durò dieci anni. Sulle orme del Lamì e del Muratori egli applicava infatti un discernimento critico nelle sue indagini, esigendo una severa separazione della leggenda dalla storia, difeso in questo anche dal domenicano Mamachi. Circa la sua posizione verso il papato e i suoi privilegi, in teoria appare cattolico, in pratica, invece, esitante tra la verità e l'errore. Cercò sempre di moderare le idee episcopaliane del De Ricci del quale era amico. Nelle questioni discusse di teologia morale, prima avversario e poi sostenitore del Concina, fu decisamente contro il probabilismo. Anche nella dottrina della Grazia è agostiniano, e pur non pubblicando nessuno studio dogmatico, nelle singole opere dei Padri cerca la concordanza del sistema agostiniano con la tradizione patristica. Nel campo dogmatico F. era delle stesse idee del De Ricci come nella propaganda per la « sana dottrina », lodandone tutte le iniziative, diffondendone le lettere pastorali e procurando che fossero tradotte in francese; dissentiva però sul modo di procedere nelle riforme; a causa della sopravvenuta morte non poté assistere all'aspetto decisamente ereticale e scismatico che queste presero nel famoso Sinodo. Il F. dev'essere considerato, dopo il Bottari, il principale capo spirituale dei giansenisti romani, integrandosi l'un l'altro, nonostante la diversità delle disposizioni e della loro formazione, proprio nelle comuni aspirazioni di simpatia verso gli eretici più che verso le eresie del tempo.

BIBL.: Pastor, XVI, 1, pp. 287-91; A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928, pp. 113-17; B. Matteucci, *Scipione De Ricci*, Brescia 1941, p. 20 sgg.; E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII*, Città del Vaticano 1945, pp. 98-115, 308-11.
Benvenuto Matteucci

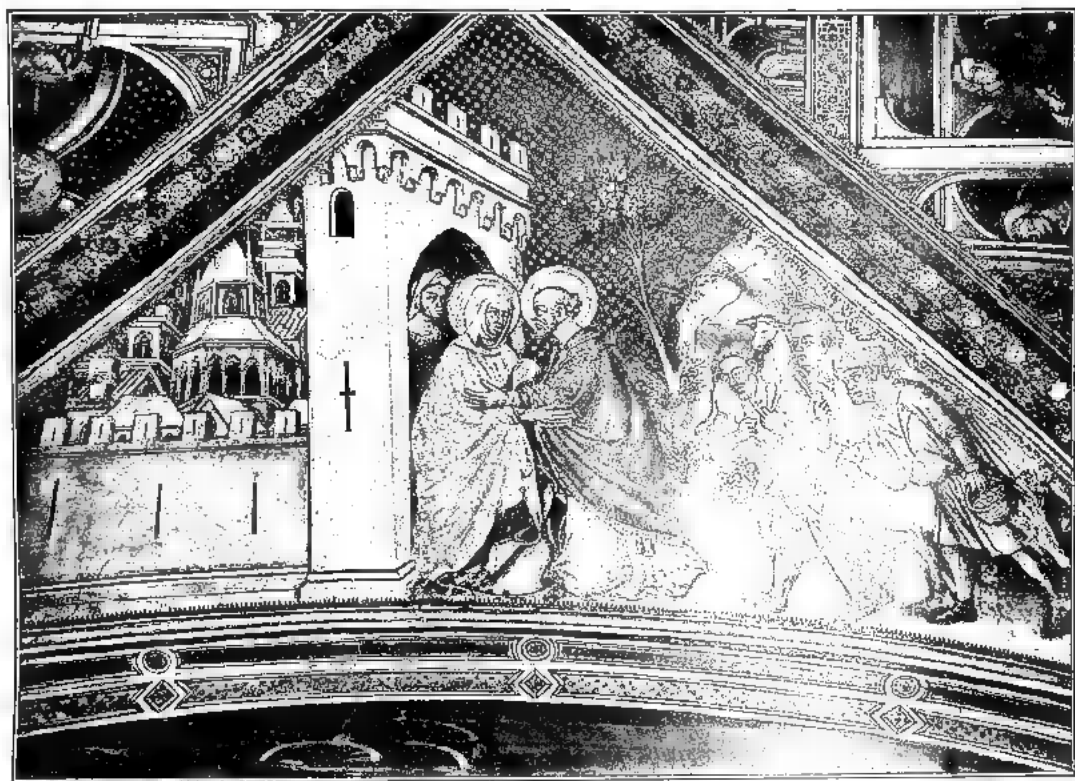
FOGLIANTI: v. CISTERCENSI: *Congregazione cistercense d'Italia*.

FOGLIANTINE. - Il de la Barrière fondò anche un ramo femminile della stessa Regola dei foglianti (v.); il primo monastero sorse a Montesquieu-Volvestre nel 1588, trasferito a Tolosa nel 1599, dove entrò Antonietta di Orléans. Anna di Austria, moglie di Luigi XIII, ne fondò un altro a Parigi nel 1622. In Roma da Sisto IV le monache ebbero il monastero di S. Vito ad Lunam, trasferito poi, sotto Sisto V, a S. Susanna. *

FOGOLLA, FRANCESCO, beato. - Vescovo, missionario e martire, n. a Montereggio nella Garfagnana toscana il 4 ott. 1838, m. il 9 luglio 1900 nella persecuzione boxerista, a Tai-yuan-fu, Shansi (Cina). A 17 anni entrava nell'Ordine francescano e a 24 era sacerdote. Nel 1866 partì missionario per la Cina, destinato allo Shansi. Apprese la lingua cinese con rara perfezione.

Carattere attivo e ardente, fu presto l'avvocato dei cristiani. Nel 1887, organizzata a Torino la grande esposizione internazionale con apposita sezione missionaria, egli vi partecipò a rappresentare le missioni dello Shansi, con molto materiale raro e curioso. Approfittò per fare un giro di propaganda in Europa a favore della sua missione e mentre era a Parigi gli giungeva la nomina a vescovo coadiutore di mons. Grassi. Nel 1898 tornava in Cina, dove il suo desiderio di morire con le armi in mano veniva realizzato nel martirio. Fu beatificato da Pio XII il 24 nov. 1946.

BIBL.: G. Ricci, *Barbarie e trionfi*, 2ª ed., Firenze 1909, pp. 264-424; id., *Acta Martyrum Sinensium*, Quaracchi 1911, passim (v. indice); C. Silvestri, *La testimonianza del sangue*, Roma 1943, pp. 67-107 e 495-514.
Alberto Ghinato

FOIX, GASTON de. - Duca di Nemours, n. nel 1489 da Giovanni di Foix, visconte di Narbona e da Maria d'Orléans, sorella di Luigi XII, m. a Ravenna l'11 apr. 1512.

(fot. Alinari)
FOLIGNO, DIOCESI di - *Incontro di s. Anna e s. Gioacchino*, affresco di Ottaviano Nelli (1424) - Palazzo Trinci, Cappella.

A ventidue anni ebbe il comando delle truppe di Francia impegnate contro la « Lega santa » promossa da Giulio II. Nel febbr. 1512, con fulminei spostamenti, riuscì a respingere da Bologna l'esercito spagnolo (5 febbr.) ed a ritogliere ai Veneziani Brescia (19 febbr.). Il giorno di Pasqua del 1512, sotto Ravenna, in una sanguinosissima battaglia, vinse gli Spagnoli, ma, nell'inseguirli, trovò la morte sul campo.

BIBL.: F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, X, 4; Pastor, III, pp. 672-74; E. Gebhart, *Les guerres d'Italie. Charles VIII et Louis XII*, in E. Lavisse et A. Rambaud, *Histoire générale*, 2ª ed., IV, Parigi s. d., pp. 67-75. Vittorio E. Giuntella

FOIX, PIERRE de. - N. a Béarn (Bassi Pirenei) nel 1386. Studiò a Tolosa e prese l'abito francescano. A 19 anni, nel 1405, fu vescovo di Lescar; a 23 anni, nel 1409, cardinale eletto dall'antipapa Benedetto XIII.

Prese parte al Concilio di Costanza, dove si adoperò per la pacificazione schierandosi addirittura contro lo stesso Benedetto XIII, e fu tra gli elettori di Martino V, il quale qualche tempo dopo lo inviò legato nella Spagna (1425) per indurre il re d'Aragona a desistere dal favorire lo scisma che continuava anche dopo la morte di Benedetto XIII. Nel 1429 distrusse gli ultimi resti dello scisma nella Spagna, e nel Sinodo di Tortosa (1429) ricevette l'abdicazione di Clemente VIII. Eugenio IV nel 1432 lo nominò vescovo di Albano e più tardi legato d'Avignone. Restò sempre fedele al Papa legittimo. Niccolò V gli conferì l'arcivescovato di Arles. Durante il tempo della sua legazione avignonese, governò con prudenza e rettitudine; fondò un collegio a Tolosa, chiese e cappelle ad Arles e Avignone, eresse monasteri. M. ad Avignone il 13 dic. 1464.

BIBL.: Pastor, I, p. 283 e sgg. e bibl. ivi citata. Gennaro Auletta

FOLCO di NEUILLY. - Parroco di Neuilly-sur-Marne vicino a Parigi, dal 1191, m. a Neuilly il 2 marzo 1201. Nel 1198 fondò l'abbazia di St-Antoine-des-Champs. Fu un apostolo dalla calda e persuasiva eloquenza. Ebbe molti discepoli che lo seguirono anche in Inghilterra dove egli si recò per parlare personalmente con Riccardo Cuor di Leone e per predicare anche in quel paese la quarta Crociata.

BIBL.: D. Beaunier, *La France monastique*, I, 2ª ed., Parigi 1905, pp. 85-87; G. Allemang, s. v. in LThK, IV, col. 230. Emma Santovito

FOLCO (FOLCHETTO) di TOLOSA. - Noto anche come F. di Marsiglia dove n. da un mercante di origine genovese verso il 1155. M. a Tolosa il 25 dic. 1231. Fu uno dei più noti trovatori del suo tempo: la sua personalità colpì lo stesso Dante che lo collocò, solo tra i trovatori, nel Paradiso (*Par.*, IX, 37-42, 67-142). Le sue composizioni scritte tra il 1179 e il 1195 e in prevalenza di carattere amoroso, esaltano le Crociate d'Oriente e di Spagna e son piene di riflessioni morali. Fu amico di Alfonso II d'Aragona e di Riccardo Cuor di Leone e fu in relazione con varie corti della Francia meridionale, come Nîmes, Montpellier e Marsiglia.

Nel 1195 F., dopo aver indotto a vita religiosa la moglie e i due figli, si fece cistercense a Toronet (Provenza) e verso il 1201 vi divenne abate. Eletto vescovo di Tolosa nel 1205, conobbe s. Domenico di cui fu il più valido sostenitore. Nel 1206 gli donò la chiesa di S. Maria di Prouille, divenuta la prima casa religiosa del nuovo Ordine, e, nel 1214, la parrocchia di Fanjeau. L'anno seguente, dopo aver istituito canonicamente nella sua diocesi l'Ordine

domenicano, condusse con sè s. Domenico al Concilio Lateranense IV, nel quale si fece difensore presso il Papa della nuova istituzione che fu approvata l'anno seguente da Onorio III. F. fu pure tra i più zelanti organizzatori della Crociata contro gli albigesi con la «militia Christi» da lui istituita nel 1209, ed ebbe parte nella fondazione dell'Università di Tolosa (1229). Le fonti del tempo sono concordi nel riconoscere la probità personale di F., che nel primo quarto del sec. XIII fu tra le più segnalate personalità ecclesiastiche.

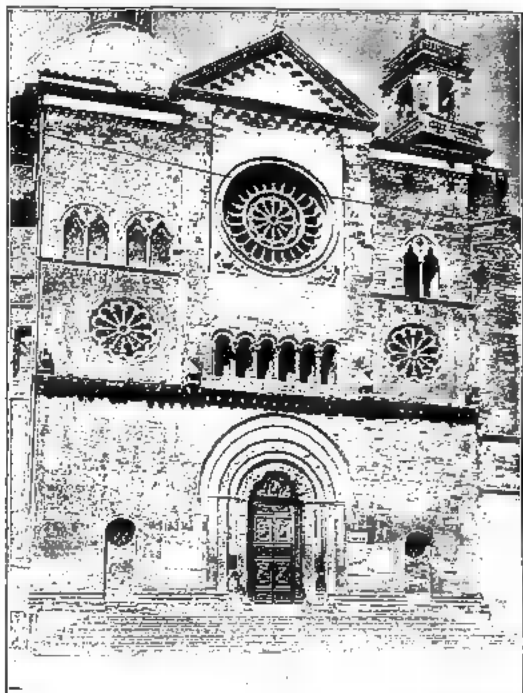
BIBL.: H. Pratsch, *Biographie des Troub. F. von Mars.*, Berlino 1878; N. Zingarelli, *La personalità storica di F. di Mars.*, Bologna 1899; S. Stronski, *Le troubadour F. de Marseille*, Cracovia 1910 (con l'ed. critica dell'opera poetica); A. Walz, *Compendium historiae ord. Praedicatorum*, 2ª ed., Roma 1948, p. 6 sg.
Stanislao Majarelli

FOLENGO, TEOFILO. - Poeta, n. a Mantova l'8 nov. 1491, m. a Campese di Bassano il 9 dic. 1544. Da ragazzo studiò presso un prete, nel Ferrarese, e nel 1509 entrò nell'Ordine dei Benedettini, vivendo fino al 1525 tra Brescia, Mantova e Padova.

In questo periodo uscivano la prima redazione del *Baldus* (Venezia 1517), e la seconda (Toscolano 1521), in latino macaronico, e sotto lo pseudonimo di Merlin Cocaio. In seguito ad attriti con i superiori, nel 1525 uscì dall'Ordine, senza darsi però (come per molto tempo s'è scritto) a vita gaudente. Per cinque anni stette lontano dall'Ordine, pubblicando nel 1526 un poema in lingua italiana, l'*Orlandino*, e nel 1527 il *Caos del Triperuno*, in versi e in prosa, in latino, in macaronico e in italiano. Nel 1530, per essere di nuovo ammesso nell'Ordine, si ritirò in solitudine presso Sorrento, e nel 1534 entrò nuovamente nei Benedettini. Nel frattempo aveva pubblicato un poema in ottave, *L'Umanità del Figliuol di Dio* (Venezia 1533 ca.). Scrisse inoltre numerose altre opere agiografiche ed ascetiche, tra le quali giova ricordare l'*Atto della Pinta*. Ma il F. più noto è il poeta macaronico, il felicissimo autore (più che della *Moschaea*, della *Zanitonella* e degli *Epigrammi*, che con il capolavoro compongono le *Maccheronee*, ora in ed. A. Luzio, Bari 1928) del *Baldus*, poema ricchissimo d'ironica umanità, fantasioso e realistico al tempo medesimo, frutto di educazione letteraria squisita e di abbandonato umore popolaresco. I recenti studi, soprattutto del Billanovich, hanno cancellato l'immagine di un F. mondano ed eretico, restituendo alla sua pura immagine di poeta un equilibrio culturale e morale, derivatogli essenzialmente dagli studi sacri e dall'abito religioso.

BIBL.: G. T. Goffis, *Bibl. essenziale di T. F.*, in *Riv. di sintesi letteraria*, 1 (1934), pp. 83-101; C. Cordiè, *T. F. e la critica moderna*, in *La rassegna*, 44 (1936), pp. 157-75; L. Messedaglia, *Aspetti della realtà storica in Merlin Cocai*, Venezia 1939; B. Croce, *Le Macaronee del F. e la critica moderna*, in *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, I, Bari 1945, pp. 154-76; G. Billanovich, *Tra d. T. F. e Merlin Cocaio*, Napoli 1948 (dove sono fusi studi e ricerche pubblicati precedentemente); C. Cordiè, *L'ediz. principale delle «Maccheronee» folenghiane*, in *Bibliofilia*, 51 (1949), pp. 37-83.
Giorgio Petrocchi

FOLEY, HENRY. - Gesuita, storico, n. ad Astley (Worchester) il 9 ag. 1811, m. a Roehampton il 19 nov. 1891. Sotto l'influsso del «movimento di Oxford» abbracciò il cattolicesimo nel 1846, e cinque anni dopo, mortagli la moglie, domandò di entrare nella Compagnia di Gesù, come fratello coadiutore. Rimase per 30 anni a servizio diretto del Provinciale e in questo tempo raccolse e pubblicò *The records of the English Province of the Society of Jesus* (8 voll., Londra 1877-83); compilazione, più che non storia seguita, ma ricchissima di documenti sulle lotte religiose e sui martiri gesuiti in Inghilterra nei secc. XVI e XVII. Scrisse pure *Jesuits in conflict* (Londra 1873), serie di biografie di alcuni padri missionari al tempo delle persecuzioni della medesima epoca.

BIBL.: Sommervogel, III, *Appendice*, p. IX; Necrologio in *Letters and notices of the English Province of Soc. of Jesus*, 12 (1892), pp. 282-88.
Celestino Testore

(fot. Enit)
FOLIGNO, DIOCESI di - Facciata della Cattedrale, iniziata nel 1133 da maestro Atto, restaurata nel 1904.

FOLIGNO, DIOCESI di. - La diocesi di F., immediatamente soggetta alla S. Sede, si trova nella provincia di Perugia, ove comprende il margine orientale della valle umbra attraversata dal Topino; superficie kmq. 300; ab. 51.840, tutti cattolici; chiese 137, parrocchie 61, sacerdoti secolari 67, regolari 54 (1950). Seminario minore; patrono s. Feliciano martire.

Fulginium, città umbra che sorgeva nei pressi della moderna chiesa di S. Maria in Campis, tra il 299 e il 295 a. C. venne assoggettata a Roma e diventò municipio. In seguito patì le invasione barbariche e, divenuta libero comune della lega guelfa umbra, nel sec. XII cadde in mano dei ghibellini, scacciati l'a. 1305 dai Trinci, guerrieri longobardi, che ne divennero, non senza contrasto, prima gonfalonieri, poi capitani del popolo e dal 1536 vicari pontifici, poiché nel 1439 F. era stata riunita al dominio della S. Sede dal card. Vitelleschi, togliendola a Corrado Trinci. Sembra che il cristianesimo sia stato introdotto in diocesi assai presto; ma il primo vescovo sicuro, per l'inquinamento della lista episcopale, è Urbano, che sottoscrive al Sinodo del 487. Tra gli altri vanno ricordati i seguenti: Eusebio (740), che persuase il re Liutprando a risparmiare la città; Azzo degli Azzi, presente al Concilio di Roma del 1059 contro l'eresia di Berengario; Bonfiglio dei Bonfigli (1078), che prese parte alla prima Crociata; il card. Antonio Bettini, dell'ordine dei Gesuati (1461); Isidoro Clario (1547), un teologo del Concilio di Trento. Nel 1146 F. fu sede di un Concilio.

MONUMENTI. – Oltre il ponte romano sul Topino ed i

resti di una villa nell'orto del convento di S. Francesco, si ricordano: il Duomo costruito nel 1133, in sostituzione della primitiva basilica di S. Feliciano; il chiostro di Sassovivo (1229); la chiesa ed il monastero di S. Claudio (1232); la chiesa di S. Giovanni Profiamma (1231); quella di S. Domenico (1251); la chiesa di S. Giovanni dell'Acqua (1339); e le chiese di S. Caterina, di S. Salvatore e di S. Giacomo, con i campanili di S. Domenico, di S. Agostino e di S. Giacomo, tutte opere del sec. XIV come il Palazzo Trinci, con notevoli resti di affreschi e la cappella decorata da O. Nelli (1424), ed oggi sede del museo, di una ricca biblioteca con importanti manoscritti e di una pinacoteca.

In F. venne pubblicata la prima volta a stampa la *Divina Commedia*, l'11 apr. 1472, da Giovanni Numeister, aiutato da Evangelista Angelini di Trevi.

La più antica abbazia è quella della S.ma Trinità, poi S. Silvestro (sec. VI), fondata da Eutichio e Florenzio, poi divenuta Ospedale di S. Spirito.

Per S. Croce a Sassovivo, v. SASSOVIVO.

L'abbazia di S. Benedetto, sul Topino, fu fondata dal vescovo Vincenzo, unita nel 1630 da Urbano VIII alla Congregazione cassinese, soppressa al tempo della Rivoluzione Francese. Si ricordano inoltre: S. Salvatore dei Benedettini, fondata verso il 970, collegiale nel 1138; S. Maria in Campis, priorato dei Benedettini della Congregazione del Corpus Christi fino al 1373 (alle dipendenze dell'omonima abbazia presso Gualdo Tadino), poi abbazia nel 1393, passata agli Olivetani nel 1582; S. Nicola degli Olivetani, anteriore al 1348; S. Feliciano, priorato dei Canonici Regolari, nota al tempo di Innocenzo II.

Monasteri: S. Agnese delle Clarisse (1399); S. Caterina delle Clarisse (1425); S. Lucia; S. Claudio; S. Paterniano delle Benedettine; S. Maria di Bethlem delle Cistercensi (1379); delle Agostiniane.

BIBL.: L. Iacobilli, *Vita di s. Feliciano martire*, Foligno 1628, 3ª ed. ivi 1904; Cappelletti, IV, p. 397 sgg.; B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, pp. 695-97; *Complem.*, p. 3; L. Lugano, *Delle chiese della città e diocesi di F. nel sec. XIII*, in *Bull. r. deput. di storia per l'Umbria*, 10 (1904), p. 435 sgg.; 12 (1906), p. 173 sgg.; U. Faloci Pulignani, *F.*, Bergamo 1907; id., *Il duomo di F. e l'arch. G. Piermarini*, Foligno 1908; O. Gerstfeldt, *Umbrier. F.*, Lipsia 1912; Lanzoni, I, p. 446 sgg.; Cottineau, I, coll. 1165-67; A. Messini, *Le origini e i primordi del Monte di Pietà di F.*, Foligno 1940; id., *Il Cantalicio maestro di scuola a F. (1477-83)*, in *Giornale st. lett. italiana*, 58 (1940), p. 15 sgg.

Alberto Galieti

FOLKLORE: v. TRADIZIONI E USANZE POPOLARI.

FOLLIA: v. INFERMITÀ MENTALE.

FOLMARO. - Prevosto dei Canonici Regolari di Triefenstein (Petra Stillans) nella diocesi di Würzburg, n. all'inizio del sec. XII, m. il 13 apr. 1180 ca. È noto per diversi errori eucaristici e cristologici, che i due focosi fratelli Gerhoh (v.) e Arnone di Reichersberg gli attribuirono.

Probabilmente i suoi errori si riducono alla negazione della quantità organica di Cristo nel Sacramento («sanguis sine carne... caro sine ossibus et membris»: *Ep. ad Eberhardum Salisburg.*: PL 194, 1481). Violentemente attaccato, F. abiurò l'errore davanti a un Sinodo, presieduto da Everardo di Bamberga, emettendo una bella professione di fede eucaristica (*Ep. 5: palinodia Folmari*: PL 194, 1485-86). Inclinò anche verso l'adozianismo (v.) nell'opera perduta *De carne et anima Verbi Dei*. Fu confutato da Arnone, nell'*Apologeticum contra Folmarum* (PL 194, 1529-38, frammento; ed. integra ma difettosa di C. Weichert, Lipsia 1889).

BIBL.: I. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, I, Vienna 1874, pp. 398, 432; O. Kaltner, *Folmar von Triefenstein*, in *Tubinger theologische Quartalschrift*, 65 (1883), pp. 523-52; Hurter, II, col. 118; W. Koch, s. v. in LThK, IV, coll. 51-52; M. Grabmann, *Storia della teologia cattolica*, trad. it. di G. Di Fabio, 2ª ed., Milano 1939, p. 63; J. De Ghellinck, *Eucharistie*, in DThC, V, II, coll. 1264-66, 1274; id., *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges 1948, pp. 180, 191, 395.

Antonio Piolanti

FONCK, LEOPOLD. - Esegeta, n. a Wissen (Renania) il 14 genn. 1865, m. a Vienna il 19 ott. 1930. Compiuti gli studi ginnasiali e liceali a Kempen, fu mandato al Collegio germanico-ungarico a Roma, dove fece nel 1883-90 gli studi filosofici e teologici all'Università Gregoriana, laureandosi in ambedue le facoltà. Nel 1892 entrò nella Compagnia di Gesù. Destinato all'insegnamento biblico, fece studi speciali negli aa. 1895-96 in Egitto e Palestina, poi dal 1896 fino al 1899 nelle Università di Berlino e di Monaco. Nel 1901 fu nominato professore di S. Scrittura nella Facoltà teologica di Innsbruck, nel 1908 all'Università Gregoriana di Roma.

Nel 1909 ebbe da Pio X l'incarico di sistemare il Pontificio Istituto Biblico (v. ISTITUTI), che il Papa intendeva di fondare, e ne fu il primo preside. Adempì l'incarico con grande talento d'organizzazione e con criteri sani e moderni. Negli aa. 1915-19, costretto dalla guerra ad allontanarsi da Roma, dimorò in Svizzera; poi continuò l'insegnamento all'Istituto Biblico fino al 1929. Come professore e scrittore il p. F. si distinse per chiarezza, vasta conoscenza dei problemi e grande zelo per la purezza della dottrina. Tre dei suoi più importanti lavori ebbero grande diffusione in Italia: *Il metodo del lavoro scientifico* (trad. it., Roma 1907); *I miracoli del Signore* (trad. it., ivi 1916); *Le parabole del Signore* (trad. it., ivi 1924).

BIBL.: *L. F. S. J.*, in *Biblica*, 11 (1930), pp. 369-72 (con bibl.); U. Holzmeister, *F. L.*, in DBs, III, coll. 310-12.

Agostino Bea

FONDAMENTALE, TEOLOGIA. - Si suole chiamare con questo nome tutta la parte introduttoria della dottrina sacra, in opposizione alla teologia speciale. Ma, mentre questa è nettamente definita nel suo oggetto, nel suo metodo e nel suo principio, la t. f. invece è ancora in via di formazione, non ha ancora raggiunto quell'assetto definitivo che è proprio d'una scienza nel senso moderno della parola, perché come trattazione distinta si costituì relativamente tardi, a partire dal sec. XVII. Ciò spiega la grande divergenza che esiste tra gli autori, quando si tratta di stabilire il metodo, il fine, e soprattutto l'oggetto e il campo d'indagine della t. f. In genere tutti sono d'accordo nell'assegnare ad essa il compito di provare il fatto della Rivelazione cristiana e la sua infallibile conservazione nella Chiesa romano-cattolica, e di trattare alcune questioni teologiche preliminari, che secondo moltissimi autori moderni, tra cui A. Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange, L. Billot, H. Dieckmann, A. C. Cotter, G. Van Noort, J. Brunsmann, C. Mazzella, J. M. Hervé, ecc., si riferiscono alla costituzione intima della Chiesa e alle fonti della divina Rivelazione. È facile conchiuderne che la t. f. così concepita consta di due parti nettamente distinte fra loro per il fine e per il metodo.

La prima parte, che abbraccia i due trattati *De vera religione* e *De vera Ecclesia Christi*, si identifica con l'*apologetica*, il cui fine è appunto quello di provare per via di dimostrazione intellettuale, costruita su elementi storici e razionali, l'origine divina e rivelata della religione cristiana (dimostrazione cristiana) e cattolica (dimostrazione cattolica). La seconda parte ha lo scopo di studiare al lume della Rivelazione la natura intima della Chiesa e le fonti da cui essa attinge la verità divina, che è autorizzata a trasmettere ai popoli: la S. Scrittura e la tradizione. È chiaro che in questa seconda parte la t. f. è una *teologia* in senso stretto, mentre nella prima lo è solo in senso largo, analogicamente, in quanto cioè questo nome si estende a tutte quelle discipline, che hanno una qualunque relazione, anche puramente estrinseca, con la dottrina sacra e che nell'attuale ordinamento universitario appartengono alla facoltà teologica (esegesi, archeologia cristiana, liturgia, storia ecclesiastica ecc.). L'appellativo

fondamentale si desume dal fatto che in entrambe le parti essa stabilisce il fondamento della teologia, con la differenza però, che mentre nella prima parte questo fondamento è solamente estrinseco, a guisa di sostegno che regge l'edificio dal di fuori, senza appartenere propriamente al medesimo, nella seconda è intrinseco e forma una sola cosa con l'edificio. Ecco perché J. Brunsmann definisce la t. f. « la scienza che dimostra e difende al lume della ragione (nella prima parte, apologetica) e al lume della Rivelazione (nella seconda parte, teologica) i fondamenti religiosi della fede cattolica » (*Lehrbuch der Apologetik* : I. *Religion und Offenbarung*, Vienna 1924, p. 1).

La t. f. riceve pure altre denominazioni, che sono utili a sapersi, anche perché ne mettono in luce i diversi aspetti e le varie funzioni. Si chiama alle volte *teologia generale* (H. Hurter) perché tratta della Rivelazione in genere, considerata nella sua credibilità, nei suoi organi e nelle sue fonti, a differenza della teologia speciale, la quale studia i singoli dogmi, le singole verità rivelate. Altri preferiscono chiamarla *propedeutica alla teologia* (C. Pesch, J. V. de Groot), oppure *logica soprannaturale* (J. Didiot), od anche *dottrina dei principi della teologia* (A. Schill). Quanto al termine *apologetica* (Al. v. Schmid, H. Felder) è da notarsi che ha un significato troppo ristretto, in quanto l'apologetica si distingue dalla t. f. come la parte si distingue dal tutto. Infatti la t. f., oltre l'apologetica, trattata con metodo puramente razionale, comprende altre questioni studiate alla luce della fede, come, ad es., i trattati dogmatici intorno alla costituzione intima della Chiesa e alle fonti della divina Rivelazione. Così pure meno esatta ci sembra la denominazione *teologia dogmatica fondamentale* (A. Tanquerey), perché in essa non si stabiliscono soltanto i fondamenti della teologia dogmatica, ma anche quelli della teologia morale e di tutta la dottrina rivelata. Per la stessa ragione è da scartarsi il titolo *teologia dogmatica generale* (P. Minges, F. Egger). Da ciò si comprende, anche per non generare confusione, come sia da evitarsi l'impiego del nome di *teologia morale fondamentale* (T. J. Bouquillon) per designare la prima parte della dottrina morale, che tratta degli atti umani, della moralità, della coscienza e delle leggi, delle virtù e dei peccati in genere; alla quale fa riscontro la teologia morale speciale, che considera dettagliatamente le leggi e le obbligazioni, le virtù e i peccati in particolare.

L'importanza e la necessità della t. f. risulta dal fatto, che nessun dogma potrebbe essere studiato come verità rivelata e approfondito dalla ragione umana, se prima non fosse accettato dalla fede e quindi considerato nella luce della fede. Ora ciò presuppone necessariamente la dimostrazione generale della credibilità della Rivelazione e l'uso di una metodologia speciale, adeguata alle verità soprannaturali o rivelate. Il contrario sostengono i protestanti, soprattutto F. Schleiermacher, A. Ritschl, K. Barth, e H. Dodwell, la cui opera principale, apparsa la prima volta nel 1742, reca il titolo : *Christianity not founded on argument.*

BIBL.: A. Michel, s. v. in DThC, VI, coll. 514-23; A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Parigi 1908, p. 139 sgg.; A. de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, ivi 1912, pp. 7-18; G. Van Noort, *Tractatus de vera religione*, 5ª ed., Hilversum 1929, pp. VI-VIII, XXVI-XXIX; H. Dieckmann, *De revelatione christiana*, Friburgo in Br. 1930, pp. 23-81; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, I, Roma 1931, pp. 39-51; A. C. Cotter, *Theologia fundamentalis*, Weston 1940, pp. 2-4; J. Falcon, *La crédibilité du dogme catholique*, 2ª ed., Parigi 1948, pp. 21-29. Emanuele Chiettini

FONDAMENTALISTI. - Di questo termine si dànno due distinte accezioni.

I. – La prima, denota quei protestanti che, preoccupati del moltiplicarsi delle sètte e delle dottrine, hanno cercato di stabilire un certo numero di principi « fondamentali » che siano comuni al maggior numero possibile di « Chiese ». Hanno cercato di dividere i principi fondamentali in più categorie, raggruppando nella prima le verità che siano universalmente accettate, nella seconda quelle su cui convenga la maggioranza delle diverse sètte e nella terza quelle su cui concordino almeno le « Chiese » più importanti e diffuse. Ma un tale « canone » è ben lungi dall'incontrare l'approvazione generale, e il fondamentalismo così inteso si riduce ad una utopia, senza concreti risultati.

II. – La seconda accezione del vocabolo indica un recente movimento, diffuso specialmente negli Stati Uniti, i cui seguaci, in netta opposizione alle tendenze razionaliste e moderniste, accettano come fondamentali talune verità, quali l'inerranza delle S. Scritture, la realtà dei miracoli attestati dalla Bibbia, la Nascita verginale e la Resurrezione di Cristo, nonché la possibilità che Egli abbia potuto addossarsi i peccati del genere umano. Questi f., che sono – almeno in un certo senso – i protestanti meno lontani dal cattolicesimo, sono talvolta intinti di errori « avventisti » e credono alla escatologia « millenaria ».

BIBL.: V. G. Barbetta, *Fondamentali (articoli)*, in *Lessico ecclesiastico*, I, p. 379, con bibl.; A. Pincherle, *Avventisti*, in *Enc. Ital.*, V, p. 675; I. Giordani, *Crisi protestante e unità della Chiesa cattolica*, Brescia 1930, pp. 93-243; G. Philips, *La S. Chiesa cattolica*, trad. it., Torino 1949, pp. 24-29. Renzo U. Montini

FONDATORE (di Ordine o Congregazione religiosa). - È colui che costituisce il fine specifico dell'Ordine : non è invece considerato come f. colui che apporta solo una riforma accidentale al fine essenziale. Confondatore si dice colui che ha avuto una parte rilevante nell'esecuzione di quanto il f. ha concepito.

Qualunque fedele può essere chiamato a fondare nuovi Ordini e Congregazioni religiose, sia egli uomo o donna, laico o sacerdote; l'unica condizione essenziale è che egli sia battezzato quando vuol proporre la nuova religione all'autorità ecclesiastica. Ordinariamente si richiede una vocazione speciale da Dio, affinché la nuova forma, secondo la quale viene proposta la perfezione evangelica, non rimanga nel vuoto ma dia frutti salutari. La manifestazione di questa vocazione si può avere in forme diverse anche per mezzo di altre persone che spingano a ciò, come avvenne per Antonio Rosmini, che fondò l'Istituto della Carità, dietro le pressioni della b. marchesa di Canossa (cf. A. Rosmini, *Epistolario ascetico*, I, Roma 1912, pp. 51-60, 70-74, 91; cf. ancora l'encicl. di Pio VI *Quod aliquantum* del 10 marzo 1791, e quella di Pio IX *Ubi primum* del 17 giugno 1847; la cost. *Religiosae congregationes* del 19 giugno 1594). Questo requisito di una speciale vocazione non è esclusivo, perché il f. non può iniziare la sua opera senza l'approvazione ecclesiastica, che per il diritto vigente viene data dal vescovo, dopo aver consultato la Sede Apostolica (can. 492). Non è necessario che i voti dei primi membri dell'istituto siano emessi alla presenza del f. e da lui siano ricevuti, ma in questo compito può essere sostituito anche da un vescovo o da un sacerdote. Così disposero Clemente VII, *Exponi* (24 giugno 1524), § 1; *Vota per quae* (18 febbr. 1533), §§ 1-2; Pio V, *Iniunctum nobis* (6 dic. 1568), § 6; Gregorio XV, *Apostolici muneris* (28 apr. 1622), § 2. Il diritto comune non riconosce speciali diritti al f., a meno che non sia eletto generale e che le regole gli attribuiscano speciali prerogative. Se il f. è stato canonizzato, i regolari debbono commemorarlo nei suffragi comuni (S. R. C., decr. 27 genn. 1899 : *Decreta auth.*, n. 4043); così sia nelle chiese sia in qualsiasi oratorio i regolari possono aggiungere all'orazione *A cunctis* il nome del loro f. (S. R. C., decr. gener., 3 apr. 1821 ad 1 e 2 : *Decreta auth.*, n. 2613); inoltre i regolari possono ottenere il privilegio di aggiungere il nome del f. nel *Confiteor* e nelle litanie, privilegio che esclude qualunque comunicazione sia in forma *aeque principali* sia in forma accessoria (S. R. C., decr. 20 marzo 1706, ad 2 : *Decreta auth.*, n. 2166) : infine nella Messa del santo f. possono conservare la consuetudine di aggiungere il *Credo* (S. R. C., decr. 22 luglio 1848 : *Decreta auth.*, n. 2964).

I f. hanno avuto il gran merito di aver colto, con la

loro mente geniale, le manchevolezze dei tempi in cui vissero, e di essersi sforzati di ricolmarle con il loro personale esempio e di quanti venivano chiamati alla nuova forma di perfezione evangelica.

Questa è in sintesi la vita di ogni f., suscitato da Dio per maggiormente elevare la fiaccola della carità in forme ed in circostanze diverse, ma sempre con lo stesso spirito di distinguere i difetti e rianimare sempre più le virtù evangeliche. È quello che si vede nel primo f. in Oriente, s. Pacomio (292-345), e in Occidente in s. Benedetto (480-543), la cui regola monastica si diffuse in quasi tutto l'Occidente. Sulle orme di questi due primi f. ne seguirono altri insigni, fra cui: s. Romualdo (m. nel 1027), s. Giovanni Gualberto (m. nel 1073), s. Bruno (1084), s. Roberto (1098). In seguito la Chiesa manifestò la sua forza e la sua fecondità contro lo spirito mondano con s. Francesco, f. dei Frati Minori (1226) e con s. Domenico, f. dei Frati Predicatori (1221: cf. cost. *Cum dilecte* di Onorio III, giugno 1219, e cost. *Solet*, 29 nov. 1223; cost. *Religiosam* di Onorio III, 22 dic. 1216). Nel sec. XVI sorsero molti f., che prevennero o attuarono lo spirito di riforma del Concilio di Trento, come s. Ignazio, s. Giuseppe Calasanzio, s. Vicenzo de' Paoli, ecc., a cui seguirono fino ai nostri giorni mirabili figure, che sempre maggior impulso diedero alla pratica della santità evangelica. In questi uomini la Chiesa manifesta continuamente la sua vitalità, che non si esaurisce per trascorrere di secoli. Nella Basilica Vaticana vengono raccolte nelle grandi nicchie lungo le pareti le statue dei f. di Ordini e di Congregazioni religiose man mano che vengono elevati agli onori dell'altare con la canonizzazione.

BIBL.: A. Vermeersch, *De religionis institutis et personis*, Bruges 1902, passim; U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle*, Parigi 1921; B. Kurtscheid, *Historia Iuris Canonici, Historia institutionum*, I, Roma 1941, pp. 177-85, 304-12; S. Congr. dei Riti, *Lucionen. Canonizationis b. L. M. Grignion de Monfort. Nova inquistio... super dubio: An b. L. M. Grignion de Monfort historice haberi possit uti fundator, non solum presbyterorum missionariorum Societatis Mariae et Filiarum Sapientiae, sed etiam Fratrum Instructionis Christianae a S. Gabriele*, Città del Vaticano 1947 (non è f. dei fratelli); G. Oesterle, *Fundatores Ordinum et Congregationum religiosarum quinam sint*, in *Commentarium pro religiosis*, 27 (1948), p. 75. Giuseppe Damizia

FONDAZIONE, RITI di: v. RITO.

FONDAZIONE PIA (CAUSA PIA). -

SOMMARIO: I. Concetto di fondazione. - II. Le cosiddette *causae piae*. - III. Benefici, cappellanie e legati pii di culto. - IV. Adempimento dei pesi di culto. - V. La f. p. in senso proprio e la sua regolamentazione nel CIC. - VI. Evoluzione storica della f. p. - VII. La disciplina nella legislazione italiana.

I. CONCETTO DI FONDAZIONE. — Secondo la dottrina, fondazione o *universitas bonorum* è detta la persona giuridica costituita da una quantità di beni vincolata a uno scopo determinato, a meglio raggiungere il quale si considera come soggetto di diritti lo stesso patrimonio.

Essa si distingue dalla persona giuridica del tipo corporazione o *universitas personarum* o *collegium* che, come soggetto di diritti, è indipendente dai singoli membri che lo formano e sopravvive a essi. Il *collegium* ha vita dalle persone che per prime lo costituiscono.

La fondazione, invece, ha vita dalla volontà unilaterale del suo fondatore ed è sottoposta alla volontà di lui materializzatasi nell'atto di fondazione, che può essere un atto fra vivi o una disposizione «mortis causa».

Furono prima i canonisti, e tra questi è specialmente da ricordare Sinibaldo dei Fieschi, divenuto papa con il nome di Innocenzo IV (1243-54), che ebbero l'esatta concezione della corporazione come *universitas* distinta tanto dai singoli membri che la compongono quanto dalla totalità di essi, in conformità del pensiero dei giureconsulti romani.

Avendo quelli concepito la Chiesa come un *corpus misticum*, estesero questo concetto a tutti gli enti corporativi i quali quindi vennero considerati come persone, cioè come soggetti capaci di essere titolari di diritti e di doveri, al pari delle persone fisiche.

In seguito, questa concezione fu sostenuta anche da Bartolo (1314-57) e accettata poi dagli altri commentatori e da tutti i giuristi posteriori.

Anche il concetto della fondazione o istituzione si sviluppò in modo particolare ad opera del diritto canonico. Ogni ufficio ecclesiastico, infatti, con un patrimonio proprio venne considerato come ente autonomo. E con ciò si è elaborato il concetto della fondazione autonoma, concetto che è poi passato nel diritto moderno.

II. LE COSIDDETTE «CAUSAE PIAE». — Le fondazioni, espressione giuridica della carità cristiana, possono chiamarsi anche *causae piae* a seconda dello scopo cui sono destinate.

Il termine *causa pia*, usato per la prima volta, per quanto con diverso significato, nella legislazione di Giustiniano (C. 1, 3, 45-46, C. 1, 2, 19, *Nov.* 131, c. 11, n. 3; *Nov.* 65) e che rivela l'impronta cristiana, riconosciuta dallo stesso Bonfante (*op. cit.* in bibl., p. 20), indicava un negozio giuridico o un atto qualsiasi, *inter vivos* o *mortis causa*, che aveva per suo principale scopo e motivo l'esercizio della pietà verso i bisognosi o la pratica di opere di religione.

Non si può dire in modo assoluto che allora lo scopo fosse già personificato come soggetto del patrimonio, che fosse cioè riconosciuta la fondazione come persona giuridica. Ma è certo che, in prosieguo di tempo, lo scopo della disposizione, cioè la *causa pia*, venne considerato isolatamente e individualizzato, rendendosi indipendente, onde lo scopo rese impersonale la disposizione nel senso che essa, più che a una persona, era destinata a uno scopo.

Il che si dovette specialmente al ripetersi delle disposizioni per l'anima, nelle quali il donatario o il legatario non si potevano considerare come veri destinatari del patrimonio vincolato allo scopo mistico della salvezza delle anime. Pertanto, assunto lo scopo della disposizione un carattere indipendente, il patrimonio che ne era oggetto non si confuse con la Chiesa o l'ente legatario; con la speciale destinazione di esso a un uso determinato, si ebbe il concetto della fondazione nel senso moderno.

Quindi, in base alla dottrina romano-canonistica, la *pia causa* fu riconosciuta come fondazione e quindi suscettibile di divenire persona giuridica con provvedimento della competente autorità.

Nel significato usuale più ampio, per fondazioni ecclesiastiche s'intendono quegli enti morali giuridicamente perfetti che sono caratterizzati dalla destinazione del loro patrimonio a fini di culto o religiosi o comunque propri della Chiesa.

Il vigente CIC supera le difficoltà teoriche derivanti dalla divisione delle persone giuridiche in corporazioni e fondazioni, ma usa una distinzione più agevole nelle due categorie di persone collegiali e persone non collegiali.

Le persone collegiali sono costituite da un minimo di tre persone fisiche con parità di diritti (p. es., il collegio cardinalizio, Ordini, confraternite, Capitoli cattedrali e abbaziali, le case e associazioni religiose con o senza voti riconosciute, ecc.); le persone non collegiali comprendono sia gli istituti permanentemente creati per il bene pubblico (p. es., la S. Sede, i vescovati, uffici, chiese, benefici parrocchiali, fabbricerie, istituti per missioni, università di studi, ecc.) sia i beni patrimoniali destinati a un fine particolare di carità (*causae piae*: p. es., orfanotrofi, ospedali, nosocomi) e di educazione (p. es., seminari, scuole per i poveri, ecc.).

Pertanto sotto la denominazione di *causae piae* si ricomprendono in un senso molto lato tutti quegli enti non collegiali che il diritto canonico riconosce come soggetti di diritto o persone morali o per lo meno suscettibili di divenire tali, sorti in seguito a disposizioni di volontà volte a fini religiosi o di culto e di carità (can. 1489 sgg.).

Queste disposizioni di volontà possono erigersi a persone morali dall'Ordinario locale e con suo decreto acquistano nella Chiesa la personalità giuridica; debbono concorrere queste due condizioni, cioè che il fine dell'opera sia veramente utile e che sia costituita una dotazione che si possa prudentemente giudicare o prevedere sufficente al fine stabilito (can. 1489 § 2).

Norme speciali riguardano le tavole di fondazione,

l'amministrazione, la vigilanza e la soppressione di tali enti (cann. 1490-94).

Tali pie istituzioni hanno bisogno del riconoscimento agli effetti civili da parte dello Stato per poter esistere come persone giuridiche civili e sono sottoposte all'autorizzazione governativa per gli acquisti di beni immobili e l'accettazione di donazioni, di eredità e di legati (art. 17 Cod. civ. it.).

III. Benefici, cappellanie e legati pii di culto. – Tra le *piae causae*, cioè le fondazioni che importano la destinazione perpetua di beni o di rendite a scopi religiosi o di culto, possono annoverarsi i benefici, le cappellanie ecclesiastiche e laicali e i legati pii di culto (v. legato pio).

Il beneficio è una fondazione, in cui un ufficio ecclesiastico, con una dotazione propria che deve fornire all'ecclesiastico investito un mantenimento adeguato, è eretto a persona giuridica con il concorso dell'autorità ecclesiastica competente, S. Sede od Ordinario, concorso che si esplica mediante l'*erectio* del beneficio.

Se il pio fondatore impone alla sua donazione o alla disposizione testamentaria il peso di uffici spirituali che si debbano celebrare in una data cappella o in un dato altare, si ha la cappellania ecclesiastica.

La cappellania laicale è invece una fondazione che ha per scopo la celebrazione di Messe in una data cappella o su un dato altare o di eseguire altre sacre funzioni a cura di un ecclesiastico (cappellano) nominato dal fondatore o dai suoi successori e da questi amovibile a loro beneplacito, senza alcuna istituzione da parte del vescovo; il cappellano è mantenuto con beni privati o familiari vincolati allo scopo religioso.

Con le cappellanie laicali hanno analogia i legati pii di culto. Queste disposizioni di ultima volontà, hanno per scopo l'onere di celebrazione di Messe o di altri uffici religiosi con la differenza che, di solito, la dotazione del legato pio non consiste nell'assegnazione diretta di beni o di rendite di immobili, considerati quali separati dalla eredità, ma nella destinazione allo scopo di una annua rendita da soddisfarsi dagli eredi e successori del defunto senza che vi sia il cappellano e senza un vincolo reale da lui imposto sui beni ereditari. In questo caso il legato indica l'onere (*modus*) imposto dal testatore all'erede o al legatario di adempiere agli scopi medesimi.

Però il legato può risultare anche dalla destinazione specifica ed esclusiva di determinati immobili. In tal caso i beni su cui grava il legato sono inalienabili senza determinate formalità (can. 1530 sgg.).

Quando il legato pio ha per scopo la beneficenza chiamasi più propriamente «opera pia» (v.).

Per quanto riguarda le cappellanie laicali e i legati pii di culto, le loro istituzioni si ebbero per una estensione del concetto di benefici a patrimoni privati e familiari destinati a opere di religione, al suffragio delle anime, a cerimonie ecclesiastiche.

Nell'ammettere tale estensione si applicarono anche i principi che regolavano le fondazioni familiari e le istituzioni fedecommissarie.

IV. Adempimento dei pesi di culto. – È sorta la questione se le cappellanie laicali e i legati pii di culto siano persone giuridiche, perché secondo molti autori non dovrebbero considerarsi come persone morali trattandosi soltanto di una massa di beni che, rimanendo nel patrimonio del fondatore e suoi eredi, formerebbero una massa autonoma con una apposita destinazione. Il motivo per dubitarne è fondato, quindi, per questi autori, sul fatto che i beni rimangono sempre nella disponibilità, nella proprietà e nel godimento dei privati.

Ma da un'altra corrente dottrinaria si fa osservare che l'equiparazione delle dette istituzioni alle Chiese che erano riconosciute come *piae causae*, cioè come fondazioni, portava per conseguenza che esse erano considerate come persone giuridiche per il diritto comune canonico e civile.

L'analogia che i detti enti avevano con le fondazioni familiari, che per diritto consuetudinario erano ritenute come persone giuridiche, importava che anche le dette istituzioni fossero come tali riconosciute.

In quanto alla mancanza di formale riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiastica e civile, si fa notare anche che quello era ritenuto concesso tacitamente per il fatto che il vescovo aveva il diritto di agire per l'adempimento dei pesi di culto, in forza del diritto comune canonico. Infatti il Concilio di Trento (sess. XXII, *de reform.*, capp. 8 e 9) aveva prescritto che i vescovi, anche come delegati della Sede Apostolica, fossero gli esecutori di tutte le pie disposizioni fatte tanto con atti di ultima volontà quanto con atto tra vivi; che avessero il diritto di visitare tutti gli enti di beneficenza e luoghi pii laicali e vigilare tutti gli istituti destinati al culto, alla salvezza delle anime e ai poveri, prendendo cognizione dei rispettivi statuti e provvedendo alla loro esecuzione, mentre gli amministratori di detti enti dovevano loro rendere conto annualmente della loro gestione.

Principi questi che la Chiesa, fedele tutrice delle pie volontà dei fedeli, ha codificato riaffermando il principio che gli Ordinari sono gli esecutori di tutte le pie volontà fatte tanto per atto tra vivi o di ultima volontà e quindi possono vigilare a che vengano eseguite (can. 1515 §§ 1 e 2); hanno diritto al rendiconto, possono persino ripudiare le fondazioni che l'oblatore volesse sottrarre al resoconto da presentare all'Ordinario locale e debbono ritenere come inesistenti le clausole del testamento contrarie ai diritti del vescovo (can. 1515 § 3).

Il che è ammissibile quando il legato è a vantaggio di un ente ecclesiastico sottoposto alla vigilanza vescovile; negli altri casi il diritto e il dovere di dare esecuzione alle volontà dei disponenti spetta all'esecutore testamentario o all'erede o a chiunque abbia un interesse giuridico da far valere. Nel diritto civile italiano manca una disposizione simile a quella del decreto 27 maggio 1857 del Regno delle Due Sicilie che dava al vescovo della diocesi azione per l'adempimento della cappellania e di qualunque legato di culto (Scaduto, *op. cit.* in bibl., I, n. 219) e quindi in mancanza di un tale disposto non si può riconoscere al vescovo, a causa del suo ufficio, la facoltà di agire per l'adempimento delle fondazioni di culto; tuttavia nell'art. 648 del Cod. civ. it. può riconoscersi un mezzo messo a disposizione del vescovo, che potrà, nel caso, agire come una persona privata qualsiasi, interessata all'adempimento dell'onere.

Aggiungasi che, tra gli altri privilegi che godevano le *piae causae* vi era quello importantissimo secondo cui esse potevano essere istituite senza formalità essenziali e con atti tra vivi o di ultima volontà mediante la semplice dichiarazione da parte del donante o del testatore.

Disposizioni anche queste accolte e in parte modificate dalle norme del CIC, il quale intorno alle pie volontà in genere prescrive (can. 1513 § 1) che tutti coloro che per diritto naturale ed ecclesiastico possono disporre liberamente dei propri beni possono anche darli alle cause pie per donazione *inter vivos* o *mortis causa* per testamento o per legato. Nelle ultime volontà, aggiunge, si debbono possibilmente osservare anche le formalità e solennità prescritte dalle leggi civili, ma se queste furono omesse bisogna ammonire gli eredi che si deve egualmente adempiere la volontà del testatore (can. 1513 § 2), quando in qualsiasi modo tale volontà risulti in modo certo. E ciò per il fondamentale principio secondo cui alla base delle obbligazioni giuridiche non ci deve essere tanto l'osservanza di forme quanto una vera obbligazione di diritto naturale, cioè della coscienza umana.

Gli eredi, però, non possono essere privati della legittima e nei casi controversi possono ottenere la «composizione» ricorrendo alla Penitenzieria o alla Congregazione del Concilio.

Le pie volontà dei fedeli debbono essere adempiute nel modo più scrupoloso sia per quanto riguarda la sostanza, sia circa il modo dell'amministrazione e della erogazione dei beni (can. 1514).

In quanto al patrimonio, non è decisivo, sempre secondo l'altra corrente dottrinaria, per negare la personalità giuridica il fatto che la proprietà, il godimento e l'amministrazione dei beni spettano ai patroni attivi, agli eredi e aventi causa dal fondatore, giacché sostanzialmente i beni appartengono all'ente. Invero se la dotazione è costituita da un immobile determinato, direttamente assegnato alla cappellania o al legato pio, l'immobile stesso

costituisce la dotazione dell'ente e per lo scopo cui è destinato è inalienabile senza le opportune condizioni richieste dal CIC (can. 1530) onde la proprietà della famiglia è puramente nominale. Se la dotazione è costituita dalla rendita di dati immobili, questa grava come onere reale sui detti beni che, pur alienabili, conservano sempre a loro carico l'onere di Messe o di uffici religiosi; onere che può essere garantito da ipoteca in caso di alienazione dei beni. E quando l'onere grava su tutti i beni ereditari, la dotazione è costituita dalla rendita assegnata allo scopo che si considerava virtualmente separata dai beni medesimi per costituire la dotazione dell'ente.

V. LA F.P. IN SENSO PROPRIO E LA SUA REGOLAMENTAZIONE NEL CIC. – Diversa, secondo il CIC, dalla *causa pia* e quindi da tutte le varie figure giuridiche che essa può assumere, è la f. p. che consiste in beni temporali dati in qualsiasi modo a una persona morale ecclesiastica con l'onere perpetuo o per un tempo notevolmente lungo di celebrare Messe con i loro redditi annui o di compiere funzioni ecclesiastiche o determinate opere di carità e di pietà (can. 1544 § 1).

Perché si abbia una f. p., per il diritto canonico, si richiede quindi che il patrimonio non sia costituito esso stesso in persona morale, ma sia attribuito con un atto tra vivi o *mortis causa* a una persona morale ecclesiastica con l'onere di pie opere.

Le f. p., in sostanza, sono le *causae piae* sprovviste di personalità giuridica.

Il carattere religioso o caritativo del fine è essenziale all'istituto.

Oltre al fine, vi è l'elemento essenziale del patrimonio il quale viene dato a una persona morale già esistente con il vincolo della destinazione a un fine stabilito e voluto dal fondatore.

L'onere affidato alla persona morale di celebrare Messe o di curare quelle date funzioni od opere volute dal fondatore deve essere perpetuo o quanto meno di durata, secondo alcuni autori, non inferiore ai 50 anni. Questa ultima perpetuità relativa distingue le f. p. dai legati pii e dalla « fiducia ».

La perpetuità assoluta o relativa vieta di concepire la *causa pia* rispetto a una persona fisica.

L'assegnazione dei beni a una persona morale può farsi per atto tra vivi o per testamento.

La persona morale, alla quale vengono dati i beni per il raggiungimento del fine particolare della fondazione, deve accettare la fondazione. Poiché l'onere si impone insieme con la donazione, la fondazione non si ha senza un contratto bilaterale, onde il can. 1544 § 2 stabilisce che la fondazione legittimamente accettata crea un contratto sinallagmatico, *do ut facias*, il che significa che, in caso di inadempimento ingiustificato dell'onere, bisogna interpretare quale sia stata la volontà del disponente e in caso applicare i principi del diritto civile sull'adempimento dei contratti bilaterali.

Mentre prima del Codice l'accettazione di una f. p., anche se non preceduta dall'autorizzazione dell'Ordinario o del superiore religioso, restava valida ugualmente, oggi, secondo alcuni autori, l'accettazione deve essere autorizzata dall'Ordinario o dal superiore religioso a pena di nullità essendo l'accettazione della p. f. un atto eccedente l'ordinaria amministrazione, secondo altri invece la mancanza dell'autorizzazione dell'Ordinario non annulla la f. p., che può essere rescissa solo dal dissenso dell'Ordinario (S. Romana Rota, 9 luglio 1920).

Si richiede quindi il consenso scritto dell'Ordinario del luogo, il quale lo darà soltanto dopo aver egli stesso legittimamente constatato: *a*) che la persona morale è in grado di sostenere i nuovi oneri imposti, senza deterioramento di quelli esistenti; *b*) che i redditi nuovi corrispondano esattamente ai nuovi oneri secondo gli usi della diocesi (can. 1546 § 1).

L'Ordinario inoltre ha diritto di emanare norme particolari sull'ammontare della dote sufficente per le diverse fondazioni e sulla distribuzione dei redditi (can. 1545).

I poteri relativi all'amministrazione delle f. p., per cui valgono le norme comuni a tutti gli enti ecclesiastici, vengono riservati ai vescovi, eccetto che si tratti di f. p. fatte a religioni esenti, nel qual caso essi sono esercitati dal superiore religioso.

La Chiesa, affinché siano rispettate le volontà dei fedeli fondatori e dato soprattutto il fine assegnato alle f. p., esercita un'accurata attività di controllo e di vigilanza sull'ente ecclesiastico che ha accettato la fondazione.

Infatti, se la dote della fondazione è costituita in danaro o in beni mobili, essa deve essere depositata tosto in luogo sicuro, dietro indicazione dell'Ordinario; il danaro e il prezzo dei mobili devono essere impiegati e investiti al più presto possibile e con tutte le opportune cautele a vantaggio della fondazione, con l'indicazione precisa del capitale e dei relativi frutti, degli oneri di culto specificatamente determinati, cui si deve provvedere. I modi di impiego sono stabiliti dall'Ordinario, dopo aver sentito il parere degli interessati e del Consiglio dell'amministrazione diocesana (can. 1547). Norme speciali sono indicate per la conservazione dei relativi documenti (cann. 1548-50).

Le f. p. cessano quando si è esaurito il fondo adeguato assegnato dal fondatore.

Gli oneri poi costituenti la fondazione possono essere ridotti, oltre che commutati o trasferiti ad altra persona morale (can. 1551).

Secondo il Concilio di Trento, potevano provvedere alla riduzione di tali oneri *iure proprio* i vescovi; il Codice di diritto canonico invece deferisce ogni facoltà al riguardo alla S. Sede che può delegare i vescovi con precise istruzioni circa il modo con cui deve effettuarsi la riduzione.

La riduzione degli oneri è una operazione tipica delle f. p., così come per le persone morali vi sono le speciali figure della soppressione e della unione.

Tutto ciò premesso, il CIC distingue tra f. p. in senso stretto e volontà pia.

La f. p. deve essere individuata nel fine e nel patrimonio, cioè deve avere un proprio patrimonio che non si confonda con quello dell'ente attributario e un proprio fine che non sia quello dell'ente medesimo.

La pia volontà è qualunque atto umano che, mediante mezzi adatti, voglia raggiungere uno scopo di religione o di carità cristiana.

Nel caso in cui la pia volontà venga elevata dalla competente autorità ecclesiastica a persona giuridica, si ha allora la *causa pia* o fondazione o istituzione.

Diversa dalla *causa pia* e dalla f. p. è la fiducia che non assurge alla figura di ente o di onere riconosciuto, ma consiste nella trasmissione, per atto tra vivi o di ultima volontà, di beni a un apparente erede che però è l'esecutore della volontà del trasmittente a favore di terzi.

La fiducia testamentaria è diversamente regolata dalle varie legislazioni civili.

Il CIC nel can. 1516, stabilisce che il chierico o il religioso che avessero ricevuto fiduciariamente dei beni da distribuirsi o assegnarsi a cause pie deve notificare la cosa all'Ordinario interessato, indicando tutti i beni mobili e immobili, ricevuti in fiducia, con tutti gli oneri annessi, che se il disponente ha manifestato la volontà di opporsi all'adempimento di questo dovere, quei beni devono essere rifiutati; l'Ordinario deve poi esigere che i beni fiduciari siano posti al sicuro, vigilandoli a norma di diritto.

VI. EVOLUZIONE STORICA DELLA F. P. – Nei primordi del cristianesimo, alle Chiese cristiane non potevano essere fatti lasciti di beni immobili, poiché, essendo esse considerate quali *collegia illicita*, era loro vietato di fare acquisti per eredità o per donazione.

Ma può ritenersi che, anche durante l'èra delle catacombe, lasciti di altro genere dovevano farsi *ad pias causas*, in special modo da famiglie patrizie convertite alla nuova religione e ciò non solo per provvedere ai bisogni del culto, ma altresì per soccorrere i poveri e gli infermi.

Erano offerte date in fiducia ai sacerdoti, affinché fossero erogate a scopo di carità o di religione.

Cessate le persecuzioni, l'imperatore Costantino annoverò fra i legittimi collegi anche la Chiesa cristiana, le riconobbe il diritto di acquistare e di possedere, ordinò le fossero restituiti i beni dei quali era stata spogliata ed egli stesso volle largheggiare in lasciti ai luoghi sacri. Inoltre attribuì valore giuridico alle disposizioni a favore delle pie volontà in qualunque modo fossero fatte.

Gli imperatori Valentiniano, Marciano e Giustiniano emanarono sempre dei decreti volti a favorire i pii lasciti.

I sommi pontefici, dinanzi alle agevolazioni e ai privilegi accordati dagli imperatori alle pie disposizioni, rivolsero le loro cure a dare una configurazione giuridica al nuovo istituto che venne poi via via riconosciuto pressoché da tutti gli Stati cristiani e che precedette l'istituzione dei benefici ecclesiastici (s. Cipriano, *ep.* LIV; Innocenzo I, *ep.* 25, cap. 2; ecc.).

Cominciarono allora le Chiese ad avere estesi acquisti per legati e donazioni e la pietà religiosa fu spinta a tal segno che il più delle volte i pii disponenti trascuravano i parenti e spesso anche i propri figli. Ma i Padri della Chiesa non approvarono mai siffatte disposizioni in danno dei figli e dei più stretti parenti.

Sorsero in quel tempo, e in seguito si moltiplicarono, protette dalla Chiesa e favorite dalla legislazione, svariate istituzioni aventi scopo di culto o di beneficenza (*piae causae* e f. p.). La religione e la carità procedevano insieme per venire in soccorso di orfani, di malati, di poveri, di vecchi, di pellegrini e si fondarono quindi quei vari istituti che, secondo i diversi loro scopi, si nominavano *orphanotrophia, brephotrophia, gerontocomia, ptocotrophia, nosocomia, xenodochia.*

Liutprando, fra i Longobardi, e poi Carlomagno e i suoi successori, favorirono i pii lasciti, pure infrenandone gli abusi, poiché molti, sia per l'influsso religioso dei tempi, sia per sottrarsi alle oppressioni dei feudatari, « accomandavano » sé e i loro beni alle Chiese e ai conventi; costume che divenne poi più frequente verso il Mille, anche perché il possesso e il godimento dei beni rimanevano presso i pii disponenti.

Fino al sec. XIII il culto e la beneficenza si svolsero di conserva; e il diritto canonico, seguendo le orme della legislazione giustinianea, riconobbe la personalità giuridica nelle varie istituzioni che a quelli scopi si indirizzavano. Dottori e canonisti poi accrebbero i privilegi delle disposizioni *ad pias causas*, riconoscendo che alla validità di queste fosse sufficente la sola volontà del testatore senza bisogno di formalità: *sufficit ad bonorum suorum divisionem faciendam nuda voluntas testatoris* (cf. *Comment.* di Bartolo da Sassoferrato, di Baldo e di Paolo di Castro). Ma quando il potere civile cominciò a considerare come propria funzione la vigilanza sulle opere di beneficenza, le cause pie disciplinate dalla Chiesa si limitarono a comprendere esclusivamente quelle istituzioni che avessero scopo di culto, le quali però abbracciavano non solo quelle che fossero erette in titolo ecclesiastico, ma altresì tutte le svariate fondazioni che in qualunque modo fossero dirette a scopo di culto, come le cappellanie ecclesiastiche e laicali e in genere i legati pii con oneri di culto.

Intanto erano aumentate di molto le proprietà ecclesiastiche immobiliari le quali essendo sottratte al commercio furono chiamate « mani-morte ».

Già l'imperatore Foca nell'Oriente aveva dato disposizioni per limitare siffatti acquisti, ma se fecero altrettanto in Italia Ruggero di Sicilia, Federico II di Svevia e Federico III di Aragona, gli Angioini invece favorirono i patrimoni ecclesiastici dichiarandoli esenti dal pagamento dei tributi.

Le Repubbliche italiane di Modena, di Padova e di Treviso e di altre città presero duri provvedimenti contro la proprietà immobiliare ecclesiastica, gravandola di imposta; altrettanto fece Venezia provocando a suo danno il famoso interdetto del 17 apr. 1606 per opera del papa Paolo V.

A Napoli nel sec. XVIII furono emanate parecchie disposizioni legislative per impedire l'accrescimento della proprietà ecclesiastica tanto che dal 1769 si proibirono alle « mani-morte » gli acquisti per atto tra vivi e di ultima volontà e negli anni 1771 e 1776 si dispose che fossero dati in enfiteusi i beni ecclesiastici.

Leggi analoghe si promulgarono in Toscana e in Lombardia e tutti questi provvedimenti furono poi avvalorati dalle dottrine degli economisti italiani e dagli enciclopedisti francesi.

Uno dei primi atti della Rivoluzione Francese fu contro la « mano-morta », essendo rimaste celebri l'ordinanza del 1789 che vietava la costituzione di qualsiasi « établissement de main-morte » e la legge 12 luglio 1792 sulla costituzione civile del clero che soppresse i benefici, le cappellanie e « praestimonia » di qualunque natura e sotto qualunque denominazione, le fondazioni di collazione laicale e quelle perpetue di Messe e altri servizi religiosi, vietando simili istituzioni anche per l'avvenire.

Altrettanto avvenne negli Stati italiani nei quali erano penetrate le armi e le idee di Francia.

Con la reazione però gli enti ecclesiastici ricuperarono la libertà di acquistare, e ciò fu sanzionato a Napoli nel Concordato conchiuso con la S. Sede nel 1818 finché poi la « mano-morta » venne del tutto soppressa in Italia con le leggi eversive dell'asse ecclesiastico del 7 luglio 1866, n. 3036 e del 15 ag. 1867, n. 3848.

Con queste leggi vennero soppresse, come enti morali, le fondazioni aventi oggetto di culto, quand'anche non erette in titolo ecclesiastico. Si richiedeva però un oggetto di culto vero e proprio nelle sue esplicazioni rituali e liturgiche, restando esclusi dalla soppressione gli enti con scopo diverso, anche se connesso con la religione, quali gli istituti per prediche, missioni, insegnamento della dottrina cristiana, ecc.

VII. La disciplina nella legislazione italiana. – L'abrogato Codice civile del 1865, provvedendo per l'avvenire, stabiliva che fossero nulle le disposizioni testamentarie ordinate al fine di istituire o dotare benefici semplici, cappellanie laicali e altre simili fondazioni (art. 833) e le donazioni aventi il medesimo oggetto (art. 1075).

Fu osservato allora che la legislazione civile, anche quando vieta le fondazioni autonome, costituite cioè in persone morali per il raggiungimento di un determinato fine di culto e di carità, non vieta il fine stesso per il quale viene costituita una fondazione. Alla soppressione insomma di determinati enti di culto non segue normalmente la soppressione dei relativi oneri di culto o di beneficenza che alcuni, ora, sono trasferiti in base alle suddette leggi eversive a un'altra persona morale operante sotto il controllo dello Stato, cioè al fondo per il culto, che svolge il suo compito anche ai nostri giorni. Di fatto però molti oneri di culto non trovarono più chi li soddisfacesse e si ebbe un forte regresso nella liberalità dei fedeli.

Nel Concordato conchiuso tra la S. Sede e l'Italia l'11 febbr. 1929 si è stabilito (art. 29 lett. *d*) che le fondazioni di culto di qualsiasi specie sono ammesse purché consti che rispondano alle esigenze religiose della popolazione e non ne derivi alcun onere finanziario allo Stato. Tale disposizione si applica anche alle fondazioni già esistenti di fatto.

Naturalmente il riconoscimento da parte dello Stato delle f. p. in senso stretto, non esercita alcuna influenza sulla natura di istituti sprovvisti di personalità giuridica che hanno tali fondazioni nel diritto canonico.

Il riconoscimento della personalità giuridica delle fondazioni di culto è regolato dall'art. 17 del Regolamento approvato con R. Decreto 2 dic. 1929 n. 2262. Pertanto l'Ordinario ha facoltà di chiedere al ministro degli Interni che le fondazioni di culto, intese queste nel significato più ampio, siano riconosciute come persone giuridiche, allegando i documenti dai quali consti: *a*) che è intervenuta l'approvazione ecclesiastica; *b*) che la fondazione è dotata di un patrimonio proprio destinato a fini di culto; *c*) che essa risponde alle esigenze religiose della popolazione e *d*) che, infine, dal suo riconoscimento non possa derivare alcun onere finanziario allo Stato.

Prima dell'entrata in vigore del vigente Codice civile del 1942, era controverso se gli artt. 833 e 1075 del Codice civile del 1865 fossero stati abrogati dal Concordato e dalla legge 27 maggio 1929, n. 848 sugli enti ecclesiastici. Infatti né il Concordato, né la legge suddetta contenevano un'abrogazione espressa di quegli articoli.

Molti autori ritenevano quindi che le disposizioni contenute negli artt. 833 e 1075 dovevano essere conciliate con quella citata dal Concordato stesso e poiché questo ammetteva il riconoscimento della personalità giuridica delle fondazioni di culto, che prima del Concordato non sarebbe mai potuto avvenire per effetto dell'art. 1, n. 6 della legge 1867, si doveva indurre dalla

ammissibilità dell'erezione in ente morale anche la validità dell'atto privato mirante a ottenere il riconoscimento della fondazione, validità sempre subordinata alla condizione che la fondazione rispondesse alle esigenze religiose della popolazione.

Un lascito o una donazione, quindi, con cui fosse vincolato in perpetuo un patrimonio a scopo di culto, senza che questo fosse rispondente a un bisogno religioso della popolazione, sarebbe dovuto ricadere nel divieto degli artt. 833 e 1075, perché la fondazione non sarebbe stata ammessa (art. 29 lett. *d*) e non avrebbe potuto essere riconosciuta come persona giuridica (art. 17, regolamento 2 dic. 1929). Non essendo ammessa la fondazione, sarebbero giuridicamente inefficaci il legato o la donazione.

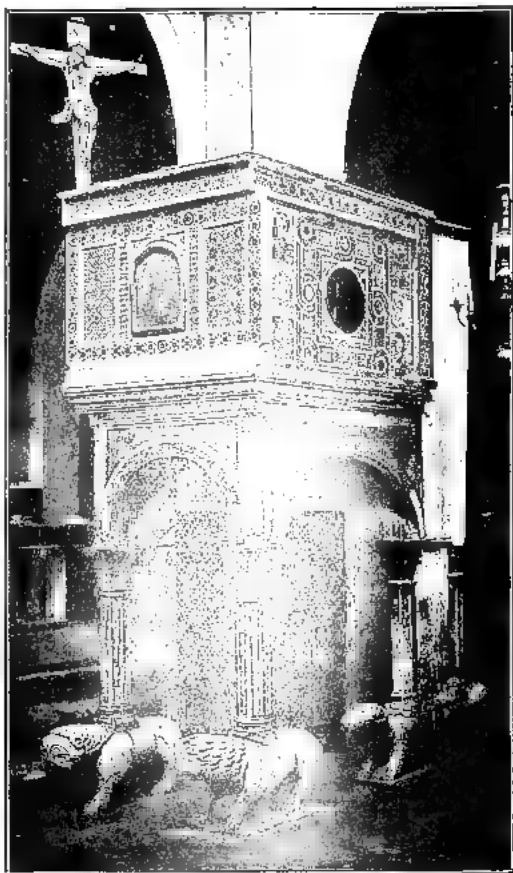
Ma la controversia, con l'entrata in vigore del Codice civile 1942, non è più proponibile, poiché il vigente codice, riordinando tutta la materia del diritto privato, ha implicitamente abrogato gli artt. 833 e 1075, non facendo più menzione dei divieti contenuti nei citati articoli.

BIBL.: A. Taraquelli, *De privilegiis piae causae tractatus*, Lione 1574, p. 471 sgg.; F. A. Mostaza, *Tractatus de causis piis in genere et in specie*, Venezia 1735; F. Scaduto, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, I, 2ª ed., Torino 1892, p. 686 sgg.; E. Friedberg-F. Ruffini, *Trattato del diritto ecclesiastico*, ivi 1893, pp. 697-700; A. Pertile, *Storia del diritto italiano*, IV, 2ª ed., ivi 1896, p. 386 sgg.; A. Hermans, *La loi et la conscience au sujet des legs pieux annulés*, in *Nouvelle revue théol.*, 28 (1896), pp. 137-144; D. Schiappoli, *Manuale del diritto ecclesiastico*, I-II, Torino 1902, passim; U. Coviello, *Successioni*, II, 2ª ed., Napoli 1915, p. 547 sgg.; M. Bargilliat, *Praelectiones iuris canonici*, II, Parigi 1918, n. 1513 sgg.; *S. R. Rotae Decisiones*, XII, Roma 1927; V. Del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico*, I, Milano 1933, §§ 297-300, 318-25; M. Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, II, Padova 1933, § 218 sgg.; P. Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., Milano 1934; G. Stocchiero, *Enti e beni ecclesiastici dopo il Concordato*, 3ª ed., Vicenza 1935, p. 220 sgg.; Wernz-Vidal, IV, II, p. 258 sgg.; D. Schiappoli, *Legato pio*, in *Nuovo digesto italiano*, VII, pp. 709-16 e bibliografia ivi citata; I. Visser, *De solemnitatibus piarum voluntatum in iure canonico*, Roma 1949 e bibl. ivi citata, pp. III-IV. Francesco Ercolani

FONDI, DIOCESI di. - La d. di F. era nell'attuale provincia di Latina, e comprendeva anche i territori di Campodimele, Lenola, Sperlonga e Monticelli.

Antichissima città degli Aurunci, divenuta municipio romano nel 188 a. C., F. ebbe importanza nel medioevo e già nel V sec. faceva parte del territorio della Chiesa. Distrutta dai Saraceni (844), nel 1266 fu conquistata da Manfredi. Nel sec. XIV era passata ai Caetani, e ne diveniva il centro della potenza. Invero, con il favore di Onorato I Caetani, il 20 sett. 1378 i cardinali francesi poterono eleggere a F. l'antipapa Clemente VI. Pur non escludendo che nel sec. III sia esistita una comunità cristiana a F., data la poca attendibilità di quei codici del *Liber Pontificalis*, che fanno consacrare da papa Antero (235-36) un vescovo fondano, e la nessuna sicurezza che il martire Magno sia stato vescovo locale, il primo presule certo è Vitale, che partecipa ai Sinodi dal 487 al 502. Nella serie episcopale vanno ricordati s. Andrea, di cui parla s. Gregorio I (*Dial.*, 3, 7) e Gennaro Vincenzo Tortora, con cui quella si chiuse avendo Pio VII, il 27 giugno 1818, unito la diocesi di F. alla finitima di Gaeta.

F. conserva ancora le mura del sec. I a. C. con un tratto poligonale; l'Appia antica, attraversandola da est ad ovest, ne costituisce il decumano. Notevoli l'ex cattedrale S. Pietro con ambone e cattedra d'arte campana dei secc. XII e XIII; il campanile di S. Maria, l'interno di S. Francesco ed il chiostro di S. Domenico del sec. XIV; la collegiata di S. Maria, il portale di S. Francesco; la rocca ed il palazzo feudale del sec. XV. - Vedi tav. XCIV.

BIBL.: Cappelletti, XXI, pp. 344-51; B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, p. 880; G. Conte Colino, *Storia di F.*, Napoli 1902; B. Amante e R. Bianchi, *Memorie storiche e statutarie del ducato, della contea e dell'episcopato di F. in Campania*, Rocca S. Casciano 1903; G. Q. Giglioli, *F.*, in *Ausonia*, [illegible] (1911), p. 71 sgg.; G. Caetani, *Domus Caietana*, S. Casciano

(fot. Gab. fot. naz.)
FONDI, DIOCESI di - Pulpito della chiesa di S. Pietro, di Giovanni di Nicola (sec. XI).

Val di Pesa 1917; P. Kehr, *Ital. Pontif.*, VIII, Berlino 1923, pp. 93-97; Lanzoni, I, pp. 157-63; M. Inguanez, L. Mattei, Cerasoli, P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII-XIV, Campania*, Città del Vaticano 1942, pp. 1-6. Alberto Galieti

FONDO PER IL CULTO E FONDO DI RELIGIONE E DI BENEFICENZA PER LA CITTÀ DI ROMA. - La locuzione ha precedenti nella legislazione austriaca; infatti in Austria c'era un fondo di religione che erogava i suoi mezzi a favore della religione e del culto. In Italia, e dapprima nel Regno Sardo, con la nuova politica ecclesiastica separatista iniziatasi con la soppressione della Compagnia di Gesù e delle Dame del S. Cuore nel 1848, con l'abolizione delle decime al clero in Sardegna nel 1851, non si crearono né si affidarono compiti cultuali ad amministrazioni separate da quelle finanziarie dello Stato, ma a questo furono dati i beni della Compagnia di Gesù; anche in altri paesi europei e in tempi diversi i beni ex-ecclesiastici furono incamerati dallo Stato. Invece nel 1855, sempre nel Regno sardo, raffinandosi la concezione separatista nel suo lato formale, sopprimendosi alcuni ordini religiosi, i Capitoli di alcune chiese collegiate e alcuni benefizi semplici, si istituì dapprima una Cassa ecclesiastica e ad essa vennero devoluti in amministrazione i beni degli enti soppressi. Con la progressiva unificazione

del Regno d'Italia e con l'estensione alle nuove province (Umbria, Marche, province napoletane) delle leggi soppressive, la Cassa ecclesiastica venne in possesso di un ingente reddito proveniente in gran parte da beni stabili; eccetto che nella Sicilia dove gli enti ecclesiastici non furono soppressi, ma obbligati a concedere in enfiteusi i loro beni rustici. La Cassa ecclesiastica aveva esistenza distinta e indipendente dalle finanze dello Stato: era costituita da una massa patrimoniale ed era amministrazione nelle mani di un organo creato dallo Stato. Nel 1862 il patrimonio immobiliare della Cassa fu avocato al demanio dello Stato e in corrispettivo della cessione il governo iscrisse a favore della Cassa una rendita cinque per cento sul debito pubblico, uguale alla rendita dei beni passati al demanio. La Cassa fu poi soppressa con la legge 7 luglio 1866 e sostituita dal Fondo per il culto, che raccolse le rendite derivanti dalle soppressioni effettuate per tutto il Regno con questa legge e con quelle successive 15 ag. 1867 e 19 giugno 1873, eccettuati i beni ecclesiastici soppressi nella città di Roma per i quali fu istituito il Fondo di religione e beneficenza della città di Roma.

Compito del Fondo per il culto è stato quello di soddisfare tutti gli oneri, anche verso i terzi, già a carico degli enti soppressi, cui esso è succeduto nei beni; quelli gravanti in genere il bilancio dello Stato per le spese del culto cattolico, nonché il cômpito, che costituisce la più importante sua funzione, di liquidare e pagare i supplementi di congrua al clero (v. CONGRUA). Esauriti oramai, come i cômpiti per la liquidazione dei diritti dei terzi sui patrimoni degli enti soppressi, dei diritti di rivendicazione, di svincolo, di riversibilità, pure quelli aggiunti dopo per la liquidazione degli assegni dovuti ai comuni sulle rendite provenienti dalle case religiose soppresse; ultimate o quasi le devoluzioni a favore dei comuni sulle rendite delle soppresse chiese ricettizie e comunie curate locali; sono aumentate invece le funzioni del Fondo per il culto nei riguardi delle liquidazioni delle congrue e degli altri assegni al clero.

Questo complesso di beni ha avuto una sua propria autonomia patrimoniale, perché non si confuse con il patrimonio dello Stato ed ebbe dalle leggi determinata e speciale destinazione. L'ente amministrativo è stato creato ed organizzato dallo Stato. Così la Cassa ecclesiastica come il Fondo per il culto ebbero un organo statale con autonomia di funzioni preposto all'amministrazione dell'ente. Ma questa autonomia di funzioni è andata gradatamente in seguito scemando e la direzione generale del Fondo per il culto è venuta in tutto e per tutto parificata alle altre amministrazioni dello Stato, pur rispettandosi sempre l'autonomia del patrimonio amministrato, legalmente rappresentato negli atti e in giudizio dal proprio direttore generale. La legge 14 apr. 1927 n. 514 riaffermò l'intangibilità del patrimonio e cambiò la sua denominazione in Amministrazione generale, per accentuarne il carattere di amministrazione statale bensì, ma per se stante. Infine, a seguito del Concordato Lateranense del 1929, con la legge 27 maggio 1929 n. 848, l'amministrazione del Fondo per il culto e degli altri patrimoni ad esso riuniti veniva concentrata nel Ministero della giustizia e degli affari di culto, costituendo una direzione generale del Ministero medesimo e il ministro ne diventava il titolare e il rappresentante. Il servizio è ora passato dal Ministero della giustizia a quello dell'interno. Questo fondo patrimoniale, derivante dagli enti ecclesiastici soppressi, conserva la sua autonomia e la sua entità giuridica, ma viene così amministrato non più da un organo statale per se stante, ma da un organo del potere centrale. È perciò, non può affermarsi che vi sia in Italia un bilancio dei culti, ciò anche se, in sostanza, il bilancio del Fondo per il culto venga integrato largamente dai mezzi finanziari dello Stato.

Il Fondo per il culto ha un proprio consiglio di amministrazione composto di dieci membri, cinque dei quali sono designati dall'autorità ecclesiastica, a termine del Concordato Lateranense. Esso ha funzioni consultive con parere non vincolante, in alcune materie, e funzioni deliberative sui reclami concernenti le liquidazioni dei supplementi di congrua e degli altri assegni dovuti al clero. Detto consiglio è comune anche ad altri patrimoni che sono pure amministrati ora dalla medesima direzione generale, eccetto che per il Fondo di religione e di beneficenza per la città di Roma, che ha un consiglio di amministrazione proprio.

Non è da credere che con il passaggio del patrimonio immobiliare ex-ecclesiastico al demanio, il Fondo per il culto abbia ricevuto in cambio una rendita realisticamente corrispondente. Infatti la conversione dei beni immobili in rendita pubblica fu fatta non in base al reddito reale degli immobili o al prezzo per il quale furono venduti, ma in base alla rendita già denunciata dagli enti prima della soppressione agli effetti della tassa di manomorta; il demanio prelevò inoltre sul patrimonio ex-ecclesiastico una tassa straordinaria del trenta per cento e quindi il Fondo per il culto ha avuto soltanto il settanta per cento della rendita stessa; la rendita dello Stato fu poi convertita dal cinque per cento originario al 3,50 per cento; la legge 7 luglio 1866, n. 3036 attribuì ai comuni del Regno il quarto della rendita delle corporazioni soppresse nel territorio del comune medesimo e gli altri tre quarti allo Stato; fu inoltre dismessa a favore della Cassa nazionale di previdenza per la invalidità e vecchiaia l'annua rendita di più che cento mila lire, altre lire centomila furono dimesse a favore di terzi per riconosciuti diritti di riversibilità sul patrimonio ecclesiastico; in complesso, per effetto di tali riduzioni e di altre perdite subite, le rendite patrimoniali dell'ente si ridussero a poco più di 12 milioni annui, quali risultano dal bilancio 1921-22. Oggi, nel bilancio 1950-51, sono 30.730.000 lire.

Fanno parte del patrimonio non redditizio del Fondo per il culto le chiese e rettorie già appartenenti agli enti ecclesiastici soppressi, eccettuate quelle che sono sedi parrocchiali e che si considerano appartenenti all'ente parrocchia cui sono annesse. Sono ca. tremila in tutto il territorio dello Stato. Se sono e restano aperte al culto il Fondo per il culto ne deve sostenere le spese di ufficiatura. Le dette chiese, per effetto del Concordato, possono chiedere il riconoscimento della personalità giuridica con l'assegnazione di una dotazione.

Le entrate ordinarie del Fondo per il culto sono integrate da un contributo a carico dello Stato corrispondente all'importo dell'abolita quota di concorso (tributo che il Fondo per il culto prima percepiva per tutti gli enti morali ecclesiastici conservati a fini di perequazione dei redditi diversi fra gli enti stessi). Poiché le sue entrate non bastano a corrispondere i supplementi di congrua ai parroci e quelli di mensa ai vescovi, con i maggiori assegni concessi con successivi provvedimenti, tutti questi maggiori assegni sono posti a carico dello Stato, e così pure gli assegni dovuti al clero delle province ex-austriache. Ma probabilmente potrebbe costituire una semplificazione amministrativa il provvedimento di concordare fra il governo italiano e la S. Sede il versamento di una somma una volta tanto a favore di tutto il clero italiano congruato; così questo ramo dell'amministrazione, per quanto riguarda la liquidazione dei supplementi di congrua al clero, potrebbe venire soppresso.

Per effetto del Concordato Lateranense la gestione dell'azienda è oggi aumentata perché essa amministra, con bilanci separati, quattro patrimoni: quello proprio originariamente del Fondo per il culto; quello del Fondo di beneficenza e religione della città di Roma, quello degli ex-Economati generali dei benefici vacanti unito a quello dei Fondi di religione delle province ex-austriache.

Dallo stato di previsione della spesa del Ministero dell'interno per l'esercizio finanziario 1950-51 (disegni di legge e relazioni 1948-50 al Senato della Repubblica, n. 852, App. n° I, p. 59 sgg.: *Stato di previsione dell'Amministrazione del Fondo per il culto*; p. 77: *Stato di previsione del Fondo di beneficenza e di religione nella città di Roma*; p. 93: *Stato di previsione dei Patrimoni*

riuniti ex economali) risulta, per tutte le tre amministrazioni, che il contributo del Tesoro ai bilanci stessi è sempre superiore, e talvolta per molti milioni, alle somme erogate per spese disposte da leggi, decreti, di culto, d'istruzione, di beneficenza. Ecco perché di queste gestioni dovrebbe essere studiata la semplificazione amministrativa.

II. Il Fondo di religione e di beneficenza della città di Roma ebbe origine dall'assegnazione dei beni di alcune corporazioni ed enti ecclesiastici soppressi nella città di Roma, a sèguito dell'estensione alle provincie romane delle leggi eversive vigenti nelle altre regioni del Regno, con la legge 19 giugno 1873. Nel 1885 questo Fondo fu dato in amministrazione alla Direzione generale del Fondo per il culto. Ciò che fu confermato nel 1888 e disciplinato con regolamento 5 genn. 1888 n. 5165; dopo il Concordato Lateranense, con la legge 27 maggio 1929 n. 848, artt. 19-20, la sua amministrazione, come si è detto, è stata concentrata nel Ministero dell'interno, con distinta gestione e bilancio separato, presso la Direzione generale del Fondo per il culto; esso conserva la propria finalità, ha un proprio consiglio di amministrazione, i cui componenti sono nominati per metà dal governo italiano e per l'altra metà dall'autorità ecclesiastica.

Il bilancio preventivo e il resoconto annuale sono sottoposti all'approvazione del Parlamento insieme a quelli del Ministero dell'interno; ad esso sono applicabili le disposizioni che regolano le amministrazioni dello Stato. Il Fondo di religione ha conservato, al pari del Fondo per il culto, la sua originaria figura di ente giuridico autonomo, di patrimonio e di bilancio con finalità proprie. Le rendite patrimoniali dell'ente, dopo la conversione dei beni immobili, sono costituite in massima parte da rendita pubblica, canoni, censi e pochi redditi di fabbricati non ancora venduti. Sono integrate da un contributo straordinario dello Stato per il pagamento dei maggiori assegni concessi al clero. Le chiese e le rettorie già appartenenti alle associazioni monastiche o ad altri enti ecclesiastici soppressi nella città di Roma sono mantenute da esso aperte al culto. Le finalità sono analoghe a quelle del Fondo per il culto, nei limiti della città; ma anche di religione e di beneficenza; in Roma è stato conservato un maggior numero di enti ecclesiastici ed anche l'erogazione delle rendite è più ampia nelle sue finalità; furono messi a suo carico assegni a favore della Congregazione di carità, del Pio istituto di S. Spirito e ospedali riuniti, dell'Istituto dei ciechi di S. Alessio. L'amministrazione esercita i poteri di vigilanza sul patrimonio ecclesiastico di Roma, altrove riservato, prima del Concordato, agli economati generali dei benefici vacanti, e oggi alle prefetture.

III. In seguito al trattato di S. Germano nei confronti con l'Austria e al trattato di Rapallo e al patto di Roma in confronto della Jugoslavia, passarono all'Italia i beni dei fondi costituiti in quei territori con i beni degli enti ecclesiastici soppressi che vennero ad essere compresi nei nuovi confini d'Italia: si tratta di immobili urbani in varie città e della foresta di Tarvisio. Per gli artt. 18-19-20 della legge 27 maggio 1929 n. 848 formano un patrimonio unico con quello degli economati generali e dei benefici vacanti e questo patrimonio unico è amministrato, con distinta gestione e bilanci separati, dalla direzione generale del fondo per il culto; il bilancio preventivo e consuntivo sono sottoposti all'approvazione del Parlamento. Questo fondo ha perduto la sua finalità originaria di concorrere al pagamento dei supplementi di congrua al clero, essendo stata data a tali rendite riunite l'unica destinazione di sovvenire il clero particolarmente benemerito e bisognoso e di favorire scopi generici di culto, di beneficenza e di istruzione. Un eventuale regolamento di rapporti con la Jugoslavia dopo l'ultima guerra è in corso di sistemazione.

Bibl.: G. Corazzini, *Il Fondo per il culto e gli altri patrimoni ecclesiastici di fronte al Concordato*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1929, p. 36 sgg.; id., *Il fondo per il culto nella legislazione ecclesiastica postconcordataria*, *ibid.*, p. 327 sgg.; F. Curcio, *Lo stato e il fondo per il culto e le prestazioni di culto*, *ibid.*, 1930, p. 217 sgg.; R. Jacuzio, *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino 1932; v. inoltre le *Relazioni della commissione parlamentare sull'amministrazione del fondo per il culto degli anni 1876, 1910, 1912 e 1912.*

Giuseppe Forchielli

FONSECA, Cristóbal de. – Teologo e predicatore agostiniano, n. a S. Eulalia in diocesi di Toledo, professò tra gli Agostiniani l'8 febbr. 1566, m. il 9 nov. 1621. Si distinse nel governo dei religiosi nella sua provincia di Castiglia, per l'oratoria, per la purezza della lingua nei suoi scritti in volgare castigliano. Fu assai lodato ai suoi tempi. Lope de Vega lo esalta nel libro XIX della *Gerusalemme conquistata.*

L'opera sua principale è il *Tratado del amor de Dios* (Salamanca 1592; Barcellona 1593; Valladolid 1594 e, di nuovo, 1595; Lisbona 1595; Barcellona 1596; Cordova 1596; Saragozza 1596 e, di nuovo, 1597; Lisbona 1598 e, nello stesso anno, a Toledo e Valladolid; Barcellona 1599, 1606, 1608, 1613), trad. it. di anonimo Brescia 1602, altra trad. it. Venezia 1608; trad. latina di C. Curtius, Ingolstadt 1623. F. pubblicò in seguito una *Segunda parte* in 2 tomi, Valencia 1608. Pubblicò inoltre: *Vita de Cristo Señor Nuestro* (parte 1ª, Toledo 1596; parte 2ª, ivi 1601; parte 3ª, Madrid 1605; parte 4ª, ivi 1611; Venezia [in italiano] 1608 e di nuovo 1622); *Discursos para todos los Evangelios de la Quaresma* (Madrid 1614).

Bibl.: G. Vela, *Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustin*, II, Madrid 1915, pp. 621-30.

Davide Falcioni

FONSECA, Pedro da. – Filosofo e teologo portoghese, n. a Proença-a-Nova nel 1528, m. a Lisbona il 4 nov. 1599. Entrò ventenne nella Compagnia di Gesù. Dal 1555 al '61 insegnò filosofia nel Collegio delle arti dell'Università di Coimbra, dove si guadagnò grandissima fama, fino ad essere chiamato l'Aristotele portoghese. Causa la malferma salute, dovette lasciare l'insegnamento, ripreso solo per un anno, nel 1564, quando insegnò teologia ai suoi giovani confratelli. Ricoprì diverse cariche nel governo della Compagnia, e, in particolare, fu assistente e visitatore del Portogallo.

Nel 1564 pubblicò a Lisbona *Institutionum dialecticarum libri VIII*, giunte nel 1625 alla 34ª ed. La sua opera principale però è il commento ad Aristotele: *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagyritae volumina quatuor.* Il primo volume uscì a Roma nel 1577. Nel terzo volume, pubblicato nel 1596, il F. dice di aver concepito trent'anni prima una dottrina che gli illuminò le questioni della provvidenza e della predestinazione: era la concezione della « scienza media », e così egli sembra rivendicare la priorità su Molina, la cui *Concordia* è del 1588. D'altra parte Molina riteneva che F. avesse conosciuto e utilizzato le sue idee, prima che fossero stampate. Può darsi che, essendo vissuti insieme molti anni (dal 1553 al 1567), F. e Molina abbiano avuto insieme colloqui intorno a quelle questioni, così che in seguito non fosse chiaro da chi venne la prima idea del sistema che porta il nome di Molina.

Bibl.: Sommervogel, III, p. 837-40; M. Uedelhofen, *Die Logik P. F.*, Bonn 1916; J. D'Oliveira Dias, *Brotéria*, 7 (1928), pp. 137-47; 265-72; 343-55.

Carlo Boyer

FONSECA SOARES, Antonio de: v. antonio das chagas.

FONSEGRIVE LESPINASSE, Georges-Pierre. – Filosofo e pubblicista, n. a St-Capraise de Lalinde (Dordogne) il 19 ott. 1852, m. a Parigi nel 1917. Cattolico coraggioso, cercò di promuovere l'influsso della Chiesa nel mondo moderno. Insegnò filosofia in diversi licei e infine al liceo Buffon di Parigi. Le sue principali opere filosofiche sono: *Essai sur le libre arbitre* (Parigi 1883), *Eléments de philosophie*

(2 voll., ivi 1890-91); *La causalité efficiente* (ivi 1893); *François Bacon* (ivi 1893); *Essais sur la connaissance* (ivi 1909). Convinto che c'è in fondo tra i grandi filosofi più accordo di quanto non sembri, F. L. cerca di scoprire e mettere in luce un'armonia sostanziale tra la filosofia tradizionale della corrente aristotelica e la filosofia moderna.

Sui contemporanei il F. L. esercitò forse maggior influsso con i suoi romanzi sociali. Sotto lo pseudonimo di Yves le Kerdec pubblicò a Parigi nel 1893 le *Lettres d'un curé de campagne*; nel 1894 le *Lettres d'un curé de canton*; nel 1896, il *Journal d'un évêque*, opere ricche di idee sul metodo moderno di reggere una parrocchia o una diocesi. Esse corrispondono a una situazione ben determinata : quella della Chiesa di Francia verso il 1900; ma molte osservazioni sono di interesse generale e perenne. Pubblicò inoltre due romanzi destinati ai laici : *Le fils de l'Esprit* (Parigi 1905) e *Le mariage du docteur Ducros* (ivi 1916), dove studia le condizioni esterne di un fecondo apostolato laico nel mondo contemporaneo, propugnando una sana modernità di forme e di metodi.

Il F. L. fu dal 1897 al 1907 direttore di *La quinzaine* (fondata da P. Harel nel 1894), che divenne nelle sue mani una rivista di spirito progressista, dove furono anche pubblicati alcuni audacissimi articoli, come quello di Ed. Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, i quali allontanarono molti lettori. La rivista cessò nel 1907. Il volume *Regards en arrière* (Parigi 1908) raccoglie le prefazioni che ogni anno pubblicava il suo direttore. Vanno citate infine alcune opere in cui il F. L. espose le sue idee sociali e politiche : *Catholicisme et démocratie* (ivi 1896); *Mariage et union libre* (ivi 1904); *La crise sociale* (ivi 1905); *Morale et société* (ivi 1907), e l'importante rassegna *De Taine à Péguy* (ivi 1917).

BIBL.: P. Archambault, *G. F.* (*Cahiers de la nouvelle journée*, 11), Parigi 1928. Carlo Boyer

FONTAINE, Nicolas. - Biblista e storico giansenista, n. a Parigi nel 1625, m. a Melun il 28 genn. 1709. Verso i 25 anni si ritirò presso « i solitari » di Port Royal. Fu seguace di A. Arnauld (v.), P. Nicole e L. J. Le Maistre de Sacy.

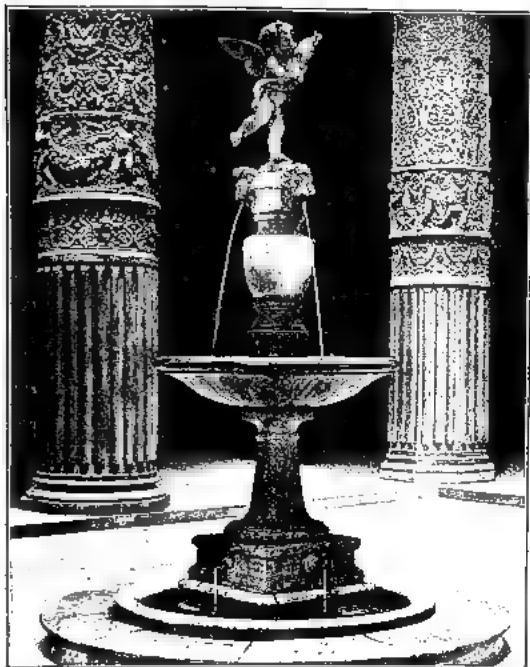
Scrisse : *Mémoire pour servir à l'histoire de Port Royal* (Utrecht 1736), in cui idealizzò le figure dei maggiori « solitari ». Accusato di giansenismo, fu chiuso nella Bastiglia dal 13 maggio 1666 alla fine d'ott. del 1668. Collaborò con il Sacy alla *Bible* de Royaumont. Pubblicò, anonimo, diversi scritti di carattere biblico, osservando che le note sono tolte da s. Agostino e da altri Padri : *Psautier de David* (Parigi 1674); *Explications de st Augustine et sur le Nouveau Testament* (ivi 1675). Tradusse molte opere di Padri. Accusato tra l'altro d'aver fatto di s. Giovanni Crisostomo un nestoriano o un giansenista, fu condannato dal Papa il 7 maggio 1687. Si sottomise il 4 sett. 1693.

BIBL.: B. Heurtebize, s. v. in DB, II, col. 2306; L. Sorrento, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 631. Pietro De Ambroggi

FONTANA. - Per f. si intende una struttura architettonica-scultorea, di varia mole, atta a ricevere acqua e a distribuirla, a scopo utilitario o decorativo.

Secondo il Doerpfeld al tempo di Micene si hanno le prime rudimentali forme architettoniche preannuncianti la f. greca, composta da una sorgente accolta in una costruzione poligonale, simile a quella della *tholos*. Diverse da queste f. greche del tipo suddetto (che trovano un esempio nella fonte Burinna di Coo) sono quelle raffigurate sui vasi greci del VII-VI sec. a. C. (costituite da una protome leonina gettante acqua in una vasca), quelle a forma di pilastro e quelle, più tarde, in cui la fonte multipla è da tre lati circondata da una specie di portico con colonne abbellito da vasche marmoree. Nell'Oriente ellenistico il portico è sostituito da un largo avancorpo con colonne di vario ordine, spesso riccamente decorate, collegate da sottili transenne con fregi, e coronate da trabeazioni. Così la f. diviene una costruzione architettonica

(fot. Alinari)
FONTANA - La f. del chiostro dei Benedettini (sec. XII). Monreale, Cattedrale.

particolare, alla quale è attribuito il nome di ninfeo. Famoso fra tutti i ninfei d'Oriente è quello di Antiochia, bellissimo per marmi preziosi e pitture. Esso rappresenta il tipo della f. pubblica fino al periodo ellenistico in cui si hanno le prime lussuose f. private poste negli atri o nei giardini. La cosiddetta f.-distributrice, dovuta agli Etruschi (Marzabotto), è costituita da un bacino diviso in due vasche di diverso livello : mentre la più alta, scoperta, funge da serbatoio, la più bassa, coperta, riceve acqua da due condotti e la espelle da due altri. Di questo tipo è la f. pubblica italica, che, in confronto a quella greca, quasi sotterranea, presenta il carattere di una costruzione all'aperto. A Roma questo carattere è mantenuto in tutte le f. di tipo monumentale, tra le quali è quella di Settimio Severo, il Settizonio, dal monumentale prospetto a sette piani. A Pompei il ninfeo ha talora forma particolare : una piccola abside frontonata accoglie una statuetta che versa acqua, attraverso cascatelle, nel sottostante bacino. Nel primo medioevo, dopo la distruzione degli acquedotti, le f. sono sostituite da pozzi. Solo negli atri delle grandi basiliche rimangono i cosiddetti cantari, per assolvere a particolari funzioni liturgiche. Destinate a recare acqua di sorgente alla popolazione, le f. senesi del sec. XIII sono costruite nelle zone più basse della città dove l'acqua, attraverso serbatoi, sgorga da numerosi getti. Tra le f. isolate, e composte d'una parte struttiva che svetta al centro d'una vasca, sono da ricordare : la « F. grande » (1269) di Viterbo, la « Fonte maggiore » di Perugia opera di Nicola Pisano e quella del duomo di Monreale. Tra le gotiche, famose è la f. di Norimberga; tra le rinascimentali : quella del Palazzo Vecchio di Firenze e quelle del giardino di Villa d'Este a Tivoli; tra le seicentesche, quella di Piazza Navona a Roma, opera di Gian Lorenzo Bernini; tra le settecentesche la « F. di Trevi » (dove è raggiunto un raro accordo tra l'architettura del fondo, i gruppi di figure, le roccie e i molteplici getti delle acque). Nel secondo cinquantennio del Settecento, sviluppando appunto il tema della « F. di Trevi », le f. tendono ad imitare, nell'effetto, le cascate; spesso, come a Caserta, statue, figure allegoriche

(fot. Alinari)
FONTANA - La f. nel cortile del Palazzo Vecchio, opera di Francesco del Tadda (1565; il putto è del Verrocchio [1476]), già nella villa di Careggi - Firenze.

ed animali appaiono fra i giochi d'acqua. Tra le realizzazioni del nostro secolo, oltre alla f. di Piazza dell'Esedra a Roma e a quella di Bari, dall'altissimo zampillo, sono da annoverare, come indice delle nuove possibilità offerte dalla tecnica, i progetti e i modelli di f. presentati nel 1931, nel 1935 e nel 1948 alle Esposizioni di Parigi. - Vedi tavv. XCV-XCVI.

BIBL.: C. B. Falda, *Le f. di Roma*, Roma 1795; E. Curtius, *Die Plastik der Hellenen An Quellen u. Brunnen*, Berlino 1876; A. Colasanti, *Le f. d'Italia*, Milano 1926; R. Paribeni, *La villa dell'imperatore Adriano a Tivoli*, Milano 1930, passim; G. Lugli, *La zona archeologica di Roma*, Roma 1931, v. indice.

Pietro Gazzola

FONTANA. - Nome di numerosi artisti, specialmente architetti, nati od oriundi del Ticino, tra i secc. XVI e XVIII; i più notevoli sono i seguenti:

DOMENICO, n. a Melide nel 1543, m. a Napoli nel 1604, legò il proprio nome alla trasformazione di Roma voluta da Sisto V con il tracciamento dei rettifili irradiantisi da S. Maria Maggiore verso le altre basiliche, ed il congiungimento di queste mediante altre grandi strade; la vasta concezione, rimasta interrotta dalla morte del Pontefice, prelude ai criteri urbanistici moderni. Negli obelischi inalzati al termine delle strade si unisce alla funzione estetica il significato spirituale, per la sovrapposizione della Croce sui simboli pagani. In questi lavori il F. diede prova anche di grande perizia tecnica, e restò famoso il suo trasporto dell'obelisco vaticano, di cui lasciò la descrizione.

Nella sua vastissima attività, nella quale è da ricordare anche il voltamento della cupola di S. Pietro insieme a Giacomo della Porta (v.), la figura dell'architetto si associa a quella dell'imprenditore (Villa Montalto, cappella del Presepio in S. Maria Maggiore, Palazzo Lateranense, Biblioteca Vaticana).

Lasciata Roma dopo la morte del Papa, il F. si recò a Napoli, ove attuò altre grandi opere, sia urbanistiche (allargamento di Via S. Lucia e Via Chiaia, piazza innanzi al Castello) che edilizie (Palazzo Reale, Dogana) mostrandosi esperto costruttore più che geniale architetto. È da ricordare che durante gli scavi per il canale di derivazione del Sarno si imbattè per primo nelle rovine di Pompei, senza però identificarle.

GIOVANNI, fratello del precedente, n. a Melide nel 1540, m. a Roma nell'ag. del 1614. Particolarmente versato in idraulica, condusse a Roma l'acqua Felice durante il pontificato di Sisto V, poi quella Paola, ristabilendo in parte gli antichi acquedotti Alessandrino e Traiano. Diede i disegni per le mostre di queste acque, a S. Bernardo e al Gianicolo (quest'ultima unitamente al Maderno) e per la fontana minore al termine di Via Giulia, oggi ricostruita sulla destra del Tevere alla testata di Ponte Sisto. Ideò anche i giochi di acqua per le ville Aldobrandini e Borghese (oggi Torlonia) a Frascati. Altre sue opere sono i ponti di Acquapendente sul Paglia e di Borghetto sul Tevere (distrutto nella seconda guerra mondiale).

Scarsa è la sua attività di architetto: gli è dovuta la parte più antica di Palazzo Barberini, eseguita per il card. Alessandro Sforza: l'inizio di Palazzo Giustiniani e il palazzo di Torrenova con l'annessa chiesa sulla Via Casilina, per il card. Scipione Borghese.

BIBL.: Venturi, IX, II, pp. 910-31; U. Donati, *Artisti ticinesi a Roma*, Bellinzona 1942, pp. 21-86.

CARLO, n. a Mendrisio nel 1638, m. a Roma nel 1714, fu dapprima collaboratore del Bernini all'Ariccia e nel Palazzo Chigi (ora Odescalchi) in Piazza SS. Apostoli. La prima opera che compì da solo fu l'elegante chiesetta di S. Rita da Cascia ai piedi del Campidoglio (demolita nel 1928 e ricostruita sulla Via del Mare).

Gli si debbono restauri e completamenti di numerose chiese (interno di S. Maria dei Miracoli, 1679; facciata di S. Marcello, 1686; portico di S. Maria in Trastevere, 1702; accesso a S. Teodoro, 1704), e la costruzione di varie cappelle (Ginnetti a S. Andrea della Valle; Cybo a S. Maria del Popolo, ecc.), e di palazzi,

(fot. Sansaini)
FONTANA, DOMENICO - *L'architetto F. presenta a Sisto V la pianta della Biblioteca Vaticana* - Biblioteca Vaticana.

tra cui quello Bigazzini (poi Torlonia), in Piazza Venezia (1676) demolito nel 1900, e Grimani, oggi Tittoni, in Via Rasella.

La sua attività più notevole fu quella dedicata alla costruzione di edifici pubblici, sotto i pontificati di Innocenzo XII (Dogana di Terra a Piazza di Pietra; Dogana di Mare a Ripa Grande; e trasformazione a sede di tribunali del palazzo lasciato incompiuto dal card. Ludovisi a Montecitorio, che prese il nome di Curia Innocenziana), e di Clemente XI (Ospizio di S. Michele e Biblioteca Casanatense). Della sua attività fuori di Roma ricordiamo la cupola del duomo di Montefiascone, il Palazzo Durazzo (poi Reale) di Genova (1705), e alcune ville nel senese; inviò anche all'estero disegni per edifici, tra cui uno per la cattedrale di Fulda.

I suoi geniali progetti per l'assetto urbanistico dei Borghi e della zona intorno a Montecitorio rimasero inattuati, ma ce ne restano le descrizioni nella sua opera fondamentale su *Il Tempio Vaticano* e nel *Discorso sopra l'antico Monte Citatorio*.

BIBL.: U. Donati, *op. cit.*, pp. 263-92; E. Coudenhove Erthal, *Carlo F. und die Architektur des römischen Spätbarock*, Vienna 1930.

FRANCESCO, figlio del precedente, n. a Roma nel 1668, collaborò col padre alla Dogana di Terra e in altre opere minori. Suo è il rifacimento della chiesa dei SS. Apostoli, lasciato incompiuto per la morte avvenuta nel 1708.

GIROLAMO, figlio di un fratello di Carlo, operò dal 1690 al 1714. Sua opera principale è la facciata del duomo di Frascati, dove eseguì anche il fontanone della piazza; fu esperto in idraulica, come attesta l'esecuzione dell'acquedotto di Anzio.

CARLO STEFANO, fratello del precedente, operante in Roma tra il 1711 e il 1728. Era abate beneficiato di S. Giovanni in Laterano, dove eseguì la decorazione del transetto. È ricordato per la facciata e il rinnovamento dell'interno di S. Clemente.

BIBL.: U. Donati, *op. cit.*, pp. 372-80.

PROSPERO, pittore, n. a Bologna nel 1512, m. ivi nel 1597. Fu discepolo di Innocenzo da Imola, e giovanetto fu a Genova aiuto di Perin del Vaga nella decorazione di Palazzo Doria. La sua attività si svolse quasi esclusivamente a Bologna, dove dipinse per varie chiese (Madonna del Baraccano, S. Pietro, S. Giuseppe, ecc.) e tenne una scuola frequentata dal Calvaert, dal Tiarini, e da Lodovico e Agostino Caracci, che poi lo soppiantarono. È pittore superficiale ed eclettico, che unisce ricordi di Raffaello, del Correggio e del Parmigianino in opere « più di pratica, che di scienza » (Malvasia).

BIBL.: Venturi, IX, p. 682 sgg.

(fot. Anderson)
FONTANA, CARLO - Monumento a Lorenzo Cybo - Roma, chiesa di S. Maria del Popolo.

(fot. Alinari)
FONTANA, PROSPERO - *S. Alessio distribuisce ai poveri i suoi averi*. Bologna, chiesa di S. Giacomo Maggiore.

LAVINIA, pittrice, figlia e discepola del precedente, n. a Bologna nel 1552. Protetta da Gregorio XIII, fece in patria vari dipinti per chiese (Madonna del Baraccano, S. Giuseppe, S. Giacomo Maggiore, ecc.) e numerosi ritratti, fra cui il più noto è quello della famiglia Gozzadini. A Roma, dove aveva già inviato una pala per S. Sabina, venne all'inizio del '600, e diventò la ritrattista di moda, contesa dall'aristocrazia. In Roma dipinse anche in S. Maria della Pace e fece una pala per S. Paolo (distrutta nell'incendio del 1823). M. nel 1614.

BIBL.: U. Donati, *op. cit.*, pp. 371-75. Mario Zocca

FONTANA, FELICE. - Naturalista e fisiologo, n. a Pomarolo (Trento) il 15 apr. 1730, m. a Firenze il 19 marzo 1805. Fu fisico di corte sotto Leopoldo II e direttore del Gabinetto di fisica. Importanti sono i suoi studi di fisiologia muscolare e nervosa e quelli istologici, sul sangue, sulle fibre muscolari e nervose. Scoprì la rigenerazione delle fibre nervose recise.

La sua vasta produzione riguarda anche l'azione dei veleni, quali quello della vipera, del curaro e del lauroceraso. Studiò la ruggine del frumento, l'*anguillula aceti*. Fu inoltre chimico e fisico e si può in questo campo considerare il fondatore della gasometria. Fu acceso epigenista. Scrisse: *Dei moti dell'iride* (Lucca 1756); *De irritabilitatis legibus nunc primum sancitis et de spirituum animalium in movendis musculis inefficacia* (ivi 1767); *Ricerche filosofiche sopra la fisica animale* (Firenze 1775).

BIBL.: C. Adami, *Nelle onoranze centenarie di F. e Gregorio F.*, Rovereto 1905. Enrico Urbani

FONTANA, Francesco Luigi. - Cardinale, barnabita, n. a Casalmaggiore (Cremona) il 28 ag. 1750, m. a Roma il 19 marzo 1822. Insegnò letteratura latina e greca nei collegi di Bologna e di Milano, finché nel 1797 fu eletto provinciale di Lombardia. In questa carica si occupò a raccogliere tutti i documenti necessari per la canonizzazione del fondatore; il che gli cattivò la simpatia del card. G. Gerdil, che nel 1800 lo volle a Roma, consultore delle Congregazione dei Riti e del S. Uffizio e segretario di quella dei riti orientali.

Nel 1804 accompagnò, come teologo, Pio VII a Parigi per l'incoronazione di Napoleone. Nel 1807 fu eletto all'unanimità generale dell'Ordine. Per aver concorso con il card. Di Pietro e l'abate Gregori a comporre la bolla di scomunica contro l'Imperatore (10 giugno 1809) dovette subire una stretta prigionia a Vincennes (3 genn. 1811 - apr. 1814), dopo la quale poté ritornare a Roma, dove l'8 marzo 1816 veniva creato cardinale.

Lasciò molti scritti letterari, piccoli di mole, ma di valore; così pure operette ascetiche ispirate a fortezza e sodezza; pubblicò l'ed. completa delle opere del card. Gerdil, 16 voll., Roma 1806-1809; compiuta poi dal XVII al XX dal p. A. M. Grandi (ivi 1819-21). Il F. premise al vol. I un « Elogio letterario » del Gerdil. Manoscritti rimasero 4 voll. di *Notizie degli scritti e della vita degli scrittori barnabiti*, opera di pazienti ricerche che giovò a susseguenti lavori sullo stesso argomento.

Bibl.: G. Piantoni, *Vita del card. F. L. F.*, Roma 1859; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, Roma 1925, pp. 445-83; G. Boffito, *Bibliot. Barnabitica*, II, Firenze 1933, pp. 35-50; J. Schmidlin, *Papstgesch. der neueren Zeit*, I, 3ª ed., Monaco 1933, passim (v. indice); vers. franc., I, 1, Lione 1938, passim (v. indice). Celestino Testore

FONTANA, Fulvio. - Gesuita, oratore sacro, n. a Modigliana (Firenze) nel 1648, m. a Fermo nel 1723. Per un decennio fu, col Pinamonti, compagno del Segneri nelle sacre missioni e, quando questi fu chiamato a Roma in qualità di predicatore apostolico, il F. ne continuò l'opera missionaria per ventiquattro anni in Italia, in Svizzera, in Germania, acquistandosi larga fama di oratore.

In Germania introdusse il metodo missionario e le sue prediche furono tradotte in lingua tedesca. Fu assai stimato da Clemente XI, da principi e sovrani. Nel *Quaresimale* (Venezia 1711) tratta argomenti morali e pratici con grande zelo e logica serrata, senza vani ornamenti, con immagini e osservazioni opportune, che rivelano il catechista missionario.

Bibl.: L. Bulgarelli, *Vita del p. F. F.*, Modigliana 1909; P. Tacchi-Venturi, *Un compagno e successore del p. Segneri*, in *Civ. Catt.*, 1910, 1, pp. 719-23; E. Santini, *Storia dell'eloquenza italiana*, II, *Oratori sacri*, Palermo 1923, pp. 126-27. Emilio Santini

FONTANES, Louis de. - Letterato e statista francese, n. a Niort il 6 marzo 1757, m. a Parigi il 17 marzo 1821.

Fu membro dell'Istituto e professore alla Scuola centrale. Durante l'esilio a Londra all'epoca della Rivoluzione conobbe Chateaubriand e ne divenne amico. Protetto da Napoleone salì sotto di lui alle più alte cariche. Lasciò molti scritti su riviste politiche e filosofiche ma si rivela scrittore e poeta di mediocre valore. Contribuì al successo del *Génie du christianisme* e alla riorganizzazione della scuola.

Bibl.: C. A. Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, II, Parigi 1844, pp. 207-305; A. Tornezy, *F. Etude biographique et historique*, Poitiers 1901; A. Wilson, *F. (1757-1821)*, Parigi 1928; M. E. Gilbert, *Das Gespräch in F.s Gesellschaftsromanen*, Lipsia 1930. Elena Bosticco

FONTANINI, Giusto. - Letterato, n. a S. Daniele del Friuli nel 1666, m. a Roma il 17 apr. 1736. Nel 1697 ebbe da Clemente XI la cattedra di eloquenza a Roma. Benedetto XIII lo fece arcivescovo di Ancira. Nel contrasto fra la S. Sede e gli Estensi per Comacchio (1708-14) difese le ragioni del Papa, mettendo in dubbio l'antichità e nobiltà della casa d'Este e attaccando, in una polemica di eccessiva violenza, L. A. Muratori. Sostenne in seguito i diritti della Chiesa sul ducato di Parma e Piacenza.

Studioso di antichità, scrisse *De antiquitatibus Hortae coloniae Etruscorum* (1708). Ma la sua opera principale fu una bibliografia ragionata della letteratura italiana: *Dell'eloquenza italiana*, della quale dette in luce un abbozzo nel 1706 e l'edizione completa nel 1726. Le lacune e i molti errori del lavoro furono corretti da Apostolo Zeno nelle annotazioni alla nuova edizione, che, con il titolo *Biblioteca dell'eloquenza italiana*, fu pubblicata nel 1753.

Bibl.: D. Fontanini, *Memorie della vita di mons. G. F.*, Venezia 1755; C. Cosmi, *Note autobiografiche di G. F.*, in *Pagine friulane*, 16 (1904), p. 103 sgg.; C.G. Mor, *G.F.*, in *Memorie storiche forogiuliesi*, 32 (1936), pp. 85-100. Roberto Palmarocchi

FONTE, miracolo della. - Il miracolo operato da Mosè nel deserto è stato rappresentato ben presto nella primitiva arte cristiana funeraria; il patriarca percuote la roccia di Horeb e da essa sgorga l'acqua che disseta il popolo di Israele (*Ex.* 17, 5). Già s. Paolo insegna che *Petra autem erat Christus* (*I Cor.* 10, 4).

Questo concetto è poi ampliamente sviluppato nella letteratura cristiana antica; da s. Ireneo che vede nell'acqua « i fiumi dello Spirito Santo da effondere nel popolo eletto » (*Adv. Haer.*, 4, 33, 19: PG 7, 1082) a s. Cipriano il quale afferma che « se i giudei avranno sete e cercheranno Cristo, si disseteranno presso di noi conseguendo la Grazia del Battesimo » (*Ep.* 63, 8: CSEL 2, p. 706). La rappresentazione dunque del miracolo della f. è simbolo del Battesimo e si trova già nel ciclo della cosiddetta cappella greca nel cimitero di Priscilla (Wilpert, *Pitture*, tav. 13); si ripete poi nei cimiteri di Callisto, di Domitilla, di Pretestato, dei Giordani, nel cimitero *ad duas lauros*, ecc., e fuori Roma anche nel cimitero detto di S. Gennaro dei poveri a Napoli. Mosè è sempre rappresentato in tunica e pallio, con la *virga virtutis*, imberbe nel periodo più antico; in un cubicolo del cimitero dei Giordani la scena invece che nel deserto è disposta tra due alberi (E. Josi, *Le pitture rinvenute nel cimitero dei Giordani*, in *Rivista di archeol. crist.*, 5 [1928], pp. 188-89, fig. 3).

La scena si trova anche graffita in una lastra sepolcrale proveniente dal cimitero di Ciriaca (O. Marucchi, *Monumenti del Museo Pio Lateranense*, Milano 1910, tav. 57, n. 14), e talvolta in vetri dorati, in lamine d'avorio, in uno dei pannelli lignei della porta di S. Sabina, in guarnizioni di bronzo, in una stoffa proveniente da Ahmin ed ora in Vienna nel Museo per l'arte e l'industria, ecc.

In un tardo sarcofago di Aix c'è un gruppo di persone che si dissetano (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 97, 2).

Una tazza vitrea del sec. V scoperta in Podgoritza (Albania) offre una rozza scena del miracolo della f. con la leggenda: « Petrus virga percussit fontes coeperunt currere ». Pietro dunque è in luogo di Mosè; infatti già nel sarcofago 119 del Museo Lateranense, proveniente dalla Basilica Vaticana, si riconosce il tipo iconografico di s. Pietro, e a dissetarsi alla f. sono tre giovani in abito militare (Wilpert, *Sarcofagi*, tav. 9); abito pure indossato da quello che si disseta in una scena dello stesso miracolo nel cubicolo detto delle pecorelle nel cimitero di Callisto (Wilpert, *Pitture*, tav. 237). Il Wilpert interpretò tale scena, che ricorre così di frequente nei sarcofagi di Roma, della Gallia e della Spagna, come rappresentazione del Battesimo conferito da s. Pietro al centurione Cornelio e al suo seguito.

La scena è ripetuta anche in una lampada in bronzo del Museo archeologico di Firenze (W. Neuss, *Die Kunst der alten Christen*, Augusta 1926, tav. 92, fig. 184).

Bibl.: E. Becker, *Das Quellwunder des Moses in der altchristlichen Kunst*, Strasburgo 1909; H. Leclercq, *Moïse*, in DACL, XI, II, coll. 1661-83; Wilpert, *Sarcofagi*, I, pp. 108-14. Enrico Josi

FONTE AVELLANA. - L'eremo di S. Croce di F. A. sotto il Monte Catria (Marche) viene descritto da Dante (*Par.*, XXI).

È incerta la data della fondazione: il Grandi propende per l'a. 979; il Mittarelli per il 977.

Il primo documento pontificio in favore di F. A. risale a Silvestro II nel 1003. La costruzione primitiva fu eremitica: alcune cellette con la piccola chiesa e altri ambienti indispensabili alla vita di eremiti. A s. Pier Damiano si debbono la costruzione del chiostrino, che in parte è rimasto, del primitivo cenobio e della chiesa ampliata nel 1171 e nel sec. XIII, in stile romanico con archi leggermente gotici, a una sola nave, con presbiterio rialzato dove ancora si conservano tre altari del sec. XII e XIII. Nel 1795 venne ricoperta di stucchi e intonaco, e nel 1940 riportato allo stato primitivo con alcuni rifacimenti in pietra locale.

Il Capitolo, pure romanico, è del sec. XII, e la sala degli ospiti del sec. XIII, in architettura originale, a due ordini di finestre, attende di essere liberata dalle soprastrutture del 1700.

La biblioteca ebbe inizio per opera di s. Pier Damiano, il quale nell'*Op.* XIV dà l'elenco dei libri comprati da lui stesso. Celebre è rimasta la collezione giuridica che prese il nome di « collectio Avellana ». L'archivio ricchissimo si trova quasi al completo alla Vaticana. Solo alcuni documenti sono rimasti a F. A. con qualche codice prezioso. Il tesoro fu in gran parte costituito dalle offerte dell'imperatore Federico (1177). L'elenco dei preziosi del 1425 è imponente, ma essi lentamente perirono per opera degli abati commendatari. Degna di nota è la stauroteca bizantina portata dal card. Zurla e F. A. da Venezia, nel 1835.

F. A. godette fin dal principio dell'esenzione e s. Gregorio VII, in omaggio al suo amico s. Pier Damiano, lo volle sotto protezione della S. Sede. Crebbe in Congregazione con lui fino ad aver sotto di sé oltre 100 tra chiese e monasteri. Decadde nel sec. XIV e nel 1325 da eremo fu trasformato in abbazia. Nel 1569 fu assoggettato al generale di Camaldoli. Nonostante le soppressioni del secolo scorso, oggi sta risorgendo a nuova vita.

F. A. nacque eremo secondo l'indirizzo di s. Romualdo, con l'impronta personale di s. Pier Damiano. La vita di preghiera, quasi ininterrotta, di penitenza, digiuni, veglie, cilici, discipline, metanoie, di solitudine nelle celle eremitiche distanti l'una dall'altra, di zelo apostolico.

F. A. più degli altri eremi romualdini costituì una reazione alla decadenza ecclesiastica e monastica del tempo. Senza rinunziare alla Regola benedettina ne accettava lo spirito e integrava la pratica con i principî del monachesimo orientale in una sintesi cenobitico-eremitica in cui la personalità dell'individuo trovava la piena espressione spirituale.

L'organizzazione perciò tendeva a formare eremiti e ad avere eremi liberi, sganciandoli dai monasteri o facendo servire questi a quelli in un sistema congregazionistico o di semplici comunità miste, a seconda della opportunità. L'influsso esercitato da F. A. fu enorme, per la riforma gregoriana, sui costumi morali, sulla cultura del clero, l'uso della proprietà che veniva accettata e poi ceduta in enfiteusi ai poveri per una somma irrisoria, sulla vita spirituale riportata alle sue altezze nei concetti fondamentali di espiazione del peccato e di contemplazione dei misteri di Cristo, di carità fraterna spirituale (anni di penitenza) per i defunti e corporale per i vivi. Preparò e costruì da parte sua la rinascita dei secc. XIII e XIV, compresa la spiritualità degli Ordini mendicanti.

Guido Monaco (1050), con tutta probabilità, fu e morì a F. A.; s. Ubaldo vi risiedeva di frequente. Da F. A. uscirono 54 vescovi e ca. 76 uomini illustri per santità fra i quali s. Giovanni da Lodi (1105), s. Raniero (1180), s. Rinaldo (1225), s. Albertino (1294).

(fot. Marconi - Genova)

FONTE AVELLANA - Panorama - Serra S. Abbondio (Pesaro).

BIBL.: A. Gibelli, *Memorie storiche sull'antico convento di S. Croce di F. A., i suoi priori ed abbati*, Firenze 1896; s. Pier Damiani, *Opera*: PL 144-45, passim; G. de Grandis, *Dissertatio de s. Petri Damiani et Avellanitarum instituto Camaldulensi*: PL 144, 17-88; Joannes a Laude, *Vita s. Petri Damiani*, *ibid.*, 114-46; G. B. Mittarelli e A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, 9 voll., Venezia 1755-73; A. Capecelatro, *Storia di s. P. Damiano e del suo tempo*, 2 voll., Firenze 1862; F. Tarducci, *Dante e la badia di F. A.*, Perugia 1921; G. Vitaletti, *La biblioteca di F. A.*, Roma 1925; Cottineau, I, coll. 1170-80; A. Giabbani, *L'Eremo*, Brescia 1945; id., *Camaldolesi*, Camaldoli 1944 (con ampia bibl.); id., *Menologio camaldolese*, Roma 1950.

Anselmo Giabbani

FONTE BATTESIMALE. - Nell'antichità cristiana, quando il Sacramento del Battesimo veniva somministrato per immersione, il f. b., racchiuso in genere in un edificio a sé stante, chiamato battistero (v.), era composto di una vasca la quale assunse le più svariate forme, cioè: rettangolare, esagonale, ottagonale, circolare, cruciforme, e anche a forma di barca. Era costruita di solito col labbro superiore a livello del pavimento, aveva una profondità non superiore e 75 cm.; vi si discendeva mediante due o per lo più tre gradini, raramente quattro. L'acqua in genere non superava i 20 cm. di altezza; in tutte si trova il fóro di emissione delle acque; in alcune anche quello di immissione che nei battisteri monumentali era versata da cervi, da agnelli, ecc.

Le pareti della vasca erano rivestite di lastre marmoree o di musaici. Tali le vasche battesimali antiche rinvenute in Roma (S. Marcello e S. Crisogono), a Grado, a Butrinto in Albania, e quelle assai numerose nell'Africa romana, come pure recentemente a el-Ma 'mudijjeh a ovest di Hebron.

Al tempo in cui si cominciò a praticare il battesimo per infusione, cioè tra l'XI e il XII sec., risalgono i più antichi f. b. propriamente detti collocati sia nell'interno dei battisteri che delle chiese parrocchiali. Per un certo periodo, però, le due forme di battesimo, ad immersione e per infusione, continuarono a coesistere e questo spiega anche la forma dei primi fonti esemplificati sulla fontana medievale, con una grande vasca poligonale o circolare

(per cortesia del prof. E. Josi)
FONTE BATTESIMALE - Battistero con ornamentazione musiva (sec. V-VI) - Timgad.

al cui centro si elevava spesso il pilastrino con la riserva dell'acqua e la statuetta del Battista, e che potevano servire sia per l'immersione che per il battesimo ad infusione. Esempi di questo tipo sono il fonte di S. Giovanni a Verona, databile intorno al 1200, istoriato con otto scene del Nuovo Testamento scolpite sulle lastre della vasca poligonale e riferibili, in parte, all'arte del Brioloto, e quello di S. Frediano a Lucca (fine sec. XII), la cui vasca circolare fu adornata con storie di Mosè da un maestro Roberto che ricorda « per solidità plastica e per semplificazioni robuste » (Toesca) la scultura lombarda. Questo sta a provare come anche i fonti battesimali costituissero fin da allora un vero e proprio oggetto di scultura a similitudine degli amboni e dei pulpiti più famosi. Che, del resto, l'uso del battesimo ad immersione durasse anche in questo periodo, è testimoniato dai versi danteschi riferentisi al fonte del Battistero fiorentino (distrutto da Bernardo Buontalenti nel 1577 e recentemente ricomposto), costituito da un parapetto a pianta ottagonale e al cui centro è un recinto quadrato adornato da formelle romaniche con, agli angoli, un pozzetto a conca, una delle quali appunto Dante avrebbe rotto, come egli narra (*Inf.*, XIX, 16-21), per salvare « un che dentro v'annegava ». Nel medesimo battistero di Firenze, invece, nel secondo lato a destra, è opera del sec. XIV il bel f. b. marmoreo (1370), con sei bassorilievi relativi al battesimo ed opera probabilmente di scultori veneziani. Caratteristico esempio del periodo gotico è anche quello del duomo di Orvieto, ottagonale e con la grande vasca di marmo rosso sorretta da otto leoni accosciati, mentre al di sopra il coperchio è sormontato dalla statuetta del Battista. È noto che la costruzione di un edificio apposito, il battistero, per l'amministrazione del Battesimo cessò definitivamente col sec. XIV, ma in alcuni battisteri, tuttavia, si ritrovano anche f. b. ivi posti in epoca rinascimentale, come quello del battistero di Siena, a vasca esagonale, con scene scolpite dal Ghiberti, Donatello e Jacopo della Quercia, al cui centro si eleva il bel tabernacolo di Jacopo con statuette di profeti entro nicchie e coronato, al solito, dalla statua del Battista. Nel fonte rinascimentale del duomo di Pienza, la vasca, sollevata da terra, ha ormai assunto le proporzioni di una grossa coppa alla quale è unito per mezzo di un doppio motivo di foglie d'acanto il tabernacoletto quadrangolare sormontato da cuspide su cui poggia la statuetta del Precursore. Mutato il rito e diminuite le proporzioni del fonte, è naturale che questo, non avendo più bisogno di una costruzione a sé, trovasse posto nella chiesa – e lo si è visto in qualcuno degli esempi che precedono – in un luogo appartato, generalmente vicino all'ingresso. Col diffondersi dell'uso delle cappelle laterali, anche il f. b. finì per occupare una di tali cappelle che si adattò e si trasformò spesso in funzione della nuova destinazione. Trasformazione che è abbastanza notevole specialmente nel periodo barocco, durante il quale il complesso scultoreo del fonte diviene parte integrante dell'architettura della cappella: esempio tipico quello della basilica di S. Pietro in Roma che, posto in una cappella architettata da Carlo Fontana, è formato di un grande blocco di porfido ricoperto di metalli figurati e dorati su disegno del Fontana medesimo. Un altro bell'esemplare di fonte barocco è quello bronzeo della cattedrale di Osimo, eseguito nel 1610 da P. P. Jacometti, col massiccio tabernacolo sorretto dalle robuste groppe di quattro « tori romani ». Per l'età moderna si ricorda il fonte della basilica di S. Maria Maggiore in Roma, opera di Giuseppe Valadier che l'ultimò nel 1826.

BIBL.: E. Lavagnino, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), pp. 650-51. Gilberto Ronci

LITURGIA. – Il f. b. venne sempre ritenuto benedetto dal giorno nel quale in esso fu benedetta l'acqua per il Battesimo; per questo il Messale e il Rituale intitolano tale rito: *benedictio fontis seu aquae baptismalis*. Il Rituale romano ha due formole brevi: una è da usarsi solo nel caso che vi si debba provvedere fuori delle vigilie di Pasqua e Pentecoste; l'altra fu concessa da Paolo III ai missionari peruviani, e solo per particolare privilegio può essere usata in altri luoghi. Ordinariamente la benedizione deve essere compiuta nelle due vigilie indicate; è preceduta da un ufficio vigiliare ed è seguita dal Battesimo.

Esaminando ora le formole conservate nelle diverse liturgie si nota 1) che per quanto riguarda l'Oriente una formola primitiva di consacrazione dell'acqua battesimale è conservata nella liturgia etiopica, nella quale è passata forse prima del 381 quando, per influsso del Concilio Costantinopolitano I, venne messo in maggior luce il dogma dello Spirito Santo, e appunto, con un ampliamento pneumatologico, la stessa formola si trova poi nella liturgia sira. Una seconda formola, sempre antecedente al 381, sta nella liturgia greca la quale aveva pure una preghiera per la benedizione dell'acqua nell'Epifania, che

(fot. Enc. Catt.)
FONTE BATTESIMALE - *Battesimo per immersione in una vasca cruciforme*. Particolare d'una miniatura del *Pontificale* di Landolfo I di Benevento (957-84) - Roma, Biblioteca Casanatense 724, B - I - 13.

venne poi fusa con la precedente in modo da servire a due scopi. Il rituale copto comincia con una preghiera antichissima per la consacrazione dell'acqua e dell'olio seguita da un'altra, ampliamento di quella conservata nel « Testamentum Domini ». Il rituale etiopico contiene oltre il formolario copto (escluso il Trisagio interpolato più tardi), introdotto dopo il sec. XIII, anche le due formole citate, antecedenti al 381 (però con l'ampliamento pneumatologico), con l'aggiunta di una preghiera propria di benedizione dell'acqua battesimale e dell'olio. 2) In Occidente si hanno il formolario romano e quello ambrosiano. Secondo lo Scheidt esse sarebbero due traduzioni indipendenti di un testo d'altra lingua, forse siriaco. Milano l'avrebbe però avuta direttamente dall'Oriente a causa delle mutue relazioni anche in campo liturgico: la formola, infatti, appare più completa con la menzione del siro Naaman e dello stagno di Siloe, mancanti nel formolario romano perché non familiari ai latini. Roma, senza poter escludere una derivazione da Milano, sembra più probabile l'abbia ricevuta dall'Africa settentrionale.

Dopo una colletta d'introduzione, segue l'anafora consacratoria (senza dubbio si volle nello schema imitare l'anafora eucaristica) delle sacre onde battesimali. Dopo una prima parte di essa il sacerdote divide l'acqua in forma di Croce, quasi a fecondarla con il contatto delle sue mani consacrate, come altra volta lo Spirito di Dio (*Gen.* 1) si posava sulle acque del caos. Dopo altro brano il sacerdote impone la mano sull'acqua come per esorcizzarla; seguono tre segni di Croce nell'acqua a ricordare il fiume che dall'Eden si divideva poi in quattro tronchi. Poi un altro brano dell'anafora, indi il sacerdote alita tre volte, sempre in forma di croce, sull'acqua, per purificarla ed infine (secondo un rito apparso a Roma verso il sec. VIII) immerge nel f. b. per tre volte il cero pasquale, benedetto antecedentemente, chiudendo l'anafora con le parole: « La virtù dello Spirito Santo riempia questo fonte e conferisca all'acqua efficacia di rigenerare (le anime). Qui si cancellino tutte le macchie di peccato: qui la natura, creata a tua immagine e quindi reintegrata a gloria del suo Creatore, si spogli del pristino squallore, affinché quanti entrano in questo fonte di sacramentale rigenerazione rinascano ad una nuova e veramente innocente infanzia ».

I sacerdoti, allora, aspergono con l'acqua benedetta i fedeli presenti e nella giornata del Sabato Santo (a Milano ciò avviene la vigilia di Natale) le abitazioni dei fedeli. Frattanto nel f. b. è infuso l'olio dei catecumeni

(fot. Giraudon)

FONTE BATTESIMALE - Vasca battesimale con la figurazione del Cristo circondato dai mesi dell'anno (fine del sec. XII). Monfort, chiesa di S. Evroult.

(fot. Anderson)

FONTE BATTESIMALE - F. b. nella Basilica Liberiana. Opera di L. Valadier (1825) - Roma, basilica di S. Maria Maggiore.

ed il crisma (rito non antico, introdotto quando, venuti meno i catecumeni adulti, andò alquanto confuso anche il significato speciale dell'olio a loro destinato), ad esprimere la Grazia dello Spirito Santo che feconda quelle onde ormai pronte per il Battesimo.

Il Rituale romano, dando le prescrizioni per il battistero, non ha presente l'antico edificio ma quasi unicamente il f. b., per il quale dà speciali norme. È costume oggi collocarlo nella prima cappella a sinistra, dove la tradizione pone le tenebre ed il peccato; contro di esse si eleva pertanto il f. b. donde scaturisce la luce e la Grazia. S. Carlo (*Instruct. fabricae ecclesiae*, 18) ne fa un obbligo. Sul f. b., già in antico (cf. *Lib. Pont.*: papa Ilario, m. nel 468, per il battistero lateranense; Mansi, VIII, 1037 per Antiochia nel 518) si poneva una colomba, simbolo dello Spirito Santo apparso durante il battesimo di Gesù, misticamente presente a fecondare le acque del sacro f. b. Nel medioevo era prescritto mettere sul f. b. un rivestimento di seta rosso, poi prevalentemente bianco, ancora usato senza che ve ne sia nel Rituale prescrizione.

L'*Ordo Romanus* di s. Amand (L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Parigi 1925, p. 492), il *Sacramentario gregoriano* e il *Gelasiano*, Amalario (PL 105, 1295) avvertono che terminati i Vespri di Pasqua e dell'Ottava tutti compivano una processione *ad fontes*, senza dubbio con lo scopo di meditare la grandezza del Sacramento ivi ricevuto. A Roma tale cerimonia si conservò sino al sec. XIII, ma nella Germania, in molti luoghi, sino al secolo scorso, ed ancora è in uso a Parigi. Il rito ambrosiano ordinava tale processione dopo le Lodi ed i Vespri di ogni giorno; si sono conservate le formole relative, ma la processione si compie soltanto a Pasqua e Pentecoste e nei due giorni seguenti ciascuna solennità. V. anche BATTISTERO. - Vedi tavv. XCVII-XCVIII.

BIBL.: I. Corblet, *Histoire du Sacrement du Baptême*, II, Parigi 1882, pp. 107-12; J. Schuster, *Liber Sacramentorum*, IV, Torino 1930, pp. 63-67; H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete*, Münster in V. 1935; P. Borella, *Commemorazioni battesimali*, in *La promessa*, Milano 1948, p. 109 sgg. Enrico Cattaneo

FONTENELLE, Bernard. - Scrittore e filosofo, n. a Rouen l'11 febbr. 1657, m. a Parigi il 9 genn. 1757. Più che a gelide poesie, la sua fama è affidata a vari dialoghi e trattatelli, di estremo nitore stilistico, di raffinata ma arida intelligenza; nella sua lunga vita è quasi consegnato il trapasso dal cartesianesimo al più cosciente illuminismo.

Nelle sue opere (tra le più celebri: *Dialogues des morts* [1683], *Entretiens sur la pluralité des mondes* [1686], *Histoire des oracles* [1687], *Digression sur les anciens et sur les modernes* [1688], *De l'origine des fables* [1724]) c'è il tentativo di ridurre l'etica, la logica e la stessa teologia su un piano essenzialmente umano, nella chiara negazione di ogni essenza positiva dell'idea d'infinito e nell'ammissione di un meccanicismo naturalistico. Il F. non è però alieno dall'accettare una spiegazione finalistica laddove si ferma l'esplicazione meccanicistica: lo stesso mondo animale non è stato formato dall'incontro fortuito degli atomi, ma ha avuto bisogno dell'opera di un essere intelligente: la preordinazione del meccanicismo dell'universo postula l'esistenza di Dio, ma del tipico Dio dei deisti che non è imminente, momento per momento, sulla vita del cosmo. Il F. respinge l'idea dell'immortalità e si oppone ad ogni religione rivelata, affermando tra l'altro che i miracoli sono imposture. Egli sembra credere allo scetticismo elevato quasi ad una credenza: certo crede con grande convinzione al mito del progresso ed alla superiorità dei moderni sugli antichi. Gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* furono posti all'Indice il 22 sett. 1687. Ma essi come le altre opere del F. ebbero un'enorme diffusione negli ambienti salottieri della sua età, anche perché si affidavano alla facile vena di volgarizzatore dell'autore.

Bibl.: A. Laborde-Milaà, *F.*, Parigi 1905; L. Maigron, *F.*, ivi 1906; E. Faguet, *Dix-huitième siècle*, 38ª ed., ivi s. a., pp. 31-54; J. R. Carré, *La philosophie de F. ou le sourire de la raison*, ivi 1932; E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. E. Pocar, Firenze 1935 (v. indice); H. Linn Edsall, *The idea of history and progress in F. and Voltaire*, in *Studies by members of the French department of Yale University*, New Haven 1941, pp. 163-84. Massimo Petrocchi

FONTEVRAULT (*Fons Ebraldi*). - Antica abbazia di Benedettine presso Saumur in Francia (Marne et Loire), prima nel territorio della diocesi di Poitiers, ora in quello di Angers, fondata alla fine del sec. xi da Roberto d'Arbrisselle.

La chiesa abbaziale di Notre-Dame fu iniziata al principio del sec. xii e consacrata da Callisto II nel 1119; subì rifacimenti nei secc. xiii-xiv. La nave centrale a vòlta con 4 cupole distrutta nel 1816, fu chiamata il « cimitero dei re » perché accolse i sepolcri di Enrico II d'Inghilterra e di Eleonora di Guyenne sua moglie, di Riccardo Cuor di Leone, di Isabella d'Angoulême, vedova del re Giovanni senza Terra, di Roberto d'Arbrisselle. Oggi l'abbazia è ridotta a casa centrale di detenzione. La sala capitolare conserva ancora scene della Passione dipinte da T. Pot (1567). Presso il monumentale refettorio è la torre ottagona fiancheggiata da sei absidine. Attigua all'antico dormitorio si trova la chiesa di S. Benedetto del sec. xii con chiostro del sec. xvii. Altra chiesa vicina è quella di S. Lazzaro (fine sec. xii) con altro chiostro. L'attuale chiesa di S. Michele è della fine del sec. xii e contiene il grande altare ligneo della chiesa abbaziale (1621).

Bibl.: Cottineau, I, coll. 1185-88. Enrico Josi

Storia. – Roberto d'Arbrisselle, primo predicatore ambulante in Francia, per i « poveri di Cristo » raccolse intorno a sé donne e uomini, che, convertiti dalle sue prediche, lo seguivano e l'imitavano. Dopo un primo periodo di peregrinazione apostolica, presero a base della loro vita la Regola di s. Benedetto con statuti propri. Una particolarità di quest'Ordine furono i monasteri doppi, di uomini e di donne, – fra i quali tuttavia vigeva una severa separazione – governati dalla abbadessa di F., che presiedeva, in onore della Madonna, anche ai monasteri maschili.

Nel secolo della sua fondazione l'Ordine di F. si estese presto in Francia e in Inghilterra. Ebbe molti proseliti fra la nobiltà. Ne furono abbadesse varie principesse delle case di Orléans e Bourbon. Papa Sisto IV nel 1475 approvò la grande riforma dell'abbadessa Maria di Bretagne (1457-77). Verso la fine del sec. xvi uscì un movimento religioso da F. che nel 1618 causò la fondazione della Congregazione del Calvario (Calvariennes). Sotto Gabriele di Rochechouart (1670-1740) F. ebbe un nuovo periodo di prosperità ma nel 1790 l'Ordine, che contava ancora 59 monasteri in 4 province, fu soppresso. Nel 1824 risorse in Francia nella Congregazione delle suore di S. Maria di F. e conta oggi pochi membri in tre priorati indipendenti a Chemille, Brionde e Boulane.

Bibl.: PL 162, 1079 sgg.; G. Malifaut, *L'abbaye de F.*, Angers 1866; D. de Chavigny, *Les derniers jours de F.*, Tours 1888; L. A. Bosseboeuf, *Histoire et archéologie de F.*, ivi 1890; id., *Histoire de l'ordre de F.*, 3 voll., Auch 1911-15; M. Sache, *Les abbesses de F.*, Angers 1921; U. Berlière, *Les monastères doubles au XIIe et XIIIe siècles*, Bruxelles 1923; St. Hilpisch, *Die Doppelklöster*, Monaco 1928; L. Picard, *L'ordre de F., 1115-1207*, Saumur 1934. Lucchesio Spätling

FONTI DEL DIRITTO. - La locuzione va intesa in duplice senso: si distinguono, infatti, le fonti di produzione (*fontes existendi*) da quelle di cognizione (*fontes cognoscendi*). Le prime sono quelle che concorrono a formare l'ordinamento giuridico, le seconde sono i mezzi ed i documenti dai quali risulta il contenuto delle norme giuridiche.

Le fonti di produzione si sogliono poi anche distinguere in materiali (organi che pongono in essere le norme) e formali (mezzi attraverso i quali una norma assume carattere di norma giuridica).

I. Diritto italiano. – Per il diritto italiano unica fonte di produzione del diritto è lo Stato, o in quanto direttamente ponga la norma giuridica o in quanto conferisca ad altri enti, a lui subordinati, la facoltà di emanare, nei limiti della rispettiva competenza, norme giuridiche, o in quanto riconosca il valore di una consuetudine.

Da un punto di vista formale quattro sono le fonti di produzione del diritto italiano: leggi, regolamenti, norme in materia di lavoro, usi (art. 1 disposizioni preliminari al Codice civile).

La legge è una norma emanata dagli organi a ciò deputati dalla Costituzione; essa è formale, quando sia approvata dalle Camere e promulgata dal presidente della Repubblica (artt. 70 e 73 della Costituzione), o materiale, se venga emanata dal governo o da altre autorità, aventi facoltà di emanare norme giuridiche (artt. 76 e 77 della Costituzione).

Il regolamento è una norma emanata dagli organi del potere esecutivo (art. 87 della Costituzione) o da altra autorità, nei limiti in cui hanno autonoma potestà normativa. Esso è, per sua natura, subordinato alla legge. Forma tipica di regolamento è quello emanato per facilitare la retta applicazione della legge, o regolamento esecutivo. Accanto a questo vi è il cosiddetto regolamento indipendente, che disciplina le materie sottoposte alle facoltà discrezionali del potere esecutivo. Anche autorità inferiori possono emanare norme regolamentari nei limiti, s'intende, della propria competenza.

La complessa materia dei rapporti di lavoro che, secondo l'art. 1 disp. prel., era disciplinata dalle norme corporative, è ora regolata, per l'art. 43 del decr. legisl. luogot. 23 nov. 1944, n. 369, dalle norme dei contratti collettivi, delle sentenze della magistratura del lavoro e delle ordinanze corporative. Ciò fino a quando non saranno emanate le norme di applicazione dell'art. 39 della Costituzione, che riconosce efficacia obbligatoria ai contratti collettivi di lavoro stipulati dai sindacati riconosciuti.

Gli usi o consuetudini sono regole di condotta osservate uniformemente e costantemente dai membri di una collettività, nella convinzione di obbedire ad un imperativo giuridico (v. consuetudine). La consuetudine si suol distinguere in *praeter legem, secundum legem* e *contra legem*; l'ultima non è ammessa dal diritto italiano; la prima può esplicare la sua efficacia solo quando manchi

completamente la legge che disciplini la materia; nelle materie per cui vi sono leggi o regolamenti, gli usi hanno efficacia solo quando siano espressamente richiamati (art. 8 disp. prel.).

Per assicurare la conoscenza delle norme giuridiche già formate e dichiarate esecutive è stabilito un sistema di pubblicità, che per le leggi si attua mediante l'inserzione nella *Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti* e la pubblicazione nella *Gazzetta ufficiale della Repubblica italiana*.

È evidente che, una volta pubblicati, leggi e regolamenti, in quanto documenti che permettono di conoscere la volontà del legislatore, sono fonti di cognizione del diritto. Accanto a queste fonti singole, in quasi tutti gli Stati moderni esistono i codici, leggi organiche aventi valore normativo proprio in virtù di delega apposita conferita al potere esecutivo, che raccolgono le norme regolatrici di un vasto ramo dell'attività giuridica. Attualmente i codici vigenti in Italia sono, per ordine di promulgazione, quelli penale e di procedura penale (1930), quelli civile e di procedura civile e quello speciale per la navigazione (1942). Accanto ai codici vanno poi ricordati i cosiddetti testi unici, che sono complessi di leggi regolanti unica materia o materie affini, riunite, di solito ad iniziativa ufficiale, per renderne più agevole la conoscenza e l'applicazione.

II. Diritto canonico. – Per quanto riguarda il diritto canonico, occorre distinguere le f. del d. divino da quelle del diritto umano. Il diritto divino naturale (v.) e quello divino positivo (v.) hanno per fonte di produzione Dio, il primo in quanto creatore, il secondo come legislatore. Fonti di cognizione del diritto divino positivo sono la Rivelazione, cioè la Bibbia (Vecchio e Nuovo Testamento) e la Tradizione (trasmissione delle verità e dei precetti divini, avvenuta al di fuori della S. Scrittura). Propriamente il diritto divino, sia naturale che positivo, costituisce f. di diritto canonico in quanto si riferisca alla materia che forma oggetto di questo (v. diritto divino; diritto canonico). Si deve anche notare che i precetti di diritto divino che non siano fatti valere dalla Chiesa, che non siano, cioè, riprodotti in norme positive, non fanno parte del diritto canonico.

Fonti materiali di produzione del diritto canonico sono gli organi muniti di potestà di giurisdizione di fòro esterno. Questi sono il sommo pontefice (can. 218) e il Concilio Ecumenico (can. 218 § 1), che soli possono emanare leggi universali, valevoli cioè per tutta la Chiesa, salvo, naturalmente, il limite dei precetti di diritto divino. Tale potestà può essere anche delegata, e di fatto lo è, anche con una certa stabilità, soprattutto a quegli organi della Curia Romana che coadiuvano il sommo pontefice nel governo della Chiesa universale (vi sono anche casi nei quali, ad es., per la Pontificia commissione per la interpretazione autentica del CIC [v.], ad un organo della Curia è attribuita una potestà legislativa ordinaria – ma vicaria – di per sé spettante al sommo pontefice).

Accanto alle fonti di produzione delle leggi universali vi sono quelle delle leggi particolari, che sono ancora il sommo pontefice e il Concilio Ecumenico e, nei limiti della rispettiva potestà, gli altri organi aventi giurisdizione su tutta la Chiesa (v. giurisdizione). Inoltre i concili particolari sono fonti di produzione di leggi che, se approvate dalla S. Congr. del Concilio (can. 291), hanno valore nei territori degli Ordinari che sono intervenuti o avrebbero potuto e dovuto intervenire ai concili stessi; sono, infine, fonti di produzione di leggi particolari gli Ordinari, con giurisdizione sia territoriale che personale, ed alcuni organi designati dalle costituzioni delle religioni clericali esenti (can. 501).

Per le fonti di produzione del diritto canonico dal punto di vista formale v. consuetudine; legge ecclesiastica.

Le fonti di cognizione del diritto canonico vanno distinte nei seguenti periodi storici: dalle origini a Graziano (sec. xi), da Graziano al Concilio di Trento (1563), dal Concilio di Trento al CIC (1917); v. codex iuris canonici; collezioni canoniche; corpus iuris canonici.

Fonti di cognizione del diritto canonico vigente sono, oltre al CIC, che, peraltro, non si applica in via ordinaria alla Chiesa orientale (can. 1), le leggi universali precedenti espressamente e implicitamente da esso riservate; le leggi speciali di carattere transitorio ed eccezionale; quelle territoriali emanate per obblighi assunti dalla S. Sede nei concordati (can. 3); le leggi particolari contrarie al CIC mantenute espressamente in vigore e quelle ad esso non contrarie (escluse forse le norme penali); le consuetudini contrarie al CIC mantenute in vigore espressamente e quelle, ugualmente contrarie, immemorabili o centenarie, di cui, a giudizio degli Ordinari, sia impossibile l'abrogazione; le consuetudini *praeter legem* che, sempre a giudizio degli Ordinari, siano da lasciare in vigore; infine, le leggi successive, che, emanate dalla S. Sede o con il consenso di questa, possono anche derogare alle disposizioni del CIC.

Bibl.: N. Coviello, *Manuale di diritto civile italiano*, 4ª ed., Milano 1929, p. 31 sgg.; M. Falco, *Corso di diritto ecclesiastico*, I, 2ª ed., Padova 1935, p. 13 sgg.; P. Ciprotti, *Lezioni di diritto canonico*, ivi 1943, p. 53 sgg., 68 sgg., 80 sgg.; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 48 sgg.; V. Del Giudice, *Nozioni di diritto canonico*, 9ª ed., Milano 1949, pp. 21 sgg., 58 sgg.; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, Padova 1950, p. 10 sgg. Rodolfo Danieli

FONTI DELLA MORALITÀ. – In senso generico si dicono talvolta f. della m. le cause remote e universali da cui dipende l'indole e la valutazione morale degli atti umani. Ma nei testi di teologia morale è invalso l'uso di chiamare f. della m. gli elementi prossimi e particolari che determinano concretamente il valore morale dei singoli atti umani, e dei quali perciò deve simultaneamente tener conto, per essere esauriente e definitivo, ogni giudizio intorno al valore morale d'un atto umano concreto. La teologia morale, dalla scolastica ad oggi (cf. I. Carton de Wiart, *De normis moralitatis in actibus humanis*, in *Collectanea Mechliniensia*, 8 [1934] pp. 553-57), li riduce a tre: l'oggetto, il fine, le circostanze. Questa classificazione non è arbitraria, ma si fonda sul dinamismo essenziale e sulla struttura dell'atto umano. La scolastica, considerando l'atto umano come una entità morale concreta, lo ha composto nei suoi elementi costitutivi morali, con lo stesso procedimento d'analisi metafisica impiegato per qualunque entità; perciò ha scorto in ogni atto umano una specie di sostrato morale sostanziale e lo ha distinto dalle sue modificazioni morali accidentali. Il sostrato morale sostanziale risulta a sua volta composto di due elementi, che stanno tra loro in rapporto di materia e forma o anche di mezzo e fine: il primo si chiama oggetto, il secondo fine, le modificazioni morali accidentali circostanze.

I. L'oggetto. – È il termine immediato verso cui si porta ogni slancio affettivo o operativo della volontà. Lo si individua facilmente supponendo di far rispondere all'interrogativo « che cosa ? » colui che dice « voglio » (oppure, « amo », « desidero » ecc.). Oggetto della volontà può essere quindi tutto ciò che riveste un carattere qualsiasi di realtà: sostanza, azione, passione, abito, ecc. come negli esempi: Voglio la *gloria*, *essere rispettato*, *conoscere Dio*, *star tranquillo*, ecc. dove le parole sottolineate rappresentano altrettanti diversi oggetti della volontà. In questa passa non solo il valore ontologico dei suoi oggetti, ma anche il loro valore morale. Perciò, isolando tra gli elementi, spesso complessi,

che compongono un atto umano quello che funge da oggetto, si può pronunciare un primo sicuro giudizio sulla sua moralità sostanziale. È precisamente uno dei compiti essenziali della scienza morale quello di determinare e classificare gli atti umani dal punto di vista del loro valore morale oggettivo. Le categorie più generali di questa classificazione sono: atti buoni, cattivi, indifferenti, migliori; buoni e cattivi intrinsecamente o estrinsecamente; cattivi gravemente o lievemente (peccato mortale o veniale).

II. Il fine. – È pure termine della volontà, ma in modo diverso dell'oggetto: questo è ciò *che* si vuole, quello invece ciò *per cui* si vuole. Quand'anche oggetto e fine concretamente coincidono, essi rappresentano due aspetti reali distinti verso cui la volontà si proietta fuori di sé. L'oggetto è sì voluto o effettuato dalla volontà, ma in vista d'un termine ulteriore. L'oggetto è ciò verso cui la volontà tende, ma il fine è ciò che la volontà intende. Perciò la volontà si trova appagata non nell'oggetto, ma nel fine, il quale rappresenta il movente (motivo) della tendenza (intenzione) volitiva. Orbene il fine, essendo oggetto formale della volontà, comunica ad essa anche il proprio valore morale. In breve, la qualità morale delle azioni di un uomo si giudica non solo dal loro contenuto oggettivo, ma anche e soprattutto dalla qualità morale delle sue intenzioni, dei motivi per cui agisce, degli scopi che vuol raggiungere. L'uomo può con il medesimo atto perseguire più fini indipendenti tra loro, oppure complementari e subordinati come fine principale l'uno e secondario l'altro. In questi caso l'atto si considera come virtualmente molteplice e riceve il suo colore morale dal fine preponderante.

III. Le circostanze. – Ogni atto umano concreto procede necessariamente da un soggetto agente in determinate situazioni di tempo e di spazio; queste ed altre circostanze raggruppate nel noto verso « Quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando », possono conferire all'atto valori morali diversi, e precisamente far variare la specie teologica dell'atto, oppure aggiungere nuove specie morali o intensificare aggravando o diminuire quelle che già possiede in forza dell'oggetto e del fine. P. es., dalla circostanza *quis* (soggetto agente) può dipendere che un atto, buono nell'oggetto e nel fine, sia concretamente contrario, in modo grave o lieve, all'ordine morale; come nel caso di un coniuge che abbracci lo stato religioso, dissenziente l'altro coniuge.

Occorre tener presente che, perché un atto si possa dire buono, è necessario che non presenti alcuna deformità morale né nell'oggetto, né nel fine, né nelle circostanze; basta invece che uno solo di questi tre elementi sia moralmente viziato, perché l'atto si possa dire cattivo. « Bonum ex integra causa, malum es quocumque defectu ». E poiché non è mai lecito compiere un atto concretamente cattivo, dal principio ora enunciato si ricava che non è mai lecito compiere per un fine buono un atto intrinsecamente cattivo nell'oggetto e nelle circostanze. Il fine non giustifica i mezzi; e neppure è lecito compiere atti buoni nell'oggetto e nelle circostanze per fini cattivi.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, qq. 8, 18; J. E. Van Roey, *Non sunt facienda mala ut eveniant bona*, in *La vie diocésaine*, 2 (1908), pp. 114-20; E. Ranwez, *C'est l'intention qui fait l'action*, in *Collectiones Namurcenses*, 22 (1928), pp. 135-40; G. Gagan, *Fin justifie les moyens*, in DThC, II, coll. 8-17; D. Simonin, *La notion d'intention dans l'oeuvre de st Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 19 (1930), pp. 445-63.

Gaetano Corti

FONTINALIA. - Festa del 13 ott. dell'antico calendario romano, in cui s'incoronavano le fontane e si gettavano fiori nelle sorgenti. La divinità della festa è Fons che ha un tempio fuori pomerio, costruito nel 231 a. C. Un'*ara Fontis* era nei pressi del Gianicolo. Nel mito, Fons o Fontus è figlio di Giano e di Iuturna.

Bibl.: Boehm, s. v. in Pauly-Wissowa, VI, II, col. 2838 sgg.; G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 221.

Angelo Brelich

FOOCHOW, arcidiocesi di. - La provincia civile del Fukien, nella Cina centro-orientale, compresa ecclesiasticamente, come tutto il resto dell'Impero, nella diocesi di Macao, quando il 10 apr. 1690 furono fondate le diocesi di Pechino e di Nanchino, fu assegnata a quest'ultima. Con l'erezione dei vicariati apostolici in Cina (15 ott. 1696) ebbe origine il vicariato apostolico del Fukien che, oltre a questa regione, comprendeva le province civili del Chekiang e del Kwangsi, e che il 14 ag. 1838, staccate dette province ed erette in vicariato apostolico autonomo, si ridusse ai confini dell'omonima provincia civile. Pure così ristretto, il vicariato subì una prima divisione il 3 dic. 1883 dando origine alla missione di Amoy e prendendo per sé il nome di vicariato apostolico del Fukien settentrionale. Ciò fino al 27 dic. 1923, quando fu ulteriormente diviso per dar vita alle missioni di Funing e di Tingchow ed ebbe il nome di vicariato apostolico di F. Subì nuove divisioni il 18 luglio 1929 per la erezione della missione di Shaowu e il 6 maggio 1931 per la erezione della missione di Kienning, ora Kienow.

L'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, fu eretta anche la provincia ecclesiastica del Fukien con F. sede arcivescovile metropolitana e con le sedi vescovili suffraganee di Amoy e di Funing, cui l'8 maggio 1947 si aggiunse anche la sede di Tingshow, elevata in quel giorno a diocesi. Le prefetture apostoliche di Shaowu e di Kienow, qui come altrove, rimangono dipendenti direttamente dalla S. Sede.

Dal 1659 al 1662 il Fukien fu dato in amministrazione a mons. Lambert de la Motte, vicario apostolico della Cocincina, e dal 1680 al 1684 a mons. Pallu, fondatore, con il predetto, della Società delle Missioni estere di Parigi; dal 1684, poi, al 1708 vi fu mons. Carlo Maigrot, della stessa società, prima come amministratore e poi dal 1696 come primo vicario apostolico. Dal 1708, con la nomina del domenicano Ventallol, che non fu mai consacrato vescovo e a cui nel 1740 successe il confratello Pietro Sanz, il Fukien rimase affidato ai Predicatori della provincia del S.mo Rosario delle Filippine, che reggono anche attualmente l'arcidiocesi di F. Continuarono tuttavia il loro apostolato nella regione sia i Gesuiti, le cui residenze, dopo la soppressione dei medesimi, passarono ai Domenicani per decisioni di Propaganda del 30 genn. 1779 e 20 febbr. 1801; sia i Missionari di Parigi che lasciarono il luogo nel 1838, quando fu loro affidato il vicariato apostolico di Leaotung (Manciuria).

Negli attuali confini l'arcidiocesi di F. ha una estensione di 26.000 kmq. Al 30 giugno 1948 la popolazione totale era computata a ca. 4.000.000 di ab., di cui 39.046 cattolici, 4411 catecumeni e 30.000 ca. protestanti, il resto pagani. Oltre all'arcivescovo, vi erano 22 sacerdoti religiosi domenicani esteri e 27 sacerdoti secolari cinesi. Nel Seminario minore studiavano 21 alunni, in quello regionale, per tutto il Fukien e che ha sede a F., l'arci-

(fot. Pizzi)

PRESENTAZIONE AL TEMPIO.
Milano, Collezione Gerli.

diocesi aveva 9 seminaristi. Tra il personale ausiliare si contavano 109 catechisti, 90 maestri e 1 medico. Il territorio risultava diviso in 7 distretti con 29 stazioni primarie e 82 secondarie, 26 chiese e 87 oratori o cappelle. Tra le opere figuravano 4 ospedali con 80 letti, 5 ambulatori che nell'esercizio 1947-48 avevano dato 38.211 consultazioni, 5 orfanotrofi con 665 ricoverate e 2 ospizi per vecchi con 92 degenti. Le 4 scuole elementari avevano complessivamente 772 alunni, quella media 323.

Le origini cristiane nel Fukien si debbono ai Francescani, che al principio del sec. XIV ebbero un loro religioso vescovo a Zaitong, ora Changchow, nell'attuale diocesi di Amoy. Cacciati i Mongoli, la nuova dinastia dei Ming chiuse l'Impero agli stranieri. Nel 1555 vi fu il domenicano Baldassarre della Croce, che esercitò con frutto il ministero, ma fu poi espulso: la stessa sorte toccò ai domenicani Giovanni de Castro e Michele Benevides nel 1590. Nel 1625 il gesuita Giulio Aleni fondò una missione a F. e poi altre a Yenping, Shaowu e Tingchow. Nel 1671 i Gesuiti contavano 3700 cristiani nel Fukien e cioè: 2000 a F., 200 a Yenping, 900 a Tingchow, 400 a Shaowu e 200 a Kienning. Nel 1631 giunse a F., come legato del re di Spagna, il p. Angelo Cocchi, domenicano del convento di Fiesole, convento affiliato alla provincia del S.mo Rosario delle Filippine: cacciato dal viceré, riparò nella città di Fuan, nell'attuale diocesi di Funing dove trovò 10 cristiani e dove morì due anni dopo. Pure a Fuan fu martirizzato nel 1643 il b. Francesco de Capillas e furono presi, parte a Fuan e parte a Mayang, e martirizzati a F. nel 1747, il b. Pietro Sanz, vicario apostolico successo al Ventallol, nel 1748 i bb. Francesco Serrano, coadiutore del Sanz, e i missionari Alcober, Diaz e Royo.

BIBL.: GM, p. 193 sgg.; MC, p. 111 sgg.; Lazaristes du Pétang (Péking), *Les missions de Chine, quinzième année 1938-1939*, Shanghai 1940, p. 376; Arch. S. Congregazione di Prop. Fide, *F., relazione quinquennale 1925. Relazione annuale al 30 giugno 1948.*
Adamo Pucci

FOPPA, CRISTOFORO: v. CARADOSSO.

FOPPA, VINCENZO. - Pittore, n. a Brescia ca. il 1427 e m. nella stessa città nel 1515 o 1516. Scolaro dapprima, forse, nella bottega dei Bembo a Brescia, benché subisse poi l'influsso stilistico di Jacopo Bellini e del Mantegna, seppe creare un proprio linguaggio pittorico, caratterizzato da grande monumentalità, forza chiaroscurale e purezza di disegno quasi toscana. Per oltre un trentennio visse a Pavia, dove si era trasferito con la propria famiglia nel 1456.

Di quello stesso anno è la drammatica *Crocifissione* della Galleria Carrara a Bergamo, sua prima opera firmata. Lavorò poi a Milano, eseguendo per Francesco Sforza nel Banco Mediceo il grande affresco *La giustizia di Traiano*, del quale si conoscono solo i disegni preparatori (Museo Federico di Berlino; Ashmolean Museum di Oxford), ed affrescando per Pigello Portinari *Storie di s. Pietro Martire* ed i *Quattro dottori della Chiesa* nella cappella Portinari, iniziata da Michelozzo nel 1462 e compiuta nel 1468, in S. Eustorgio. Solo recentemente questo ciclo di affreschi è stato restituito al F. e vien considerato uno dei complessi più importanti della sua attività. Nel 1475 eseguì il grande polittico per la chiesa di S. Maria delle Grazie a Bergamo, oggi nella Pinacoteca di Brera, e nel 1485 due affreschi raffiguranti l'uno *La Madonna con il Bambino tra i ss. Giovanni Battista e Giovanni Evangelista* e l'altro *Il martirio di s. Sebastiano*, entrambi nella stessa galleria, provenienti dalla demolita chiesa di S. Maria di Brera. Del F., che è considerato il fondatore della scuola milanese, si conservano opere nel Castello Sforzesco di Milano e nei musei di Berlino, Glasgow e Londra. Ebbe vari scolari fra i quali il Bergognone e Vincenzo Civerchio, ed esercitò una grande influenza sul Butinone, lo Zenale, Zanetto Bugatto, Bonifacio Bembo e Lodovico Brea. Secondo il Lomazzo avrebbe pure scritto un trattato di prospettiva.

(da Panthéon des illustrations françaises au XIX^e siècle publié sous la direction de Victor Frond. Clergé. Parigi s. a.)
FORBIN-JANSON, CHARLES-AUGUSTE - Ritratto.

BIBL.: J. Foulkes e Majocchi, *V. F.*, Londra 1909 (monografia fondamentale); P. Toesca, *Pittura e miniatura in Lombardia*, Milano 1912, p. 567 sgg.; Venturi, VII, 4, pp. 837-62; R. Longhi, in *Pinacotheca*, 1 (1928-29), pp. 259-71; F. Wittgens, *V. F.*, Milano 1949.
Mario Massaccesi

FORBES, EDWARD. - Naturalista inglese, n. a Douglas il 12 febbr. 1815, m. a Londra il 23 nov. 1854. È il pioniere delle esplorazioni marine con la draga e della biogeografia del mare (carte zoogeografiche).

Il F. era assertore della costanza e immutabilità delle specie. Le « varietà » son per lui temporanee e non specie incipienti: « ogni vera specie presenta nei suoi individui certi tratti caratteristici specifici che la distinguono da ogni altra, come se il Creatore avesse impresso un sigillo o segno particolare su ciascun tipo ».

BIBL.: Opere: *A history of british mollusca and their shells*, 4 voll., Londra 1853. Biografie: H. A. Nicholson, *Lives and labours of leading naturalists*, Londra 1890, pp. 192-222; *Dict. of national biography*, VII, 1 (1908), p. 392 sg., con l'elenco delle pubblicazioni.
Luigi Seremin

FORBIN-JANSON, CHARLES-AUGUSTE, conte di. - Vescovo di Nancy e Toul, fondatore dell'Opera pontificia della Santa Infanzia (11 maggio 1843; v.), n. a Parigi il 3 nov. 1785, m. l'11 luglio 1844.

Nel 1808 entrò nel Seminario di S. Sulpizio. Ordinato sacerdote nel dic. del 1811, fu ben presto richiamato a Parigi, ove maturò l'idea di andare in Cina. Rimase, invece, in Francia e insieme all'abate de Rauzan fondò l'« Oeuvre des missions » per l'interno della Francia. Nel 1813 si recò nel vicino Oriente e, ritornato in patria nel 1819, riprese le missioni popolari. Il 21 nov. 1823 fu nominato vescovo di Nancy e Toul. Nel governo della diocesi gli furono attribuite non poche imprudenze che, unite alle persecuzioni del governo e alla malvolenza di altri,

costrinsero mons. F. nel 1830 a lasciare Nancy e a recarsi a Roma. Cercò di ritornare in sede ma non gli fu possibile. Lontano dalle cure pastorali, mons. F. aiutò la Jaricot nello sviluppo dell'Opera della propagazione della fede e mantenne una intensa corrispondenza con i missionari. Con l'approvazione di Gregorio XVI, si recò nel 1839 nell'America del Nord dandosi alla predicazione in mezzo ai cattolici di origine francese. Dal 16 al 24 maggio 1840 partecipò al IV Concilio provinciale di Baltimora. Da Baltimora passò nel Canadà. L'8 dic. 1841 s'imbarcò per la Francia e l'anno dopo ritornò a Roma per rendere conto al Papa dell'opera compiuta in America. Gregorio XVI lo nominò assistente al Soglio. La morte, però, lo colse nel castello di famiglia di Ayagalades presso Marsiglia.

BIBL.: P. Lésourd, *Un grand coeur missionnaire: mgr de F.-J.*, Parigi 1944. Saverio Paventi

FORBIN-JANSON, TOUSSAINT de. - N. il 1° ott. 1634, m. il 24 marzo 1713. Vescovo successivamente di Digne (1658), Marsiglia (1662), Beauvais (1679). Ambasciatore straordinario alla Dieta di Polonia favorì l'elezione a re di Giovanni Sobieski. Sottoscrisse nel 1682 le proposizioni del clero gallicano, in seguito ritrattate.

Fu creato cardinale il 13 febbr. 1690 da Alessandro VIII, col titolo di S. Agnese fuori le mura, poi di S. Callisto. Ambasciatore di Luigi XIV presso i pontefici Innocenzo XII e Clemente XI, si adoperò a comporre le controversie insorte tra la corte di Francia ed il papato. In ricompensa dei servizi resi ebbe dal re la carica di grande elemosiniere (1706).

BIBL.: M. Guarnacci, *Vitae et res gestae pontificum romanorum et cardinalium*, I, Roma 1751, p. 339; Pastor, XIV, II, v. indice. Vittorio E. Giuntella

FORCADE, THÉODORE-AUGUSTE. - N. a Versailles il 2 marzo 1816, m. il 12 sett. 1885. Ordinato sacerdote il 16 marzo 1830, fu nominato professore di filosofia al Seminario maggiore della sua diocesi. Il 2 ott. 1842 entrò nel Seminario delle Missioni estere di Parigi e il 14 dic. dello stesso anno partì per l'Estremo Oriente, ove fu prima procuratore a Macao e quindi si recò nell'arcipelago di Ryû Kyû nella speranza di passare in Giappone, ove infieriva la persecuzione. Il 27 marzo 1846 fu nominato vicario apostolico del vicariato del Giappone, da poco eretto e fu consacrato ad Hong Kong il 21 febbr. 1847. Siccome non gli fu possibile entrare in Giappone, tornò in Europa e nel 1852 si dimise dall'officio di vicario apostolico e il 13 sett. 1853 divenne vescovo di Guadalupe (Antille francesi), da cui il 18 marzo 1861 fu trasferito alla sede di Nevers e infine il 21 marzo 1873 fu preconizzato arcivescovo di Aix-en-Provence. Antonio Anoge

FORCELLA, VINCENZO. - N. nel 1837, m. nel 1906. È noto soprattutto per l'opera *Iscrizioni delle chiese e di altri edifici di Roma dal sec. XI ai nostri giorni* (13 voll., Roma 1869-84).

Il F. pubblicò anche le *Iscrizioni delle chiese e di altri edifici di Milano dal sec. VIII ai giorni nostri* (12 voll., Milano 1889-93) e un *Catalogo dei manoscritti riguardanti la storia di Roma che si conservano nella Biblioteca Vaticana* (4 voll., Roma 1879-85) cui aggiunse come quinto volume il *Catalogo dei manoscritti riguardanti la storia di Roma che si conservano nelle biblioteche di Padova pubbliche e private* (ivi 1885).

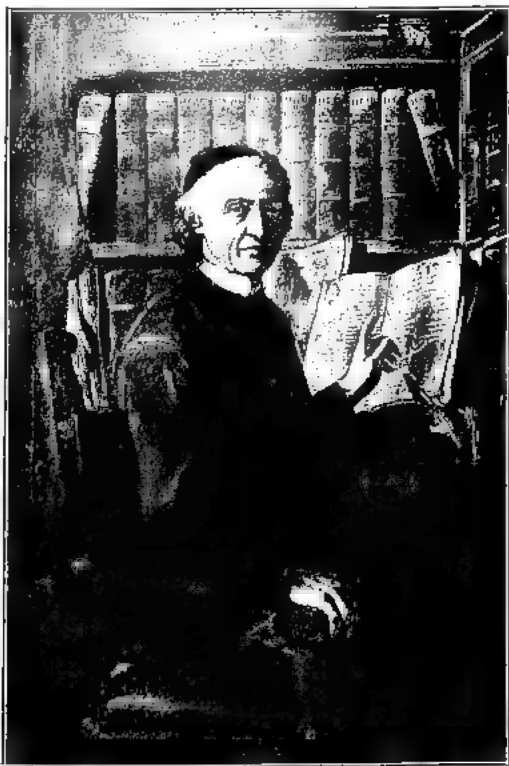
Preziosa è la pubblicazione fatta insieme con E. Saletti *Delle iscrizioni cristiane in Milano anteriori al IX secolo* (Codogno 1897) nella quale sono riprodotte quasi tutte le epigrafi degli antichi cimiteri di *Mediolanum*.

Giuseppe Bovini

FORCELLINI, EGIDIO. - Sacerdote erudito, n. a Campo sul Piave il 26 ag. 1688, m. ivi il 5 apr. 1768. Studiò nel Seminario di Padova, e fu allievo di Jacopo Facciolati (v.).

In collaborazione con il maestro corresse il *Calepinus septem linguarum* di Jacopo Sartori, uscito a Padova nel 1708, curandone, fra il 1718 e il 1758, ben 8 edizioni; con lo stesso compilò l'*Ortografia italiana* (Padova 1718), e dietro sua ispirazione compose il monumentale *Lexicon totius latinitatis*, che modestamente il discepolo attribuì al Facciolati, ma che è invece interamente opera sua.

Il *Lexicon*, che soppiantò totalmente il *Thesaurus* di Roberto Stefano (v. ESTIENNE), è opera ancor oggi vitale, notevole di mole, densa di erudizione, geniale per impostazione e sviluppo. Il F., chiamato nel 1724 alla carica di prefetto degli studi presso il Seminario di Ceneda, ne interruppe i lavori per 7 anni. Ma tornato a Padova nel 1731 lo riprese e lo portò a compimento. Tuttavia l'opera uscì postuma a Padova nel 1771, con una prefazione di Gaetano Cognolato (1728-1802). Nel 1805 si aveva la 2ª edizione; nel 1816 usciva una *Appendix* di Giuseppe Furlanetto (1775-1850), altro alunno del Seminario di Padova; questo stesso ne curava una 3ª ed., apparsa fra gli anni 1827 e 1831 (l'*Appendix* fu ristampata nel 1841). Fra il 1839 e il 1845 una nuova ristampa vedeva la luce a Prato, e pochi anni dopo, nella stessa città, Vincenzo De Vit (1811-92) curava una nuova edizione aumentata, in 6 voll. (1858-79), in cui veniva dato rilievo anche alla lessicografia patristica e si sviluppavano notevolmente le voci di onomastica. Prima ancora che ne terminasse la pubblicazione, un'altra edizione appariva a Padova, in

(fot. Gab. fot. naz.)

FORCELLINI, EGIDIO - Ritratto (sec. XVIII). Padova, Seminario.

4 voll. (1864-98), più due di *Onomasticon* (1913-20), a cura di Francesco Corradini (1820-88) per i primi 3 voll., e di Giuseppe Perin (1845-1925) per gli altri. Di questa ultima è stata curata una riproduzione anastatica uscita a Padova nel 1940.

BIBL.: J. B. Ferrari, *Vitae illustrium virorum Seminarii Patavini*, Padova 1799, p. 120 sgg.; N. Tommaseo, s. v. in E. De Tipaldo, *Biografie degli italiani illustri*, VIII, Venezia 1841, p. 249 sgg.; I. Bernardi, *Vita di E. F.*, premessa alle *Lettere al fratello Marco* dello stesso F., ivi 1876; G. Gervasoni, *Linee di storia della filologia classica in Italia*, Firenze 1929, p. 94 sgg.
Alessandro Pratesi

FÖRDERER, Albert. - Sacerdote ed uomo politico, n. il 3 marzo 1828 a Rastatt, m. il 23 genn. 1889 a Lahr. Redattore dell'*Anzeiger für Stadt und Land* di Lahr, sostenne con dignitosa fermezza i diritti della Chiesa cattolica. Membro della dieta del Baden dal 1871 al 1887, fu ucciso a coltellate da un fanatico avversario della Chiesa.

BIBL.: K. Hofmann, s. v. in LThK, IV, col. 59.
Silvio Furlani

FORDICIDIA. - È una festa romana magico-agraria, dedicata a Tellure, che si celebrava il 15 apr. In ognuna delle trenta Curie e sul Campidoglio (Ovidio, *Fast.*, IV, 633-36), alla presenza dei pontefici e delle vestali, veniva immolata una vacca gravida (*bos forda*), dalla quale i servi delle vestali estraevano il feto che veniva bruciato e le ceneri conservate dalle stesse vestali come rito di lustrazione il 21 apr., festa delle Parilie, insieme con il sangue del cavallo immolato nelle precedenti idi di ott.

È evidente il significato magico del rito; la vegetazione deve uscire dal seno della Terra Madre, come il feto dal ventre della vacca immolata (Ovidio, *loc. cit.*, 671-72). La tradizione attribuiva l'istituzione di questa festa a Numa, in tempi difficili per l'agricoltura e per la pastorizia, interpretando così l'oracolo di Fauno, che aveva sentenziato doversi placare Tellure immolandole due esistenze in una sola vittima. Certo il rito aveva in origine un valore magico inteso a provocare per simpatia il parto della terra, cioè la vegetazione ed il bestiame, mediante il sacrificio di un animale veramente fecondo. Il sacrificio continuò a celebrarsi nelle Curie e sul Campidoglio anche quando fu dedicato a Tellure un tempio nelle Carine, nel 271 a. C. Accanto alla forma F. si ha anche Fordicalia (Giovanni Lido, *De mens.*, 4, 49), Hordicalia (Varrone, *De re rust.*, 2, 5, 6) e Hordicidia (Festo, *Epit.*, p. 102).

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 192.
Alberto Galieti

FORER, Lorenz. - Teologo e controversista gesuita, n. a Lucerna nel 1580, m. a Ratisbona il 7 genn. 1659. Professore di dogmatica nelle Università di Ingolstadt e di Dillingen, e vigoroso polemista, attaccò a fondo la teologia protestante, proprio nel periodo classico dell'« ortodossia luterana ».

Dei suoi scritti antiprotestantici sono da ricordare: *Lutherus thaumaturgus* (Dillingen 1624); *Bellum ubiquisticum vetus et novum* (ivi 1627); *Mantissa antianatomiae Iesuiticae* (ivi 1635): importante per la storia delle controversie del sec. XVII; *Antiquitas papatus* (4 voll., ivi 1633-35): è l'opera principale, ove F. tratta della Scrittura e della Tradizione, della Chiesa e del papa, dei digiuni e della Confessione, del Battesimo e dell'Eucaristia (soprattutto della reale presenza e della Messa); *Questio vexata ac plus quam integro saeculo agitata: ubinam terrarum ac gentium fuerit ante Lutherum, Zwinglium, Calvinum protestantium ecclesia* (I, Amberg 1653; II, Ingolstadt 1655). Scrisse anche varie opere di filosofia.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 858-76; J. v. Döllinger-F. H. Reusch, *Moralstreitikgeiten in der römisch-katholischen Kirche*, I, Nördlingen 1889, pp. 556-77; II, ivi 1889, pp. 300-16; B. Duhr, *Gesch. der Jesuiten in den Ländern. deutscher Zunge*, II, II, Friburgo in Br. 1913, passim, ma specialmente pp. 73-77; 411-13.
Antonio Piolanti

FOREST, John, beato. - N. da nobile famiglia nel 1471, m. il 22 maggio 1538. Entrato nel 1492 nell'Ordine francescano, frequentò gli studi a Oxford, raggiungendo il dottorato. Fu ministro provinciale in Inghilterra, e confessore della regina Caterina d'Aragona, che confortò e di cui sostenne la causa nella questione del divorzio di Enrico VIII.

Difese insieme il primato del romano pontefice e in proposito scrisse: *De auctoritate Ecclesiae et Pontificis Maximi* di cui il re impedì la pubblicazione. Imprigionato nel 1533, fu arso vivo a Similthfield, presso Londra, il 22 maggio 1538. Il 9 dic. 1886 Leone XIII confermò il culto. Festa il 22 maggio.

BIBL.: T. Domenichelli, *Il b. Giovanni F.*, Prato 1887; M. Bacheca, *I martiri francescani d'Inghilterra*, Roma 1930, pp. 82-98.
Alberto Ghinato

FORESTA, Albéric de. - Gesuita francese, n. ad Aix l'8 genn. 1818, m. ad Avignone il 2 maggio 1876. Di nobile casato, entrò il 6 ott. 1837 nel noviziato di Avignone ed ebbe nell'Ordine le mansioni di maestro dei novizi a Tolosa ed Avignone (1849-1853), di rettore dello scolasticato di Fourvière a Lione (1858-60) e del noviziato di Clermond-Ferrand (1864-67). Ebbe fama di esimia santità.

Da giovane religioso, ideò un piano di crociata pacifica per la conversione delle regioni settentrionali e pubblicò un *Appel aux missions boréales*, ma il suo nome rimane legato alla fondazione delle scuole apostoliche per il reclutamento e la formazione di futuri missionari. La prima fu eretta ad Avignone nel 1865, sette altre prima della morte del de F. L'opera, incoraggiata da Pio IX (brevi del 1867 e 1870) fu poi imitata in molti paesi e da varie famiglie religiose. Il de F. espose le sue idee direttive in un opuscolo: *Oeuvre des écoles apostoliques fondées et dirigées par les pp. de la Compagnie de Jésus* (Poitiers 1870). Caratteristica della sua concezione era la libertà lasciata agli alunni di scegliere, alla fine degli studi umanistici, l'Ordine o Congregazione missionaria di loro preferenza. Cambiate già le condizioni generali, ha prevalso poi, salvo in poche scuole, la concezione diversa (detta dei seminari minori), secondo la quale ogni Ordine prepara i candidati per il proprio noviziato. Secondo una statistica del 1834 le scuole apostoliche dirette dai Gesuiti avevano dato sin allora 6119 sacerdoti.

BIBL.: Sommervogel, III, col. 880; R. de Chazournes, *A. de F., S. J. fondateur des écoles apostoliques*, 2ª ed., Parigi 1881; J. Burnichon, *La Comp. de Jésus en France. Histoire d'un siècle*, IV, Parigi 1922, pp. 113-20, 545-50; L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn 1934, coll. 566-67.
Edmondo Lamalle

FORESTI, Giacomo Filippo. - Storiografo e teologo agostiniano, n. a Solto (Bergamo) nel 1434, m. a Bergamo nel 1520. Entrò fra gli Eremitani di S. Agostino, e onorò l'Ordine per tutta la vita con la modestia, con la pietà e con lo studio. Opere principali: *Supplementum cronicarum* (Venezia 1483, parecchie edizioni e versioni); *Confessionale* (Venezia 1487, Anversa 1516; fu tradotta e pubblicata in italiano in due edizioni, ivi 1500); *De pluribus claris selectisque mulieribus* (Ferrara 1497, Venezia 1516, Parigi 1525); *Postilla Catonis seu speculum regiminis* cod. ms. nella Biblioteca di Monaco: 3059 (And. 59), ff. 398.

BIBL.: D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, I, Bergamo 1664, p. 196; L. Torelli, *Secoli agostiniani*, VIII, Bologna 1686, pp. 52-53; J. Lanteri, *Illustriores viri augustinenses*, II, Tolentino 1859, pp. 79-81; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana* II, Firenze 1931, pp. 77-79.
Davide Falcioni

(fot. Alinari)

FORLÌ, DIOCESI di – Esterno della chiesa di S. Mercuriale, iniziata nel 1176. Il campanile è della fine del sec. XII.

FORESTI, TEODORO da BERGAMO. – Predicatore e teologo cappuccino dell'antica provincia di Brescia-Bergamo, n. a Solto (Bergamo) il 15 ag. 1565, m. a Bergamo nel 1637.

Religioso nel 1581, fu definitore nella sua provincia e in quella di Venezia, educando numerosi discepoli all'oratoria sacra; difese i diritti della S. Sede contro le pretese del governo veneto, che nel 1626 lo esiliò. Lettore di teologia negli Studi di Verona, Venezia e Padova (1601-1608) e in quello generalizio di Milano (dal 1613), orientò celebri alunni alla dottrina di s. Bonaventura, ch'egli cercò di interpretare secondo i principi tomistici. Eletto definitore generale nel 1633, pubblicò le *De almae et S.mae Trinitatis mysterio in seraph. divum Bonaventuram... paraphrases* (Roma 1633) con l'annesso *Tractatus... de verbis et dictis et modis dicendi in hoc divino Trinitatis mysterio* (ivi s. d.), che non poté continuare su altri argomenti. Urbano VIII lo nominò visitatore apostolico.

BIBL.: Augustin de Corniero, *Capuchinos precursores del p. Bartolomé Barberis en el estudio de s. Buenaventura*, in *Collectanea Franc.*, 1 (1931), pp. 211-14; Ilarino da Milano, *Biblioteca dei Frati Min. Cappuccini di Lombardia*, Firenze 1937, pp. 282-83 (con bibl.); Giancrisostomo da Cittadella, *Cenni sconosciuti della vita di T. F. da B.*, in *Collectanea Franc.*, 16-17 (1946-47), pp. 201-14; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, I, Roma 1948, pp. 346-47.

Ilarino da Milano

FORGET, JACQUES. – Teologo e arabista, n. a Chiny (Belgio) il 6 genn. 1852, m. a Héverlé-les-Louvain il 19 luglio 1933.

Discepolo del Lamy a Lovanio, esordì con *La vie et les oeuvres d'Aphraates* (Lovanio 1882). Dopo un viaggio in Oriente, divenne nel 1885 professore di arabo all'Università lovaniense e poco dopo di teologia fondamentale. Tenne queste cattedre per 50 anni, guadagnandosi l'universale stima per il sapere pari alla modestia. Stampò: *Synaxarium Alexandrinum* (4 voll., Lovanio 1905-26). Fu direttore della sezione araba del *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, edito dall'Università di Lovanio.

BIBL.: vari autori, *Manifestation F. de Becker-Van Hoonacker*, Lovanio 1928, pp. 15-16; 22-29; vari autori, *Le Ve centenaire de la faculté de théologie de l'Université de Louvain*, Bruges 1932, pp. 105-107; anon., *In memoriam. Le chan. J. F.*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 10 (1933), pp. 593-96.

Antonio Piolanti

FORIERE MAGGIORE VATICANO: v. FAMIGLIA PONTIFICIA.

FORLÌ, DIOCESI di. – Città, diocesi e provincia in Romagna; la diocesi, suffraganea di Ravenna, si estende per 320 kmq. e conta 80.350 ab. dei quali 80.115 cattolici, ha 62 parrocchie servite da 103 sacerdoti secolari e 26 regolari, un seminario (1948). La antica *Forum Livii* ebbe la prima sede episcopale intorno al sec. IV e suo primo vescovo fu s. Mercuriale. Anteriormente a tale data è verosimile che vi esistesse una comunità cristiana organizzata da Ravenna; A. Harnack (*Missione e propagazione del cristianesimo*, trad. it., 2ª ed., Torino 1945, p. 513) suppone che F. sia tra le città italiane che intorno al 250 avevano la sede vescovile.

Comunemente il protovescovo Mercuriale si assegna con più sicurezza al sec. IV, ma la sua storia è incerta e confusa a causa delle numerose e tardive leggende che ne hanno alterato la figura e prodotto fin la duplicazione della sua personalità in alcuni scrittori (P. Gams, *Series episcoporum Eccl. cathol.*, Ratisbona 1873, p. 697), che hanno dato a F. tre vescovi di questo nome nei primi secoli. Le memorie del culto di s. Mercuriale risalgono in F. al sec. IX. Una basilica a lui dedicata, forse la primitiva cattedrale, presso la via *Aemilia*, a oriente dell'antica *Forum Livii*, esisteva a quell'epoca e conservava il corpo del Santo; ma andò distrutta in un incendio nel sec. XII. Un famoso monastero, prima dei Benedettini, poi dei Vallombrosani, portava il nome del Santo; per le donazioni dei vescovi di F., dei conti della Terra, e i privilegi degli imperatori, il monastero crebbe a grande splendore e la sua importanza è attestata dal ricco patrimonio archivistico, in possesso attualmente dell'Archivio storico di Stato, presso la Biblioteca comunale di F. In tale periodo, la storia dei vescovi di F., che s'intreccia con quella dell'illustre monastero di S. Mercuriale, non presenta fatti notevoli. Particolare memoria nella cronotassi dei vescovi forlivesi spetta a Giovanni Numai (1402-1411), abate commendatario di S. Mercuriale, che annesse alla mensa vescovile la storica abbazia; Pietro Grifi (1412-16), pisano, che disimpegnò importanti legazioni ed uffici per la S. Sede.

La storia della città e terra di F., appartenenti al dominio temporale della S. Sede, segue da vicino quella dell'esarcato di Ravenna; cadde sotto la dominazione longobarda (L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, trad. it. A. M. Salvatorelli, p. 51) e dal sec. VIII fece parte dello Stato pontificio. Dopo aver conquistato le libertà comunali nel sec. XI (1058) e parteggiato nel corso delle lotte tra guelfi e ghibellini in Italia per la fazione guelfa, cadde sotto il dominio delle potenti famiglie forlivesi e poi, definitivamente, del potente tiranno Francesco Ordelaffi, il quale fu riassoggettato alla signoria della S. Sede per opera di E. Albornoz, legato pontificio (1357-58). La città fu per alquanto tempo sede della Presidenza di Romagna e soggetta, pur nella vita agitata delle signorie degli Ordelaffi e Riario, al dominio dei papi, fino alla rivoluzione. Nella restaurazione, il papa Pio VII (*motu proprio* 6 luglio 1816) la scelse come sede di legazione e tale rimase fino alla soppressione (1859).

Soppresso nel 1848 il *Nullius* di Forlimpopoli, F. ebbe 11 parrocchie nuove (7 del *Nullius*, 4 di Bertinoro), mentre nel 1853, costituitasi la diocesi di Modigliana, ne dovette cedere altrettante (tra cui i paesi di Terra del Sole, Castrocaro, Dovadola).

MONUMENTI. – L'odierna cattedrale di S. Croce e S. Valeriano risale al sec. XII; precedentemente la chiesa della S.ma Trinità, ricostruita nel 1782, sembra essere stata la cattedrale di F. S. Croce fu restaurata nel 1417 e visitata dal papa Martino V (1418); il vescovo di F. Alessandro Numai, compiuti i lavori, la consacrò intitolandola a S. Croce e a S. Valeriano. La forma attuale è ricostruzione del 1841 dell'arch. Giulio Zambianchi, in stile neoclassico con pronao. Nell'interno alcune cappelle sono meta della devozione popolare; quella di S. Valeriano, dove si venerano le reliquie del martire; quella della Madonna della Ferita e l'altra della Madonna del Fuoco, la più venerata in F. in seguito al miracoloso episodio del 4 febbr. 1428, in cui l'effige rimase illesa in un incendio.

(fot. Enit)

FORLÌ, DIOCESI di - Veduta aerea con la Cattedrale, iniziata nel sec. XII, rifatta nel 1841.

La chiesa di S. Mercuriale, costruzione del sec. XII, ha subito molti rifacimenti e restauri che ne hanno alterato in gran parte le linee; particolarmente si dica del restauro del 1786. Nella lunetta sopra il portale, un pregevole bassorilievo del sec. XII o XIII, rappresentante i re Magi, è attribuito a Fuccio Fiorentino. L'agile campanile romanico del 1180, dell'artista forlivese Francesco di Deddo Aleotti, fu costruito in occasione della traslazione del corpo di s. Mercuriale, sotto il vescovo Alessandro (1176).

S. Biagio in S. Gerolamo, del sec. XV, fu restaurata nel 1650. Il monumentale tempio gentilizio della famiglia Ordelaffi conservava (prima della distruzione del 1944) insigni opere d'arte nell'interno, tra le quali: la *Concezione* del Reni e *Il miracolo di s. Giacomo il Maggiore* del Melozzo. Nella chiesa di S. Pellegrino si venera il corpo di Pellegrino Laziosi, servita, dal 1942 compatrono della città, uno dei santi che vanta la diocesi di F. insieme al b. Marcolino Amanni, domenicano, e al b. Giacomo Salomoni, pur esso domenicano.

La patria di Melozzo degli Ambrosi possiede una ricca pinacoteca, fondata nel 1838. Da segnalare gli archivi: Archivio comunale (G. Mazzatinti, *Gli archivi della storia d'Italia*, I [1899-1905], p. 41); Archivio capitolare, con un prezioso fondo di pergamene dei secc. XI-XV (A. Pasini, *L'Archivio capitolare di F.*, in *La Romagna* [1923], p. 547; 1924, p. 346).

BIBL.: G. Casali, *Serie cronologica dei vescovi di F.*, in *Atti e Memorie della r. Deput. per le province della Romagna*, 2 (1863), p. 91 sgg.; Cappelletti, II, pp. 307-67; E. Calzini-C. Mazzatinti, *Guida di F.*, Forlì 1895-97; F. Lanzoni, *S. Mercuriale vescovo di F. nella leggenda e nella storia*, in *Rivista storica critica delle scienze teologiche*, 1 (1904), pp. 254, 463 sgg.; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, V, Berlino 1911, pp. 141-43; Lanzoni, pp. 767-69; E. Casadei, *F. e dintorni*, Forlì 1928; Cottineau, I, pp. 1196-97; A. Mambelli, *Il vecchio camposanto e le sue iscrizioni funerarie*, Forlì 1939. Serafino Prete

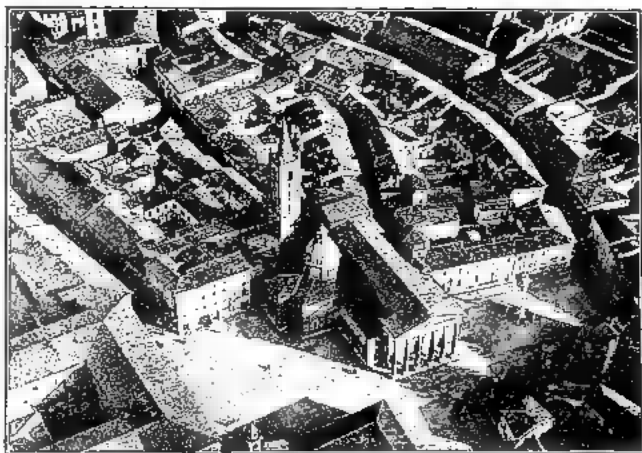
FORMA.

FORMA. - Nel significato ordinario è la disposizione esteriore delle parti di un corpo (μορφή), una qualità delle sostanze sensibili, specialmente viventi, secondo la quale si dicono formose o deformi (Aristotele, *Cat.*, 8, 10 a-12). Nella riflessione filosofica con f. si indica il principio che determina l'essenza e la struttura dell'essere come tale: allora è detta causa delle cose e «specie» (εἶδος) per eccellenza (*Phys.*, III, 3, 194 b 26; *Met.*, V, 2, 1013 b 23).

La f. è il principio radicale della positività dell'essere, in quanto è la f. che determina il contenuto dell'essenza; è l'atto e la «perfezione prima» di quanto esiste o come sostanza semplice (cioè pura f.) o come sostanza composta (sinolo di materia e f.). Alla f., atto ontologico, corrisponde nell'ordine logico la «differenza»: la f. determina e attua nella realtà la materia, la differenza specifica determina ed attua nella sintesi della definizione il contenuto ancora vago del «genere» (*Met.* VII, 4, 1030 a 11 sgg.). Da una parte quindi la f., quale principio distintivo e diviso dei generi, percorre da cima a fondo le classificazioni degli esseri, isolandoli nella irrepetibile originalità delle specie infime; dall'altra, quale primo principio costitutivo degli esseri stessi e ragione (λόγος) propria della loro struttura, la f. mantiene ad un tempo ed assicura l'unità di essere all'interno delle sostanze singole e la unità di natura nella molteplicità degli individui dispersi nel tempo e nello spazio (*Top.*, II, 2, 109 b 14).

In una visione intellettualista del mondo, a cui restano fedeli sia Platone come Aristotele, la f. è perciò il principio primo dell'essere, del divenire e del conoscere. Il contrasto fra i due filosofi riguarda il modo di «presenza» delle f. nella materia: se avvenga per via di «partecipazione», così che la «vera» f. sia una soltanto (trascendente e immateriale) come vuole il platonismo; o se si debba affermare la «sussistenza» delle forme nella materia sensibile e la principalità della sostanza sensibile singolare sopra i generi e le specie, come ritiene l'aristotelismo (*Met.*, XIII, 3, 1070 a 18; XIV, 4, 1078 a 31). Senza entrare nella controversia sull'origine prossima del concetto di f., si deve ritenere che esso esprime il contributo più caratteristico di Aristotele alla cultura occidentale (W. Jaeger). Ed esso esprime veramente il nucleo centrale del suo pensiero, comunque esso si applichi alle analisi della natura, delle attività estetiche, etiche, sociali e politiche, della stessa riflessione filosofica. Per via della f. il divenire aristotelico non è il divenire eracliteo ma il «passaggio» dalla capacità di aver una f. all'atto di averla: passaggio operato da un «agente» che ha una tale f. prima come atto suo e poi come «fine» del suo agire. Per questo la f. è la perfezione prima e finale dell'essere (ἐντελέχεια: *De Anima*, II, 1, 412 a 10; *Met.*, V, 4, 1015 a 10).

A questo modo il nuovo concetto di f. temperava insieme gli eccessi del platonismo e fermava il passo al meccanicismo fisico di Democrito ed Empedocle affermando il predominio nella fisica, biologia, non meno che nello sviluppo della vita dello spirito, dei criteri morfologici e qualitativi sopra la materia ed i rapporti puramente quantitativi. La f. quindi è atto, sostanza ed essere «più della materia» (*Met.*, VII, 3, 1029 a 29): principio che l'aristotelismo medievale esprimeva con la formola: «f. dat esse», il quale però dalle diverse scuole veniva diversamente inteso. I seguaci di Avicebron (v.) estesero la dottrina della materia e f. universale e della molteplicità delle materie e f. cosmiche ad una «pluralità di f.» nello stesso individuo (scuola francescana antica) od almeno, per l'uomo, alla composizione di una «f. di cor-

poreità » e dell'anima spirituale (Scoto). È in seno a questa scuola che prese piede l'opinione che anche la materia avesse un certo « atto » imperfetto e non fosse pura potenza: atteggiamento che, avvalorato dall'autorità di Suárez, non fu senza influsso sul dinamismo di Leibniz. Per s. Tommaso, che resta sul piano rigorosamente metafisico di Aristotele, f. e materia stanno nella tensione metafisica della contraddizione: l'unità dell'essere reale dipende dall'unità della f. sostanziale e ripugna alla stessa divina potenza di attribuire alla materia un qualsiasi atto (*Quodlib.*, III, q. I, a. 1).

Il punto di vista aristotelico, che pareva sommerso dalla fisica galileiana, è rimesso in onore in vari settori della cultura contemporanea. Nella ontogenesi dei viventi, i processi di organizzazione obbediscono ad una legge che è interiore ai medesimi e che ha il significato e l'efficacia di una f. o *entelechia* (H. Driesch). Nello sviluppo e nell'articolarsi delle funzioni conoscitive, il contenuto degli oggetti non è dato dalla somma di contenuti elementari semplici (associazionismo), ma si presenta immediatamente come un « tutto » organizzato che ha carattere di f. (*Gestaltpsychologie*). E vi sono f. visive, acustiche, tattili..., f. statiche e f. di movimento: per tutte vale la legge generale che la f. è altra cosa, o meglio, è qualcosa di più della somma delle parti (Ehrenfels). Solo che alla posizione apriorista che attribuisce le f. (*Gestalten*) alla « produzione » intellettuale (scuola del Meinong), ed all'ipotesi dell'« isomorfismo » secondo la quale le f. percettive sarebbero l'effetto univoco di processi psico-fisici svolgentisi nella zona corticale (scuola del Wertheimer), i neoaristotelici distinguono, in accordo con la stessa esperienza, fra f. e significato. F. può essere un contenuto sensoriale immediato (« sensibili comuni » di Aristotele), ma il significato che è ben più importante della f. appartiene alle funzioni superiori dell'intelligenza.

Nell'àmbito della filosofia le « f. pure *a priori* » (*Denkformen*) di Kant segnano la deviazione dal primitivo concetto aristotelico che si è mostrata più gravida di conseguenze, fino ad abolire con l'hegelismo attualista il concetto stesso di f. a favore di un « atto » che fa se stesso e che non conosce legge alcuna fuori di sé. Nella moderna storiografia la f. ha significato di « tipo » di una cultura o civiltà (le *Grundformen* di Dilthey, le *Lebensformen* di Spranger, ecc.).

BIBL.: H. Bonitz, *Index Arist.*, Berlino 1870, 217 b 58 sgg. (εἶδος), 474 a 11 sgg. (μορφή); G. V. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Arist.*, Bonn 1871; A. Trendelenburg, *De Anima*, ed. Belger, Berlino 1877; L. Schutz, s. v. in *Thomas Lexikon*, 2ª ed., Paderborn 1892; H. Burchard, *Der Entelechiebegriff bei Arist. und Driesch*, Quatenbrück 1928; O. Lottin, *La pluralité des formes substantielles avant s. Thomas d'Aquin*, in *Rev. néosc. de phil.*, 34 (1932), p. 449 sgg., ora nel vol. *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, Lovanio 1942 p. 463 sgg.; C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1939, spec. p. 337 sgg. Cornelio Fabro

FORMA. - Termine con cui gli antichi designavano lo speco degli acquedotti; venne usato poi per indicare ogni fossa per sepoltura a fior di terra, anche se suddivisa in più spazi, che però può anche essere indicata con il semplice termine *locus*.

Il Boldetti rinvenne nel sopraterra del cimitero di Domitilla una grossa lastra di marmo con l'epitafio di un tale *Annibonius*, il quale « fecit sibi et suis locum hominibus n. VIII intro formas ». Un frammento della lastra è ora in S. Maria in Trastevere. Il sepolcro a due posti si diceva *biscandens*, da *scandere* = « dividere », *tercandens* = « per tre ».

BIBL.: G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, III, Roma 1877, pp. 410, 417. Enrico Josi

FORMA DEI SACRAMENTI: v. SACRAMENTI.

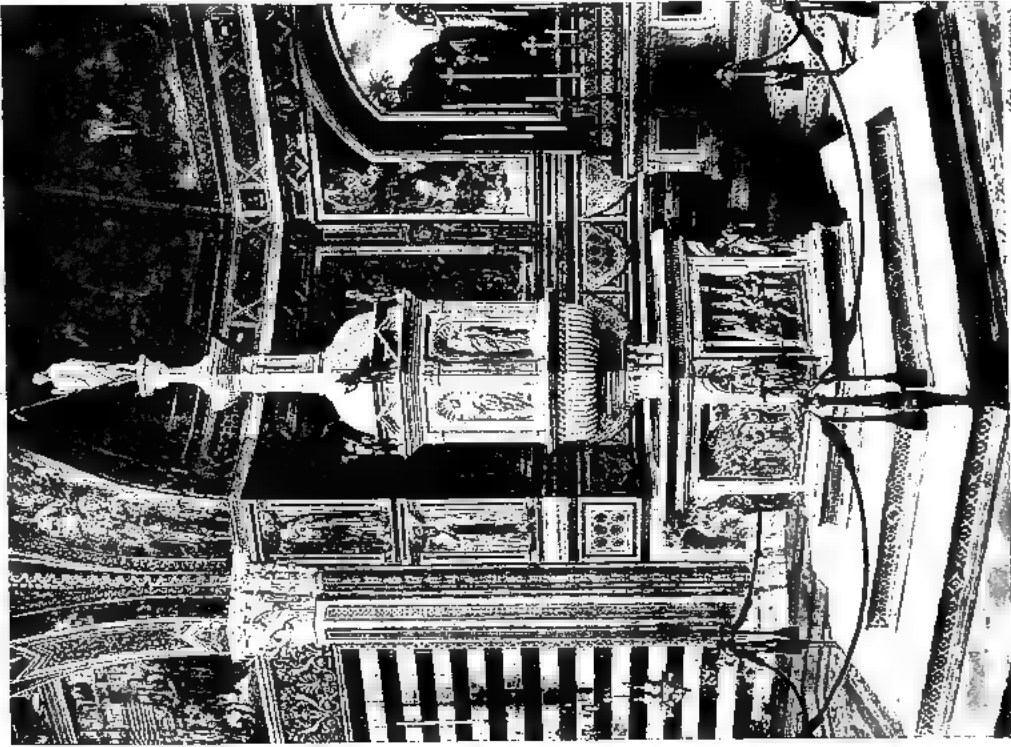
FORMALE. - Chiamato anche razionale o pettorale, è una lamina di metallo, d'oro o d'argento, gemmata, della grandezza di una mano, che si porta sul petto dove si ferma ed affibia il piviale dei vescovi nella propria diocesi.

Molti autori lo vogliono derivare dal razionale del sommo sacerdote ebraico, il quale portava sul petto un ornamento chiamato appunto razionale con dodici diverse pietre preziose rappresentanti le dodici tribù d'Israele. Altri invece lo fanno derivare dalla parola di bassa latinità *firmaculum*, specie di fermaglio, fibbia che serviva per allacciare le vesti. Nulla è prescritto riguardo alla forma, così che gli orafi possono esercitare il loro talento nel cesellarvi sopra figure o simboli, intrecciarvi smalti e pietre preziose. Nei f. odierni è prevalso l'uso di rappresentarvi lo Spirito Santo sotto forma di colomba dalle ali spiegate: simbolo della sua assistenza al vescovo nel governo della diocesi. Il f. perché è esclusivo ornamento, come si è detto, dei vescovi nella loro diocesi, è dal cerimoniale dei vescovi vietato al prete assistente, e ai vescovi non diocesani. Solo i cardinali vescovi suburbicari hanno il privilegio di portare il f. dappertutto, anche a Roma, sia che assistano al pontificale celebrato dal sommo pontefice, sia che essi stessi solennemente celebrino le funzioni liturgiche. Il loro f., secondo un uso molto antico, è costituito da una lamina di argento dorato sulla quale sono incastonate in linea perpendicolare tre nodi e pigne di perle. Anche il sommo pontefice usa il f. La più antica memoria di quello usato dai romani pontefici come ornamento liturgico l'abbiamo sotto Martino V, il quale se ne fece fare uno d'oro con figure su rilievo e gioie di grande valore da Lorenzo Ghiberti. Celebre tra gli altri f. papali quello che Benvenuto Cellini fece per ordine di Clemente VII. Rappresentava, come narra il Cancellieri, il Padre Eterno sedente, sopra un diamante di fondo di 136 grani sostenuto da vari angeletti e cherubini fra due zaffiri orientali di rara purezza e due balasci orientali con varie gioie. Di esso esiste solo una copia nella sacrestia pontificia, l'originale fu preso da Napoleone.

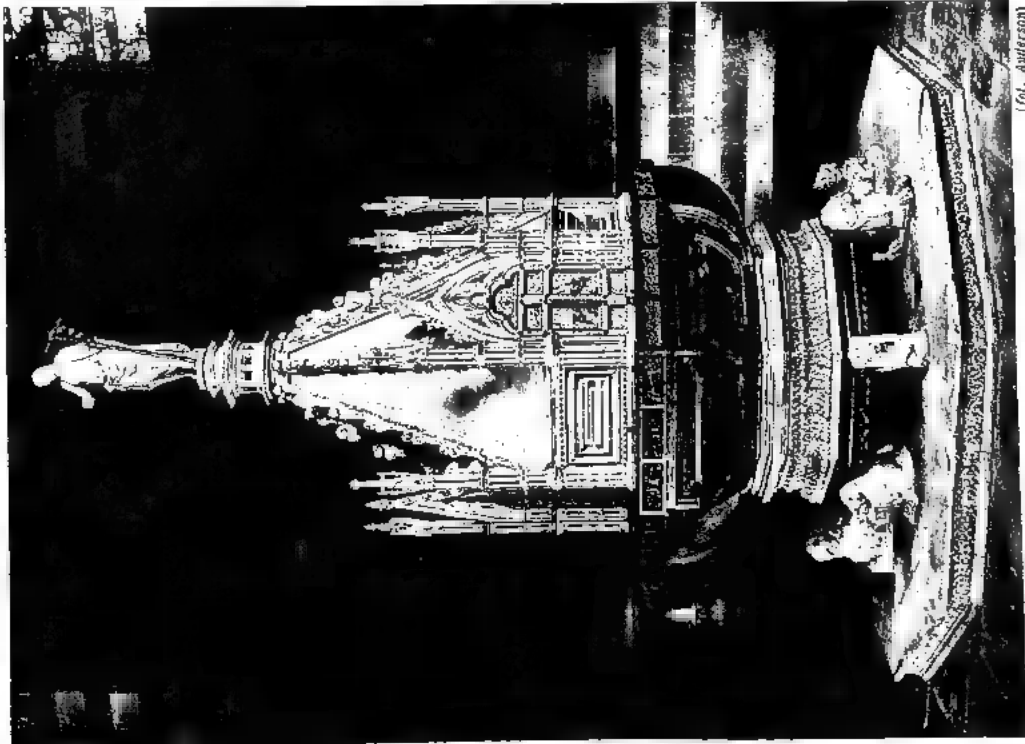
Al presente il papa ha tre f. diversi: uno di perle che usa quando porta la mitra a lama d'argento, ossia nei funerali e nelle domeniche di Avvento e Quaresima. (Da notare che le pigne di perle sono disposte in triangolo). Il secondo, comune, che usa in tutte le funzioni, eccettuati i Vespri e le Messe pontificali, quando cioè il papa usa la mitra di lama d'oro; ed infine il prezioso che usa in tutte le funzioni più solenni e in tutti i Vespri e Messe pontificali, quando cioè mette la mitra preziosa. Questi due hanno la stessa forma: la lamina di forma ovale rappresenta lo Spirito Santo sotto forma di colomba raggiante, decorata di perle e di una guida di frondi di vite con grappoli d'uva, tra cui sono disposte in giro dodici pietre preziose: differiscono tra loro solo per la ricchezza e la varietà delle pietre.

Da notarsi infine il f. che si mette al piviale della statua di s. Pietro nella Basilica Vaticana il giorno della sua festa: è una lamina di argento dorato avente al centro una colomba dalle ali spiegate con raggi, rappresentanti lo Spirito Santo. Enrico Dante

FORME, STORIA delle (*Formgeschichtliche Methode*). - Corrente esegetica, affermatasi fra il 1919 ed il 1922 specialmente in Germania. In inglese è detta *form-criticism*; in italiano da taluni è usata la perifrasi « metodo della storia delle forme », da altri quella di « metodo morfologico ». Tale sistema è in un certo senso l'applicazione al Nuovo Testamento, particolarmente ai Vangeli sinottici, della teoria dei « generi letterari » (v.), formolata in modo speciale per il Vecchio Testamento. Suo fine è fissare la formazione dei testi evangelici, concepiti come frutto non di scrittori particolari o di determinate fonti letterarie, ma di una lenta elaborazione anonima.

Con sfumature diverse, i propugnatori della storia delle f. presuppongono un intenso lavoro nel seno della comunità prima che i vari racconti così elaborati fossero

(fot. Anderson)

(fot. Anderson)

A sinistra: FONTE BATTESIMALE, di Luca di Giovanni, cominciato nel 1390, terminato da Jacopo di Pietro Guidi nel 1403. La statua è moderna e in gesso. Orvieto, Duomo. *A destra:* FONTE BATTESIMALE. Opera della bottega di A. Federighi (ca. 1485) - Siena, Duomo.

(Fot. Anderson)

FONTE BATTESIMALE della basilica di S. Pietro. Vasca antica di porfido con decorazioni di Carlo Fontana (fine del sec. XVII) - Roma.

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Alinari)

In alto: PORTALE DELL'ABBAZIA (1208). *In basso:* SALA CAPITOLARE (1250).

(fot. Gab. fot. naz.)

(fot. Gab. fot. naz.)

In alto: PALAZZO DUCALE (1464-70). *In basso:* ANNUNCIAZIONE. Scultura del sec. XV - Museo Vernarelli.

raccolti in scritti particolari da redattori (= Evangelisti). All'origine vi sarebbe l'opera di predicatori o missionari anonimi, che ripetevano, adattavano e completavano i « detti » (v. LOGIA) di Gesù, oppure si dilungavano, per fini parenetici, in particolareggiati racconti di miracoli. Considerati sotto l'aspetto letterario, questi due generi sono chiamati « paradigmi » e « novelle » da Dibelius, « apoftegmi » e « racconti di miracoli » dal Bultmann. Ad una narrazione più ampia, che abbraccia un periodo della vita di Gesù o un episodio di primaria importanza, si dà il nome di « leggenda » nel senso primitivo del vocabolo, senza un giudizio implicito circa la sua attendibilità storica.

In tale sistema occupa una parte primaria lo studio dell'ambiente (*Sitz im Leben*), nel quale si svilupparono e si trasmisero le varie f. Mentre Dibelius procede dalla ricostruzione dell'ambiente alla delimitazione dei generi letterari o f. più connaturali ad esso, Bultmann parte dall'esame delle varie f. discernibili nei Vangeli per scoprirvi la storia intima delle primitive comunità cristiane. Solo indirettamente nella critica costruttiva si tenta da costoro una spiegazione più o meno razionalistica della vita di Gesù Cristo e del dogma cristiano. Il loro interesse è rivolto innanzi tutto ad uno studio letterario dei brevi racconti, che costituirebbero il substrato dei Vangeli.

Merito incontestabile di tale scuola è di avere richiamato l'attenzione sulle varie forme della letteratura popolare e sull'importanza della primitiva catechesi orale. Talvolta essa offre vantaggiose soluzioni di singole difficoltà letterarie. Infine, pur pretendendo spiegare in modo razionalistico la vita di Gesù, il metodo della storia delle f. riconosce in pieno la fede nella divinità del Cristo nell'epoca apostolica. Altri principi, però, sono meno accettabili od erronei sicuramente, come la netta distinzione di f. letterarie, che di solito appaiono molto più complesse, il compito eccezionale assegnato alla comunità non solo nella trasmissione dei racconti ma anche nella loro formolazione, la pretesa di sminuzzare i Vangeli in frammenti anche minimi, la possibilità che tale lavorio si potesse effettuare in breve tempo da parte di una folla amorfa. Quest'ultimo postulato impone una datazione dei Vangeli posteriore a quella affermata dalla tradizione e misconosce l'importanza di talune personalità predominanti. Anche il continuo paragone con la letteratura mitologica pagana e con quella apocrifa e rabbinica spesso si basa su elementi secondari oppure quanto mai discutibili.

BIBL.: Tra i sostenitori del metodo della storia delle f. basta ricordare: K. S. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlino 1919; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919; 2ª ed. ivi 1933; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gottinga 1921; 2ª ed. ivi 1931; id., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925; 2ª ed. ivi 1930; M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlino 1921; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Gottinga 1922; id., *Neues Testament und historische Methode*, Tubinga 1928.

Fra i critici del metodo i più notevoli sono: E. Fascher, *Die Formgeschichtliche Methode*, Giessen 1924; O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation évangélique*, in *Revue d'histoire et philosophie religieuse*, 5 (1925), pp. 459-77, 564-79; P. Fiebig, *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu*, Lipsia 1926; E. Florit, *La « storia delle f. » nei Vangeli in rapporto alla dottrina cattolica*, in *Biblica*, 14 (1933), pp. 212-48; id., *Il metodo della « storia delle f. » e la sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1933; M. Braun, s. v. in DBs, III, coll. 312-17; A. Richardson, *The Gospels in the making. An introduction to the recent criticism on the Synoptic Gospels*, Londra 1938; P. Benoit, *Réflexions sur la « Formgeschichtliche Methode »*, in *Revue biblique*, 53 (1946), pp. 481-512; F. Samà, *Studio sul Vangelo. Un saggio sul metodo morfologico. Esposizione e critica del Paradigma di Martino Dibelius*, Roma 1949. Angelo Penna

FORMIA. - Cittadina nel Golfo di Gaeta, sulla Via Appia. Mantenutasi neutrale durante la guerra latina, ottenne prima la cittadinanza senza suffragio e poi la cittadinanza nel II sec. a. C. Fu soggiorno di villeggiatura per i ricchi romani fin dall'età repubblicana; nella sua villa fu ucciso Cicerone nel 43 a. C. Non si hanno notizie precise circa l'evangelizzazione cristiana della città. Nel *Martirologio geronimiano*, al 2 giugno si legge: « in Formias in Campania Herasmi ».

Ma le varie sue passioni sono senza valore storico (BHL, 2578-85). Alcuni lo ritennero anche vescovo di F. Una sua vita fu scritta dal monaco cassinese Giovanni Caetani, poi papa Gelasio II. Come vescovi di F. si conoscono Martiniano nel 487, Adeodato alla fine del V sec., Andrea dal 501 al 529, come si apprende dal suo epitafio (CIL, X, 6218). S. Gregorio Magno affidò nel 590 l'amministrazione della chiesa di Minturno a Bacauda vescovo di F. (*Gregorii Reg.*, I, 8, p. 10). Nel 597 lo stesso Papa incaricò Agnello vescovo di Terracina di visitare la Chiesa di F. dopo la morte di Bacauda; nel 598 è eletto vescovo Alvino. Nell'856 F. venne distrutta dai Saraceni e la sede vescovile fu trasferita a Gaeta (v.). Espulsi i Saraceni nel 915 F. assunse la denominazione di Mola. Carlo d'Angiò vi eresse nel sec. XIV un castello detto Torre di Mola, passato poi in feudo alla famiglia Caetani; in alto si costituì un villaggio con altro castello detto Castelnuovo e poi Castellone, saccheggiato da Renato di Vandemont nel 1527. S. Gregorio Magno ricorda la Chiesa « in qua corpus beati Herasmi martyris requiescit ». Distrutta dai Saraceni fu ricostruita dal patrizio Giovanni nel sec. IX e trasformata in monastero benedettino; prima sotto i principi Caetani e poi nel 1058 soggetto al monastero di Montecassino. Pasquale II nel 1102 lo prese sotto la sua protezione. Più tardi fu dato in commenda alla famiglia Caetani, nel 1490 alla Congregazione di Monte Oliveto. Fu distrutto dai Turchi nel sec. XVI.

BIBL.: Lanzoni, I, pp. 163-65; *Martyr. Hieronymianum*, p. 293; P. F. Kehr, *Italia Pontificia*, VIII, Berlino 1935, pp. 89-90. Enrico Josi

FORMOLA SACRA. - Nelle religioni non cristiane la f. s. è legata al valore sacro-magico che si attribuisce alla parola; questa non è ritenuta un semplice *flatus vocis*, ma qualcosa di attivo che produce ciò che esprime. Il che spiega nelle menti primitive o incolte la preoccupazione di evitare il nome di cose o persone pericolose o almeno di designarle con parole eufemistiche affinché l'evocazione non le renda presenti.

L'efficacia della parola aumenta di valore quando è legata ad una formola che meglio ne precisa il significato imperativo. Ma perché l'efficacia sia piena occorre che la f. s. sia pronunciata integralmente (*certa verba*) e con la voluta modulazione di voce (*carmen*) e talora con ripetizione ternaria.

Affinché la parola possente diventi f. s. di preghiera occorre però che colui che l'adopera riconosca al di sopra di lui una volontà cosciente che occorre rendersi propizia, esponendole lo scopo dell'azione sacra a lei diretta. Si hanno così f. s. che interpretano il valore di un rito e vengono pronunziate nel momento culminante della cerimonia; p. es., presso i Romani, nella dedicazione di un tempio, il dedicante, poggiando la mano sullo stipite della porta, pronunzia la f. dichiarando le condizioni e gli obblighi dell'offerta: « ollis legibus dabo dedicaboque quas hic hodie palam dixero »; vi sono f. s. di preghiera laudative o imperative proposte da chi dirige la cerimonia e ripetute o confermate dai presenti con una frase di adesione; f. s. di contenuto dottrinale in cui è compendiato l'insegnamento o espressa l'aspirazione mistica di una data religione; p. es., « Non vi è altro Dio che Allāh e Maometto è il profeta di Allāh » dei musulmani; ovvero « O gioiello nel loto! amen » dei buddhisti: formola che, letteralmente, si riferisce alla figurazione del Buddha seduto sopra un fiore di loto, e misticamente vale: Gloria alla religione (Buddha) sulla terra (loto); questa formola ha per i buddhisti valore di salvazione.

Per le f. s. del rituale cristiano v. ai singoli Sacramenti; per le f. s. dottrinali v. SIMBOLO.

BIBL.: Fr. Heiler, *Das Gebet*, Monaco 1921, pp. 58-98; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933, pp. 379-84. Nicola Turchi

FORMOLE DI CONCORDIA : v. CONFESSIONI DI FEDE PROTESTANTI.

FORMOLE DI CURIA : v. TERMINOLOGIA DELLA CURIA ROMANA.

FORMOLE GIURIDICHE. - Sono determinati complessi di parole che riproducono nell'insieme altrettante norme o modelli per atti forensi o amministrativi.

Nella storia del diritto e dei vari ordinamenti giuridici le f. g. ebbero spesso funzioni e significati diversi.

I. Diritto romano. – Il processo romano nella sua seconda fase di sviluppo è caratterizzato dall'uso di f. g., date o approvate dal magistrato competente (il pretore), sulla base delle quali aveva corso l'azione giudiziaria. La procedura formolare, introdotta dalla *lex Aebutia*, sulla falsariga della prassi instaurata dal pretore peregrino e integrata, sotto Augusto, dalle due leggi giulie (*iudiciorum privatorum* e *iudiciorum publicorum*), rimase in vigore per tutto il periodo classico della giurisprudenza romana.

La formola era una istruzione scritta che il pretore rilasciava alle parti litiganti, dopo udite le loro pretese, perché servisse di norma al giudice da loro scelto al quale egli le rinviava; nel quale documento, riassunti schematicamente i termini della lite, si comandava al giudice designato di condannare o di assolvere il convenuto in ragione della controllata sussistenza o meno dei fatti allegati. La formola corrispondeva quindi a un giudizio ipotetico.

Elementi principali di essa erano : la *intentio*, che esprime la pretesa dell'attore; la *demonstratio*, che espone la fattispecie in esame o i presupposti dell'azione intentata; la *condemnatio*, attribuzione al giudice della facoltà di condannare o di assolvere il convenuto in base alla verità dei fatti; la *adiudicatio*, che dà al giudice il potere, nei giudizi divisori, di assegnare a ciascuna delle parti la proprietà di singole cose o di porzioni di cose. Parti accessorie possibili erano : la *praescriptio*, premessa alla formola allo scopo di limitarne gli effetti e ad evitare che siano considerate dedotte in giudizio pretese che si vogliono riservare, e la *exceptio*, clausola inserita a richiesta del convenuto e diretta ad opporre all'azione una circostanza che le toglie efficacia.

Le formole per i casi frequenti erano proposte e tenute esposte dal pretore nell'editto (v.) a disposizione degli interessati : altre però potevano essere concretate di comune accordo dai litiganti con l'approvazione dello stesso magistrato.

Bibl.: L. Wenger, *Istituzioni di procedura civile romana*, trad. it., Milano 1938, p. 134 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, 10ª ed., Napoli 1940, p. 120 sgg; id., *Sulla scrittura della formola nel processo romano*, in *Iura*, 1 (1950), p. 15 sgg.

II. Diritto comune. – Nell'âmbito del diritto comune ed ecclesiastico sono dette f. g. gli esemplari o modelli di atti processuali e di documenti giuridici pubblici e privati, redatti in base al diritto e alla prassi del tempo, per servire ad altri di guida nella compilazione di atti della stessa natura. La letteratura formolare, vastissima e interessantissima, costituisce oggidì una preziosa fonte per la storia del diritto specialmente medievale.

Raccolte di f. g. furono in uso, fino dai primi secoli, in Roma e a Costantinopoli, presso la curia imperiale, con il nome di *monumenta*, o presso i pubblici notai, più tardi presso la Curia pontificia. Ebbero in seguito rapida e rigogliosa diffusione, specialmente nel periodo barbarico, presso le curie minori, i tribunali e le scuole di tabellionato, toccando il massimo sviluppo nella prassi forense e specialmente nella professione del pubblico notariato. I più antichi centri di produzione erano le scuole monacali dove s'insegnava l'*ars dictandi*, ossia l'arte di redigere i documenti. La Francia detiene il primato nella produzione di formolari.

Sono denominate in genere dalla regione in cui furono in uso, talvolta dal nome dello scopritore (p. es., le *salicae Bignonianae*, le *salicae Merkelianae*, ambedue del sec. viii, e le *salicae Lindenbrogianae*, di epoca incerta), qualcuna appena dal nome del compilatore (p. es., le marculfiane).

Le principali collezioni di f. g. del periodo barbarico sono : le *Ostrogothicae* (sec. vi) contenute nelle *Variae* di Cassiodoro, segretario del re Teodorico; le *Visigothicae* (sec. vii) del re Sisebut; in Francia le *Andecavenses* (Angers, secc. vi-viii), le *Marculfinae* (sec. viii), raccolte dal monaco Marcolfo per le scuole del notariato; le *Turonenses* (Tours, sec. viii) e le *Arvernenses* (Clermont-Ferrand, sec. viii). Di minore importanza sono le *Senonenses* (Sens, secc. vii-ix), le *Flaviniacenses* (Flavigny, sec. ix) e le *Bituricenses* (Bourges, sec. viii).

In Italia furono dapprima in uso le ostrogote di Cassiodoro e le visigote; in seguito ogni regione ebbe formolari propri, andati per lo più perduti : oltre le f. g. *Langobardicae* (secc. x-xi) contenute nel *Liber Papiensis* e nel *Chartularium Langobardicum*, e le *Bononienses*, molto celebrate anche fuori d'Italia, ebbero particolare fama, nel medioevo, le *formulae Florentinae*, e più tardi, le *Senenses* e le *Placentinae*.

Benché quasi scomparse in seguito alle moderne codificazioni, alcune f. g. si trovano tuttora in uso nella pratica forense e notarile.

III. Diritto canonico. – La letteratura formolare, che anche nel genere sopra descritto è in buona parte dominata dall'elemento ecclesiastico, trovò particolare sviluppo nel campo specifico del diritto canonico e nella prassi curiale ecclesiastica.

La principale e più antica collezione di formole presso la Curia romana è il *Liber Diurnus* (v.) che comprende, divise in tre serie, le f. per gli atti pontifici in uso dal pontificato di s. Gregorio Magno (590-604) fino a quello di Leone III (795-816) e che restò in uso ufficiale presso la Cancelleria Apostolica fino al pontificato di Gregorio VII (1073-85). Dal 1228, presso la stessa Cancelleria si trova in uso un altro formolario detto *Provinciale* o *Liber Provincialis*, al quale fa seguito, a opera dei papi avignonesi, il *Quaternus albus*, rimasto in uso fino al 1560. Partecipa del genere formolare il *Liber regularum cancellariae*, trascritto dalla *Collectio regularum concellariae*, compilata sotto Giovanni XXII (1316-34).

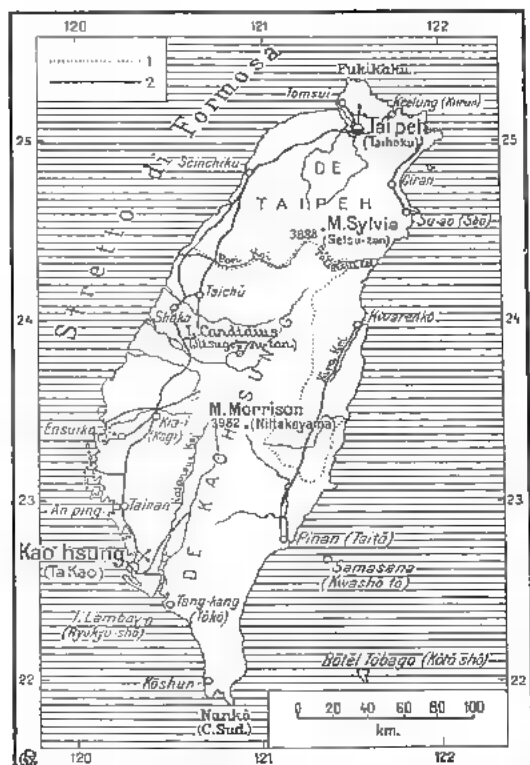
L'uso di proprie f. g. divenne comune, in seguito, presso ogni dicastero della Curia romana. Proprio formolario ebbe, fino dal medioevo, la S. Penitenzieria. Ebbero ed hanno tuttora le proprie formole le SS. Congregazioni Concistoriale, di Propaganda Fide e dei Religiosi, per la concessione delle facoltà apostoliche agli Ordinari di rispettiva competenza, ai nunzi, internunzi, delegati apostolici e ai superiori regolari (v. quinquennali, facoltà).

Come nella pratica forense civile, l'uso di formolari ebbe grande sviluppo nella prassi processuale canonica. I cosiddetti *Ordines iudiciarii*, di cui si ha abbondante letteratura nel medioevo, sono per lo più, almeno in parte, dei formolari. Così il *Curialis*, compilato tra il 1251 e il 1270, molto diffuso presso le curie vescovili della Francia; così il *Formularium* di Martino da Fano, che risale al 1232; così il classico *Ordo iudicialis in foro ecclesiastico* del decretista bolognese Egidio de Fuscarariis (m. nel 1289), così lo *Speculum iudiciale* di Guglielmo Durante e tanti altri.

Anche nel campo ecclesiastico l'uso di formole, benché oggidì molto limitato, non può dirsi ancora totalmente scomparso.

Bibl.: E. De Rozière, *Recueil général des formules dans l'empire des Francs du Ve au Xe siècle*, Parigi 1859-71; F. Schupfer, *Manuale di storia del diritto italiano*, Città di Castello 1904, p. 143 sgg.; H. Breslau, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, II, Lipsia 1915, pp. 225-97; W. Peitz, *Liber Diurnus*, Vienna 1918; E. Besta, *Fonti, legislazione e scienza giuridica*, I, Milano 1923, p. 259 sgg.; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 258 sgg., 100 sgg., 451 sg., 490-92.

Zaccaria da San Mauro

FORMOSA. - Isola dell'Estremo Oriente, annessa alla Cina nel 1683, ceduta al Giappone nel 1895 e restituita alla Cina nel 1945. Ampia una volta e mezzo la Sardegna (35.961 kmq. con le Isole Pescadores), conta 6,1 milioni di ab., quasi tutti cinesi (nell'interno, coperto di boschi, vivono ca. 150 mila malesi allo stato selvaggio).

Formosa - 1) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 2) Ferrovie.

Ha clima tropicale e piogge monsoniche. Ricca la produzione agricola (riso, tè, canna da zucchero, cotone) e forestale (canfora: 90% del quantitativo mondiale), notevoli anche le possibilità minerarie (carbone, oro, zolfo, petrolio). Numerosi i grossi centri abitati: Taipeh (capitale, 340 mila ab.), Tainan (124 mila ab.), Takao (110 mila) ecc.

Bibl.: J. W. Davidson, *The island of F.*, Londra 1903; H. Fahrenberg, *Die Insel F.*, Amburgo 1926. Giuseppe Caraci

Evangelizzazione. – I primi missionari approdarono a F. nel 1626, inviati dai Domenicani della provincia del S.mo Rosario delle Filippine. Il p. Bartolomeo Martinez fu l'ispiratore e l'anima della nobile spedizione missionaria che ebbe inizio il 28 febbr. 1626. Un tempio fu innalzato al Signore del Cielo e dedicato a tutti i santi a Kilung. Le primizie della religione cristiana a F., dice la storia domenicana, furono due figli di un cinese cristiano, coniugato da tempo ad una isolana pagana. Questi fu il primo abitante dell'Isola che entrò in rapporti di confidenza con i ministri di Dio e fece battezzare pubblicamente i suoi due figli con grande stupore e meraviglia degli indigeni. Numerose furono in seguito le conversioni e non mancarono i martiri. Il p. Francesco di S. Domingo se ne può considerare il protomartire. Ma la cacciata degli Spagnoli, dopo appena sedici anni, ad opera degli Olandesi e il successivo dominio del pirata Koxinga arrestarono e distrussero il cattolicesimo. I missionari invano si studiarono di ripenetrare in F. dopo la conquista cinese del 1683 e durante i vari tentativi di ribellione succedutisi per quasi due secoli.

Nel 1854 il consiglio della provincia dei Domenicani delle Filippine decise, il 14 dic., di fare un nuovo tentativo, eleggendo i pp. Fernando Sainz e José Dutras. Questi, aiutati da un provetto missionario di Cina, il p. Angelo Bofurull, sbarcarono a F. e restaurarono l'antica missione di Kilung e un'altra ne fondarono tra gli aborigeni detta di Ban-Kim-Chieng. Nel 1868 l'opera evangelica fu proseguita dal p. Angelo Chinchon. Nel 1872 fu inaugurata una nuova missione a Daitotei, nella parte settentrionale dell'isola. Nel dic. del 1872 Leone XIII divise in due il vasto vicariato di Fukien, l'uno settentrionale con sede in Fukien, l'altro centro-meridionale con sede in Amoy. A quest'ultimo fu unita l'Isola di F. Nel 1895 F. divenne possedimento giapponese pel trattato di Simonosaki che poneva termine alla guerra tra la Cina e il Giappone. Le cappelle furono distrutte o spogliate, i cristiani dispersi e alcuni uccisi dai giapponesi. Ma con la pace le stazioni missionarie ripresero vita e si svilupparono. Il 9 luglio 1913 la missione di F., distaccata dal vicariato di Amoy, fu eretta in prefettura apostolica. Il 30 dic. 1949 dalla medesima missione furono distratte le province settentrionali di Teipeh, Schinchu, Hoalien ed erette in prefettura apostolica di Taipeh mentre il rimanente territorio, costituito dalle province centro-meridionali di Taichung, Tainan, Kaohsung e Tait-ung, riceveva, in luogo dell'antica denominazione di prefettura apostolica di Isola F., il nome di Kaohsung (v.).

Bibl.: AAS, 5 (1913), pp. 367-68; I.M. Alvarez, *F. geografica y storicamente considerada*, 2 voll., Barcellona 1930, passim; MC, pp. 165-66; GM, pp. 174-175. Edoardo Pecoraio

FORMOSO, papa. - Forse nativo di Roma. Niccolò I (858-67) nell'864 o 865 lo fece cardinale vescovo di Porto e nell'autunno dell'866 lo inviò con Paolo di Populonia tra i Bulgari per promuoverne la conversione. Ebbe tale successo che il loro re, Boris, lo chiese come arcivescovo.

Verso la fine dell'867 F. fu richiamato a Roma, tenuto in grande considerazione anche da papa Adriano II (867-72). Ma il successore Giovanni VIII (872-82) che lo riteneva un nemico personale, dopo avergli affidati nei primi anni incarichi di fiducia (Jaffé-Wattenbach, 3018) lo mise poi in stato di accusa pensando di avere le prove di macchinazioni compiute da F. contro la Curia. F. fuggì da Roma ed allora un Sinodo lo scomunicò e depose (19 apr. 876), condanna rinnovata nei Concili di Ponthion (giugno 876) e Troyes (ag. 878). Il 14 sett. il Papa lo ammetteva alla comunione laica, a patto che non mettesse più piede in Roma. Invece Marino I (882-84) lo assolse e il successore Adriano III (884-85) gli ridiede la sua antica sede di Porto. F. nell'885 consacrò il nuovo papa Stefano V (885-91), a cui successe il 19 sett. 891. Nella questione foziana assunse un atteggiamento di estremo rigore (Jaffé-Wattenbach, 3478); si pronunciò in favore dell'unione della sede di Brema con Amburgo (*ibid.*, 3483, 3487, 3488); sostenne il carolingio Carlo contro Eudes (*ibid.*, 3490-94). Il 30 apr. 892 incoronò imperatore Lamberto di Spoleto come associato al padre, Guido. Ma ben presto, contro gli Spoletani, chiamava in Italia e incoronava imperatore Arnolfo di Carinzia (22 apr. 896). Morì il 4 apr. 896; in tempo per non vedere gli Spoletani ridiventare padroni di Roma. La loro vendetta fu feroce. Nel genn. 897 il cadavere di F. estratto dal sepolcro, dove dormiva da nove mesi, fu portato in un Sinodo presieduto da Stefano VI (896-97) e sottoposto a regolare processo. Dichiarata nulla la sua elezione, illegittimi i suoi atti e invalide le sue ordinazioni, fu sepolto in una fossa comune, donde il popolaccio lo estrasse per gettarlo nel Tevere.

Bibl.: Le lettere di F. in PL 129, 837-48 e meglio nei MGH. *Epistulae*, VII, p. 366 sgg.; le fonti sulla controversia formosiana sono state studiate e in parte edite da E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Lipsia 1866, passim; Hefele-Leclercq, IV, II, pp. 708-19 (bibl.); F. Dominici, *Il papa F.*, in *Civ. Catt.*, 1924, 1, pp. 106-20; 518-30; II, pp. 121-35; F. Vernet, s. v. in DThC, VI, coll. 594-99 (bibl.); Fliche-Martin-Frutaz, VI, pp. 431-523; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VII, Parigi 1940, pp. 20-26, 114-15. Ireneo Daniele

FORNACALIA. - Era una festa mobile conceptiva, che cadeva nella prima metà del febbr., in un giorno prestabilito dal capo delle curie, decurione massimo, in onore della dea Fornax, indigitazione del nume che vigila il riscaldamento del forno (Festo, s. v.). Chi per distrazione non era stato presente alla festa poteva supplire partecipando alle Quirinalia, dette perciò anche « stultorum feriae ».

Il rito consisteva nell'abbrustolire, nel forno di ciascuna curia, chicchi di farro prima di pestarli nel mortaio, circostanza che denuncia l'arcaicità della festa, anteriore all'uso della macina. Secondo la tradizione sarebbe stata istituita da Numa.

Le F. servivano anche per il censimento urbano prima del regolamento di Servio Tullo, dovendosi compiere il sacrificio da ciascuno nella propria curia. Il rapporto tra F. e Quirinalia si spiega considerando la relazione che lega il Flamine Quirinale con quanto si riferisce all'agricoltura. D'altra parte è evidente l'analogia di Fornax con Vesta, ambedue rappresentate dal fuoco.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 158; N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939, p. 111. Alberto Galieti

FORNACIARI, LUIGI. - Magistrato e filologo, n. a Lucca il 17 dic. 1798, m. ivi il 23 nov. 1858. Presidente nella Rota criminale, consigliere di Stato, avvocato regio con la tutela dei pupilli e dei poveri nel ducato di Lucca, procuratore generale nel Granducato di Toscana esercitò le varie cariche con rettitudine.

Come docente di retorica adottò un metodo che parve nuovo e ardito, come dimostrano gli *Esempi di bello scrivere* (Lucca 1835). Cattolico convinto, si accostò alle idee liberali e collaborò alla *Pragmalogia cattolica* (giornale apologetico lucchese che visse dal 1828 al 1851) quando questo foglio si fece meno reazionario in politica e rosminiano in filosofia. I suoi scritti sono, in gran parte, affidati agli *Atti della R. Accademia Lucchese*, ma stanno a sé i *Discorsi filologici* (Napoli 1858), le *Prose* (Firenze 1874) e l'*Epistolario* (ivi 1899), incompleto. Della sua indole umanitaria sono documento i discorsi *Della povertà in Lucca*, da cui potrebbe ricavarsi un abbozzo di sistema assistenziale.

BIBL.: T. Bini, *In morte dell'avv. L. F.*, orazione detta nella Metropolitana di Lucca il 25 febbr. 1858, in *Atti della Reale Accademia Lucchese*, Lucca 1858, pp. 1-38; G. Sforza, *Ricordi e biografie lucchesi*, ivi 1918, p. 437 e passim.
Mansueto Lombardi-Lotti

FORNAINI, LUIGI ANTONIO. - Abate vallombrosano, n. il 14 dic. 1756 a Massa Cozzile, m. il 29 giugno 1838 a Firenze. Fu allievo di Leto Guidi. Ordinato sacerdote, divenne amministratore della badia di Vallombrosa, ove si rese celebre per i suoi studi agrari e forestali, tanto che, cacciati i monaci da Napoleone, rimase solo a sorvegliare le foreste divenute demaniali.

Oltre all'opera *Dei doveri dei sudditi verso il Principe e del Principe verso i sudditi* (Firenze 1815), lasciò il trattato *Della coltivazione degli abeti* (ivi 1804) e un *Saggio sopra l'utilità di ben conservare e preservare le foreste* (ivi 1825) ancora di viva attualità.

BIBL.: A. Pavari, *D. L. A. F.*, in *Il Faggio vallombrosano*, luglio-ag. 1938; E. Lucchesi, *Un insigne cultore di boschi e foreste: l'ab. d. L. A. F.*, in *Atti della Soc. Colombaria fiorentina*, Firenze 1938-39. Giovanni Donna

FORNARI, VITO. - Filosofo e letterato, n. a Molfetta il 10 marzo 1821, m. a Napoli il 6 marzo 1900. Spirito solitario e meditativo, la sua vita non presenta vicende di molto rilievo. Dopo studi vari e appassionati, che continuò tutta la vita, pensò di entrare nell'Ordine benedettino; ma finì con il farsi sacerdote secolare e gli fu dato il titolo onorifico di abate, che poi gli rimase sempre, da Basilio Puoti (come a Rosmini e Gioberti). Del Puoti fu discepolo e continuatore nella scuola letteraria che da lui discende: fu purista nella lingua, scrittore ed artista dallo stile elaborato e nobilissimo, che risalta in tutte le sue opere, particolarmente nella *Vita di Cristo*, la sua principale. Nel 1860, l'anno in cui il Regno delle Due Sicilie venne unito all'Italia, il F. fu chiamato alla direzione della Biblioteca nazionale di Napoli, e tenne quell'ufficio sino alla morte. Ebbe discepoli affezionati e amici illustri, primo fra tutti Francesco Acri (v.), il grande traduttore di Platone.

(fot. Giovanni Ducone)
FORNARI, VITO - Busto in terracotta conservato nella Biblioteca nazionale di Napoli.

L'ambiente culturale in cui sorge il pensiero del F. è l'Italia nella prima metà del sec. XIX, anche se egli svolge la sua attività speculativa e letteraria principalmente nella seconda metà di quel secolo. Ossia è la filosofia dello spiritualismo romantico, la quale ha i suoi maggiori rappresentanti in Rosmini e Gioberti; e si richiama alla tradizione platonico-agostiniana, come quella che meglio sembrava conciliare il pensiero tradizionale e cristiano con le esigenze del pensiero moderno. Le sue tesi caratteristiche e fondamentali sono quelle stesse della tradizione platonico-agostiniana in genere, più o meno ammodernate: particolarmente l'unità di filosofia e teologia, l'ontologismo e il volontarismo. E le fonti principali di questo pensiero nel F. sono anzitutto Platone e Agostino, quindi Bonaventura e Duns Scoto, infine Rosmini e soprattutto Gioberti, interpretato ortodossamente.

Le opere del F. non sono molte, almeno le principali. In ordine cronologico: l'*Armonia universale* (Napoli 1850), l'*Arte del dire* (ivi 1857) la *Vita di Cristo* (5 voll., Firenze 1869-93; nuova ed. Torino 1930). Come dei suoi pensieri fu centro Cristo, così la *Vita di Cristo* è centro dei suoi scritti. Difatti, delle sue opere principali, le prime due, e specialmente la prima, furono stese in preparazione di questa e in questa furono trasfuse. L'*Armonia universale*, che è il suo sistema filosofico, rappresenta il sostrato metafisico (ontologistico-volontaristico) della *Vita di Cristo*, e anzi la si ritrova specialmente nei primi capitoli di questa. L'*Arte del dire*, che

rappresenta la sua estetica, gli fornì i principi letterari, che poi applicò nello stendere la stessa *Vita di Cristo.* E la concezione metafisica che l'informa, cioè la bellezza come manifestazione di Dio e quindi tutt'uno con il suo Verbo, è un elemento che sarà mantenuto, inquadrato e sviluppato nell'opera medesima.

La *Vita di Cristo* impegnò per ca. trent'anni le sue fatiche. Manzoni giudicò del primo libro di essa: « Defensoribus istis tempus eget ». Il titolo non deve trarre in inganno, non avendo avuto il F. per scopo di stendere una vita storica, empirica di Cristo, ma piuttosto una vita filosofica, dialettica, che si estende quanto è ampio il creato. Perché, secondo il F., Gesù Cristo non è solo un fatto sia pur fondamentale e prodigioso della storia universale, ma la condizione, la spiegazione di questa, anzi di tutta la realtà. Lo svolgimento di tale concetto è abbozzato efficacemente nel proemio dell'opera. Essa comprende tre libri. Nel primo si descrive la preparazione e l'attesa universale del Cristo, fin dall'inizio della creazione. È quella che potrebbe dirsi la prima vita di Cristo, aspettato e profetato da tutta la realtà creata, fisica e spirituale, essendone egli l'intimo significato e la profonda esplicazione. Il secondo libro narra la vita umana di Cristo, ossia l'Incarnazione del Verbo, che fu lo scopo ultimo del disegno creativo e avrebbe avuto luogo anche senza la colpa originale. Nel terzo libro è tracciata a grandi linee la nuova vita di Cristo nella sua Chiesa, e per mezzo suo in tutta l'umanità, sino alla fine dei tempi: ossia la vita del Corpo mistico di Cristo peregrinante nel mondo fino alla gloria.

BIBL.: E. Battaglia, *V. F. in rapporto al movimento intellettuale dell'Italia meridionale nella seconda metà dell'800*, Bari 1941; U. A. Padovani, *V. F.*, Brescia 1948. Umberto A. Padovani

FORNARI STRADA, MARIA VITTORIA, beata. - Fondatrice di Ordine religioso, n. a Genova nel 1562, m. ivi, il 15 dic. 1617. Sposata, ebbe 6 figli, dei quali 5 si fecero religiosi. Rimasta vedova dopo 9 anni, poté realizzare il suo ideale religioso, fondando nel 1604, con alcune compagne, la Congregazione delle Annunziate Celestine (dette comunemente *le Turchine* dal colore dell'abito), dedicate a vita penitente e contemplativa. L'Istituto ebbe l'approvazione di Clemente VIII, Paolo V, Gregorio XV, Urbano VIII. La fondatrice fu beatificata da Leone XII il 2 sett. 1828; la sua festa ricorre il 12 sett.

BIBL.: P. F. A. Spinola, *Vita di M. V. F.*, Genova 1640; D. Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie*, Parigi 1925, p. 447.
Antonio Cistellini

FORNICAZIONE. - Dal lat. *fornix*, che designava camera o corridoio a vòlta, risultante per lo più da costruzione di sostegno a scale (stadi, teatri, anfiteatri) e che veniva adattato ad uso del pubblico ed anche a raduno di meretrici. Il cristianesimo ne forgiò i termini *fornicari fornicatio*, che divennero usuali per indicare qualunque commercio carnale fuori del legittimo matrimonio. Con tale senso essi ricorrono spesso nella Volgata come equivalenti del termine ebraico *zĕnûnîm*, che in senso proprio significa impurità sessuale, specialmente adulterina, e in senso metaforico idolatria, in quanto violazione del legame sponsale tra Israele e Dio.

Un esempio del primo senso si trova nel Vangelo di Matteo (5, 32; 19, 9) dove il termine *fornicatio* dell'inciso *excepta fornicationis causa* significa adulterio; un esempio del secondo senso si trova nel Vangelo di Giovanni (8, 41). La parola acquistò un significato tecnico, per cui presso i sommisti medievali il termine *fornicatio* designa quella particolare specie di lussuria, che consiste nella unione sessuale tra due persone libere da vincoli coniugali o da altri legami che conferirebbero al loro peccato la qualifica di sacrilegio o di incesto. È tale significato è rimasto nel vocabolario tecnico della teologia morale cattolica.

La questione principale sollevata intorno alla f. in sede morale riguarda la sua illiceità. La civiltà greco-romana, pur condannando l'adulterio e l'incesto, non si preoccupava della semplice f. come colpa morale, tranne che si trattasse di licenza svergognata. Il cristianesimo considerò subito la f. come illecita; il Concilio apostolico di Gerusalemme la vieta espressamente ai cristiani neoconvertiti dal paganesimo (*Act.* 15, 29); s. Paolo dichiara esclusi dal Regno di Dio, insieme con gli adulteri, anche i fornicari (*I Cor.* 6, 9). Sulla linea del pensiero apostolico si mantenne unanime quello patristico. La speculazione teologica medievale cercò di determinare la ragione intrinseca e il grado di immoralità della f.: salvo rarissime eccezioni (Durando, Caramuele e pochi altri) i teologi convengono nel ritenere la f. intrinsecamente e gravemente illecita, fondandosi sia sul dato rivelato, come su ragioni dedotte dall'analisi del contenuto oggettivo della f.

Tali ragioni, più volte esposte da s. Tommaso nelle sue opere (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 154, a. 2; *C. Gent.*, l. III, cap. 122; *De Malo*, q. 15, aa. 1-2), ripongono l'intrinseca illiceità della f. nell'essere questa sfornita della stabilità legale richiesta dalla finalità del commercio coniugale umano, che comprende non solo la procreazione, ma anche l'educazione della prole. Si riportano le parole testuali dell'Aquinate: « Già si scorge nel regno animale che, ove all'allevamento della prole sia necessario il concorso del maschio e della femmina, i due si uniscono in forma determinata e stabile, come, ad es., si osserva negli uccelli... Ora è evidente che per l'educazione dell'essere umano non solo si richiede l'opera della madre che lo nutra, ma molto di più l'opera del padre che lo istruisca e lo difenda, e inoltre lo sviluppi sia dal lato spirituale che materiale. È perciò contro natura che la copula coniugale sia fatta indipendentemente da ogni vincolo, ma è necessario che questa avvenga tra persone determinate e stabilmente vincolate. Del resto il bisogno naturale che, nella specie umana, sente il maschio di riconoscere con certezza quali siano i suoi figli si connette intimamente col dovere che gli incombe di educarli. Ora questa certezza non sarebbe possibile, se la copula coniugale fosse libera da qualunque vincolo. Dunque la stessa natura postula che la copula coniugale avvenga tra due persone determinate e identificabili; ossia, l'atto coniugale richiede lo stato matrimoniale. E siccome lo stato matrimoniale, avendo come scopo la procreazione, interessa sommamente il bene comune, esso soggiace alla legge. La f. dunque, quale copula extramatrimoniale fuori legge, è intrinsecamente peccaminosa. Né vale opporre che taluno sarebbe disposto ad assumersi l'educazione della prole concepita fornicariamente; perché la necessità naturale di vincolare la copula coniugale allo stato coniugale legalmente stabilito, nascendo da ragioni di carattere universale, antecede e comprende tutti i casi particolari » (*Sum. Theol.*, *loc. cit.*). S. Tommaso e con lui concordemente tutti i moralisti cattolici dichiarano la f. grave peccato dal punto di vista oggettivo, pur riconoscendo quanto diffusa e facile sia l'erronea valutazione soggettiva contraria in ambienti ignari e ostili al cristianesimo. La ragione intrinseca addotta vien desunta dal grave danno proveniente, sul piano universale, anche se non sempre in tutti i casi particolari, alla prole nata dal connubio fornicario. Il magistero ecclesiastico si è pronunciato espressamente sull'illiceità intrinseca della f. condannando per bocca di papa Innocenzo XI la seguente proposizione: *Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam et solum esse malam quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur* (Denz-U, 1198). Le encicliche di Leone XIII (*Arcanum*) e di Pio XI (*Casti connubii*) sul matrimonio cristiano riaffermano autorevolmente la dottrina tradizionale suesposta sulla illiceità di qualunque commercio sessuale extramatrimoniale (v. AMORE LIBERO; CONCUBINATO; MATRIMONIO; PROSTITUZIONE).

BIBL.: P. Godet, *Fornication*, in DThC, VI, coll. 600-11; H. Lesêtre, *Fornicatio*, in DB, II, coll. 2314-17; A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, 2ª ed., Roma 1921; v. inoltre bibl. delle voci connesse.
Gaetano Corti

FORO. - Il termine lat. *forum* o *forus* indicò originariamente il luogo o lo spazio esterno della casa, o anche il vestibolo che circondava le tombe. In seguito designò il luogo dove si teneva il mercato e che poteva essere anche un luogo privato nei campi o nelle strade; quindi furono chiamati f. i centri della città o quelli situati lungo le grandi vie di comunicazione, dove gli abitanti si adunavano per gli affari sia privati che pubblici (cioè per tenere mercato, fare comizi od elezioni, avere comunicazione delle leggi, celebrare cerimonie, chiedere e ottenere l'amministrazione della giustizia). Quest'ultimo significato divenne poi prevalente, e f. designò senz'altro il luogo dove si dirimono le controversie giudiziarie, il luogo cioè dove si esercita la giurisdizione o anche l'àmbito di questa, quindi anche il tribunale competente, infine anche la giurisdizione medesima (cf. Paolo Diacono [ed. C.O. Müller, Lipsia 1839], p. 84, 9). Per conservare tuttavia alla parola f. un senso proprio e distinto dalla giurisdizione, conviene dire che il f. è la sfera o l'àmbito in cui questa è contenuta e si esercita, ovvero il luogo, la sede, l'autorità competente a dirimere un determinato genere di controversie o a regolare un determinato genere di affari. In tal modo il f. viene distinto anche dalla competenza: quello è, come si è detto, il luogo, non solo materialmente, ma anche formalmente inteso, della giurisdizione; la competenza è invece la parte di giurisdizione assegnata a un determinato organo o persona.

Tanto la Chiesa come lo Stato sono investiti del potere di giurisdizione o di governo; tale potere è però contenuto in un determinato àmbito, a cui si dà il nome di f.; si ha quindi il f. ecclesiastico e quello civile.

Appartiene esclusivamente al f. ecclesiastico giudicare: 1) le cause che riguardano le cose spirituali o annesse alle spirituali; 2) la violazione delle leggi ecclesiastiche e la determinazione del carattere peccaminoso di un atto, in relazione alla definizione della colpa e alla irrogazione delle pene ecclesiastiche; 3) tutte le cause contenziose o criminali concernenti persone che godono del privilegio del f. a norma del diritto canonico (can. 1553 § 1). Nelle cause dette di f. misto, cioè di competenza comune della Chiesa e dello Stato, si applica il criterio della prevenzione, cioè giudica l'autorità, ecclesiastica o civile, che ne è stata per prima investita (can. 1553 § 2).

In Italia, con i Patti Lateranensi, è stata riconosciuta piena efficacia giuridica, anche a tutti gli effetti civili, alle sentenze e ai provvedimenti emanati dalle autorità ecclesiastiche ed ufficialmente comunicati alle autorità civili, circa persone ecclesiastiche o religiose e concernenti materie spirituali o disciplinari (Trattato, art. 23; Concordato, artt. 5 e 29 i). Si riconosce inoltre che le cause riguardanti la nullità del matrimonio e la dispensa dal matrimonio rato e non consumato, sono riservate alla competenza dei tribunali e dei dicasteri ecclesiastici. Quanto alle cause di separazione personale, la S. Sede consente che siano giudicate dai tribunali civili (Concordato, art. 34; legge 27 maggio 1929, n. 847).

Mentre nel diritto civile per f. s'intende comunemente il tribunale o la funzione giudiziaria, nel diritto canonico la parola f. conserva invece il suo senso più ampio, quale più sopra si è dato. Si ha quindi secondo la diversità dei fini che persegue, della sfera in cui opera e del modo con cui si esercita, una giurisdizione di f. esterno e una giurisdizione di f. interno (il f. esterno è detto anche *forum fori*, perché in esso le azioni sono considerate sotto l'aspetto pubblico o sociale; il f. interno o di coscienza, è detto anche *forum poli* perché riguarda la salvezza eterna dei singoli fedeli e la salvezza eterna è come il polo delle anime). La giurisdizione di f. esterno è rivolta direttamente a promuovere e difendere il bene pubblico, cioè della comunità dei fedeli, e a regolare la loro attività sociale; la giurisdizione di f. interno mira invece direttamente al bene spirituale, dei singoli e quindi riguarda le loro azioni private, in quanto si riferiscono alla loro coscienza e alla vita eterna.

Questa distinzione non esiste nel diritto civile, perché l'autorità civile esercita sempre il suo potere per il bene della società, e solo indirettamente per quello privato. Questo doppio potere è invece nella Chiesa una conseguenza derivante dalla sua stessa natura. Essa difatti è una società spirituale e soprannaturale, costituita per la salvezza degli uomini, e gli uomini per conseguire la salvezza hanno bisogno non solo di un'autorità che li diriga tutti insieme e socialmente, ma anche di una direzione dei singoli, secondo le particolari condizioni e circostanze di ciascuno. La società civile trova già costituita dalla natura la famiglia, la quale provvede direttamente, nell'ordine naturale, al bene degli individui; la Chiesa invece, società soprannaturale, non trova costituita in questo ordine nessuna società od organo che prenda cura dei singoli; per conseguenza spetta ad essa la cura diretta anche di questi.

La giurisdizione del f. esterno si esercita pubblicamente ed ha effetti giuridici, mentre la giurisdizione del f. interno si esercita privatamente e non ha, di per sé, alcun effetto pubblico.

Poiché la giurisdizione del f. esterno riguarda i rapporti esteriori dei sudditi con la società ed ha per scopo il bene comune, essa si può dire, ed è veramente, anche nella Chiesa, una potestà propriamente umana; la potestà invece del f. interno, che riguarda i rapporti delle anime con Dio ed ha per scopo la salvezza e la santificazione delle anime, che è un'opera divina, è un potere essenzialmente divino. Ne consegue che la prima è una potestà propria della Chiesa, ed essa ne è il principale agente; la seconda invece è esercitata dalla Chiesa come vicaria di Dio: il principale agente nell'esercizio di essa è infatti Dio medesimo, di cui la Chiesa, o i suoi ministri, fanno le veci, e solo nel caso in cui riguardi il diritto ecclesiastico positivo, anche la potestà di f. interno è propria della Chiesa. Entrambe sono d'istituzione divina. La potestà di giurisdizione nel f. esterno non riguarda formalmente il diritto divino come tale, ma tutto ciò che è diretto al fine sociale della Chiesa; tuttavia, siccome per questo fine può essere utile comandare o proibire anche ciò che è già imposto o vietato dal diritto divino, può essere reso obbligatorio anche in f. esterno e di fronte alla società ecclesiastica, ciò che prima era obbligatorio solo davanti a Dio. Ne consegue che la giurisdizione del f. esterno è principalmente rivolta *ad ligandum*, sia estendendo al f. ecclesiastico precetti o proibizioni che prima erano solo del f. divino, sia promulgando leggi o intimando ordini in virtù del potere commesso all'autorità ecclesiastica. Atteso però che le leggi ecclesiastiche obbligano anche in coscienza, ciò che vincola nel f. della Chiesa vincola anche davanti a Dio. La potestà del f. interno riguarda invece formalmente il diritto divino, intendendo per questo non solo le norme stabilite direttamente da Dio, ma anche gli obblighi che le leggi positive umane producono in coscienza. La potestà di f. interno è quindi principalmente ordinata *ad solvendum*, non il diritto divino ma l'obbligo che, mediante l'azione umana, è stato contratto davanti a Dio: con il peccato, con il giuramento, con il voto, ecc., oppure l'obbligo che dalla legge ecclesiastica è sorto di fronte a Dio (cf. L. Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 3ª ed., I, Roma 1899, pp. 456-66). Gli stessi precetti che si possono imporre nel f. interno, come, ad es., la Penitenza sacramentale, l'opera nella quale è commutato il voto, ecc., sono diretti alla soluzione del vincolo contratto nel f. divino.

La giurisdizione del f. esterno differisce, come si è detto, da quella del f. interno come il bene pubblico dal bene privato. Tuttavia, dato che il bene pub-

blico non si potrebbe concepire senza il bene dei singoli, e il bene degli individui non può prescindere dal bene comune, non è sempre facile distinguere ciò che riguarda l'uno o l'altro. La difficoltà è ancora più grave nella Chiesa, dove accade che il bene di un'anima sola interessa tutta la società. Si può peraltro dire che appartengono al f. interno: *a*) tutte le azioni in quanto siano considerate sotto l'aspetto del peccato, quindi anche i delitti, non in quanto turbano la società, ma in quanto turbano la coscienza; *b*) tutte le azioni occulte, finché restano occulte (quando diventano pubbliche passano al f. esterno se di loro natura appartengono a questo); *c*) le facoltà dirette al bene delle singole anime: così la facoltà di predicare tende direttamente a persuadere ogni individuo della verità cattolica; la facoltà di assolvere tende al perdono delle colpe dei singoli. Appartengono al f. esterno: *a*) il potere legislativo, giudiziario, esecutivo; *b*) il potere di concedere la facoltà di predicare e di assolvere, ecc., perché è direttamente di utilità pubblica che siano designati ministri che predichino, assolvano, ecc. Come diverso è l'oggetto, così diverso nell'uno e nell'altro f. è il modo di procedere: nell'interno si procede segretamente e *coram Deo*, nell'esterno pubblicamente e *coram Ecclesia*. Data la distinzione esistente tra l'utilità pubblica e la privata e tra l'uno e l'altro f., ci possono essere soggetti investiti di potere nel f. interno senza giurisdizione nel f. esterno, come, ad es., i parroci; e viceversa ci possono essere soggetti investiti di giurisdizione nel f. esterno, senza potestà nel f. interno. A norma però del can. 202 § 3, se non consta diversamente, la giurisdizione s'intende concessa per entrambi i f. La giurisdizione ecclesiastica, infatti, pervade di sua natura l'uno e l'altro f., ma la volontà del concedente o la natura stessa della concessione possono restringerne l'àmbito ad uno solo: così, ad es., il potere di assolvere può esser limitato al f. interno; il potere di giudicare, limita la giurisdizione al f. esterno. Un atto posto in forza del potere di giurisdizione (non importa se ordinaria o delegata) nel f. esterno, ha pieno effetto anche per il f. interno (can. 202 § 1); invece un atto di giurisdizione concessa soltanto per il f. interno, ha effetto soltanto per quest'ultimo. Se quindi la cosa definita nel solo f. interno passa al f. esterno, occorre un atto di giurisdizione che la definisca anche in questo f., a meno che il diritto stesso non provveda diversamente (cf., p. es., can. 1047).

Sebbene il f. esterno e il f. interno generalmente siano concordi, ci possono però essere dei casi di conflitto, quando manchi la possibilità della prova in f. esterno (ad es., un matrimonio può essere nullo per mancanza di consenso, ma di tale mancanza può difettare la prova; cf. anche il can. 2251). In caso di contrasto prevale il f. esterno, purché l'osservanza di esso sia possibile senza colpa davanti a Dio; altrimenti prevale il f. interno, perché il diritto divino prevale sull'umano.

Il f. esterno si può distinguere in giudiziale ■ stragiudiziale, a seconda che la giurisdizione si eserciti o meno in forma di giudizio. Il f. giudiziale si può a sua volta suddividere in contenzioso o criminale: il contenzioso riguarda la definizione dei diritti controversi o la dichiarazione dei fatti giuridici delle persone fisiche o morali, il criminale ha invece per oggetto i delitti in ordine alla pena (can. 1552 § 2). Le norme processuali sono per la massima parte comuni a entrambi i giudizi, e gli organi giudiziari ecclesiastici hanno competenza civile e penale.

La potestà di f. interno ■ sua volta si suddivide in sacramentale (detta anticamente anche penitenziale) ed extrasacramentale: la prima si può esercitare solo nel sacramento della Penitenza o in occasione di essa: così avviene, per diritto divino, per la remissione dei peccati, e per diritto ecclesiastico nei casi in cui viene delegato ai confessori il potere di dispensare o di assolvere dalla pena nell'atto della confessione (cf. cann. 1044, 2250 § 3, 2254, 2290); la seconda si estende a tutti gli atti che, pur restando nell'ambito del f. interno, possono compiersi fuori del sacramento della Confessione: come dispense dai voti, dalle irregolarità e dalle censure occulte, ecc.

Bibl.: M. Gitzler, *De fori interni et externi differentia et necessitudine*, Breslavia 1867; A. Perathoner, *Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrecht*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 70 (1917), pp. 443-57, 726-43; Ph. Maroto, *Institutiones I. C.*, Roma 1921, pp. 857-62; P. Capobianco, *De ambitu fori interni et externi in iure ante Codicem*, in *Apollinaris*, 8 (1935), pp. 591-605; id., *De notione fori interni*, *ibid.*, ■ (1936), pp. 364-74; J. Hahn, *Das forum internum und seine Stellung im geltenden Recht*, Würzburg 1941; P. Ciprotti, *Lezioni di diritto canonico*, Padova 1943, pp. 11 ■ 45; G. Oesterle, *De relatione inter forum externum et internum*, in *Apollinaris*, 19 (1946), pp. 65-87.
Dino Staffa

FORO APPIO (Mercato di A.). - Villaggio ■ sud di Roma, ricordato in *Act.* 28, 15 come luogo dell'incontro di s. Paolo prigioniero con la deputazione della Chiesa romana.

Insieme alla via omonima, doveva il nome e l'esistenza al censore Appio Claudio (312 a. C.). Sorgeva lungo la Via Appia ■ ca. 65 km. da Roma. Vicino ad una zona paludosa ed infetta, il F. A. era una delle molte stazioni di sosta sulla « regina delle strade » di Roma. Da principio fu eretto a *municipium*, ma poi fu considerato semplice *vicus*. Secondo Orazio (*Sermones*, I, 5, 7), F. A. era « pieno di marinai, di osti e di furfanti ». La presenza dei marinai è spiegabile, perché un canale navigabile attraverso le paludi pontine l'univa con il porto di Terracina.
Angelo Penna

FORSTER, Frobenius. - Benedettino, n. a Königsfeld il 30 ag. 1709, m. a Ratisbona l'11 ott. 1791. Entrò nel 1727 nel monastero di S. Emmerano a Ratisbona dove, ordinato sacerdote, insegnò filosofia. Fu in seguito (1744-47) professore all'Università di Salisburgo. Nel 1762 fu eletto principe-abate di S. Emmerano.

Promosse nel suo monastero lo studio delle scienze naturali e delle lingue orientali per il cui insegnamento chiamò il maurino p. C. Lancelot. In vari scritti si occupò dei sistemi del Leibniz e di Wolff. La sua opera principale è l'edizione delle opere di Alcuino (Ratisbona 1777, ristampa in PL 100-101).

Bibl.: J. A. Endres, *Die Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern*, Monaco 1899; id., *F. F., Fürstabt von St. Emmeram*, Friburgo 1900.
Beda Thum

FÖRSTER, Heinrich. - Vescovo di Breslavia, n. il 24 nov. 1799 a Gross-Glogau, m. il 20 ott. 1881 al castello di Johannesberg, nella Slesia austriaca. Ordinato sacerdote nel 1825, svolse dapprima attività pastorale a Landeshut. Membro del Capitolo del duomo di Breslavia nel 1837 si distinse per le sue efficaci prediche contro J. Ronge, uno dei fondatori della scismatica « Chiesa cattolica tedesca ». Nel 1853 successe al Diepenbrock come principe-vescovo di Breslavia.

Strenuo difensore dei diritti dei cattolici, diede chiara dimostrazione del suo valore nel periodo successivo al Concilio Vaticano e durante il *Kulturkampf*. Aderì subito alla dichiarazione dell'infallibilità pontificia e sospese alcuni professori restii ad approvare le delibera-

zioni del Concilio. Nel 1873 si rivolse, a nome anche di altri prelati, all'imperatore Guglielmo I, pregandolo di non apporre la sanzione reale alle cosiddette leggi di maggio, espressamente contrarie ai cattolici. Le autorità statali decisero allora di procedere all'arresto del coraggioso prelato, e di costringerlo a rinunciare all'ufficio. Avvertito in tempo, il vescovo si ritirò nel castello di Johannesberg (nella parte austriaca del vescovato), donde continuò ad amministrare la sua diocesi fino alla morte. Nel nov. del 1875, una sentenza del tribunale prussiano aveva dichiarato decaduto il F. dalla dignità di principe-vescovo di Breslavia.

Bibl.: H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland*, IV, 1, Magonza 1901, passim; F. Lauchert, s. v. in LThK, IV, coll. 68-69. Silvio Furlani

FORTALEZA, arcidiocesi di. - Nello Stato di Ceará (Brasile). È la metropoli della provincia ecclesiastica del suddetto Stato, provincia che comprende le 3 suffraganee Crato, Sobral e Limoeiro, e la cui estensione coincide con quella dello stesso stato.

L'area dell'arcidiocesi è di ca. 50.000 kmq., con 1.200.000 ab. dei quali 1.050.000 cattolici. Vi sono 48 parrocchie, 83 sacerdoti diocesani e 108 regolari: Francescani, Cappuccini, Gesuiti, Lazzaristi, Salesiani, Salvatoriani, Maristi, Sacramentani e 11 Congregazioni religiose femminili; il Seminario maggiore e quello minore sono affidati ai Lazzaristi. Patrono s. Giuseppe (festa nel mercoledì della seconda settimana dopo Pasqua). F. è pure capitale dello Stato, ha 140.000 ab., ed è situata al 3° 43' 14'' lat. S. e 38° 30' 52'' long. W. Gr.

Lo Stato di Ceará fu visitato sia dagli spagnoli A. Hojeda (1499) e V. Pizon (1500) senza però colonizzarlo, sia dai portoghesi, che tentarono di stabilirvisi durante il sec. XVI e al principio del sec. XVII. L'escursione missionaria fra i selvaggi della regione, intrapresa dai gesuiti Luigi Figueira e Francesco Pinto, terminò con il martirio del Pinto. Senonché Martino Soares Moreno, con 5 soldati e un sacerdote, riuscì a costruire nel capo di Mucuripe la fortezza (come appunto significa il nome di F.) di S. Sebastiano e la cappella della Madona do Ampzro, che costituirono gli inizi dell'attuale capitale (1611). Nello stesso sec. XVII il Ceará veniva occupato dagli Olandesi, già padroni del nord-est del Brasile (v.). Da allora la storia del Ceará s'immedesima con quella generale del Brasile; ed è degna di nota la parte da esso presa nella campagna per l'indipendenza e per l'abolizione della schiavitù. F. venne staccata dalla diocesi di Olinda-Recife, formando una propria circoscrizione ecclesiastica con la bolla *Pro animarum salute* del 6 giugno 1854, e il suo primo vescovo fu mons. Giuseppe Antonio dos Santos (1861-81) fondatore del Seminario (1864), apostolo della carità durante la siccità del 1877-1879, e trasferito poi alla sede di S. Salvador. Il suo successore a F. fu mons. Gioacchino Giuseppe Vieira (1883-1912), sostituito a sua volta da mons. Emanuele da Silva Gomes (1912-41), già ausiliare del precedente, che diede un vigoroso impulso alla diffusione della religione in tutto lo Stato. Oggi il Ceará è una delle regioni del Brasile ove il cattolicismo è più intensamente vissuto. Benedetto XV con la bolla *Catholicae religionis bonum* del 10 nov. 1915 elevava quella sede ad arcidiocesi.

Tra i diversi periodici pubblicati a F. è da notarsi il quotidiano cattolico *O Nordeste*.

Le chiese più artistiche che si trovano nell'arcidiocesi sono la Cattedrale e la chiesa di S. Francesco a Canindè.

Bibl.: R. Galanti, *Historia do Brasil*, S. Paulo 1911, passim; AAS, 7 (1915), p. 571; J. B. Lehmann, *O Brasil católico, 1947*, Juiz de Fora 1947, pp. 146-53. Maurilio Cesar de Lima

FORT-DAUPHIN, vicariato apostolico di. - La evangelizzazione del territorio dell'attuale vicariato apostolico di F.-D. (Madagascar) ebbe inizio nel 1648, allorché s. Vincenzo de' Paoli inviò in quella zona alcuni sacerdoti della sua Congregazione, ai quali tennero dietro gli altri.

L'ostilità dei capi indigeni e l'inclemenza del clima fecero sì che i missionari rimasti nel 1672 furono richiamati a Parigi. La missione fu ripresa solo con la erezione del vicariato apostolico del Madagascar meridionale (16 genn. 1896) con territorio distaccato dal vicariato apostolico di Madagascar. I Lazzaristi vi trovarono poche centinaia di cattolici. Il 20 maggio 1913 ricevette l'attuale denominazione. I movimenti xenofobi del 1904 e del 1947 procurarono danni alle missioni.

Il territorio è molto grande: kmq. 165.520, abitato da una popolazione indigena calcolata in 908.300 persone, rappresentanti un mosaico di tribù. I cattolici sono (1948) 64.246, catecumeni 4140, sacerdoti indigeni 5, stranieri 27, fratelli 4, suore indigene 28, straniere 58, catechisti 210, maestri 25, seminaristi maggiori 2. Non mancano scuole ed opere di carità, che sono di valido aiuto all'apostolato.

Bibl.: AAS, 5 (1913), p. 274; MC, p. 112. Saverio Paventi

FORT-DE FRANCE: v. san pietro fort de france o martinica martinique.

FORTEGUERRI, Niccolò. - Cardinale, n. il 7 ott. 1419 a Pistoia, m. il 21 dic. 1473 a Viterbo. Dopo aver studiato diritto a Bologna ed a Siena, entrò nella carriera ecclesiastica. Parente di Enea Silvio Piccolomini, divenne, all'elezione alla tiara di quest'ultimo, vescovo di Teano e tesoriere apostolico. Creato cardinale del titolo di S. Cecilia nel 1460, fu nominato quattro anni dopo da Pio II legato apostolico della Crociata promossa dal Papa contro i Turchi. Paolo II gli affidò la pacificazione dello Stato della Chiesa, incarico che egli portò a termine con molta energia

Bibl.: Q. Santoli, *Il card. F.*, Pistoia 1926. Silvio Furlani

FORTEGUERRI, Niccolò. - N. il 6 nov. 1674 a Pistoia, m. a Roma il 17 febbr. 1735. Compiuti gli studi a Siena e a Pisa, il 1700 è a Roma prescelto per l'elogio funebre di Innocenzo XII nella Basilica Vaticana; poi nella Spagna, con il nunzio mons. Zandodari, presso Filippo V. Di ritorno in Italia riceve gli Ordini Sacri: ricopre nel 1712 il canonicato di S. Maria Maggiore, di S. Pietro, e, successivamente, le cariche d'istante referendario dell'una e dell'altra Segnatura di giustizia, per dieci anni fa parte della S. Consulta, e da Clemente XIII nel '20 è nominato segretario di Propaganda Fide.

Morendo volle bruciare i suoi scritti: uscì tuttavia sotto il nome di M. Carterómaco, postumo, a Venezia (1738) il *Ricciardetto* nel quale, con toscana purezza di lingua, rielabora l'argomento del Pulci, del Boiardo, dell'Ariosto; ma nell'irrisione sarcastica del mondo della cavalleria egli trascorse le intenzioni prime dell'opera, accomunando, nei trenta canti del poema burlesco, in una stessa cornice, a certa parodia del clero e della curia – come già nei *Capitoli* (Genova 1765-77) – anche alcuni motivi della liturgia della Chiesa. Il F. compose inoltre un dramma sacro per musica, *L'Atalia* (Siena 1694), una *Orazione latina* per la traslazione del corpo di s. Leone Magno (Roma 1715) e dall'Archivio di Propaganda estrasse le *Memorie intorno alle missioni di Asia, Africa e America*, edite in Roma solo nel 1831. Il *Ricciardetto* è all'Indice con decreto del 12 genn. 1739.

Bibl.: *N. F.*, in *Biografia eccl.*, VII, Madrid 1854, pp. 379-383; G. Procacci, *N. F. e la satira toscana dei suoi tempi*, Pistoia 1877; B. Forteguerri, *Vita di N. F.*, pubblicata da C. Zacchetti, Oneglia 1898; G. Beani, *Intorno ad alcuni scritti inediti di N. F.*, Pistoia 1903; G. Natali, *Il Settecento*, Milano 1936, pp. 1034-1036. Giovanni Fallani

« FORTEM VIRILI PECTORE ». - È l'inno dei Vespri e delle Laudi nell'Ufficio delle sante non vergini, scritto dal card. Silvio Antoniani (m. nel 1603) ed inserito nel Breviario da Clemente VIII nel 1602, in sostituzione di un altro molto più antico.

(*fot. Alinari*)
FORTEZZA - La *Fortitudo*. Pannello della prima porta di bronzo del Battistero, opera di Andrea Pisano (1336) - Firenze.

L'autore si è certamente ispirato al passo dei *Prov.* 31, 10-31: *Mulierem fortem quis inveniet?* che esalta le virtù della donna saggia. Incisivo quel *Fortem* iniziale, che è in contrapposto alla fallacia, alla beltà e alla vanità della donna di mondo! La Santa spregia l'amore profano e si rianima di quello divino, comprime le esigenze del corpo e pasce lo spirito delle sublimi dolcezze della preghiera.

BIBL.: G. Belli, *Gli inni del Breviario tradotti*, Roma 1856, p. 394 sgg.; V. Terreno, *Gli inni dell'Ufficio divino*, Mondovì 1932, p. 330 sgg.; A. Mirra, *Gli inni del Breviario romano*, Napoli 1947, p. 262 sgg.
Silverio Mattei

FORTESCUE, ADRIAN. - Sacerdote, liturgista di rara cultura e profondità, n. il 14 genn. 1874 a Perth (Scozia), m. l'11 febbr. 1923. Convertito dal protestantesimo nel 1898, fu parroco di Lechworth (Herts), professore di storia ecclesiastica e consultore della S. Congregazione Orientale.

Fra le sue opere più apprezzate sono: *Annotazioni a Dante* (Londra 1910); l'edizione critica del *De consolatione philosophiae* di Boezio (ivi 1925); poi tre opere su questioni orientali ecclesiastiche: *The Mass. A study of the Roman Liturgy* (ivi 1912), *The Cerimonies of the Roman Rite* (2ª ed., ivi 1919), *The Uniate Eastern Churches*, con gli studi sui riti italo-greci e melchiti. La morte gli impedì di estendere i suoi studi a tutti i riti delle Chiese orientali unite. Fu anche pittore e musicista.

BIBL.: Necrologio: *A. F.*, in *Korrespondenz des Priestervereins im Theolog. Konvikt zu Innsbruck*, 57 (1923), pp. 66-70, 105 sg.; T. Leclercq, *Liturgistes*, in DACL, IX (1930), coll. 1739-1740.
Filippo Oppenheim

FORTEZZA. - Nel suo primo significato indica robustezza, gagliardia, vigore, forza, sia in senso fisico, sia in senso morale. Può essere considerata: 1) come virtù morale naturale; 2) come virtù infusa; 3) come dono dello Spirito Santo.

I. VIRTÙ MORALE NATURALE. – Lessio la definisce: « virtù che modera i movimenti dell'animo nel sostenere e nel regolare le circostanze terribili dell'esistenza, soprattutto i pericoli della vita » (*De iustitia et iure coeterisque virtutibus cardinalibus*, Parigi 1606, l. III, cap. 1). Più comprensiva la definizione di s. Tommaso, il quale la chiama: « virtù che toglie gli impedimenti e le difficoltà che distolgono la volontà dal compiere ciò che è secondo ragione » (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 123, a. 1).

In senso largo poi col termine f. si intende la fermezza d'animo nel compimento del proprio dovere. Intesa così, più che una virtù speciale, si può considerare la condizione indispensabile per l'esercizio di tutte le virtù. Lo stesso s. Tommaso la dice: « condizione di ogni virtù, perché importa, in senso assoluto, la ferma determinazione della volontà » (*ibid.*, 1ª-2ªᵉ, q. 61, a. 3). Non bisogna confondere questa virtù con la temerità, tanto meno con la ferocia, come qualche volta avviene nell'uso corrente. Evidentemente l'oggetto di una virtù non può essere che una cosa onesta. Di conseguenza chi affronta i pericoli anche i più gravi, per motivi disonesti, ad es., i duellanti, i ladri ecc., non possono dirsi forti, bensì temerari, feroci ecc.

Oggetto materiale della virtù della f., sempre secondo il Dottore Angelico (*ibid.*, 2ª-2ªᵉ, q. 123, a. 3) sono il timore e l'audacia, in quanto essa controlla e vince il primo e modera la seconda. Oggetto formale si può considerare la bontà speciale che si accompagna al dovere malgrado il pericolo. La f. quindi sta in mezzo tra i due estremi, l'audacia e il timore; ha per oggetto il bene e importa come conseguenza necessaria il compimento del proprio dovere, anche e soprattutto quando esso importa sacrificio, pericoli da superare e difficoltà da vincere.

II. VIRTÙ INFUSA. – È quella forza soprannaturale che dà all'uomo il potere di compiere atti di f. meritevoli della vita eterna. L'oggetto materiale è lo stesso che per la virtù morale naturale della f. L'oggetto formale invece non è più la bontà naturale insita in questa virtù, bensì la bontà morale di una invincibile fedeltà a Dio. Mentre la prima si dirige secondo le norme della prudenza naturale, questa si dirige secondo i dettami della prudenza soprannaturale. È la virtù dei martiri e di tutti coloro che soffrono persecuzioni per la fede. La f. dei martiri anzi

(*fot. Anderson*)
FORTEZZA - La F. Affresco di Raffaello (1500) - Perugia, Collegio del Cambio.

è uno splendido argomento per dimostrare la divinità della religione cattolica. Per questa ragione quasi tutti coloro che trattano della f. si diffondono lungamente a parlare del martirio cristiano.

III. Dono dello Spirito Santo. – È il dono che perfeziona la virtù della f. dando alla volontà impulso ed energia soprannaturali. Differisce dalla virtù in quanto non proviene dai nostri sforzi sia pure aiutati dalla Grazia, ma soltanto dall'azione dello Spirito Santo. La virtù della f. non toglie una certa esitazione, un certo timore degli ostacoli e dei pericoli; il dono della f. invece vi sostituisce la decisione, e la speranza certa del successo e porta quindi a risultati molto più grandi. Esempio tipico si ha in *Act.* 6, 8 là dove si parla di s. Stefano: « Stefano pieno di grazia e di f., compiva prodigi e cose mirabili ». E più avanti: « Stefano essendo ripieno di Spirito Santo, fissati gli occhi in cielo, vide la gloria di Dio e Gesù che stava alla destra di Dio » (*ibid.*, 7, 55).

IV. Mezzi per acquistarla. – A ottenerla, oltre la preghiera, serve l'umile riconoscimento della nostra impotenza. La Provvidenza si serve di solito degli strumenti più deboli, che abbiano però coscienza della loro insufficenza, per compiere le imprese più grandi (cf. *I Cor.* 1, 27-29). Giovano inoltre la pazienza nel sopportare le circostanze avverse della vita, e le piccole prove quotidiane, la continuità nello sforzo per compiere sempre esattamente il proprio dovere, per sopportare i difetti altrui, per vincere il rispetto umano e per professare apertamente la propria fede. Fare tutto ciò abitualmente è già eroismo, cioè la virtù della f. portata al vertice più alto.

V. Vizi che si oppongono. – Alcuni si oppongono per difetto, ad es., la timidità; altri per eccesso: la temerità e l'audacia.

La timidità è un eccesso di timore nell'affrontare ciò che si deve compiere. La temerità e l'audacia sono vizi contrari e si hanno quando uno per superare un male imminente fa alcunché di inconveniente o in sé o nel tempo o nel modo.

VI. Virtù principali connesse. – Due ci aiutano a fare le cose difficili: la magnanimità e la magnificenza. Due altre ci aiutano a ben sopportarle: la pazienza e la costanza. La magnanimità, chiamata anche grandezza d'animo o nobiltà di carattere, è una disposizione nobile e generosa a intraprendere grandi cose per Iddio e per il prossimo. La magnificenza o munificenza è una conseguenza della magnanimità e ci porta a fare grandi cose e ad incontrare per queste anche grandi sacrifici finanziari. La pazienza è la virtù cristiana che fa sopportare, per amore di Dio, le sofferenze fisiche e morali. La costanza consiste nel sopportare questi dolori senza cedere mai alla stanchezza o allo scoraggiamento.

Bibl.: *Sum. Theol.*, 1a-2ae, q. 61; 2a-2ae, q. 123 sgg.; L. Lessio, *De iustitia et iure coeterisque virtutibus cardinalibus*, Parigi 1606, l. III, cap. 1 sgg.; V. Oblet, *Force*, in DThC, VI, coll. 537-39; A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Parigi 1925, nn. 1076-94, 1330-34; A. Tanquerey - N. Noldin - A. Schmitt, *De Principiis*, Innsbruck 1936, n. 278.

Giuseppe Sette

FORTI, Michelangelo. - Sacerdote e patriota, n. a Cesacastina il 29 sett. 1798, m. a Nisida nell'ott. del 1856. Professore nel Seminario di Teramo e canonico di quella cattedrale, passò nel 1827 parroco a Tottea e poi nuovamente professore a Teramo nel 1841. Ebbe parte attivissima nel movimento liberale seguito ai moti del 1848, per cui venne arrestato il 9 ag. 1850 sotto l'accusa di trafugamento di documenti politici, di attentato contro il governo e di cospirazione e condannato a 24 anni da scontarsi nel bagno di Nisida. Di lui rimangono anche vari scritti.

Bibl.: L. Fioravanti, *Don M. F.*, in *Rivista abruzzese di scienze, lettere ed arti*, 27 (1912), pp. 285-96, 429-40.

Niccolò Del Re

FORTINI, Marco. - Sacerdote e patriota, n. a Fratta Polesine il 26 apr. 1784, m. ivi il 28 maggio 1848. Modesto cappellano alla Fratta, venne coinvolto nel processo dei carbonari polesani per essersi lasciato affiliare alla carboneria senza neppure conoscerne gli statuti. Condannato a morte del tribunale sedente a Venezia, la pena capitale gli fu commutata in quindici anni di carcere duro.

Trascorse cinque anni allo Spielberg, sino alla grazia sovrana elargitagli alla fine del 1827. Nel carcere fu esempio di virtù cristiane e consolatore soave dei suoi concaptivi; l'Oroboni e il Villa spirarono nelle sue braccia, da lui ricondotti alle pratiche della fede. Dopo la liberazione tornò a vivere umilmente nel paese natio, dandosi all'insegnamento elementare.

Il Pellico ne parla con commossa simpatia nelle *Mie prigioni* e così pure l'Andryane nei suoi *Mémoires d'un prisonnier d'Etat*.

Bibl.: A. Vannucci, *I martiri della libertà italiana*, II, 6a ed., Milano 1878, pp. 123-28; D. Chiattone, nel commento alle *Mie prigioni* del Pellico, Saluzzo 1907, pp. 354-67; R. U. Montini, *I processi spielberghiani*, Roma 1937, pp. 170-71.

Renzo U. Montini

FORTIS, Luigi. - Gesuita, 20° generale dell'Ordine, n. a Verona il 26 febbr. 1749, m. a Roma il 27 genn. 1829. Colto dalla soppressione della Compagnia (1773) mentre insegnava lettere nel Collegio di Ferrara, passò, dietro invito del duca Ferdinando, a Parma, nel Collegio dei nobili. Nel 1794 rientrò fra i Gesuiti, indi fu provinciale di Roma e vicario del generale, trattenuto in Russia. Era quindi bene addestrato nell'arte del governo, quando il 18 ott. 1820 fu eletto generale dell'Ordine.

I tempi, infatti, erano ancora burrascosi e parecchi avversari i Gesuiti contavano nella stessa Roma, anzi nelle stesse loro file, i quali sognavano mutamenti e riforme compromettenti. Il F., che ad una serena affabilità sapeva congiungere un'energia paterna e una vigorosa operosità, superò ottimamente la prova: all'impulso nuovo per la formazione dei novizi e degli studenti e per la direzione pratica dei maestri e dei predicatori corrispose un aumento notevole di religiosi, tanto che furono presto necessarie nuove divisioni di province. Intanto negli Stati pontifici gli fu restituito il Collegio Romano (1824), la direzione del Collegio dei nobili (1826), la reintegrazione del Collegio Germanico (1825), oltre la fondazione del Collegio di Spoleto (1825), accanto ai già esistenti di Fano, Orvieto, Forlì, Ferentino, Tivoli. Con la bolla *Plura inter* Leone XII confermava nel 1826 gli antichi privilegi dell'Ordine e ne aggiungeva dei nuovi. Così pure case e collegi vennero restituiti in Piemonte, Sardegna, Milano, Napoli, Modena. Nelle altre nazioni di Europa, il lavoro, in continuo aumento, era ostacolato da sempre nuove difficoltà da parte degli avversari; si giunse anche a proscrizioni ed esili, come nella Spagna e nella Russia; ma i proscritti servirono a colmare le necessità di altri paesi. Alla morte del F. la Compagnia di Gesù contava già 9 province e 2 missioni assai promettenti negli Stati Uniti: quella del Maryland (1823) e quella del Missouri (1829).

Bibl.: P. Albers, *Liber saecularis hist. Societatis Iesu ab a. 1814 ad a. 1914*, Roma 1914, pp. 54-73; E. Rosa, *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni*, 2a ed., ivi 1930, pp. 497-510. Celestino Testore

FORT JAMESON, prefettura apostolica di. - Il territorio della prefettura apostolica di F. J. fu distaccato dal vicariato apostolico di Nyassa e da quello di Loangwa il 1° luglio 1937. Ha una superfice di 36.000 kmq. ed una popolazoine di ca. 348.000 ab. appartenenti a molteplici tribù bantu. Dei 3 distretti civili in cui è ripartito il territorio, quello di F. J. è il più popolato (125.000 ab.). La gran massa è pagana, i musulmani sono poche centinaia, ma il grande ostacolo è il protestantesimo che qui ha preceduto il cattolicesimo, impiantandovisi nel 1898.

Vi lavorano i Padri Bianchi che sono 20, coadiuvati da 2 sacerdoti indigeni, da 6 fratelli e da 5 suore. I cat-

tolici sono 31.532, i catecumeni 3153 e i postulanti 18.302. Nelle 140 scuole elementari si educano 10.287 alunni, le 7 scuole medie sono frequentate da 761 alunni. Numerosi altri sono istruiti nelle 3 scuole professionali e 2 normali. Le stazioni primarie sono 7 e le secondarie 68, né mancano opere di carità.

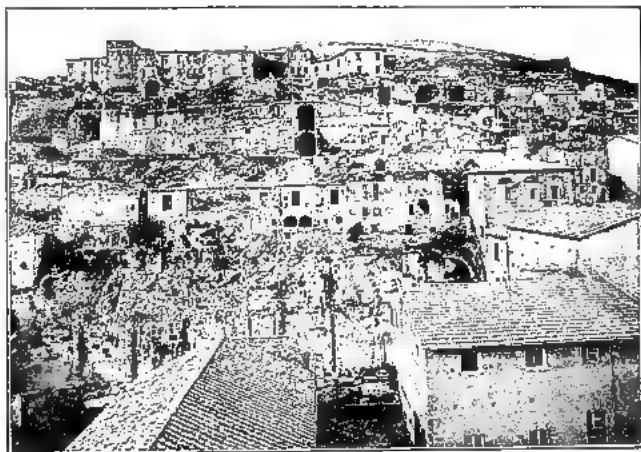
BIBL.: Archivio di Propaganda Fide. *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3783/48; AAS, 30 (1938), pp. 54-55.
Giovanni B. Tragella

FORT LAMY, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nell'Africa equatoriale francese; è stata eretta il 9 genn. 1947 con territorio distaccato dai vicariati apostolici di Foumban e Khartoum. Con la prefettura di Berberati e il vicariato apostolico di Bangui si sono avuti scambi di territorio allo scopo di far coincidere i confini della nuova prefettura con i confini civili della colonia del Tchad, che fa parte dell'Africa equatoriale francese. È affidata ai Gesuiti.

Il vasto territorio di ca. 1.180.000 kmq. è diviso in vari distretti di cui quelli di Kanem, Barha, Ouadai sono musulmani, quelli di Salamat e Chari-Baguirmi, islamizzati e i distretti di Mayo-Kebbj, Logone e Moyen-Chari animisti. La nuova prefettura ha quindi lo scopo di arrestare l'avanzata musulmana dal nord verso il sud. Il capoluogo è F. L. sul Lago Tchad. Il clima è assai caldo. La popolazione è di ca. 1.400.000 ab. di cui 1.000.000 musulmani, 400.000 pagani, 1.500 protestanti, 993 cattolici e 1000 catecumeni. Vi sono 7 missionari gesuiti, 2 fratelli, 11 suore di N. S. degli Apostoli, distribuiti in 6 stazioni primarie, 2 secondarie. Sono aperte 3 scuole elementari con parecchi alunni. Il clima, l'ambiente musulmano, la molteplicità dei dialetti parlati, nonché la concorrenza dei protestanti, rendono assai duro il lavoro dei missionari.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 335-37. Saverio Paventi

FORTUNA. - Dea italica e romana. I suoi tre più importanti antichi centri di culto furono Palestrina, Roma e Anzio.

Mentre del culto ad Anzio si hanno poche notizie (si sa però di un oracolo e di una figura raddoppiata di F.), il culto prenestino si conosce attraverso documentazione letteraria ed archeologica. Qui *F. Primigenia* aveva un grandioso santuario, con un oracolo: si tiravano a sorte tavolette iscritte (*sortes*) custodite in un'*arca*. Benché alcune iscrizioni definiscano la dea quale figlia di Giove, la presenza, nel santuario, di un *Iuppiter Puer* e una figurazione rammentata da Cicerone, in cui F. allattava i bambini Giove e Giunone, dimostrerebbero un rapporto inverso tra F. e Giove. Questo carattere della dea e la parte del caso nell'oracolo non si confacevano allo spirito religioso di Roma che prima osteggiò il culto prenestino, e dal 204 a. C., con l'adottarlo, lo trasformò. Ma anche a Roma F. ha culti antichissimi. La tradizione ne attribuiva l'origine a Servio Tullio che il mito mette in rapporto amoroso con la dea. Se F. non figura nel più antico calendario, ciò può derivare dal carattere prevalentemente privato del suo culto, anziché dalla sua età più recente. Antichissimi sembrano il culto trasteverino di *Fors F.* con la sua festa popolare al solstizio estivo; quello del Foro Boario, la cui festa, l'11 giugno, è l'antico giorno dei *Matralia* e *natalis* del contiguo tempio di *Mater Matuta*; quello della *F. Muliebris*, sulla via Latina, dovuto, secondo la leggenda, alla riuscita azione delle donne nel distogliere Coriolano dalla sua impresa contro Roma. La *F. Primigenia*, trasformata in *F. publica populi Romani*, aveva sede sul Quirinale. Numerosi santuari dedicati a F. sotto i suoi numerosi appellativi (*Brevis, Dubia, Equestris, huiusce diei, Mala, Mammosa, Obsequens, Redux, Respiciens, Stata, Virgo, Virilis*, ecc.) sono noti da iscrizioni e da testi, soprattutto da Plutarco.

(per cortesia del dott. Gullini)
FORTUNA - Avanzi del tempio della F. a Palestrina, riedificato in epoca sillana e ampliato in epoca imperiale.

BIBL.: W. F. Otto, s. v. in Pauly-Wissowa, VII, 1, col. 12 sgg.; G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912, p. 256 sgg.; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, p. 42; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milano-Palermo 1939, p. 230 sgg.; G. Dumézil, *Servius et la F.*, Parigi 1943.
Angelo Brelich

FORTUNATO, santo, martire: v. FELICE e FORTUNATO, santi, martiri.

FORTUNATO, FERRARI da BRESCIA. - Filosofo e matematico francescano, n. a Brescia il 1º dic. 1701, m. a Madrid l'11 maggio 1754. Lettore di filosofia e di teologia nel suo Ordine e dal 1734 professore nell'Accademia bresciana. In relazione con i migliori ingegni del tempo ebbe lodi e incoraggiamenti da Benedetto XIV. Moderno e originale cultore delle scienze naturali vien detto dal Gemelli « il primo studioso di morfologia e un vero pioniere dell'anatomia microscopica » (*Il francescanesimo*, Milano 1932, p. 229).

Tra le sue opere, più volte edite in Italia e all'estero, si segnalano: *Geometriae elementa ad philosophiam comparandam* (Brescia 1734; nuova ed. nel 1740, in 4 voll. col titolo *Elementa matheseos*); *Philosophia sensuum mechanica ad usus academicos accomodata* (2 voll., Brescia 1735-36); *Philosophia mentis methodice tractata atque ad usus academicos accomodata*, ecc. (2 voll., Brescia 1741-1742); *C. Iansenii systema de medicinali gratia Christi Redemptoris methodice expositum et theologice confutatum*, ecc. (Brescia 1751); ecc.

BIBL.: Costantino da Valcamonica, *P. F. da B.*, 2ª ed., Brescia 1884 (con bibl. e letteratura quasi completa); Hurter, IV, coll. 1368-70. Felicissimo Tinivella

FORTUNAZIANO. - Vescovo di Aquileia, africano di origine, fu eletto verso il 342 in mezzo ai tumulti provocati da Ursacio e Valente vescovi ariani. Fu presente al Concilio di Sardica (343) e nel 345 ebbe ospite in Aquileia s. Atanasio e l'imperatore Costante. Papa Liberio mise grande fiducia in lui in occasione del Concilio di Milano voluto da Costanzo nel 355. Ma F. sottoscrisse alla condanna di s. Atanasio e nel 357-58 avrebbe avuto gran parte nel far piegare Liberio ai voleri dell'imperatore Costanzo. Non si ha poi notizia di lui; certo nel 371 era già morto.

S. Girolamo informa che F. sotto Costanzo scrisse commentari sul Vangelo « titulis ordinatis, brevi et rustico sermone » (*De viris illustr.*, 97 : PL 23, 735; cf. anche nell'introduzione al Vangelo di s. Matteo : *ibid.*, 26, 20); altrove chiama quei commentari « margarita de evangelio » (*ibid.*, 22, p. 343); non ancora si sono potuti rintracciare fra le opere adespote giunte sino a noi.

BIBL.: L. Duchesne, *Libère et Fortunatien*, in *Mélanges d'archéol. et d'histoire*, 28 (1908), p. 45 sgg.; P. Paschini, *Le vicende politiche e religiose del territorio friulano ecc.*, in *Mem. stor. forogiul.*, 8 (1912), p. 233 sgg.; id., *Storia del Friuli*, I, Udine 1934, p. 39 sgg.; U. Mannucci, *Istituzioni di patrologia*, II, Roma 1942, p. 202. Pio Paschini

FORT VICTORIA, VICARIATO APOSTOLICO di. – È stato eretto il 14 nov. 1946 con territorio distaccato dal vicariato apostolico di Salisbury nella Rodesia meridionale ed affidata alla Società delle Missioni Estere di Betlemme (Svizzera). I Padri della suddetta società vi si erano recati fin dal 1939 per dare inizio al lavoro missionario.

La superfice è di ca. kmq. 87.685 con una popolazione di ca. 600.000 ab., di cui ca. mezzo milione di nativi. La popolazione cattolica è di 24.834. I catecumeni sono 6102. I protestanti sono 40.000 e i pagani ca. 530.000. Le stazioni primarie sono 10 e le secondarie 22. Catechisti 195, scuole elementari 44 con 9338 alunni; professionali 10 con 202 alunni, normali 2 con 62 alunni.

I padri sono 28, i fratelli 4 e le suore 42 di cui 16 indigene. Vi sono 4 ospedali con 48 letti, 6 dispensari e 4 orfanotrofi con 41 bambini. L'opera di evangelizzazione è ai suoi primi passi e, nonostante l'accanita opposizione delle sètte protestanti, la Chiesa cattolica gode della stima degli indigeni. Infatti il movimento di conversione è in pieno sviluppo.

BIBL.: Archivio di Propaganda Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3636/49; F. Giannini, *Rodesia meridionale*, in *Betlemme*, 2 (1947), pp. 44-53; *Catholic directory of South Africa, 1949*, Città del Capo 1949, pp. 354-58.

Saverio Paventi

FORT WAYNE, DIOCESI di. – Città dello Stato di Indiana negli Stati Uniti d'America e sede di una diocesi suffraganea di Indianopolis, comprendente la parte nord dello stesso Stato con un territorio di ca. 15.350 kmq.

Nel 1948 su una popolazione di 1.031.978 ab. i cattolici erano 187.259 divisi in 149 parrocchie sotto la direzione di 220 sacerdoti diocesani e 245 regolari con un seminario diocesano, una università, Nostra Signora del Lago, fondata nel 1842 dai Padri di S. Croce, 2 collegi, 10 *High Schools*, 89 scuole parrocchiali. Vi sono inoltre 11 comunità religiose maschili e 4 femminili. Nel 1946 vi furono 1145 conversioni.

La diocesi, composta soprattutto di immigrati tedeschi, polacchi, lituani, croati, è stata eretta il 22 sett. 1857, per smembramento di quella di Vincennes (oggi Indianopolis) che abbracciava allora tutto lo Stato di Indiana.

BIBL.: H. J. Alerding, *The diocese of F. W.*, Fort Wayne 1907; B. Hammer, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, pp. 150-51; anon., in *Supplement*, p. 317; J. H. O'Donnel, *The Catholic Church in Northen Indiana, 1830-57*, in *Catholic historical review*, 25 (1939), pp. 135-45; T. T. Mc Arny, *The Catholic Church in Indiana, 1789-1834*, Nuova York 1941, v. indice; *The official catholic directory for 1947*, ivi 1947, parte 2ª, pp. 453-59.

Corrado Morin

FORUM IULIUM CARNICUM. – Ora Zuglio nella Carnia. Prima *vicus* poi *forum*, quindi *colonia*, stava sulla via che da Aquileia per il passo di Monte Croce Carnico conduceva nel Norico. Fu sede vescovile e si poterono rilevare i resti di una basilica.

Il primo vescovo di cui fu conservata memoria è un Ianuarius nel 490; un Maxentius è ricordato sulla fine del sec. VI. Paolo Diacono (*Hist. Lang.*, VI, 51) ricorda i due vescovi Fidenzio ed Amatore che, sotto la protezione del duca Longobardo, avevano posto la loro sede in Cividale (Forum Iulii) dove non c'era stato vescovo. Amatore fu cacciato di là da Callisto patriarca d'Aquileia. Più tardi la chiesa di S. Pietro eretta sul monte divenne sede di una collegiata con cura d'anime in tutta la Valle del But.

BIBL.: Lanzoni, p. 895; P. Paschini, *Storia del Friuli*, I, Udine 1936, pp. 66, 133 e passim; id., *La basilica cristiana di « Forum Iulium Carnicum »*, in *Memor. stor. forogiul.*, 35-36 (1939-40), pp. 1-10. Pio Paschini

FORZA : V. MECCANICA.

FORZA MAGGIORE (*Vis maior, vis divina, casus cui resisti non potest*). – Quando l'agente è in tali condizioni da non poter impedire l'evento, o da non poter salvare se stesso senza offendere o lasciar offendere il diritto altrui, si dice agire per f. m. Nella f. m. il diritto dell'agente si trova in collisione con il diritto di persona innocente, e la collisione è l'effetto di eventi naturali o di terzi.

Perché ci sia responsabilità è, di regola, presupposto necessario una certa libertà, la quale a sua volta presuppone un'elezione, che manca nel caso di azione posta per f. m. Il legislatore ecclesiastico (can. 2203 § 2) ed il legislatore italiano (art. 45 Codice penale) trattano insieme e del caso fortuito (v.) e della f. m.; anzi il legislatore italiano nel nuovo Codice civile (artt. 1218, 1256) a volte ricorre ad un'unica formola, che si richiama all'assenza di colpa (« causa... non imputabile ») per indicare i due eventi.

Difatti tradizionalmente si contrappongono insieme il caso fortuito e la f. m. alla responsabilità per colpa e non manca chi ritiene le due espressioni sinonimi, che stanno ad indicare lo stesso fenomeno. Ma per sé caso fortuito e f. m. sono concetti, a giudizio dei più, che si dovrebbero tenere distinti, pur avendo un comune rilievo per il loro significato negativo di assenza di libertà e di irresistibilità. Si è molto discusso su che cosa precisamente sia da collocarsi la *ratio distinctionis*, ricercandola alcuni nella straordinarietà dei fenomeni, che renderebbero prevedibile (caso fortuito) o meno (f. m.) l'evento lamentato; altri nella diversa provenienza dei fenomeni determinanti l'evento, che possono essere naturali (f. m.) o provocati dal fatto di un terzo (caso fortuito); altri nella imprevedibilità o prevedibilità congiunta ad irresistibilità, ritenendo f. m. l'accidentalità che, sebbene prevedibile, non dia né tempo né modo per evitar l'evento; caso fortuito l'evento stesso impreveduto; altri nella teoria della conoscenza, ritenendo f. m. il movimento di forze naturali, caso fortuito quello derivante da qualche cosa che la nostra esperienza non riesce a stabilire. Per altri lo stesso avvenimento può essere chiamato caso fortuito o f. m., a seconda che sia considerato dall'aspetto dell'incertezza del suo avversario e dall'aspetto dell'azione che esercita sulla volontà di una persona. Ambedue i fenomeni hanno un carattere di inevitabilità, ma il caso fortuito deriva questo fatto dall'imprevedibilità dell'evento, la f. m. invece dalla irresistibilità di esso.

Si deve però convenire che i due termini hanno perfetta equivalenza etica e giuridica. L'uno e l'altro in tanto interessano il diritto civile, in quanto creano una inadempienza, in cui si riscontra la inosservanza di un dovere di diligenza o la violazione di un diritto; interessano il campo etico ed il diritto penale, in quanto sono causa, che escludono l'elemento psichico del peccato e del reato: la volontarietà.

Per una più precisa esemplificazione della considerazione che gli eventi causati da f. m. hanno nel campo delle obbligazioni e del diritto penale canonico e italiano V. CASO FORTUITO. Quanto ivi è detto si applica perfettamente al caso di f. m.

BIBL.: V. i trattati di diritto penale e di diritto civile in materia di obbligazioni. E inoltre: G. Piola *F. m.*, in *Digesto Ital.*, XI, coll. 809-17; V. Manzini, *Trattato di diritto penale italiano*, II, Torino 1933, p. 4 sgg.; F. Carnelutti, *Teoria generale del reato*, Padova 1933, pp. 164-65; S. Ranieri, *Colpevolezza e personalità del reo*, Milano 1933, p. 37 sgg.; A. Santoro, *Il caso fortuito nel diritto penale*, Padova 1937, passim; E. Contini, *Lo stato di necessità*, Milano 1930, passim; E. Altavilla, *F. m.*

e caso fortuito, in *Nuovo Dig. Ital.*, VI, pp. 113-20 (con bibl. a p. 114); F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, 1, Roma s. d., pp. 95-97, nn. 68-69. E la bibl. della voce CASO FORTUITO.

Pietro Palazzini

FORZATÈ, GIORDANO. - N. a Padova da nobile famiglia dopo la metà del sec. XII, m. a Venezia nonagenario nel 1348. Si dedicò da prima agli studi forensi, quindi alla vita monastica. Priore del monastero di S. Benedetto in Padova. Fu asceta, mistico, e monaco operoso. Ricostruì la chiesa di S. Benedetto e l'attiguo monastero.

Fu invocato giudice e paciere in mezzo ad intricate questioni civili ed ecclesiastiche. Rinunciò al vescovato di Ferrara. Alla morte di s. Antonio placò il popolo, sollevatosi per rapirne il corpo, e fu dal Papa deputato ad istituire il processo di canonizzazione del Santo. Esempio mirabile di amor patrio, Padova poté esperimentare il suo genio politico e valersi della prudente opera di lui, specie nelle fiere ed insanabili contese fra le potenti famiglie dei signori da Romano e dei Camposampiero. Segnò la pace con i Trevisani a Stigliano e si oppose strenuamente alla tirannide di Ezzelino III da Romano, dal quale fu per due anni imprigionato nel castello di S. Zenone presso Asolo, finché fu liberato dall'Imperatore. Rifugiatosi ad Aquileia, passò poi a Venezia nel monastero della Celestia, dove rimase fino alla morte. La Chiesa lo venera come beato e il suo corpo riposa nella cattedrale di Padova.

BIBL.: C. Bernardi, *Il b. G. F.*, Treviso 1930; I. Rosa, *Il b. G. F.*, Padova 1932.

Innocenzo Giuliani

FOSCARARI, EGIDIO. - Vescovo e teologo domenicano, n. a Bologna il 27 genn. 1512, m. a Roma il 23 dic. 1564. Religioso a Bologna il 14 marzo 1526, studiò e insegnò per vari anni nella sua città. Inquisitore e priore a Bologna (1546-47), maestro del Sacro Palazzo (3 apr. 1547) fu da ultimo vescovo di Modena (1550). A tutti esempio di bontà e di semplicità, si adoperò molto per combattere la miseria e l'immoralità. Accusato ingiustamente di eresia, per alcuni mesi (21 genn. - 18 ag. 1558) fu prigioniero in Castel S. Angelo. La sua piena innocenza fu riconosciuta ufficialmente solo nel 1560. Partecipò al Concilio di Trento (1551-52; 1562-63), dove sostenne che la residenza dei vescovi fosse dichiarata di precetto divino, fece parte della Commissione per la compilazione dell'Indice, con altri domenicani (Marini e Foreiro), ebbe larga parte nella compilazione del Catechismo romano e nella revisione del Breviario e del Messale.

BIBL.: Quétif-Echard, II, pp. 184-86; G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, III, Bologna 1783, pp. 347-52; J. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, pp. 52-53; P. Paschini, *Il Catechismo del Concilio di Trento*, ivi 1923; Pastor, VII (v. indice).

Alfonso D'Amato

FOSCARINI, PAOLO ANTONIO. - Teologo carmelitano, della nobile famiglia veneziana dei F., n. in Montalto Uffugo (Calabria) ca. 1565, m. ivi il 10 giugno 1616. Celebre predicatore, matematico e professore di teologia e filosofia a Napoli e a Messina, rivestì anche la carica di priore a Tropea (1607) e di provinciale della Calabria (1608-12).

Opere principali: *Meditationes, preces et exercitia quotidiana super orationem dominicam* (Cosenza 1611); *Institutionum omnis generis doctrinarum syntaxis* (ivi 1613); *Trattato della divinatione naturale cosmologica* (Napoli 1615); famosa la sua *Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico della mobilità della terra e stabilità del Sole e del nuovo Pittagorico sistema del mondo* (ivi 1615), nella quale si sforza di dimostrare come la dottrina della immobilità del sole nel centro del mondo e della mobilità della terra è conforme alla verità e non è contraria alla S. Scrittura e dichiara, con prudenza, che non vuole difendere questo sistema in maniera assoluta, ma come un'ipotesi, e di volersi sottomettere al giudizio della Chiesa. Questa lettera fu, con decreto del 5 marzo 1616, condannata dalla S. Congregazione dell'Indice, insieme con le opere di Galilei, ma ciò nonostante, fu poi ripetutamente pubblicata in latino (Trevi 1635, Leida 1636, Lione 1641, Londra 1663 insieme con le opere del Galilei).

(da Opere edite e postume di U. F., I, Firenze 1850)
FOSCOLO, UGO - Ritratto con firma autografa. Disegno di R. Bonaiuti, inciso da L. Paradisi (ca. 1825) - Roma, esemplare della Biblioteca dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte.

BIBL.: A. Favaro, *Serie nona di scampoli galileiani*, in *Atti e memorie di scienze, lettere, arti*, 10 (1894), pp. 33-36; Anastase de S. Paul, s. v. in DThC, XII, coll. 53-55; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, II, 2ª ed., Roma 1927, p. 526.

Ambrogio di Santa Teresa

FOSCOLO, UGO. - Poeta, n. a Zante il 6 febbr. 1778, m. a Turnham Green il 10 sett. 1827. Il padre, Andrea, era medico di famiglia veneziana, la madre una greca, Diamantina Spathis. Il suo vero nome fu Niccolò. Rimasto orfano di padre a 10 anni, trascorse l'infanzia e la giovinezza in una squallida casa di Venezia con la madre e i fratelli. Ingegno precocemente desto, temperamento dominato da un « io » espansivo e prepotente, iniziò gli studi nel Seminario di Spalato e li proseguì nelle scuole muranesi di S. Cipriano e all'Università di Padova.

Si sentì prestissimo chiamato al « miracolo della versificazione » – come egli stesso definisce la poesia – e vi si volse con tutto l'animo.

Nel 1797, già noto per i versi pubblicati sul *Mercurio d'Italia* e in sospetto al governo per i suoi toni aspramente liberali, dà alle scene in Venezia la sua prima tragedia *Tieste*, densa di allusioni politiche e incitante alla ribellione contro il « ruinante vecchio patrizio vulgo ». Alla caduta di Venezia (1797) fugge a Bologna, saluta la di-

scesa di Napoleone in Italia con l'ode *A Bonaparte liberatore* e si arruola volontario nella legione cispadana. Tornato a Venezia, assume la carica di segretario provvisorio della municipalità, si rivela oratore nelle adunanze della Società di pubblica istruzione, si immerge con slancio nella lotta politica. Ma nell'ott. del 1797 Napoleone con il Trattato di Campoformio cede Venezia all'Austria: dal pianto per la delusione verrà fuori il romanzo epistolare *Le ultime lettere di Jacopo Ortis* (ed. definitiva, Milano 1802), echeggiante *I dolori del giovane Werther* di Goethe e la *Nouvelle Héloïse* di Rousseau.

Esule a Milano, vi conosce e ammira il Parini, diventa amico del Monti e assume la redazione del *Monitore italiano*. Nel 1799, ripreso dal bisogno di fisica azione, partecipa a battaglie contro gli austro-russi, è ferito a Cento, segue la divisione di Massena difendendo Genova (1800) e componendo, fra le armi, l'ode *A Luigia Pallavicini caduta da cavallo*; va in Toscana con il generale Pino, rientra a Milano e vi scrive l'ode *All'amica risanata* (1802). Nel 1803 traduce la *Chioma di Berenice* di Callimaco e pubblica, dedicandolo a G. B. Niccolini, l'opuscolo *Sollicitae oblivia vitae*, che contiene, fra l'altro, il sonetto *Alla sera*. Negli aa. 1804-1806 è in Francia con la divisione italiana; al ritorno a Milano nel 1806 compone i *Sepolcri*; nel 1807 dà alle stampe alcuni esperimenti di traduzione dall'*Iliade*, secondo i criteri che esporrà nella dissertazione *Di Omero, del vero modo di tradurlo e di poetare* (1824); nel 1808 lascia l'esercito e assume la cattedra di eloquenza nell'Università di Pavia, dove legge la celebre prolusione *Dell'origine e dell'uffizio della letteratura* e tiene le lezioni pubblicate nel 1809.

La soppressione della cattedra lo respinge nel 1809 a Milano, poi a Venezia, Bologna, Firenze. Sono di questo periodo le tragedie *Ajace* (1811) e *Ricciarda* (1813), la traduzione del *Viaggio sentimentale di Yorick* dello Sterne e l'incompiuto poemetto lirico *Le Grazie*, dedicato al [illegible]ova che attendeva al celebre gruppo e composto, in endecasillabi sciolti, nel triennio 1813-15. In esso il F., attingendo alla pura bellezza classica, canta in Venere la forza trasformatrice degli uomini dallo stato selvaggio a quello di civiltà. I tre inni, pervenutici frammentari, sono intitolati a Venere, a Vesta e a Pallade: in essi il didascalismo e l'abuso dell'allegoria trovano compenso nella perfezione di singoli quadri, soffusi di ellenica grazia.

Nel 1813 riprende le armi; nel 1815, quando gli Austriaci, rientrando a Milano, offrono all'antico avversario la direzione di un giornale, egli rifiuta e la sera del 30 marzo, senza passaporto, prende la via dell'esilio: prima in Svizzera, poi, attraverso l'Olanda, raggiunge Londra. Il suo nome, già di fama europea, gli procura in quella città amicizie, collaborazioni e accoglienze ospitali. È il tempo del suo ripiegamento critico: con i saggi su Dante, Petrarca e Boccaccio fonda la moderna critica letteraria, dirigendola «su le vie della storia» (Mazzini) e all'approfondimento spirituale dei singoli scrittori. Nel 1816 pubblica la satira *Dydymi Clerici prophetae minimi Hypercalipseos liber singularis*. Muore di idropisia ed è seppellito nel cimitero di Chiswick per l'interessamento di un amico inglese. Dal 1871 i suoi resti mortali riposano nel tempio fiorentino di S. Croce. Il suo ritratto interiore è affidato specialmente alla sua opera di scrittore e all'*Epistolario* (3 voll., Firenze 1859), nel quale, nonostante una certa enfasi, palpita l'uomo appassionato e sincero.

Ciò che soprattutto resta acquisito del F. sono i 295 endecasillabi dei *Sepolcri*, composti nel marzo-sett. 1806 e pubblicati a Brescia nel 1807. Tutta l'anima e l'opera del poeta gravitano, infatti, intorno a questo carme, ispirato dalla poesia sepolcrale inglese e francese (Young, Hervey, Gray, Parnel, Delille, Fontanes, Chateaubriand) e scritto in occasione delle ordinanze di Saint-Cloud (12 giugno 1804, estese all'Italia nel 1806), che accomunavano le fosse dei morti prescrivendo l'uniformità dei cimiteri. Il F. insorge in nome del diritto della personalità a sopravvivere idealmente e sentimentalmente come anello di congiunzione tra un'età e l'altra, come forza propulsiva di progresso, come motivo di conforto agli eredi. La «gioia dell'urna» sorride ai delusi nel pianto e ai sopraffatti dalla violenza; quella stessa tomba che terrorizza il vile come polverizzazione di ciò che ha creduto vita, che dà brivido e sgomento al Sardanapalo «d'ozio beato e di vivande», diventa promessa di sentimentale sopravvivenza per il creatore di affetti, per lo scienziato che contempla i cieli, per l'eroe che si spezza nella battaglia dinsiteressatamente combattuta. Però le tombe diventano, così, scuola di una morale soltanto laica e civile, priva di ogni addentellato con la religione e la speranza cristiana, che ben diversa luce e forza fanno sprigionare dalle tombe.

Il F. ha all'Indice: *Le ultime lettere di Jacopo Ortis* (decr. 19 genn. 1824), perché formano un romanzo epistolare pessimista e scettico, in cui la patria perduta e un perduto amore inspirano, come lento, ma tenace veleno, un desiderio sempre crescente del suicidio, eseguito alla fine come mezzo di liberazione e di pace; *La Commedia di Dante Alighieri* illustrata (decr. 8 ag. 1845), perché di Dante l'autore si serve per una requisizione contro la Chiesa, trasformando il poeta in un sognatore anticattolico, aderente alla nuova chiesa de «I fedeli d'amore».

Bibl.: Dell'ed. nazionale delle opere di U. F. sono apparsi il volume VII (*Lezioni, articoli di critica e di polemica* a cura di E. Santini), Firenze 1933; VIII (*Prose politiche e letterarie*, a cura di L. Fassò, ivi 1933); XIV (*Epistolario*, I, a cura di E. Carli, ivi 1949). – Studi: Per le pubblicazioni anteriori, cf.: A. Ottolini, *Bibl. foscoliana*, ivi 1921; M. Fubini, *Studi foscoliani*, in *Leonardo*, 1 (1929), pp. 95-104; L. Fassò, *Rassegna foscoliana* in *Giorn. stor. lett. ital.*, 115 (1940), pp. 58-79. V. inoltre: E. Santini, *Le lezioni pavesi di U. F.*, Palermo 1941; C. Varese,

(fot. Oelere - Torino)

Fossano, diocesi di - Esterno della Cattedrale, architetto M. Ludovico Quarini (1778).

Vita interiore di U. F., Bologna 1941; C. F. Goffis, *Studi foscoliani*, Firenze 1942; L. Russo, *U. F. poeta e critico*, in *Ritratti e disegni storici: dall'Alfieri al Leopardi*, Bari 1946, pp. 141-83; A. Momigliano, *La poesia dei Sepolcri*, in *Introduzione ai poeti*, Roma 1946, pp. 147-60; F. Flora, *La mente e l'anima di U. F.*, in *Storia della lett. ital.*, III, Milano 1948, pp. 28-81; M. Apollonio, *F.*, in *Fondazioni della cultura italiana moderna*, Firenze 1948, pp. 115-73; M. Fubini, *F. minore*, Roma 1949.

Salvatore Lombardo Restivo

FOSSANO, DIOCESI di. - Suffraganea di Torino. Nella provincia di Cuneo, comprende il territorio che si estende a sinistra del fiume Stura, all'incrocio delle linee ferroviarie e delle strade statali congiungenti Torino con Ventimiglia e Savona, fiorente per commerci e industrie. In una estensione di 264 kmq. conta 39.000 ab., tutti cattolici, 30 parrocchie, 7 cappellanie, oltre 200 chiese ed oratòri, 88 sacerdoti diocesani e 10 regolari, numerosi istituti di educazione e di assistenza, seminari maggiore e minore, annesso questo con la casa di esercizi al noto santuario di Cussanio (a 3 km. da F.) eretto nel 1872 sull'area della chiesa e del convento agostiniano (sec. XVII), e dedicato a Maria S.ma *Madre della Divina Provvidenza* a ricordo della duplice miracolosa apparizione ad un sordomuto (1521). Patrono: s. Giovenale, vescovo di Narni, ove morì nel 376. Festa il 3 maggio.

(fot. Celere - Torino)

FOSSANO, DIOCESI di - Castello dei Principi di Acaia (1314).

STORIA. - Il corpo del Santo, trafugato e abbandonato nei pressi di F. da un canonico di Tolosa, fu ritrovato verso il 1220 e deposto nella collegiata di Romanisio, borgo di origine romana. Dopo la costituzione di F. in comune (1236) gli abitanti di Romanisio vi si trasferirono con la collegiata e il 29 dic. 1279 vi portarono le reliquie del Santo aggiungendone il nome alla chiesa di S. Maria.

Dopo essere passato sotto il dominio del marchese Manfredo IV di Saluzzo (1304), di Carlo II d'Angiò (1307), e di nuovo di Saluzzo, nel 1314 F. entra con patto di dedizione nel dominio del principe Filippo di Savoia-Acaia (che costruì il castello quadriturrito dal 1324 al 1332). Estinti gli Acaia nel 1418, F. passa direttamente sotto Amedeo VIII, duca di Savoia dal 1416. Dopo la pace di Cateau-Cambrésis (1559) F. rimasta costantemente fedele ai Savoia sfuggendo all'occupazione francese nel 1536, 1553 e 1557, riceve il 9 ott. 1560 il duca Emanuele Filiberto che le concede il titolo di città e lo stemma con il motto *Fidelitatis insignia* (20 febbr. 1566) ed inizia tosto le pratiche per farla erigere in sede vescovile. I primi tre vescovi nominati morirono prima dell'espletamento delle trattative che durarono oltre 30 anni, finché Carlo Emanuele I propose mons. Camillo Daddeo di Mondovì e il papa Clemente VIII provvide (15 apr. 1592) erigendo a cattedrale la collegiata di S. Maria e S. Giovenale e stralciando 15 parrocchie da Torino e 4 da Asti. Dodici vescovi si succedettero con una sola interruzione (1701-27) fino alla soppressione della diocesi, avvenuta il 12 ag. 1803 in seguito al Concordato tra Pio VII e Napoleone per cui fu aggregata a quella di Mondovì. La diocesi veniva ricostituita il 17 luglio 1817 dallo stesso Pio VII su richiesta di Vittorio Emanuele I, ma diminuita assai di territorio. I vescovi furono: dal 1821 L. Franzoni (arcivescovo di Torino nel 1832); dal 1836 Bruno di Tournafort; dal 1848 il senatore L. Fantini; sede vacante dal 1852; dal 1871 E. Manacorda; dal 1910 G. Signori; dal 1919 Q. Traviani; dal 1934 A. Soracco; dal 1943 D. Borra.

Tra gli ecclesiastici illustri sono da ricordare: il prevosto b. Oddino Barotti (1344-1400); il b. Bartolomeo da Cervere, inquisitore dei Valdesi, martirizzato il 21 apr. 1466; il b. Giovenale Ancina (v.); il canonico L. Craveri (1781-1850); gli storici E. Thesauro, Giovanni Negro, G. Muratori, P. Paserio. Fossanesi pure i pittori Ambrogio il Bergognone, S. Fuseri, i Barotti e l'incisore G. Boetto.

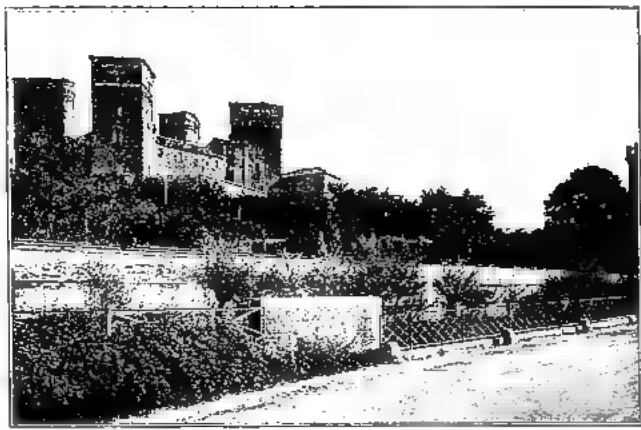
Dei vari Ordini religiosi che esistettero in F. (Templari, Benedettini, Agostiniani, Somaschi, Filippini, ecc.) non rimangono che i Cappuccini e i Salesiani, oltre un monastero di Benedettine cistercensi e altre Congregazioni religiose femminili.

Monumenti degni di nota: la Basilica cattedrale, di stile barocco-neoclassico, del Quarino (1778), con una bella *Cena* del Clâret e dipinti di L. Morgari; il massiccio campanile risale al 1397; la chiesa della S.ma Trinità, del Gallo, e la chiesa di S. Filippo, due gioielli di puro barocco piemontese, con affreschi dei fratelli Pozzi; l'ospedale maggiore pure del Gallo; il castello e resti di antiche mura. Acquasantiere, paramenti e vasi sacri preziosi e artistici anche nelle chiese extra-urbane.

BIBL.: A. Manno, *Bibliografia stor. degli Stati della Monar. di Savoia*, V, Torino 1903, pp. 321-37; P. Paserio, *Notizie storiche della città di F.*, ivi 1867 (tiene conto delle storie precedenti del Negro e Muratori); G. Salsotto, *Il libro verde del comune di F.*, Pinerolo 1900; I. M. Sacco e altri, *Fonti e studi di storia fossanese*, ivi 1936; id., *F. nel settecentesimo an. dalla costituzione del comune*, Fossano 1936; *Lineamenti storici del « Monte di Pietà » in F.*, in *Bollett. R. Dep. subalpina di storia patria, Sez. di Cuneo*, 13 (1941), pp. 49-72.

Virginio Marco dall'Agnola

FOSSANOVA, ABBAZIA di. - Nel 1133 Innocenzo II concedeva un monastero benedettino, al margine meridionale delle paludi pontine non lontano da Priverno e la cui origine si fa risalire allo stesso s. Benedetto, ai Cistercensi, che risanarono la località costruendo un canale per il deflusso delle acque (fosso novo, donde il nome), ed iniziarono nel 1173 una nuova chiesa. Questa, dedicata alla Vergine, come tutte le chiese dell'Ordine, e a s. Stefano, fu consacrata nel 1208 da Innocenzo III, ed è la prima costruzione di stile cistercense nel Lazio.

La semplice facciata è arricchita da un portale con decorazioni cosmatesche e da un grande rosone. L'interno dà un'impressione di semplicità e di chiarezza: è a tre navate, di cui la centrale assai alta, con vòlte ogivali ed archi a crocere, ed è caratteristico per il tiburio ottagono che sovrasta il presbiterio; da un portale ad arco trilobo di singolare architettura si accede al chiostro, di cui tre lati, che risalgono alla costruzione primitiva, sono ad arcate a pieno centro riunite in gruppi di cinque, mentre il quarto è stato rifatto più tardi (1280-1300) in forme gotiche da marmorari romani; al centro questo lato è interrotto da un'edicola che si protende sull'area

(fot. Alinari)
FOSSANOVA, ABBAZIA di - Interno della chiesa abbaziale (1208).

libera tenuta a giardino. Il vasto refettorio e la sala capitolare sono in uno stile di transizione romanico-gotico. Nell'insieme i caratteri di questo grandioso complesso di costruzioni mostrano la confluenza nella regione di varie tendenze; così che pare accettabile l'ipotesi del Giovannoni che lo considera come il risultato della collaborazione di artisti stranieri con maestranze locali e di altre regioni della penisola, soprattutto meridionali. In una camera del convento, poi trasformata in cappella, spirò nel 1274 s. Tommaso d'Aquino. - Vedi tav. XCIX.

BIBL.: A. Serafini, *L'abbazia di F. e le origini dell'architettura gotica nel Lazio*, Roma 1924. Mario Zocca

FOSSOMBRONE, DIOCESI di. - Città e diocesi della provincia di Pesaro, ha una popolazione di 25.000 ab., tutti cattolici; conta 40 parrocchie, 51 sacerdoti secolari e 5 regolari; un seminario minore (1948).

F., l'antico *Forum Sempronii*, che però era lungo la Via Flaminia, a qualche chilometro dall'attuale città, ripete il suo nome dal triumviro C. Sempronio Gracco. Fu importante municipio romano che, devastato prima dai Goti e poi distrutto da Liutprando, venne riedificato più tardi nel luogo della città attuale, a sinistra del Metauro. Incluso nella donazione di Pipino e da Ottone IV imperatore concesso in feudo ad Azzo VII d'Este (1210-28), passò sotto la signoria della famiglia Pofi e quindi della Chiesa (1292). In seguito, come feudo della S. Sede, fu governato dai Malatesta di Rimini (1340-45), che lo venderono a Federico di Montefeltro di Urbino. Dal 1500 al 1503 subì la breve parentesi del dominio di Cesare Borgia, finché nel 1631 venne riunito agli Stati della Chiesa.

Da una triplice notizia del *Martirologio geronimiano* al 2 febbr., relativa a F., il Delehaye ha potuto restituire la lettura originaria: « Foro Semproni Via Flaminia miliario ab Urbe CLXIII dedicatio basilicae Sanctorum Sixti, Laurenti et Ippoliti ». Essa si riferisce al giorno di dedicazione della Basilica in loro onore eretta ivi. F. non ebbe martiri propri. Nella Cattedrale si trova l'epigrafe opistografa di un Vergilius presbiter del sec. v o vi (CIL, XI, 2, 6118). Il primo vescovo sicuro di F. è Innocentius alla fine del sec. v.

Dei successori poco si sa, essendo l'elenco molto frammentario. Si ricorda Pietro, che nell'876 o 877 fu legato di Giovanni VIII in Francia. Tra gli altri vescovi menzionati: Fulcuino, legato di Gregorio VII al Concilio di Salona, che incoronò il duca Demetrio, re degli Illirici e dei Dalmati; s. Ildebrando Faberi (1119), morto all'età di 118 anni; Girolamo Santucci (1470), che costruì il palazzo vescovile, restaurato nel 1824 dal vescovo Luigi Ugolini; Paolo di Middelburg (1494), insigne matematico ed autore di un'opera sul computo della Pasqua; Giulio Alvisini (1808), internunzio in Russia.

L'antico episcopato era immediatamente soggetto alla S. Sede; soltanto nel 1563 fu aggiunto come suffraganeo all'arcivescovo di Urbino.

Tra i cittadini ecclesiastici illustri, oltre vari vescovi, si notano i fratelli Ludovico e Raffaele Tenaglia, confondatori dell'ordine dei Cappuccini (1528); Domenico Passionei (1682-1761), che nel 1738 fu creato cardinale da Clemente XII, ed i generali di Ordine: Domenico Muzi dei Camaldolesi nel 1695, Andrea Borghese nel 1713 e Domenico Andrea Rossi nel 1765, entrambi dei Conventuali.

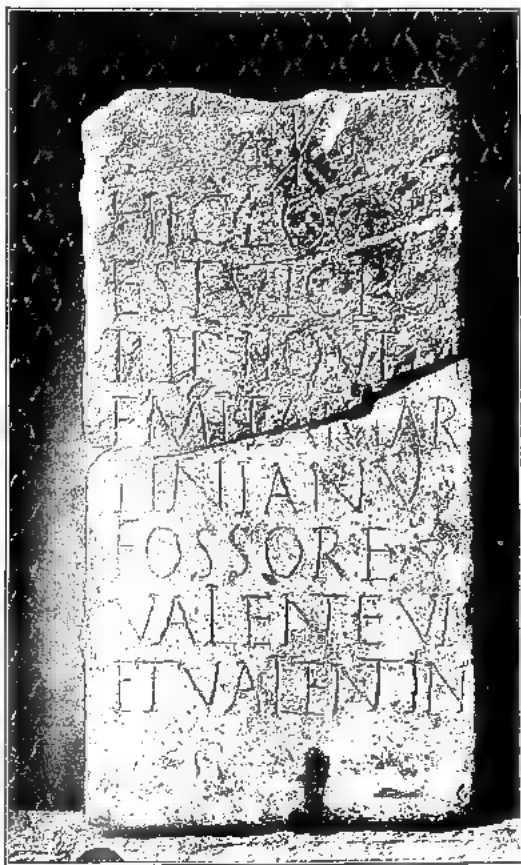
Oltre il Seminario piccolo, eretto nel 1630 dal vescovo Benedetto Landi presso la chiesa di S. Anna, e, dopo le peripezie della fine del sec. XVIII, passato nel 1824 nel grandioso Palazzo Passionei, il cui atrio e scalone raccolgono molte iscrizioni greche e latine e l'aula massima un magnifico litostroto del sec. III o IV, F. annovera la Biblioteca Passionei con oltre 20.000 volumi, molti incunaboli e parecchi manoscritti, nonché il civico Museo Vernarecci, con oggetti di scavo dell'evo romano, sculture del Rinascimento, pitture tra cui quelle del pittore locale G. F. Guerrieri (n. nel 1588, m. tra il 1655 ed il 1659) seguace del Guercino, maioliche, disegni e stampe.

La città ed i dintorni abbondano di antichità, quali il passo del Furlo, galleria scavata nel monte dall'imperatore Vespasiano (70-76); il ponte di Traiano (115) presso Colmezzo e quello di Diocleziano (292) sul Metauro. Tra gli importanti resti della Rocca Malatestiana (sec. XIV) sorge la chiesa di S. Aldebrando con cappella i cui affreschi erano stati attribuiti ad O. Nelli. Nella cattedrale a tre navate, già abbadia di S. Maurenzo, rifatta sulla fine del sec. XVIII, si conserva un polittico marmoreo di Domenico Rosselli (1480), che forse modellò anche la lunetta sul portale della chiesa di S. Francesco (1483). Nella cappella del palazzo vescovile si trova l'affresco della Crocifissione attribuita a Timoteo della Vite (1493).

In F. si ricordano: il monastero di S. Faustina; S. Maurenzio sul Metauro, abbazia benedettina confermata da Onorio III nel 1224; S. Antonio dei Celestini (sec. XVI). - Vedi tav. C.

BIBL.: Cappelletti, III, pp. 245-83; G. Moroni, *Diz. d'erudizione stor. eccles.*, XXVI, pp. 20-43; A. Vernarecci, *Le prime memorie del cristianesimo in F.*, Fossombrone 1905; id., *F. dai tempi antichissimi ai nostri*, ivi 1907; Eubel, I, p. 264; II, p. 172; III, pp. 214-15; IV, p. 189; P. F. Kehr, *Italia pontificia*, IV, Berlino 1909, pp. 214-17; Lanzoni, I, pp. 495-97; H. Delehaye, *La dédicace de la basilique de F.*, in *Rendiconti della Pont. Accad. rom. di archeol.*, ser. 3ª, 6 (1930), pp. 109-11; Cottineau, I, col. 1202. Alberto Galieti

FOSSORI. - Così sono denominati, anche dai pagani, gli operai addetti a scavare le fosse sepolcrali. Ippolito ricorda perché al f. sia pagato il salario e il prezzo dei mattoni (*Apostolica traditio*, 34). I f. amarono farsi rappresentare nei cubicoli dei cimiteri sotterranei. Sei sono rappresentati in Callisto.

Il cimitero *ad duas lauros* ha ben otto cubicoli, in ciascuno dei quali sono rappresentati due f. o al lavoro, o con il sacco e la lucerna, o con la lucerna e il piccone; più due f. isolati. In Domitilla è notissimo il cubicolo del f. Diogene, rovinato dal Boldetti (Wilpert, *Pitture*, tav. 180). Nel cimitero dei Giordani fu copiata la scena del *fossor trofimus* intento al lavoro nel sopraterra (J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien*, Friburgo in Br. 1891, tav. 4, 2). Si ritrovano pure effigiati

(fot. Pont. comm. arch. sacra)
FOSSORI - Iscrizione di un f. (378) - Roma, cimitero dei SS. Marco e Marcelliano.

in altri cimiteri. L'iscrizione datata più antica che ricordi un f. cristiano è quella nel cimitero detto dei SS. Marco e Marcelliano; si tratta di un sepolcro acquistato da un f. Alessandro *sub Iulio A(ntistite)*, cioè tra il 336 e il 352. Il cimitero di S. Lorenzo al Verano è quello che ha dato ca. venti iscrizioni di f., seguito da quello di Commodilla (v.). Nel cimitero, detto di Marco e Marcelliano, un'altra iscrizione di f. è dell'anno 378, e in una terza è graffito il f. con la lampada accesa, il piccone e il sacco.

Nella seconda metà del sec. IV è frequente la vendita di sepolcri fatta da f. i quali facevano pagare a caro prezzo, non senza qualche abuso, i sepolcri in prossimità dei venerati sepolcri dei martiri. Non poche iscrizioni sono veri titoli di proprietà, documentati dai nomi dei f. che vendevano il sepolcro e dal relativo prezzo anche in oro che era stato sborsato. Una iscrizione ricorda addirittura la presenza di tutti i f. (O. Marucchi, *Monumenti del Museo Cristiano Pio Lateranense*, Milano 1910, tav. 3, n. 26).

BIBL.: Per le rappresentazioni di f.: Wilpert, *Pitture*, tavv. 48, 1-3; 59, 2; 65, 3; 103, 5; 112, 5; 113, 3. Per le iscrizioni: E. Diehl, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 3 voll., Berlino 1924-1931; H. Leclercq, s. v. *Fossoyeurs*, in DACL, V, II, coll. 2065-92.
Enrico Josi

FOTINO. - Eretico del sec. IV. Compatriota, discepolo e diacono di Marcello, di Ancira (i concili orientali insistono molto su questa dipendenza), F., che possedeva il latino come il greco, fu elevato alla sede di Sirmio (oggi Mitrovicza) in Pannonia, probabilmente alla fine del 343. Insieme a Marcello egli fu condannato una prima volta dal Sinodo di Antiochia del 344 (nella formola di fede chiamata « ectesi macrostica »; cf. Evagrio, *Hist. eccl.*, II, 19: PG 67, 228 C). Condanna accettata dagli Occidentali a Milano (345), ma rimasta inefficace per il favore che F., predicatore valente, godeva tra il suo popolo. Pari esito toccò ad altre condanne pronunziate contro di lui da un secondo sinodo milanese e dai vescovi riuniti nel 347 a Sirmio (la cronologia di questi avvenimenti non è sicura). Nel Concilio convocato a Sirmio nel 351 F., in pubblica disputa con i suoi avversari, fu convinto di eresia, deposto ed esiliato. Richiamato da Giuliano l'Apostata, nel 364 di nuovo fu cacciato da Valentiniano. Morì nella sua nativa Galazia nel 376.

Essendo perdute tutte le opere di F. (s. Girolamo nomina i trattati *Contra gentes* e *Ad Valentinianum*), la nostra conoscenza della sua dottrina dipende dai decreti conciliari e da riassunti posteriori. Come Marcello, F. nega al Verbo una sussistenza personale; chiama Dio λογοπάτωρ, per escludere ogni differenza ipostatica tra il Padre e il Verbo. Mentre però la concezione di Marcello è piuttosto sabelliana, F. si avvicina al monarchianismo dinamistico di Paolo di Samosata: Cristo, secondo F., non è che un uomo meravigliosamente nato, dotato dalla energia (δραστικὴ ἐνέργεια) di Dio, adottato come Figlio di Dio a cagione dei suoi miracoli e virtù.

Gli aderenti di F., chiamati fotiniani o anche *homunciomitae*, non erano mai numerosi. Non è chiaro in che misura essi sopravvivevano nella setta dei bonosiani nelle province danubiane.

BIBL.: A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 4ª ed., Tubinga 1909, p. 248 sg.; G. Bardy, *Paul de Samosate*, 2ª ed., Lovanio 1929, pp. 407-14.
Agostino Mayer

FOTINO, santo, martire: v. POTINO, santo, martire.

FOTOMECCANICHE, ARTI. - Si indicano con tale nome quei procedimenti che permettono la stampa delle immagini per mezzo di una matrice che, invece di essere lavorata a mano (v. INCISIONE), è ottenuta mediante la luce. Il procedimento per l'incisione della matrice è basato sulla proprietà che ha la gelatina trattata con bicromato potassico di diventare insolubile dopo l'esposizione alla luce, per cui una lastra metallica, ad es., con la superficie all'uopo preparata ed esposta alla luce sotto un negativo fotografico presenterà dopo il lavaggio una immagine atta ad essere riprodotta con processo meccanico.

Esistono naturalmente per la stampa vari sistemi che si giovano quindi di varie forme di matrici. La riproduzione più in uso, perché permette di stampare le immagini insieme con il testo, è quella fototipografica (detta anche zincotipia o zincografia o fotozincotipia, perché si vale di una lastra di zinco). Tale sistema, però, permetterebbe soltanto riproduzioni cosiddette a tratto, cioè in bianco e nero senza sfumature o mezzetinte, se non intervenissero altri accorgimenti, quale il reticolato, per scomporre le mezze tinte in punti. È ovvio che la fedeltà della riproduzione è in tal modo legata alla qualità del reticolato che può essere più o meno fitto, e quindi più o meno visibile. Le immagini in tale processo sono pertanto costituite da rilievi sporgenti sui quali fa presa l'inchiostro; in altri procedimenti, invece, l'immagine sulla matrice non è a rilievo ma incavata e riceve l'inchiostro mentre il fondo non viene inchiostrato. È questa la cosiddetta stampa ad incavo usata dalle macchine rotative e detta quindi anche rotocalco: essa si vale di un cilindro di rame sul quale, oltre le immagini, può essere riportato per mezzo del reticolato anche il testo, ed è pertanto molto usata oggi per la stampa di giornali illustrati. Riproduzioni che non presentano, al contrario, il caratteristico reticolato proprio del *cliché*, usato dal pro-

cedimento tipografico, sono quelle ottenute per mezzo dei procedimenti planografici, comprendenti la fototipia, la fotolitografia e il processo Offset, che si valgono dei procedimenti propri della litografia per il trasporto dell'immagine su una superficie piana, per cui la matrice non è a rilievo o incavata ma liscia, con parti che opportunamente preparate offrono presa all'inchiostro ed altre che lo rifiutano. È questo il sistema che permette le riproduzioni migliori quanto a fedeltà di mezze tinte. Per la riproduzione a colori, si ricordano la tricromia basata sulla sovrapposizione dei colori fondamentali (giallo, rosso e azzurro) e la quadricromia nella quale viene aggiunto il nero per le ombre intense (processo fototipografico); la cromofotolitografia (processo planografico) e la rotocalcocromografia (processo ad incavo).

BIBL.: L. Pampaloni, *Grafiche (arti)*, in *Enc. Ital.*, XVII (1933), pp. 628-39; G. Fumagalli, *Bibliografia*, 4ª ed., Milano 1935, pp. 224-29. Gilberto Ronci

FOTOSINTESI CLOROFILLIANA. - Il suggestivo processo di nutrizione fogliare delle piante è rimasto chiarito nelle sue linee fondamentali fin da quando le classiche esperienze del De Saussure (1740-99) permisero di stabilire che, in presenza della luce solare, la pianta verde emette un volume di ossigeno uguale a quello dell'anidride carbonica assorbita, per modo che si poterono fissare le tre condizioni fondamentali per le quali il fenomeno si compie: *a*) presenza di anidride carbonica nell'ambiente; *b*) presenza della luce solare; *c*) presenza di pigmento verde.

Pertanto il processo di nutrizione fogliare veniva ad essere ben definito e limitato alla nutrizione carbonica, decorrente sotto l'influenza della luce ed in presenza di clorofilla: per cui ebbe il nome di processo di f. c. o clorofillica.

Il passaggio dal carbonio inorganico al carbonio organico, organicazione del carbonio operata dalla f. c., è stato fin da allora ritenuto un processo di riduzione, nel quale da sostanze completamente ossidate, e quindi non combustibili (anidride carbonica ed acqua), si passa a sostanze a minor grado di ossidazione e quindi combustibili, processo pertanto a carattere endoenergetico, che si compie cioè con assorbimento di energia, e precisamente di energia luminosa (fotoni) erogata dal sole, che la pianta assorbe ed immagazzina come energia chimica con la costruzione della sostanza organica. Ed è per questo aspetto che le piante possono essere definite accumulatori d'energia solare.

Le fruttuose ricerche sperimentali, che si sono susseguite numerose dall'albore dell'Ottocento, hanno illuminato sull'importanza dei singoli fattori che regolano il processo fotosintetico, e cioè la luce (intensità e qualità delle radiazioni), le materie prime reagenti (anidride carbonica ed acqua), la temperatura, il contenuto in clorofilla, il contenuto in elementi minerali (macro e micro) ed infine degli altri fattori, cosiddetti « interni », legati all'attività enzimatica e protoplasmatica della cellula (*in vitro*, fuori dai cloroplasti, la clorofilla perde la sua azione caratteristica).

Poco suadenti risultano invece le numerose ipotesi sul primo prodotto organico che si origina dalla riduzione fotochimica dell'anidride carbonica. Scartata l'ipotesi emessa ca. un secolo fa, che l'amido risulti il primo prodotto dell'assimilazione del carbonio, restarono accreditate le ipotesi di Baeyer e Willstaetter e Stoll, che ritengono quale primo prodotto di riduzione l'aldeide formica, e l'ipotesi di Maquenne, che esclude l'aldeide formica ed ammette invece che il primo prodotto della f. c. sia direttamente un monosio, cioè uno zucchero semplice.

Recentemente in California numerosi ricercatori, Ruben, Randall, Kamen, e Hyede, somministrando ad alghe verdi del genere *Chlorella* anidride carbonica comune ed acqua contenente l'isotopo O^{18}, in luogo dell'ossigeno O^{16}, hanno rivelato che l'ossigeno svolto, durante il processo fotosintetico, proviene interamente dall'acqua e non dall'anidride carbonica. L'acqua quindi nel processo fotosintetico subisce una deidrogenazione e l'anidride carbonica o un suo derivato rappresenta il corrispondente accettore d'idrogeno.

Sempre in California, Calvin e colleghi hanno successivamente approfondite le ricerche lavorando con l'isotopo C^{14} e sono giunti alla conclusione che la comparsa di glucosio quale primo prodotto stabile della sintesi clorofilliana è preceduta dalla formazione di acidi organici che vengono progressivamente idrogenati, per azione fotochimica e anche in virtù di reazioni che decorrano senza bisogno di luce.

Secondo queste recentissime ricerche la f. c. può essere riguardata quale processo inverso della respirazione, non solo in senso energetico, ma soprattutto in senso biochimico e enzimatico (Pratolongo).

In merito all'energia solare utilizzata dalle piante nella f. c., secondo recenti calcoli di Putter, il quale ha tenuto conto delle perdite dovute alla respirazione, essa risulta variare entro i bassi limiti del 2-4 %. Da valori infatti di utilizzazione, per cento di energia solare, del 2,1 nella bietola, si passa a 2,6 nell'orzo, a 3,0 nelle patate, a 3,2 nell'avena e nel frumento, a 3,7 nel cavolo.

Le quantità di carbonio che ogni anno sono fissate dalle piante per opera della f. c. sono enormi. Si attribuisce oggi alla vegetazione presente nella terraferma una attività assimilatoria annua pari a $1,9 \cdot 10^{10}$ tonnellate di carbonio organico, che corrisponde in media a 13 ql. di carbonio per anno e per ettaro sull'intera superficie emersa. La sintesi clorofilliana che ha luogo in seno agli oceani supera altresì quella terrestre; essa è stata valutata in tonnellate $15,1 \cdot 10^{10}$ annue pari in media a 37,5 ql. di carbonio fissato per anno e per ettaro di superficie marina (Riley, 1941).

BIBL.: M. Calvin, *The path of carbon in photosynthesis*, VI, in *Journal of chemical education*, 26 (1949); A. Menozzi e U. Pratolongo, *Chimica vegetale e agraria*, I, 2ª ed., Milano 1950.
Luigi Marimpietri

FOUARD, HENRI-CONSTANT. - Sacerdote, biblista, n. ad Elbeuf (Rouen) il 6 ag. 1837, m. ivi il 3 dic. 1903. Durante i suoi studi di teologia, a Parigi, nel Seminario di S. Sulpizio, ebbe a professore l'abate A. Le Hir, che iniziò lui e il suo compagno F. Vigouroux alle scienze bibliche, alle quali ambedue dedicarono poi tutta la vita. Ottenuta la licenza in lettere, a Parigi, nel 1867, fu prima professore di letteratura (1867-76) a Boisguillaume, poi di S. Scrittura nella Facoltà teologica di Rouen. Dottore in teologia nel 1877, fu nel 1884 nominato canonico della cattedrale di Rouen e nel 1903 membro della Commissione biblica.

Frutto dei suoi studi, dei suoi viaggi in Oriente e anche della sua pietà, sono i sei volumi, a cui diede per titolo: *Les origines de l'Eglise*, e che voleva costituissero una risposta alle opere scritte sul medesimo argomento da E. Renan, alunno anch'egli dell'abate Le Hir. Ecco i titoli dei volumi: *Vie de N.-S. Jésus-Christ* (2 voll., Parigi 1880); *St Pierre et les premières années du christianisme* (ivi 1886); *St Paul et ses missions* (ivi 1892); *St Paul, ses dernières années* (ivi 1897); *St Jean et la fin de l'âge apostolique* (postumo; ivi 1904).

L'opera, che ebbe molte edizioni e versioni (vers. it., Torino 1909-14) è ancora stimata e letta per la narrazione stilata in modo assai interessante, per l'accuratezza delle informazioni e per un vivo senso, si direbbe, di devozione. La bibliografia, però, è rimasta purtroppo inalterata.

BIBL.: *Necrologio*, in *Polybiblion*, 1904, I, pp. 76-77; e in *Bulletin des anciens élèves de St Sulpice*, Parigi 1904.
Celestino Testore

FOUCAULD, CHARLES-EUGÈNE de. - Eremita missionario, n. il 15 sett. 1858 a Strasburgo, ucciso dai Touareg il 1 dic. 1916 a Tamanrasset (Sahara algerino).

Uscito dalla scuola militare di St-Cyr nell'ag. 1878, per la sua vita scioperata è messo nel 1881 fuori servizio; il 3 giugno 1881 è reintegrato come tenente degli ussari nell'armata d'Africa; sei mesi più tardi chiede le dimissioni (1882). Dal 1883 al 1884 organizza travestito da ebreo una ricognizione strategica nel Marocco; e dopo un ritorno a Parigi, prende parte alla spedizione sud-algerina dal sett. 1885 al genn. 1886.

Convertitosi ad una vita cristiana per opera di d.

(da R. Bazin, Ch. de Foucauld, Parigi 1921)
FOUCAULD, CHARLES-EUGÈNE de. Ritratto.

Huvelin a Parigi, parte alla fine del 1886 per la Terra Santa e, tornato in Francia, entra nella Trappa di Notre-Dame des Neiges (1890), indi passa a quella di Chëikhlè (Armenia) fino al 1896; poi alla Trappa di Staoüeli (Algeria), ed a Roma per far la teologia. Nel 1897 è autorizzato ad abbandonare l'Ordine, e parte per Nazareth; nel giugno del 1898 emigra a Gerusalemme, indi in Francia dove è incardinato nella diocesi di Viviers ed ordinato sacerdote il 9 giugno 1901.

Assillato dal desiderio della penitenza nella vita eremitica e dell'apostolato tra gli esseri più abbandonati del deserto sahariano, vive da religioso nomade nel Sud Oranais e presso l'Hoggar (Algeria), passando anni pieni di santità a Iseken, Amra, Ghardaia, Beni-Abbès, Asekrem. Nel 1905 fissò la sua dimora nell'oasi Tamanrasset nei monti Hoggar, dedicandosi all'assistenza religiosa, morale e civile delle tribù musulmane di quella regione, traducendo nella loro lingua alcuni testi sacri; senza però riuscire a convertirle. Fu assassinato nel suo eremitaggio dai senussisti antifrancesi.

Si era fatto il motto « santificare le anime portandomi in mezzo ad esse in silenzio ». Nella Pentecoste del 1897 aveva scritto questa parola : « la tua vocazione : predicare il Vangelo in silenzio, come Gesù nella vita nascosta, come Maria e Giuseppe ». Nel 1929 il suo cuore fu deposto presso la tomba del generale francese Laperrine, suo amico, a Tamanrasset; mentre la sua salma esumata venne trasferita ad El-Golea. È stata introdotta la sua causa di beatificazione. Nel 1946 fu fatta un'esposizione celebrativa del F. a Parigi al Museo des Invalides. I suoi scritti spirituali furono pubblicati da René Bazin (Parigi 1923). Lasciò il progetto di una congregazione, assai austera, dei « Piccoli Fratelli del S. Cuore » per la conversione dei maomettani. In Francia è sorta fin dal 1919 l'associazione « C. de F. » per le missioni cattoliche nelle colonie francesi, e la « Mission de F. », unione d'apostolato femminile in terre musulmane.

BIBL.: Di F. si ha la relazione del suo viaggio al Marocco, *Reconnaissance au Maroc*, Parigi 1888; di lui fu anche pubblicato postumo un dizionario tuareg-francese (Algeri 1918-1921). Studi: R. Bazin, *Le p. C. de F.*, Parigi 1921, trad. it. C. Montrezza, Milano 1927; A. Boucher, *C. de F.*, Parigi 1931; M. André, *Le p. C. de F.*, Tolosa 1938; P. Doncoeur, *A la suite du p. d. F.*, Parigi 1942. Arnaldo M. Lanz

FOUILLÉE, ALFRED. - Filosofo, n. a La Poueze (Maine-et-Loire) nel 1838, m. a Lione nel 1912. Dopo la pubblicazione della *Philosophie de Platon* (2 voll., Parigi 1869), fu maestro di conferenze all'*Ecole normale supérieure* (1872-79), ma dovette rinunziare all'insegnamento per ragioni di salute.

Fu scrittore fecondo e agile polemista. Opere principali : *Histoire de la philosophie* (Parigi 1875); *La liberté et le déterminisme* (ivi 1872); *L'évolutionnisme des Idées-Forces* (2 voll., ivi 1890); *La morale des Idées-Forces* (ivi 1908); *Esquisse d'une interprétation du monde* (postuma, ivi 1913). L'originalità del F. sta nella concezione delle idee come forze reali ed efficaci, delle *Idee-Forze*. Le idee non sono esteriori all'universo, come voleva Platone, ma in esso immanenti sotto forma di desiderio, di sentimento, di pensiero, ed influiscono dal di dentro sul processo cosmico delle cose. L'idea si realizza se non è ostacolata da un'idea antagonista. Così l'ideale che si forma nell'umanità è una forza che a poco a poco lo fa reale.

La filosofia del F., pur presentando un certo slancio spiritualistico, è nel fondo monista e determinista.

BIBL.: J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, II, Parigi 1933, pp. 610-29. Carlo Boyer

FOUMBAN, VICARIATO APOSTOLICO di. - Il vicariato di F., nel Camerun francese, salvo variazioni successive dei suoi confini, corrisponde all'antica prefettura apostolica di Adamaua, eretta nel 1914 con territori delle missioni di Khartum, Ubanghi Chari e Camerun; mutò nome nel 1923, e fu elevato a vicariato nel 1934 ed aveva una superficie di 350.000 kmq. ed una popolazione di un milione e mezzo. Nel 1947 la regione settentrionale fu distaccata per formare la prefettura apostolica di Garoua.

Nel territorio ridotto continuarono a lavorare i sacerdoti del S. Cuore che nel 1948 erano 34 coadiuvati da 2 sacerdoti indigeni, 8 fratelli europei, 12 suore europee e 12 indigene, 995 catechisti. Vi erano 13 stazioni missionarie principali e 779 secondarie, 2 scuole primarie per europei e 108 per indigeni con più di 13.000 alunni. Vi era ancora l'ospedale, 15 dispensari, 4 orfanotrofi e 1 asilo per vecchi. Su di una popolazione di ca. 520.000 ab. i cattolici, sempre nel 1948, erano 85.380 e i catecumeni 18.300.

BIBL.: G. Le Bayon, *Islam et catholicisme au vicariat de F.*, in *Le bulletin des missions*, 16 (1932), pp. 339-43; GM, p. 225; MC, pp. 113-14. Giovanni B. Tragella

FOUQUET, JEAN. - Pittore francese, n. a Tours nel 1420, m. ivi, nel 1483. Uno degli artisti più rappresentativi del gusto e delle possibilità della pittura francese alla fine del medioevo. Educato in patria quale miniaturista viaggiò anche l'Italia e fu a Roma ove dipinse un ritratto del papa Eugenio IV.

Tornato a Parigi divenne pittore di corte al tempo di Luigi XI. Ritrattista e miniaturista, compose quello che si considera il suo capolavoro in una serie di miniature del celebre *Libro d'ore* di Stefano Chevalier; di tali miniature 40 sono a Chantilly, altre al Louvre e una nel British Museum di Londra. Tuttavia alcuni suoi ritratti su tavola, quali quello di Jouvenel des Ursin e l'altro di Carlo VII, ambedue al Louvre, si impongono per la formidabile caratterizzazione dei tipi ottenuta con i suoi acuti mezzi di miniaturista. Bellissima anche la figura di Stefano Chevalier presentato alla Vergine che è a Berlino, frammento di un dittico già a Melun e di cui l'altra tavola è nel Museo di Anversa.

BIBL.: T. Cox, *J. F.*, Londra 1931. Emilio Lavagnino

FOURIER, FRANÇOIS-CHARLES. - Economista francese, a tendenza socialista, del socialismo che Marx caratterizzò « utopistico ». N. a Besançon il 7 apr. 1772 e m. a Parigi il 10 ott. 1837. Da giovane viaggiò moltissimo, interessandosi ai problemi che agitavano il suo tempo. Come i sansimoniani, egli ritenne infecondo il principio di uguaglianza di natura per la soluzione dei conflitti tra padroni e lavoratori, e con un ottimismo che è al fondo dei sistemi dell'Owen e del Cabet e risale, attraverso lo Smith, il Malthus e il Bentham, fino al Rousseau, si trovò d'accordo col Saint-Simon nel riconoscere nell'armonia universale la nuova scienza. Più tardi si allontanò dal Saint-Simon e dall'Owen, che attaccò

energicamente nel '31. Egli era convinto che tutti i mali della società vengono dall'individualismo, il quale annulla la tendenza spontanea alla convivenza; pur essendo contrario al formalismo libertario e favorevole alla concentrazione azionaria e alla proletarizzazione, si mostra oppositore di un livellamento egualitario e benevolo verso l'accordo tra capitale e lavoro. Su un piano religioso è ancora legato al panteismo e al teismo settecenteschi, pur non essendo, per il suo amore di società organiche, decisamente contrario al cattolicesimo.

Fin dal 1808, nella sua *Théorie des quatre mouvements*, sostenne l'utilità della cooperazione e delle unioni industriali; la dottrina però si presentò completa solo nel 1829, quando iniziò la pubblicazione dell'opera *Le nouveau monde industriel et sociétaire*. Il suo programma presentava la necessità della sostituzione dello Stato con tante comunità produttrici, dette « falangi », di ca. 1600 persone ciascuna. Ad ogni falange era assegnato un « falansterio », cioè una casa comune con un congruo appezzamento di terra in coltivazione. Il lavoro principale era quello agricolo, ma era previsto che gruppi di lavoratori attendessero ad altri mestieri. Ogni famiglia, con bizzarri particolari di poligamia e di poliandria, aveva nel falansterio la sua abitazione particolare, e, sempre nell'ambito del falansterio, la proprietà personale era riconosciuta. Era pure ammessa la retribuzione del capitale sociale con il conferimento immobiliare e finanziario dei singoli soci e rappresentato da azioni garantite da ipoteca sulla proprietà generale della società. Queste idee, però, erano fondate su di un panteismo naturalistico, travolgente le nozioni di Dio, della creazione, dell'anima, della legge morale e del dovere di osservarla. L'opera fu messa all'Indice (decr. 29 genn. 1835). Non era però necessario essere azionisti per far parte del falansterio. Nel giornale *Le Phalanstère ou la réforme industrielle*, fondato nel 1832 e riapparso nel 1836 sotto il nome di *Phalange*, trasformatasi nel 1843 nel quotidiano *La démocratie pacifique*, il F. divulgò e precisò il suo pensiero. Il successo pratico non venne a confermare tali idee. L'unico falansterio impiantato in Francia fu quello creato nel 1832 dal Baudet Dulay, presso la foresta di Rambouillet. Vi si stabilì una comunità che presto si disperse: il capitale era inadeguato, ma soprattutto mancò fin dal principio quell'armonia che il F. aveva messo alla base del suo sistema e che era per lui un istinto della natura. Albert Brisbane (1809-90) trasportò il fourierismo (o falansterismo) in America, ed esperimenti analoghi a quello parigino furono intrapresi fra il 1840 e il 1850; ca. quaranta falansteri sorsero, e il più importante fu quello di alcuni intellettuali a Brook Farm: ma anch'essi scomparvero rapidamente.

BIBL.: Ch. Pellarin, *Ch. F.*, 5ª ed., Parigi 1871; Ch. Gide, *Introd. aux oeuvres choisies*, Parigi s. d.; id., *Les prophéties de F.*, in *La coopération*, ivi 1900, pp. 276-311; A. Bebel, *F., sein Leben u. seine Theorie*, 3ª ed., Berlino 1907; G. Mazzini, *Di alcune dottrine sociali: scuola fourierista*, Imola 1910; V. Tosi, *C. F. e il suo falansterio*, Savona 1927; Ch. Gide-Ch. Rist, *Hist. des doct. écon.*, 5ª ed., Parigi 1929, pp. 286-99; A. Saitta, *C. F. e l'armonia*, in *Belfagor*, 2 (1947), pp. 272-92 e bibl. ivi citata. Sulla fortuna del F. cf.: F. Armaund, *Les fouriéristes et les luttes révolutionnaires de 1848 à 1851*, Parigi 1948. Celestino Melzi

FOURNIER, Henri-Alain. - N. il 3 ott. 1886 a Chapelle d'Angillon, m. presso Verdun il 22 sett. 1914.

È tra i più suggestivi scrittori e narratori del primo novecento per la sua « volontà » di credere, per la sua ansia di accettare il cattolicesimo quale placatore dei tormenti della « solitudine » umana. Nel memorialismo postromantico del F. l'esperienza religiosa è però spesso ridotta ad una suggestione sensitiva, di mito e non di concreta realtà spirituale, di inquietudine raffinata più che di integrale conquista morale. Ma anche in questa guisa il sentimento religioso ispira pagine di intensa vibrazione etica: non solo nel suo capolavoro narrativo *Le grand Meaulnes* (1913), ma pure nelle accorate confessioni della *Correspondance avec Rivière* (1926-29) e nei postumi *Miracles* (1924).

BIBL.: M. Maraschini, *A. F.*, Milano 1942; A. Léonard, *A. F. et Le grand Meaulnes*, Parigi 1944; A. Becker, *Itinéraire spirituel d'A. F.*, ivi 1946; A. Sonet, *Le rêve d'A. F.*, Charleroi 1946; E. Rideau, *Comment lire A. F.*, Parigi 1946. Giorgio Petrocchi

FOURNIER, Paul-Eugène-Louis. - Canonista e storico del diritto, n. a Calais il 26 nov. 1853, m. a Parigi il 13 maggio 1935. Diplomato paleografo-archivista all'Ecole des Chartes (1879), laureato in diritto all'Università di Parigi (1880), professore di diritto romano all'Università di Grénoble (1880-1914), di storia del diritto e, poi, di diritto canonico in quella di Parigi (1914-35), socio corrispondente dell'Accademia delle scienze di Monaco (1901) e di quella dei Lincei di Roma (1924), membro dell'Académie des inscriptions (1911), dottore *honoris causa* delle Università di Lovanio (1911) e di Oxford (1931), presidente della Società di storia del diritto (1914).

Grande esponente della cultura storico-giuridica del suo paese, occupa un posto di primo piano tra i più eminenti cultori moderni di storia del diritto canonico. Dedicò in particolare i suoi studi alle fonti canoniche del periodo più oscuro, che va dalla compilazione dello *Pseudoisidoro* al *Decretum* di Graziano e alla letteratura canonistica fino alla metà del sec. XIII. L'esito delle sue ricerche, in proposito, riveste un valore di vero primato ed è consacrato in alcune importanti monografie, in numerosi studi e articoli in varie riviste di cui fu apprezzato collaboratore e specialmente nel suo capolavoro: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien* (in collaborazione con M. G. Le Bras, Parigi 1931-32). Altre sue opere tra le principali: *Les officialités au moyen âge, étude sur l'organisation, la compétence et la procédure des tribunaux ecclésiastiques ordinaires en France de 1180 à 1328* (ivi 1880); *Le royaume d'Arles et de Vienne (1138-1378), étude sur la formation territoriale de la France dans l'est et le sud-est* (ivi 1891).

BIBL.: *Mélange P. F.*, Parigi 1929; M. G. Le Bras, *P. F.*, in *Revue historique de droit français*, 58 (1936), p. 51 sgg.; B. Kurtscheid - F. A. Wilches, *Historia iuris canonici*, I, Roma 1943, pp. 276, 323 sg. Zaccaria da San Mauro

FOX, George: v. QUACCHERI.

FOXE, John. - Scrittore protestante, n. a Boston nel Lincolnshire (Inghilterra) nel 1516, m. nel 1587. Frequentò l'Università di Oxford, e fu *fellow* del Magdalen College. Apostatò nel 1545, e durante il regno di Maria Tudor (1553-58) si rifugiò a Basilea.

Ritornò in Inghilterra durante il regno di Elisabetta, e benché calvinista convinto ebbe una prebenda nella cattedrale di Salisbury. Lo rese celebre il suo libro sui martiri (*The Book of Martyrs*), che è il martirologio protestante delle vittime religiose durante il regno di Maria Tudor. Per ordine della regina Elisabetta una copia di questo libro doveva trovarsi in tutte le anticamere dei vescovi e dei principali dignitari della Chiesa ufficiale, nonché nei collegi e cappelle, cosicché contribuì non poco a fomentare e mantenere l'odio protestante inglese contro la Chiesa cattolica. È tutto pieno di inesattezze, di falsità e di calunnie, e in quasi ogni pagina traspira l'intenso odio calvinista professato dall'autore contro la Chiesa cattolica. Fu confutato dal p. Roberto Persons.

Ebbe varie edizioni: *The Book of Martyrs, revised and corrected by an impartial hand* (Londra 1732); *The Book of Martyrs*, con note e appendice di W. Bramley-Moore (ivi s.d.).

BIBL.: J. M. Stone, *F.'s Book of Errors*, in *The Month*, 95 (1900, 1), pp. 352-69; J. F. Morley, *J. F. and his Book*, Londra 1940; altra bibl., in F. W. Bateson, *The Cambridge Bibliogr. of English Literat.*, I, Cambridge 1940, p. 824. Camillo Crivelli

FOZ do IGUASSÙ. - Prelatura nello Stato di Paranà in Brasile, suffraganea di Curitiba, eretta il 10 maggio 1926 dal papa Pio XI con la cost. apost. *Quum in dies*. La chiesa della prelatura viene stabilita in quella di S. Giovanni Battista nella stessa città di F. do I.

La prelatura si estende per 87.600 kmq. con una popolazione di 100.000 ab. dei quali 95.900 cattolici; è divisa in 5 parrocchie con 11 sacerdoti regolari, 6 comunità religiose maschili e 6 femminili (1949).

BIBL.: AAS, 19 (1927), pp. 81-85. Enrico Josi

FOZIO, patriarca di COSTANTINOPOLI. - Senza ripetere quel che è detto sullo scisma di F. alla voce Bisanzio si dà qui una breve biografia di F. e si aggiungono alcune note per caratterizzare la sua personalità come scrittore e patriarca.

I. VITA. - F. n. a Costantinopoli da famiglia nobile e religiosa verso l'801; suo padre e sua madre soffrirono per la fede nella persecuzione iconoclasta, secondo la testimonianza stessa di F. (PG 120, 1020 A).

F. ricevette una istruzione assai vasta dalla grammatica fino alla filosofia e alla teologia, non escluse nemmeno la medicina e la giurisprudenza. Diventò maestro in filosofia e teologia ed ebbe grande successo nell'insegnamento e nell'arte pedagogica di attirare i discepoli. Ma ben presto fu chiamato alla vita aulica, dove già i suoi fratelli Sergio e Tarasio avevan trovato un posto. Egli ascese qui al posto di presidente della cancelleria imperiale (protosegretario con il rango di protospatario), fu poi scelto per una missione diplomatica alla corte del califfo di Bagdad. È molto significativo che durante tutto il regno di Michele III (842-67) F. abbia goduto il favore delle persone colà influenti prima di Teoctisto (ucciso nell'855) e poi di Barda. Non è dunque da meravigliarsi che quest'ultimo, dopo il suo conflitto con il patriarca Ignazio abbia offerto la dignità di patriarca al suo favorito, che era certamente una delle persone più celebri e dotte della corte. Intorno alla questione se F. fosse eletto canonicamente dopo una abdicazione eventuale del patriarca legittimo, si può dire con probabilità che Ignazio abdicò condizionatamente, ma che F. non osservò la condizioni dell'abdicazione. Inoltre egli ricevette la tonsura, gli ordini del lettorato, subdiaconato, diaconato, presbiterato, vescovato nei 6 giorni successivi (22-25 dic. 858) da Gregorio Asbesta, arcivescovo deposto da s. Ignazio e sospeso dal papa Benedetto III. Ciononostante F. cercò di guadagnare il consenso del papa Niccolò I, a cui mandò nella primavera dell'860 una lettera che conteneva anche la sua professione di fede. Il Sommo Pontefice, lodando questa, non approvò ancora F. come patriarca, ma commise ai vescovi Radualdo di Porto e Zaccaria di Anagni di portarsi a Costantinopoli per informarsi dello stato interno religioso senza però prendere una decisione sulla lite fra Ignazio e F. I due vescovi latini, trasgredendo la loro competenza, diedero il consenso alla deposizione di Ignazio decretata alla loro presenza in un Sinodo di Costantinopoli (apr.-sett. 861). Il Papa disapprovò questo Sinodo, rifiutò l'apologia della propria causa fatta da F. in una seconda lettera a Niccolò I, informò anche i patriarchi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme della sua decisione, esortandoli a non riconoscere F., ed in un Sinodo Romano dell'apr. 863 condannò solennemente F. ed i suoi seguaci. L'atteggiamento fermo del Papa eccitò l'ira di F., il quale cominciò la sua lotta aperta contro di lui culminata nella scomunica pronunziata dal Sinodo foziano dell'867 contro il Sommo Pontefice, un mese e mezzo prima della sua morte. Il successore del Papa defunto, Adriano II, trovò cambiata la situazione del patriarcato bizantino, poiché il nuovo imperatore Basilio aveva deposto F. e richiamato Ignazio, e desiderava legati pontifici per un concilio da tenersi a Costantinopoli. Il Papa acconsentì e mandò colà i vescovi Donato di Ostia, Stefano di Nepi ed il diacono Marino. Questi presiedettero all'VIII Concilio ecumenico (5 ott. 869-28 febbr. 870). Il Papa approvò i decreti di questo Concilio, fra i quali v'era una nuova condanna contro F., ma questi riottenne già prima della morte di Ignazio (23 nov. 877) il favore imperiale; anzi l'Imperatore gli affidò l'educazione dei propri figli. Quando morì il legittimo patriarca, erano già passati quasi due decenni dopo il dissidio bizantino scoppiato nel 858. Trovandosi il nuovo papa Giovanni VIII davanti al fatto della morte di s. Ignazio e dell'insediamento di F. sul posto vacante, e avendo ricevuto lettere dall'Imperatore e da F. stesso chiedendo il consenso pontificio, egli si dichiarò pronto a riconoscere F. se questi avesse domandato perdono nel nuovo Sinodo di Costantinopoli (879-80), avesse rinunziato alla giurisdizione nella Bulgaria e avesse usato misericordia verso gli ignaziani ed avesse accettato il canone che in avvenire nessun laico fosse innalzato alla dignità di vescovo. Benché F. non adempisse in gran parte a queste condizioni, sembra che Giovanni VIII si sia accontentato di un mite rimprovero nella lettera indirizzatagli nell'ag. 880. Secondo gli storici Grumel e Dvornik, né Giovanni VIII né i suoi successori scomunicarono F., cosicché il secondo scisma di F. sarebbe da eliminarsi. Il loro parere è almeno probabile, ma non considera l'ulteriore questione se F., dopo la sua deposizione sotto il nuovo imperatore Leone VI nell'886 e fino alla sua morte nell'ultimo decennio del sec. IX, abbia avuto sentimenti cattolici, né mette in rilievo la lotta aperta di F. dopo la sua deposizione contro il *Filioque* (v.).

II. PERSONALITÀ. - Si riconoscono francamente i grandi meriti di F. intorno alla filologia e all'esegesi, come fanno fede il suo glossario, il suo libro *Amfilochia* ed i suoi commentari biblici recentemente editi da Staab o segnalati da Devreesse e Reuss; inoltre si loda la sua erudizione letteraria, che ci ha conservato tanti estratti di opere classiche e cristiane, oggi perdute, nel suo libro *Myriobiblion*; anche nelle sue lettere, escluse però quelle polemiche, non mancano pregi, soprattutto in quelle di contenuto ascetico; i suoi discorsi, conservati in parte, sono ricchi di pensieri cristiani ed elevati nella forma. Alcuni libri già attribuiti a lui sono oggi contestati (così il suo libro contro i pauliciani), o certamente di altri autori, come il detto *Nomocanone*, benché qualche revisione di questa opera spettasse a lui. F. diede prove in prima linea della sua indole recettiva; ignorò la lingua latina e i tesori della patristica occidentale, eccettuati pochi testi già prima tradotti in greco. Sarebbe stata utile a F. la conoscenza delle opere di s. Agostino, soprattutto del *De Trinitate*. Come patriarca egli mise in difesa della sua posizione molta abilità, ma usò anche mezzi illegittimi nella fase della sua lotta contro il papato. Non gli mancò zelo pastorale ed interesse per la propagazione del Vangelo fra i pagani: lavorò anche per l'unione degli eterodossi cristiani (Armeni ecc.). La figura intellettuale e morale di F. offre dunque problemi non sempre facili allo studioso che vuole risalire alle fonti, le quali disgraziatamente sono in parte perdute, cosicché anche in questioni importanti non può ancora aversi certezza storica.

BIBL.: V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 2: *Les regestes de 715 à 1043*, Parigi 1935, nn. 456-497, 508-89; ■. Amann, *Photius*, in DThC, XII, coll. 1536-604; Fliche-Martin-Frutaz, VI, Torino 1948, pp. 481-520; K. Amantos, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, II, Atene 1947, pp. 36-42; Fr. Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948; G. Hofmann, *Lo stato presente della questione circa la riconciliazione di F. con la Chiesa romana*, in *Civ. Catt.*, 1948, III, pp. 47-60. Giorgio Hofmann

FRACASSINI, CESARE - Pittore n. a Roma il 18 dic. 1838, m. ivi il 13 dic. 1868.

Allievo dell'Accademia di S. Luca e del Minardi, attratto dalla corrente romantica si orientò verso composizioni di soggetto storico mentre il nascente verismo lo trovò tra i primi assertori di una pittura controllata sulla realtà. Malgrado l'ibridismo di queste contrastanti correnti il F. seppe fondare gli apporti delle mode e degli stili diversi.

Ne fa fede, nel campo dell'arte sacra, che fu da lui prediletto, la tela dei *Martiri gorcumiensi* (1867) nel Museo

(fot. Alinari)
FRACASSINI, CESARE - *I martiri gorcumiensi* (1867) - Galleria dei quadri moderni del Vaticano.

Vaticano e, nella stessa raccolta, il quadro per la beatificazione di Pietro Canisio (1864). Pio IX gli dette l'incarico di decorare ad affresco l'arco trionfale e le pareti della basilica di S. Lorenzo, ma il maestro venne a morte quando aveva completato l'arco e tre riquadri: *L'ordinazione di s. Stefano, S. Lorenzo distribuisce elemosine ai poveri, S. Lorenzo presenta i poveri a Valeriano.* Della serie, completata dal Mei, dal Grandi e dal Marioni, rimane una sola composizione, *L'ordinazione di s. Stefano*, essendo andate le altre distrutte nel bombardamento del 19 luglio 1943.

BIBL.: E. Narducci, *C. S. F.*, Roma 1869; F. Noach, s. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 270-71; S. Kambo, *C. F. Discorso nel cinquantesimo della morte*, Roma 1918; P. D'Achiardi, *C. F.*, in *L'Urbe*, 3 (1938, XII). Corrado Mezzana

FRACASSINI, UMBERTO. - Storico e biblista, n. a Cortona il 28 genn. 1862, m. a Perugia il 30 luglio 1950. Alunno del Seminario Pio, conseguì la laurea in teologia e in *Utroque Iure* all'Apollinare.

Le sue eccellenti doti intellettuali e pedagogiche furono molto apprezzate nel Seminario di Perugia, ove ricoprì l'ufficio di rettore e di professore di S. Scrittura. Al momento della crisi modernista (1907) si ritirò a vita privata, coadiuvando il fratello nella cura della parrocchia di Prepo (sobborghi di Perugia) e proseguendo, con crescente passione, i suoi studi, di cui offrì un saggio nell'opera largamente discussa: *Che cos'è la Bibbia?* (Roma 1909). Spinto dall'amico Alessandro Bonucci, chiese ed ottenne la libera docenza in Storia del cristianesimo alla Università di Roma, ove maturò l'opera: *L'impero romano e il cristianesimo* (Perugia 1913). Passato all'Università di Firenze, come incaricato di storia delle religioni, pubblicò il noto volume: *Il misticismo greco e il cristianesimo* (Città di Castello 1922). In seguito tenne alcune lezioni all'Università per gli stranieri in Perugia e collaborò all'*Enciclopedia Italiana*.

L'arcivescovo mons. Rosa lo designò alla S. Sede per la nomina di arcidiacono della cattedrale perugina. La sua schietta fede vibra nelle parole, che pronunziò sul letto di morte: « Intendo e voglio morire in grembo alla S. Chiesa cattolica romana, intenzione e volontà di cui nessuno deve aver dubbio ».

BIBL.: C. Pizzoni, *Mons. U. F.*, in *L'Osservatore romano*, 11 ag. 1950, p. 2, col. 1. Antonio Piolanti

FRACASTORO, GEROLAMO. - Medico umanista, n. a Verona nel 1478, ivi m. nella sua villa d'Incaffi l'8 ag. 1553. A Padova ebbe a maestro il Pomponazzi e a compagno il Copernico.

Negato l'influsso degli astri sulle malattie (*Dies critici vel de dierum criticorum causis*), aprì una via a precise indagini scientifiche nell'opera *De contagione et contagiosis morbis*, per cui il F. è considerato, oggi, il precursore di Pasteur e di Koch. Naturalista, filosofo, poeta, per la sua universale dottrina fu con breve di Paolo III nel 1545 nominato « medicus conductus et stipendiatus » del Concilio di Trento, ed essendo colà scoppiata nella primavera del '47 una malattia epidemica, fu egli favorevole come medico - e non « ut homo Pontificis » come asserì il Mencken - alla traslazione del Concilio. Il card. Farnese lo nominò canonico di Verona. Aristotelico nei dialoghi *Naugerius sive de poetica, Turrius sive de intellectione, Fracastorius sive de anima* (è ancora inedito il *De Gratia*) si rivelò poeta, oltre che nel racconto biblico *Joseph*, incompiuto, e nei *Carmina super Genesim*, nel poema *Syphilis, sive de morbo Gallico*, in due libri, dedicato al Bembo, nei quali, con fine gusto virgiliano, affidò la divulgazione della scienza al suo raro dono di avvivarla con i valori propri della poesia.

BIBL.: G. F., *Opera omnia*, Venezia 1555, Padova 1718. Studi: F. O. Mencken, *De vita, scriptis, moribus meritisque H. F.*, Lipsia 1731; E. Di Leo, *Scienza e umanesimo in G. F.*, Salerno 1937; E. Pellegrini, *L'epidemia di « morbus peticularis » del 1546-47 e il medico del Concilio di Trento*, Milano 1946; id., *L'inedito nel dialogo fracastoriano Fracastorius sive de anima*, Verona 1948; id., *G. F.*, Trieste 1948 (con bibl.). Giovanni Fallani

FRACTIO PANIS (κλάσις τοῦ ἄρτου). - È l'atto di spezzare il pane per indicare un pasto in

(da *Hieronymi Fracastori... carmina*, Padova 1739)
FRACASTORO, GEROLAMO - Ritratto - Biblioteca Vaticana, esemplare del fondo Ferraioli.

comune (*pars pro toto*), che nell'antica letteratura cristiana molte volte significa la celebrazione dell'Eucaristia.

Espressioni simili si trovano nel Vecchio Testamento (*Is.* 58, 7; *Ier.* 16, 6-7; *Lam.* 4, 4; *Ez.* 18, 7, 16) e in parte riflettono il pensiero dei Giudei, presso i quali il rito di spezzare il pane, compiuto dal padre di famiglia all'inizio di un pasto in comune, rivestiva un carattere religioso e indicava un vincolo sacro, con cui tutti i commensali erano uniti.

Quest'uso fu adottato da Gesù, che come capo di una nuova famiglia spirituale spezzò il pane davanti alla folla da lui sfamata nel miracolo della moltiplicazione (*Mt.* 14, 19; 15, 36; *Mc.* 6, 41; 8, 6; *Lc.* 9, 16; *Io.* 6, 11). Alla vigilia della sua morte ripetè il rito nell'istituzione della Eucaristia (*Mt.* 26, 26; *Mc.* 14, 22; *Lc.* 22, 19; *I Cor.* 11, 24), che s. Paolo chiama « panis quem frangimus » (*ibid.*, 10, 16).

Per il duplice uso fattone dal Signore, la *f. p.*, nel Nuovo Testamento, può indicare sia un pasto comune, sia la Cena eucaristica; soltanto dal contesto è possibile stabilire il valore dell'espressione nei singoli casi. La *f. p.* a Emmaus (*Lc.* 24, 30-35), sulle sponde del lago (*ibid.*, 24, 41-43 : « piscis assus ») e durante il tempestoso viaggio verso Malta (*Act.* 27, 35) è oggi comunemente considerato un pasto ordinario, invece quella celebrata dai primi cristiani a Gerusalemme (*ibid.* 2, 42, 46) e da s. Paolo a Troade (*ibid.* 20, 7, 11) è ritenuta eucaristica. Quando la *f. p.* ha significato eucaristico non indica la consacrazione *sub una specie*, ma tutto il rito sacro, che viene denominato dalla parte più cospicua (*a potiori*).

Presso gli scrittori cristiani (p. es., *Didachè* 14, 1; Ignazio Martire, *Eph.*, 20, 2 : ἕνα ἄρτον κλῶντες) la *f. p.* significa l'Eucaristia, come pure nell'arte delle Catacombe (cf. I. Wilpert, *F. p., die älteste Darstellung des eucaristischen Opfers in der « Cappella greca » entdeckt und erläutert*, Friburgo in Br. 1895; v. BANCHETTO).

Dalla *f. p.* si passò alla *fractio Sacramenti*, che è quel rito della Messa latina, per cui l'Ostia viene divisa in tre parti (*corpus triforme*) e che dai tempi di Amalario (sec. IX) acquistò un significato ecclesiologico (cf. l'erudito lavoro di H. De Lubac, *Corpus Mysticum. Eucharistie et Eglise au moyen âge*, 2ª ed., Parigi 1949, pp. 297-339). Nel sec. XVI Melchior Cano sostenne che nella *fractio Sacramenti* si verifica la ragione di sacrificio, propria dell'Eucaristia (*De locis theologicis*, Bassano 1776, l. XII, cap. 12, p. 302), ma la sua opinione, già combattuta da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 83, a. 4; a. 6, ad 6), non ebbe seguito (v. FRAZIONE DELL'OSTIA).

BIBL.: Th. Schermann, *Das « Brotbrechen » im Urchristentum*, in *Biblische Zeitschrift*, 8 (1910), pp. 33-52, 612-83; F. Cabrol, s. v. in DACL, V, coll. 2103-16; T. E. Ferris, *The simple « f. p. »*, in *Theology*, 11 (1925), pp. 169-71; A. Van der Heeren, *F. p. de qua Act. 20, 7 et 11*, in *Collationes Brugenses*, 25 (1925), pp. 307-11; P. Van Imschoot, *La vie religieuse de la communauté chrétienne de Jérusalem*, in *Collationes Gandavenses*, 16 (1929), pp. 77-86; A. D'Alès, *De Eucharistia*, Parigi 1929, pp. 36-37, 131-32; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, Gembloux-Parigi 1931, pp. 168-74; M. De la Taille, *Mysterium Fidei*, 3ª ed., Parigi 1931, pp. 433-37; A. Becl, *F. p. de qua Act. 2, 42, 46*, in *Collationes Brugenses*, 1936, pp. 52-57; G. M. Perrella, *Cognoverunt eum in fractione panis*, in *Divus Thomas* (Piacenza 13, 1936), pp. 349-57; C. Callewaert, *La synaxe eucharistique à Jérusalem berceau du dimanche*, in *Sacris Erudiri. Fragmenta liturgica collecta a Monachis S. Petri de Aldenburgo*, Steenbrugge 1940, pp. 268-70, 185-86. Antonio Piolanti

FRA' DOLCINO : v. DOLCINO, fra'.

FRAGMENTA VATICANA. - Così fu chiamata una raccolta di diritto antegiustinianeo rinvenuta dal card. A. Mai nel palinsesto vat. lat. 5766, e da lui edita con l'aiuto del Bluhme nel 1823. Incerto ne è l'autore; la raccolta non è pervenuta completa, ma priva di varie parti : risulta mista di dottrina e di legislazione, la quale ultima è quasi tutta del periodo dioclezianeo ed è forse attinta dai Codici gregoriano ed ermogeniano.

La raccolta, di puro diritto civile, tratta principalmente della compravendita, dell'usufrutto, delle varie forme di dote, della tutela e delle donazioni. Nei capp. 173 e 174 si riferiscono alcuni casi di esenzione dalla tutela per chi assunse il sacerdozio. I *F. V.* furono editi da A. Mai in *Iuris civilis anteiustiniani reliquiae* (Roma 1823); l'edizione più recente è quella di A. Baviera, in *Fontes iuris Romani anteiustinianei*, II, Firenze 1940, pp. 460-540.

BIBL.: P. Krueger, *Geschichte der Rechtsquellen*, 2ª ed., Lipsia 1912; W. Felgentraeger, *Zur Entstehungsgeschichte der F. V.*, in *Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen*, 5 (1935), pp. 27-42. Antonio Rota

FRANCE, ANATOLE (ANATOLE-FRANÇOIS-THIBAULT). - Scrittore, n. a Parigi il 16 apr. 1844, m. a La Béchellière (Tours) il 12 ott. 1924. Membro dell'Accademia dal 1896, fu dichiarato premio Nobel per la letteratura nel 1921.

Cominciò la sua carriera letteraria con alcune raccolte di poesie : *Les Poèmes dorés* (Parigi 1873), *Les Noces corinthiennes* (ivi 1876), eleganti di stile, ma già respiranti l'odio per Gesù Cristo e il cristianesimo (« spettro che viene a turbare le feste della vita »), e la sensualità brutale di un pagano della decadenza. Lasciata la poesia, si volse alla prosa, pubblicando una ventina di romanzi; p. es., *Le crime de Sylvestre Bonnard* (ivi 1881), *Thaïs* (ivi 1830), che si può riassumere in queste dichiarazioni : « La materia prima della santità sono la concupiscenza, l'incontinenza, ogni impurità della carne e dello spirito »; *Le Lys rouge* (ivi 1894), viaggio di due amanti a Firenze, abbietta mescolanza di pietà e dissolutezza; *Le jardin d'Epicure* (ivi 1895), che svolge come idea generale il tema : non c'è nulla al mondo degno di amore e neppure di pensiero; *Les dieux ont soif* (ivi 1912), macabre scene di terroristi nella rivoluzione del 1793; *Sur la pierre blanche* (ivi 1905), dove un s. Paolo, fabbricato allo scopo, sogna il socialismo e l'internazionalismo, e la religione cattolica è chiamata la più grande empietà; *L'île des pingouins* (ivi 1908), sarcasmo continuo contro ogni cosa sacra; *La révolte des anges* (ivi 1914), dove viene ribadita la teoria delle relatività di ogni nozione etica e religiosa. L'affare Dreyfus spinse il F. a sinistra, facendolo partecipare a tutte le lotte politiche e religiose, trasformandolo in ardente anarchico e apostolo di giacobinismo (cf. i 4 voll. dell'*Histoire contemporaine*: *L'orme du mail*, 1897; *Le mannequin d'osier*, 1897; *L'anneau d'améthyste*, 1899; *M. Bergeret à Paris*, 1901 e *Opinions sociales*, 2 voll., 1902).

Al F. va certamente riconosciuta un'arte di scrivere plastica, squisita, piena di finezze, di grazia, di sapiente ironia, di ingegnosa disinvoltura; sobria e vivificata da un'atticità mirabile; il che potrebbe impedire un equo giudizio sul contenuto della sua opera. La tersità, infatti, del greco, appassionato delle belle forme dell'arte, va purtroppo congiunta alla maliziosa visione del pagano, avido di piaceri, nemico di ogni costrizione, negatore ostinato di ogni certezza che impacci; il quale colloca il suo ideale di vita e di felicità nella voluttà del momento presente, ridendo e schernendo ogni pensiero del domani, quando e carni e carezze e libidini scompariranno. « Si trova in lui un non so qual tristo sadismo, che gli ha fatto cercare tutto ciò che lo spirito umano ha di elevato, per deprimerlo; tutto ciò che può consolare il cuore, per disonorarlo; tutto ciò che innalza lo sguardo sopra le brume, per mostrarne l'implacabile e risibile inanità » (cf. P. Lhande, *A. F., Réflexions sur une tombe*, in *Etudes*, 181 [1924, IV], p. 271). Ateismo e scetticismo, dispensato a piene mani, che impedirono a questo figlio di Voltaire e di Renan, anche all'estremo della vita, di riconciliarsi con Dio.

Tutte le sue opere furono condannate all'Indice con decr. 31 maggio 1922.

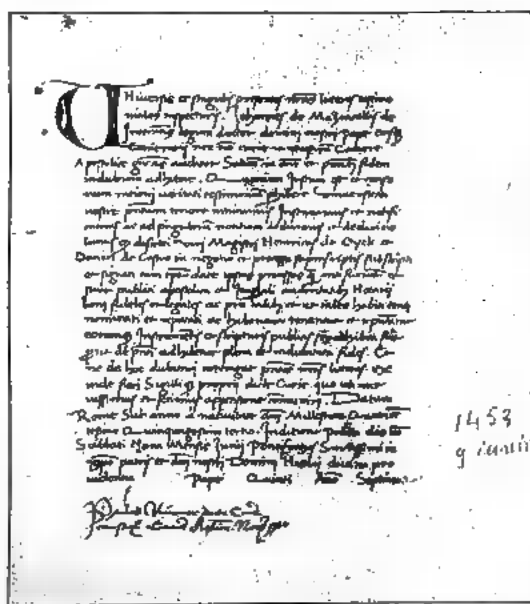
BIBL : Edizioni : *Oeuvres complètes illustrées de A. F.*, 26 voll., Parigi 1925-37. – Studi : Per le pubblicazioni anteriori, cf. H. Talvart e J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de la langue française*, VI, ivi 1937, pp. 174-209. Si veda inoltre : V. Poucel, *Les métamorphoses d'A. F.*, in *Etudes*, 183 (1925, II), pp. 292 sg., 395 sgg., 566 sgg.; J. Suffel, *A. F.*, ivi 1946; L. Carias, *Les carnets intimes d'A. F.*, ivi 1946; N. Addamiano, *A. F. L'uomo e l'opera*, Padova 1948. Celestino Testore

FRANCESCA d'Amboise, beata. - Carmelitana, n. l'anno 1427 a Rieux, da Luigi d'Amboise, visconte de Thouars (Normandia); andò sposa nel 1448 a Pietro II, duca della Bretagna; morto il marito (1457), essa fondò (1463) a Vannes (Bretagna) il primo monastero di monache carmelitane, e nel 1467 vi prese l'abito religioso; per ordine di Sisto IV fu mandata nel monastero di N. S. de Couëts (presso Nantes), ove, dopo una vita ricca di virtù, m. il 4 nov. 1485. Il suo culto venne approvato da Pio IX il 16 luglio 1863.

Bibl.: *Acta SS. Novembris*, II, Bruxelles 1894, pp. 520-526; A. Daix, *La merveilleuse odyssée de Françoise d'A. duchesse de Bretagne*, Parigi 1930. Ambrogio di Santa Teresa

FRANCESCA di Chantal, santa: v. giovanna francesca fremiot di chantal, santa.

FRANCESCA Romana, santa. - N. a Roma nel 1384 dal nobile Paolo Bussa de' Buxis de' Leoni e da Iacobella de' Roffredeschi, Ceccolella (Franceschella) fu battezzata e cresimata nella chiesa di S. Agnese allo stadio di Domiziano (Circo Agonale). Giovanissima, andò sposa a Lorenzo dei Ponziani, nel rione Trastevere. Trascorse l'adolescenza nella casa dei Bussa, in Parione, in compagnia del padre, della madre, di una sorella, Perna, e di un fratello, Simeoccio. Il quartiere, una volta centro intellettuale romano, fioriva per l'arte del manoscritto, industria redditizia, perché in Roma viveva ancora la fama medioevale di una inesauribile miniera di codici. In Ceccolella rimase vivo il ricordo e l'affetto a piccoli manoscritti di ore canoniche, o a contenuto agiografico, con le leggende sugli anacoreti del deserto, o per i codici della Commedia di Dante in piccolo formato. Di queste letture si avverte il riflesso nei canti, fioriti sulla sua bocca, quando era rapita in estasi. Come sposa e madre, nella ricca casa dei Ponziani, fu presto nota a tutto il quartiere di Trastevere, ché la nobile dimora si trovava presso la chiesa di S. Cecilia; ma poi da Trastevere la fama della sua carità si distese anche sui quartieri limitrofi. Le condizioni della famiglia Ponziani erano delle più floride. I beni del marito si valutavano oltre i dieci mila ducati; esteso e cospicuo il parentado: gli Astalli, i Santacroce, gli Orsini, gli Altieri, i Clarelli. Così ricche signore facevano parte delle consuetudini di vita di F., che, tra tutte, preferiva per affinità spirituali la cognata Vannozza Santacroce. F. vestiva sempre dimessamente, riserbando ai poveri le spese dell'abbigliamento. Ebbe dal marito tre figli: Evangelista, Agnese, Battista. Scomparsi i primi due in tenera età, rimase solo Battista, che andò sposo alla nobile Mabilia dei Papazurri.

Le vicende civili, i mali sociali e morali che resero più aspri gli ultimi tempi del grande scisma d'occidente, travolsero anche la ricca famiglia dei Ponziani. Lorenzo, che partecipò con Paolo Orsini alla difesa di Giovanni XXIII contro Ladislao di Napoli, fu crivellato di ferite e rimase minorato finché visse. Il fratello Paluzzo fu esiliato; il figlio Battista fu tenuto in ostaggio sul Campidoglio, poi restituito dal conte di Troia, Peretto de' Andreis, luogotenente di Ladislao; la casa venne saccheggiata per rappresaglia e i beni confiscati. Nella città infierivano la carestia e la peste. I processi che l'autorità ecclesiastica promosse subito dopo la morte di F., al fine di raccogliere testimonianze sicure sulla sua vita, resi pubblici a cura del compianto p. Placido Lugano, gettano una luce meridiana sul costume e sulle condizioni morali del popolo romano in questo disgraziato periodo della sua storia. Durante la più crudele carestia, F. aveva distribuito ai poveri tutto il grano dei granai e tutto il vino della ricca cantina della famiglia Ponziani. Agli infermi fu larga di cure, negli ospizi e ospedali di S. Cecilia, di S. Spirito in Sassia, del Camposanto presso S. Pietro, e, soprattutto, dell'ospedale prossimo alla casa dei Ponziani, detto di S. Maria in Cappella. Era sorto per la liberalità della famiglia Ponziani, con il riconoscimento di Bonifacio IX. I Ponziani dotarono l'ospedale di letti e di quanto occorre per simili istituzioni; il Papa vi unì la chiesa di S. Maria in Cappella, poi incorporò chiesa ed ospizio all'altra di S. Maria de Ponte, concedendone il giuspatronato ai membri della famiglia Ponziani. Fu questa la palestra dell'attività caritativa di F.; che per trentacinque anni qui esercitò le opere di assistenza a poveri vecchi, infermi o senza ricovero, somministrando tutto il necessario, preparando perfino i cibi, e mantenendo un sacerdote per la loro assistenza spirituale. Oltre a ciò aveva chiamato nell'ospedale quattro dei più famosi medici della città. F., senza presumere in fatto di medicina, curava ella stessa, applicando unguenti e impiastri. Nelle sue mani mezzi semplicissimi e il segno della Croce talvolta ridonavano la sanità e lenivano ogni spasimo. Per queste opere caritative il nome di F. correva lodato e benedetto in tutte le città d'Italia, tanto che ne elogiavano e magnificavano la vita dotti religiosi contemporanei, come s. Bernardino, s. Giovanni da Capistrano, e fra' Modesto degli eremiti di S. Agostino. Il 15 ag. del 1425 F. R. aveva istituito in S. Maria Nuova una compagnia di donne continenti, come oblate del monastero di Monte Oliveto. L'istituzione era stata aggregata all'Ordine dei monaci omonimi dell'abate Girolamo da Perugia, che aveva dato incarico al monaco romano Ippolito di Paolo di Nuccio di ricevere l'atto di oblazione da parte di F. e delle sue prime dieci compagne. Esse vivevano nelle proprie famiglie, esercitando a favore del popolo opere di misericordia. Dopo il marzo 1433 costituiscono una convivenza, adunandosi nella torre degli Specchi, della parrocchia di S. Andrea dei Funari, rione Campitelli. Anche F. fu con loro dopo la morte del marito (1426), ma il 9 marzo 1440 passò da questa vita nella sua casa dei Ponziani in Trastevere. I diaristi romani la ricordano come venerabile e beatissima. Il suo cadavere stette per tre giorni «*super terram in ec-*

(*da P. Lugano, I processi inediti di F. Bussa dei Ponziani, Città del Vaticano 1945, tav. 2*)

Francesca Romana, santa - Autenticazione dei processi da parte dei notai Enrico de Eyck e Daniele del Castro (9 apr. 1453). Arch. di Tor de' Specchi, cod. perg. n. 6 canc. II, f. 119v.

(*da G. De Luca, Parole sparse della B. C., Roma 1938, tav. f. t.*)
FRANCESCA SAVERIO CABRINI, santa - Ritratto.

clesia S. Marie Nove, et numquam fetuit, immo redoluit; et quia sanctissime vite fuit, tota civitas honoravit suum funus ».

La continuità della fama della sua santa vita, iniziatasi durante la sua dimora terrena, non cessò più. I miracoli avvenuti per sua intercessione, prima e dopo la morte, raggiunsero un numero ragguardevole, tanto che nei processi per la causa della canonizzazione i testimoni dissero che udito l'annunzio della morte di lei un popolo immenso trasse a rendere alla salma spontaneo e reverente omaggio, e a venerarne il sepolcro. È quel grido di ammirazione, levatosi intorno alla sua salma, non è ancora spento nel memore e devoto ricordo del popolo romano. Fu canonizzata da Paolo V il 29 maggio 1608. Festa il 9 marzo. - Vedi tav. CI.

BIBL.: P. Placido Tommaso Lugano, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani* (s. Francesca Romana), *1440-53*, in *Studi e Testi*, 120, Città del Vaticano 1945.

Roberto Valentini

FRANCESCA CLARA da SAN LIVINO. - Mistica, al secolo Livina Sanders, n. nel 1629, m. nel 1652. A 20 anni si fece suora nel convento delle Penitenti-Recollettine a St-Pierre-Sez-Gand (Fiandre), ove morì in fama di santità. La sua breve vita fu un insieme di mortificazioni e di grazie straordinarie, visioni, estasi, stigmate.

Per ordine del suo direttore, in un piccolo trattato, *Van de Woonste Gods in de Ziel*, essa descrive i vari modi in cui Dio agisce nelle anime; ma è, tuttavia, tra i suoi scritti, il meno personale. Le lettere, con le quali essa spinge le sue consorelle al distacco totale e a una vita di preghiera, sono state pubblicate, insieme alla sua vita, dal p. F. Cauwe (1677, 1685, 1710) e tradotte in francese dal p. Gilles Laoureux (1696). Da notare in particolare la sua speciale devozione alle 5 Piaghe di Nostro Signore e al S. Cuore, in onore del quale fondò una confraternita molto tempo prima delle rivelazioni di Paray-le-Monial. A F. tutta la vita spirituale e mistica si presenta generalmente sotto il simbolo dell'« abitazione spirituale » nelle Cinque Piaghe di Nostro Signore, culminante nella dimora del suo S. Cuore, ove si compie la più alta unione mistica.

BIBL.: F. Cauwe, *Het leven ende goddelycke luringhen van S. Francoyse Clara van St. Lieven*, Duinkerke 1677; E. Gilles Laoureux, *La vie admirable et la doctrine toute céleste de soeur Françoise-Claire de St-Liévin, récollectine*, Liegi 1696; *Ons Geestelijk Erf* (Anversa), 24 (1950), p. 105 sg., specialmente sulla sua devozione al S. Cuore.

Ludovico Moereels

FRANCESCA SAVERIO CABRINI, santa. - N. a S. Angelo Lodigiano il 15 luglio 1850, m. a Chicago il 22 dic. 1917. Dopo una giovinezza dedita allo studio e agli esercizi di pietà, conseguì, nel 1868, a Lodi il diploma magistrale. Orfana di padre nel 1869 e di madre nel 1870, rimase sola perché la sorella era andata a raggiungere il fratello in Argentina.

Insegnò per due anni a Vidardo, ove maturò la sua vocazione. Non ammessa fra le Figlie del S. Cuore, né poi fra le Canossiane di Crema, per le condizioni di salute, nel 1874 andò direttrice della Casa della Provvidenza a Codogno, fondata dalla signora Tondini; ma la vocazione la portava alla vita missionaria più che a quella di semplice suora. Fondò infatti il 14 nov. 1880 l'Istituto delle Missionarie del S. Cuore, aggiungendo al suo nome quello di Saverio, in ossequio al grande Santo missionario. Le costituzioni furono approvate il 12 ag. 1881. Nel 1887 aprì la prima casa a Roma e su consiglio di Leone XIII, si dette alla grandiosa opera dell'assistenza agli emigrati italiani in America, confermata in questo proposito da un provvidenziale incontro con mons. G. B. Scalabrini, vescovo di Piacenza. Nel 1889 con sette suore partì per gli Stati Uniti, ove iniziò, fra contrarietà e avversità d'ogni genere, le molte e bellissime opere che ora vi fioriscono rigogliose: scuole d'ogni genere, ospedali, orfanotrofi. Instancabile fu la sua attività e ben 13 volte, benché in disagiate condizioni di salute, traversò l'oceano, visitando anche l'America centrale e meridionale e fondandovi alcune case. Gli Italiani d'oltre oceano ebbero in lei una valida protettrice, un aiuto grandissimo; a buon diritto quindi è chiamata la Santa degli emigrati, e a farla dichiarar tale oggi c'è un vasto movimento.

Animata da profondo spirito apostolico, sorretta da una fede incrollabile, fu cara ai papi Leone XIII, Pio X e Benedetto XV. I grandi e gli uomini di Stato si sentivano

(*da G. De Luca, Parole sparse della b. C., Roma 1938, tav. f. t.*)
FRANCESCA SAVERIO CABRINI, santa - Casa natale. S. Angelo Lodigiano.

onorati di aver rapporti con lei che ovunque era circondata di stima e venerazione.

Fu beatificata da Pio XI il 13 nov. 1938, e canonizzata da Pio XII il 7 luglio 1946.

BIBL.: anon., *La madre F. S. C.*, Torino 1928 (fondamentale per la conoscenza della C.); *L'Istituto delle Missionarie del S. Cuore*, Milano 1931; F. Gregori, *La vita e l'opera di un grande vescovo*, Torino 1934; *Viaggi della madre F. S. C.*, Milano 1935; *Parole sparse della b. F. S. C.*, raccolte da d. Giuseppe De Luca, Roma 1938; E. De Sanctis Rosmini, *La b. F. S. C.*, ivi 1938; A. Martignoni, *Madre C., la Santa delle Americhe*, Nuova York 1945; C. Caminada, *Una italiana per le vie del mondo, s. F. S. C.*, Torino 1946. Silverio Mattei

FRANCESCANE. - Religiose sorte in vari paesi ed epoche secondo lo spirito di s. Francesco d'Assisi :

FRANCESCANE ANGELINE. – Congregazione religiosa fondata da suor Chiara Ottavia Ricci (1834-1900) e dal padre Innocenzo Gamalero O.F.M. (1837-1917) a Castelspina (Alessandria). Dal 1898 la casa madre è a Torino. Nel 1894 venne approvata dalla S. Sede e le nuove costituzioni furono definitivamente confermate nel 1938. Le suore, attualmente 299, si dedicano all'insegnamento e a molteplici opere di carità (educazione della gioventù, orfanotrofi ecc). in 30 case.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 38 (1919), p. 93; F. Maccono, *L'Istituto delle suore F. A. e i suoi fondatori*, Casale Monferrato 1941.
Cesario van Hulst

FRANCESCANE DEGLI AFFLITTI (VARSAVIA). – In un ristretto edificio di Varsavia alcune pie donne incominciarono, nel 1858, a ricoverare caritatevolmente i poveri disoccupati, usciti dagli ospedali o privi di tetto. L'opera ancora oggi si chiama Ricovero.

Quando il cappuccino p. Onorato, già fondatore di altri istituti simili, ne prese la direzione, essa si sviluppò, le aderenti presero il nome di Suore Francescane degli Afflitti e l'Istituto fu eretto in congregazione religiosa nel 1882. Il 30 luglio 1909 ottenne il decreto di lode e nello stesso anno fu aggregato all'Ordine dei Cappuccini. La S. Sede ne approvava le costituzioni temporaneamente il 6 febbr. 1924, e definitivamente il 2 marzo 1937.

Scopo specifico della Congregazione è la cura degli infermi in ospedali o a domicilio, a qualsiasi opera di carità tendente a lenire il dolore di chi soffre.

Nel 1947 essa aveva 17 case con 243 suore.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi. V, 65.
Agostino Pugliese

FRANCESCANE DELLA B.M.V. AIUTO DEI CRISTIANI. – Istituto religioso fondato a Cartagena (Colombia) da suor Bernarda Butler (1848-1924) con cinque compagne venute dalla Svizzera dove erano professe nel monastero di Maria Hilf in Altstätten. Ben presto ebbe larga diffusione in Equatore, Colombia, Brasile, ed oggi ha 34 case dove lavorano 312 suore dedite all'insegnamento ed alle opere di assistenza.

BIBL.: ■. Mayer, *Eine Opferseele. Schwester B. B.*, St Margarethen (Svizzera) 1939. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELLA FAMIGLIA DI MARIA. – Furono fondate nel 1856 a Pietroburgo e approvate a Varsavia dall'arcivescovo Sigmondo Felice Felinski. Aggregate all'Ordine dei Frati Minori Conventuali nel 1903.

La Congregazione, che ha la casa madre a Leopoli, è divisa in due province con 213 case e 818 religiose, dedite all'insegnamento e all'esercizio delle opere di carità.

BIBL.: [G. Pou y Marti], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, pp. 380-82.
Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELLA S. FAMIGLIA. – Furono fondate a Dubuque, Iowa (U.S.A.) nel 1875 dalla madre Saveria Termehr e da altre suore della Congregazione di Bethlehem di Herford in Germania, costrette dalla persecuzione del *Kulturkampf* a rifugiarsi negli

(da P. Ansgar Sinnigen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, Düsseldorf 1933)
FRANCESCANE DELLA S. FAMIGLIA DI TREVIRI - Ritratto della fondatrice M. Elisabetta Koch.

Stati Uniti. Approvate dalla S. Sede nel 1913, erano già aggregate all'Ordine dei Frati Minori dal 1905. Possiedono attualmente 69 case dove 719 religiose si dedicano a varie opere di apostolato e di carità.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 36 (1917), pp. 81-82; [G. Pou y Marti], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, p. 439. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELLA S. FAMIGLIA DI TREVIRI. – Furono fondate da madre Elisabetta Koch (1815-99) a Eupen nel 1839, ma la prima casa sorse ad Aquisgrana il 13 giugno 1857 e questa data si considera come quella d'origine dell'Istituto. Dal 1923 la casa madre è a Mayen.

Oltre all'adorazione perpetua del S.mo Sacramento le suore si dedicano anche alla cura dei malati negli ospedali e a domicilio. Dal 1875 sono nel Belgio e dal 1884 in Olanda. Diviso in 3 province (Germania, Belgio, Olanda) attualmente l'Istituto ha 43 case con 805 religiose.

BIBL.: A. Sinnigen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, 2ª ed., Düsseldorf 1933, pp. 130-33; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1934, pp. 25-26. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE (MODENA). – L'Istituto sorse nel 1881 in Palagano, Modena, con l'approvazione dell'Ordinario del luogo. L'8 marzo 1938, Pio XI ordinava che si desse il decreto di lode e si approvassero temporaneamente le costituzioni.

L'Istituto ha per fine le opere di apostolato cristiano, l'educazione e l'istruzione dell'infanzia e della gioventù e l'assistenza ai vecchi. Le suore nel 1949 erano 150 con 20 case.

BIBL.: Archivio S. Congregazione dei Religiosi, M. 33.
Agostino Pugliese

FRANCESCANE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI BONLANDEN. – Furono fondate nel 1856 a Bonlanden in Germania dal sacerdote Faustino Mennel (1824-89) e da Paolina Gross con la regola del Terz'ordine, per assistere i poveri e i disoccupati. Diffuse in Germania, sono in Argentina dal 1906, dal 1928 in Brasile e negli Stati Uniti. La Congregazione conta adesso 19 case con 290 religiose.

BIBL.: *Kloster und Kongregation Bonlanden*, Norimberga 1931; A. Sinnigen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, 2ª ed., Düsseldorf 1933, pp. 112-15. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI LONS LE SAUNIER. – Fondate nel 1857 a Macornay dal sacerdote Roland (1794-1865), terziario francescano, per la cura degli orfani, dei malati a domicilio, per l'insegnamento, per l'assistenza alle operaie, ecc., sono diffuse in Francia, Belgio e, dal 1876, in Mesopotamia. Approvate dalla S. Sede nel 1913, attualmente hanno 51 case con 316 religiose.

BIBL.: P. Norbert, *Les religieuses franciscaines*, Parigi 1897, pp. 153-71; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1934, p. 46. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI S. PIERO A PONTI. – Fondate nel 1876 dal sacerdote Olginto Fedi, e da suor Francesca Tarducci, furono approvate dall'arcivescovo di Firenze nel 1911 e aggregate all'Ordine francescano nel 1922. Scopo della nuova istituzione è l'educazione delle ragazze, degli orfani, la cura dei malati ecc. Ha 16 case religiose.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 41 (1922), p. 234; [G. Pou y Martí], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, p. 331. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DEL S.MO CUORE DI GESÙ DI JOLIETTE. – Furono fondate nel 1876 a Avila, Indiana (U.S.A.), da alcune suore venute dalla Germania, le quali nel 1885 formarono un istituto indipendente che nel 1898 fu approvato dalla S. Sede e nel 1905 aggregato all'Ordine francescano. Le suore si dedicano alla cura di malati, dei vecchi, degli orfani, all'insegnamento ecc. Sono 592 religiose in 26 case.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 36 (1917), p. 81. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DEL S.MO SACRAMENTO. – Furono fondate nel 1898 dalla madre Maria Chiara Serafina di Gesù (Francesca Farolfi, 1853-1917) a Bertinoro (Forlì).

Le suore hanno l'obbligo del Breviario, fanno un'ora di adorazione del S.mo Sacramento esposto durante il giorno, e si dedicano a varie opere di apostolato, anche nelle missioni. Dal 1901 sono in India, dal 1905 in Brasile, dal 1925 in Bolivia, dal 1937 in Argentina. Nel 1904 furono aggregate all'Ordine francescano. Attualmente la Congregazione conta 66 case con 451 religiose.

BIBL.: G. Gennaioli, *Madre M. Chiara Serafina di Gesù*, Sansepolcro 1927; *Le Clarisse francescane missionarie del S.mo Sacramento di Bertinoro*, Roma 1948. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DETTE PICCOLE SUORE DEGLI ORFANI. – Furono fondate nel 1867 a Bourg-en-Bresse (Francia) dal sacerdote Giovanni Maria Griffon per l'insegnamento agli orfani e ai bambini poveri. Approvate dalla S. Sede nel 1938, hanno 15 case con 309 suore.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 57 (1938), pp. 111-12. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DI CRISTO RE. – Furono fondate nel 1459 a Venezia, presso S. Francesco della Vigna, da Maria Benedetta di Carignano Savoia e Maria Angelica Canal, come sorelle del Terz'ordine, dedite all'educazione delle fanciulle dell'alta aristocrazia veneziana. Dopo le soppressioni napoleonica e italica, la Congregazione rifiorì allargando le sue attività anche al campo missionario e nel 1928, con la cooperazione di p. Leonardo M. Bello, che ne preparò le nuove costituzioni, riprese nuova vita sotto il nome che attualmente ha.

L'istituto, diffuso in Italia e in Africa orientale, conta 55 case, con 500 suore dedite a varie opere: scuole, laboratori, orfanotrofi, cliniche, ecc.

BIBL.: A. Berengo Morte, *L'Istituto delle suore F. di C. R. dai primordi alla soppressione napoleonica*, in *Le Venezie francescane*, 4 (1935), pp. 65-84. Alberto Ghinato

FRANCESCANE DI MONTPELLIER. – Congregazione fondata nel 1861 dalla madre François du St-Esprit (1821-82) con l'aiuto di mons. Thibaut, vescovo di Montpellier.

Le suore si dedicano all'insegnamento, e, dal vecchio castello presso Montpellier, che fino dal 1895 era la loro casa madre, furono chiamate anche suore di St-Chinian. Ben presto aprirono anche altrove delle scuole. Dal 1914 hanno delle case nella Spagna. Attualmente vi sono 19 case con 161 suore.

BIBL.: P. Norbert, *Les religieuses franciscaines*, Parigi 1897, pp. 412-21. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DI NOSTRA SIGNORA AL TEMPIO. – Furono fondate nel 1858 a Dorat (Francia) dal sacerdote Rougier (1853-95). Si dedicano alla cura di sacerdoti ammalati e vivono confezionando paramenti liturgici e vestiti sacerdotali. Il S.mo Sacramento è esposto tutti i giorni nelle loro cappelle. Sono oggi 152 religiose in 18 case.

BIBL.: P. Norbert, *Les religieuses franciscaines*, Parigi 1897, pp. 346-62. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DI NOSTRA SIGNORA DEL PERPETUO SOCCORSO. – Furono fondate fra le polacche degli Stati Uniti nel 1901 dall'arcivescovo John J. Kain a St. Louis, Missouri, per l'insegnamento ai bambini di lingua polacca; fanno anche lavori domestici in seminari, collegi ecc. in varie diocesi degli Stati Uniti. Aggregate all'Ordine francescano nel 1907, le suore dette *Polish school sisters* sono 258 in 28 case.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 36 (1917), p. 102; [G. Pou y Martí], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, p. 437. Cesario van Hulst

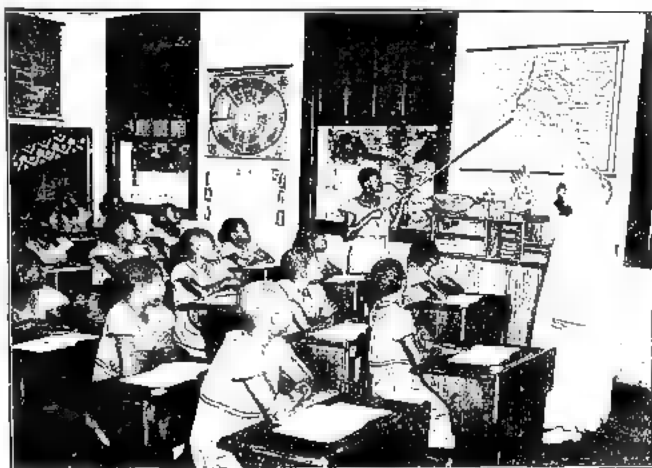
FRANCESCANE DI S. GIORGIO MARTIRE IN THUINE (GERMANIA). – Dedite alla cura degli infermi e degli orfani e all'insegnamento, furon fondate nel 1869 da madre Anselma Bopp (1835-87).

Aggregate nel 1906 all'Ordine dei Frati Minori, nel 1909 furono approvate dalla S. Sede. Diffuse in Germania, Olanda e Stati Uniti, le religiose si dedicano anche all'apostolato nelle missioni (dal 1920 sono in Giappone e dal 1932 in Sumatra). Sono ora 1440 suore in 124 case.

BIBL.: S. Eilers, *Die Kongregation der Franziskanerinnen vom hlg. Martyrer Georg zu Thuine*, Werl in Westf. 1930; A. Sinnigen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, 2ª ed., Düsseldorf 1933, pp. 132-59. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DI S. CUNEGONDA. – Fondate a Chicago nel 1894, dove tuttora è la casa madre, contano 24 case in varie diocesi degli Stati Uniti, dove 428 religiose si dedicano all'insegnamento, all'istruzione religiosa, alla cura dei vecchi, ai lavori domestici ecc.

BIBL.: *Official Catholic Directory*, Nuova York 1946, p. 918. Cesario van Hulst

FRANCESCANE DI S. MARIA DEGLI ANGELI DI WALDBREITBACH. – Fondate dalla madre Rosa (Margherita) Flesch (1826-1906) nel 1862, ebbero subito larga diffusione. Nel 1904 furono aggregate all'Ordine francescano e nel 1915, divennero di diritto pontificio. Nel 1923 si diffusero negli Stati Uniti. Attualmente

(per cortesia delle Francescane Missionarie di Maria)
FRANCESCANE MISSIONARIE DI MARIA, Istituto delle - Una classe della scuola media di Léopoldville - Congo Belga.

hanno 85 case con 1451 religiose che si dedicano a molte forme di apostolato e di carità cristiana.

BIBL.: L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanerinnen von Waldbreitbach*, Treviri 1913; A. Sinningen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, 2ª ed., Düsseldorf 1933, pp. 161-64. Cesario van Hulst

FRANCESCANE D'OGNISSANTI A FIRENZE. – Congregazione sviluppatasi da un istituto di Terziarie fondato da Elisabetta Corsini di Bagnano nel 1711, che non conduceva vita comune. Adottarono gli abiti claustrali intorno al 1830, e nel 1906 ricevettero proprie costituzioni. In 15 case (ospedali, orfanotrofi, ricoveri di vecchi) vivono 108 religiose.

BIBL.: *Acta O. F. M.*, 36 (1917), pp. 214-15; [Suor Rosaria], *Storia dell'Istituto delle Suore Terziarie Regolari d'Ognissanti*, Firenze 1937. Cesario van Hulst

FRANCESCANE FIGLIE DEI S.MI CUORI DI GESÙ E MARIA. – Furono fondate dalla madre Chiara Pfander (1827-82) a Olpe (Germania) nel 1860. Ora la casa madre è a Salzkotten. Vita dell'istituto è l'adorazione perpetua del S.mo Sacramento, e scopo l'assistenza negli ospedali. Hanno molte case in Germania, negli Stati Uniti (dal 1873) in Olanda (dal 1875) e missioni nell'isola di Sumatra. Divise in 4 province, hanno 111 case con 2302 religiose.

BIBL.: A. Sinnigen, *Katholische Frauengenossenschaften Deutschlands*, 2ª ed., Düsseldorf 1933, pp. 146-50; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, 3ª ed., Paderborn 1934, p. 27 sg. Cesario van Hulst

FRANCESCANE MISSIONARIE D'EGITTO. – Istituto religioso femminile sorto al Cairo nel 1859 ad iniziativa di suor Caterina Troiani di S. Rosa, la quale, con 5 suore del monastero delle Oblate Clarisse di Ferentino, era partita per l'Egitto su invito del delegato apostolico mons. P. Guasco.

Stabilitasi a Cot Bey, vi aprì una casa con annessa scuola per l'istruzione ed educazione delle giovani. Data la impossibilità del monastero di Ferentino di alimentare la nuova opera al Cairo, la madre Troiani ottenne, con decreto della Sacra Congregazione di Propaganda Fide del 3 luglio 1868, di costituirsi in istituto *sui iuris* sotto la denominazione di F. M. d'E. Aperta così la via alla espansione, la fondatrice si dette con energia alla organizzazione della sua opera, sicché essa poté crescere ed aprire nuove case aumentando il numero delle educande. La guerra anglo-egiziana del 1882 infierì sul nuovo istituto, il quale tuttavia seppe resistere alla dura prova. Oggi esso è grandemente sviluppato ed è diffuso in Egitto e nel vicino Oriente, in Italia, in Tunisia, in Tripolitania e nel Brasile.

Nel 1945 le case erano 130 con 1485 religiose, dedite tutte all'insegnamento.

BIBL.: M. Heimbucker, *Die Orden und Kongregationen der catholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 47; Archivio della S. Congr. dei Religiosi, R. 58. Silverio Mattei

FRANCESCANE MISSIONARIE DI MARIA, ISTITUTO delle. – È stato fondato da Elena de Chappotin de Neuville, n. a Nantes il 21 maggio 1839. Venuta a Roma nel 1877 gettò le fondamenta del nuovo Istituto e prese in religione il nome di madre Maria della Passione.

Nel 1882 l'Istituto fu adottato dall'Ordine dei Frati Minori. Il 12 ag. 1885 ottenne il decreto di lode e il 30 ag. dello stesso anno il ministro generale dei Frati Minori confermò la adozione da parte del suo Ordine. Il 17 luglio 1890 l'Istituto fu approvato definitivamente e l'11 maggio 1896 furono approvate definitivamente anche le costituzioni. Dopo la pubblicazione del CIC le costituzioni furono approvate con decreto della S. Congregazione di Propaganda Fide in data 8 luglio 1922. Con lettera della medesima data si approvavano anche le costituzioni per le suore oblate indigene, che emettono voti e coadiuvano con le suore francescane nelle varie opere.

Per il suo scopo essenzialmente missionario dipende da Propaganda e si compone di due classi di suore che uniscono alla vita contemplativa quella attiva. Al 31 dic. 1949 contava 392 case sparse nelle cinque parti del mondo e 8600 suore appartenenti a 64 nazionalità e dedite alle opere più varie di educazione e di carità. Le sette suore martirizzate il 9 luglio 1900 a Tai-yuan-fu (Cina) sono state beatificate il 24 nov. 1946 ed è in corso la causa di beatificazione della fondatrice e di suor Maria Assunta Pallotta.

BIBL.: A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, II; *Congregations de femmes. Contemplatives, semi-contemplatives et missionnaires*, Parigi 1924, pp. 554-61. Saverio Paventi

(per cortesia delle Francescane Missionarie di Maria)
FRANCESCANE MISSIONARIE DI MARIA, Istituto delle - L'arrivo di un malato all'ambulatorio di Baramulla (Cashemir) - India.

(fot. Pizzi)

S. FRANCESCO, opera di Margarito d'Arezzo, detto Margaritone (ca. 1250)
Arezzo, Pinacoteca.

FRANCESCANE MISSIONARIE DI S. GIUSEPPE. - Furono fondate da madre Alice Ingham, e, su insistenza del card. Vaughan, nel 1874 si trasferirono a Mill Hill, ove collaborano strettamente coi padri missionari della Società del luogo.

Si dedicano all'educazione della gioventù e alla cura dei malati. Dal 1885 sono nella missione di Borneo settentrionale; dal 1891 in Olanda e in Irlanda; hanno delle case anche negli Stati Uniti. Nel 1926 la congregazione fu aggregata all'Ordine francescano, e nel 1930 divenne di diritto pontificio. Attualmente ha 37 case con 314 religiose.

BIBL.: [G. Pou y Martí], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, pp. 14, 15, 437; B. M. Heyboer, *F. M. h. J.*, in *Franciscaansch Leven*, 16 (1933), pp. 289-98. Cesario van Hulst

FRANCESCANE SERVE DI MARIA. - Fondate a Blois nel 1852 da madre Virginia Vaslin con l'assistenza del vescovo Pallu du Parc e del sacerdote Vénot, nel 1864 le suore professarono la regola del Terz'ordine. Sono dedite all'assistenza delle domestiche e dei malati; hanno anche ricoveri notturni per donne. In 23 case vivono 275 suore.

BIBL.: P. Norbert, *Les religieuses franciscaines*, Parigi 1897, pp. 189-91; anon., *Les Soeurs franciscaines servantes de Marie*, Blois 1935. Cesario van Hulst

FRANCESCANI TERZIARI DI WALDBREITBACH : v. TERZIARI FRANCESCANI DELLA S. CROCE.

FRANCESCHI FERRUCCI, CATERINA. - Letterata, n. a Narni il 26 genn. 1803, m. a Firenze il 26 febbr. 1887. Da Ginevra, dove aveva seguito il marito, il latinista Michele Ferrucci, rientrò in patria e si stabilì a Pisa, quando questi vi ottenne una cattedra all'Università, e poi a Firenze. Lodata per i suoi versi dal Leopardi, dal Gioberti e dal Mamiani, fu l'unica donna chiamata a far parte dell'Accademia della Crusca (1871).

Nelle lettere e nei versi canta la fede, la famiglia e la patria. Numerose le sue opere educative, tra cui: *Della educazione morale della donna italiana* (Torino 1847); *Della educazione intellettuale* (4 voll., ivi 1849-51); *Letture morali ad uso delle fanciulle* (Genova 1851-52); *Degli studi delle donne* (Torino 1853); *Ammaestramenti religiosi e morali dei giovani italiani* (Firenze 1877).

BIBL.: G. Guidetti, prefazione all'ed. dell'*Epistolario*, Reggio Emilia 1910; V. Cian, *Un'educatrice italiana del Risorgimento*, in *Fanfulla della Domenica*, 8 ott. 1911; G. Chiari-Allegretti, *L'educazione nazionale nella vita e negli scritti di C. F. F.*, Firenze 1932, con bibl. Augusto Cenciarini

FRANCESCHINI, BALDASSARE : v. VOLTERRANO.

FRANCESCHINI, MARCANTONIO. - Pittore, n. a Bologna il 5 apr. 1648 e ivi m. il 24 dic. 1729. Allievo del Galli-Bibiena e poi del Cignani, fu principe dell'Accademia Clementina ed ebbe a Bologna una scuola fiorentissima.

Lavorò, oltre che in patria, a Genova, Modena, Reggio, Piacenza ed in altre città, continuando la maniera del Cignani e profondendo ovunque la sua abilità di decoratore. Fu anche per due anni a Roma, ove diede alcuni cartoni per i musaici di S. Pietro. L'opera sua più celebrata è, a Bologna, la decorazione della cupola e della vòlta della chiesa del « Corpus Domini », eseguita in collaborazione del riquadraturista E. Hoffner; tra le altre sue opere si ricordano: in patria la decorazione della tribuna di S. Bartolomeo e a Piacenza i peducci della cupola nel Duomo. Decorò inoltre a Genova la gran vòlta della sala del Consiglio pubblico, poi distrutta dal fuoco, ma che il Lanzi ricorda come molto ammirata dal Mengs. Tra i suoi quadri, sono agli Uffizi l'*Autoritratto* e l'*Amor vittorioso*; alla Pinacoteca di Bologna una *Sacra Famiglia*, una *Vergine col Bambino* e un'*Annunciazione*, opere tutte (come le tele numerose sparse nelle chiese) che denunciano una stanchezza manieristica e una compiuta bravura accademica.

(fot. Alinari)

FRANCESCHINI, MARCANTONIO - *Miracoli e martirio di s. Bartolomeo*. Bologna, chiesa di S. Bartolomeo.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XII, p. 207 sgg.; A. Foratti, s. v. in *Enc. Ital.*, XV (1932), p. 843; E. Mauceri, *M. F.*, in *Il Comune di Bologna*, marzo 1932. Gilberto Ronci

FRANCESCO d'ASSISI, santo. - Fondatore di tre Ordini religiosi (Frati Minori, Clarisse, Terz'ordine francescano), patrono dell'Azione Cattolica; con s. Caterina da Siena, patrono principale d'Italia, chiamato anche con gli appellativi di « patriarca serafico », « padre dei poveri », ecc. N. ad Assisi verso la fine del 1181 o il principio del 1182, ivi m. la sera del 3 ott. 1226.

SOMMARIO : I. La giovinezza. - II. La conversione. - III. La vocazione e la fondazione dell'Ordine dei frati Minori. - IV. L'apostolato primitivo e le prime missioni all'estero. - V. L'organizzazione dell'Ordine. Le Regole. - VI. Gli ultimi anni. Le stimmate. - VII. La morte. - VIII. La canonizzazione e il culto. - IX. S. F. attraverso i secoli. - X. La figura di s. F. - XI. Iconografia.

I. LA GIOVINEZZA. - Figlio di Pietro di Bernardone, ricco mercante di stoffe, e di donna Pica, forse di nobile casato. Nulla di certo si sa sulla famiglia paterna, che erroneamente alcuni volevano oriunda lucchese, né sulle pretese origini provenzali della madre. Ricevette al Battesimo il nome di Giovanni, mutato poi dal padre, reduce dalla Provenza, in quello di Francesco. Frequentò la scuola presso la chiesa di S. Giorgio, dove imparò la lingua latina, alla quale aggiunse poi una certa conoscenza della lingua e della letteratura francese, specialmente trovadorica.

Dotato di squisite qualità naturali, amò nella sua gioventù il fasto della ricchezza e del vestire, la frequenza dei festini e delle allegre brigate, la poesia dell'amore, la gloria delle imprese guerresche. La gaia gioventù di F. viene presentata diversamente dalle fonti: Tommaso da Celano e altre leggende forse caricano per artificio letterario le tinte fosche, mentre s. Bonaventura e la leggenda detta « dei tre compagni », che per la maggior parte è dedicata agli anni giovanili di F., la dipinge pura, illibata, generosa.

(fot. Alinari)
FRANCESCO D'ASSISI, santo - Primo ritratto di s. F. (ca. 1228) con [illegible] scritta *Frater Franciscus*. Affresco nella cappella di S. Gregorio - Subiaco, Sacro Speco.

Nel 1202 prendeva parte alla guerra tra Assisi e Perugia; rimase prigioniero per quasi un anno animando con la sua balda gaiezza i compagni di sventura. Una malattia contratta dopo la prigionia fu il primo tocco della Grazia che incominciò ad allontanare il suo cuore dagli affetti abituali. Dopo un nuovo tentativo di gloria militare (forse sognava diventar cavaliere), troncato da una misteriosa visione avuta a Spoleto mentre si era già mosso per la Puglia come volontario nelle milizie di Gualtiero di Brienne, ritornò ad Assisi in preda all'incertezza sulla piega da dare alla propria vita.

II. LA CONVERSIONE. – Si diede ad una vita di preghiere e di penitenza, frequentando dapprima una grotta presso la città natale; avvicinò maggiormente i poveri (in un viaggio a Roma, scambiò le vesti con un povero e si pose a mendicare sulla porta di S. Pietro); incominciò ad occuparsi nella cura dei lebbrosi, fino a che, nella piccola chiesa di S. Damiano fuori della mura di Assisi, udì il Crocefisso parlargli: « Va, F., restaura la mia casa, che, come vedi, minaccia rovina ». Interpretò allora letteralmente il comando e si diede a restaurare la chiesa di S. Damiano, e le altre due chiesette di S. Pietro e S. Maria degli Angeli (la Porziuncola). Così si decideva a « uscire dal secolo »; il padre Pietro di Bernardone si oppose alle tante apparenti stranezze, dapprima rinchiudendo il figlio in un sottoscala, da cui fu liberato dalla madre; poi ricorrendo al tribunale dei consoli. Ma F. appellò, come religioso, al tribunale ecclesiastico e davanti al vescovo di Assisi rinunciò ad ogni cosa, restituendo al padre perfino le vesti, con la celebre espressione: « D'ora innanzi non chiamerò più padre mio Pietro di Bernardone, ma sì Padre nostro che sei nei cieli ». Da quel momento incominciava il « sacrum commercium » di s. F. con madonna Povertà.

III. LA VOCAZIONE E LA FONDAZIONE DELL'ORDINE DEI FRATI MINORI. – Udito il 24 febbr. 1209, festa di s. Mattia, il Vangelo della missione degli Apostoli, sentì in esso quasi una chiamata personale e si decise per la vita apostolica. Incominciò a predicare. I primi discepoli gli si associarono: Bernardo di Quintavalle, nobile e ricco assisiate, Pietro Cattani, dotto giurista e canonico, l'estatico frate Egidio (v.), Morico, Giovanni della Cappella, Sabatino, Filippo Longo, Giovanni di S. Costanzo, Barbaro, Bernardo di Vigilante, Angelo Tancredi. Raggiunto questo piccolo gruppo, dettò « in poche e semplici parole » (Testamento di s. F.) una Regola che comprendeva gli elementi essenziali della vita religiosa. Nel 1210 si recò a Roma per ottenere da Innocenzo III l'approvazione della sua istituzione. Le difficoltà che sorsero a questo progetto – dati i tempi in cui i movimenti a carattere apostolico in senso eterodosso si moltiplicavano – furono superate per la protezione del vescovo di Assisi e del card. Giovanni di S. Paolo (v.); Innocenzo III concesse a voce la sua approvazione, dando la tonsura a s. Francesco e a tutti i primi suoi compagni e promettendo più larghi favori in seguito. Tornati ad Assisi, fermarono per qualche tempo la loro residenza a Rivotorto, poi definitivamente alla Porziuncola, che diventerà la culla dell'Ordine serafico, il centro di tutto l'Ordine, il luogo ove F. desidererà di morire. Ivi il 18 marzo 1212, domenica delle Palme, vestì l'abito religioso s. Chiara (v.), dando così origine al Second'ordine francescano, le Clarisse (v.).

IV. L'APOSTOLATO PRIMITIVO E LE PRIME MISSIONI ALL'ESTERO. – Dopo l'ufficiale approvazione e missione pontificia, incominciò un più sistematico apostolato, partendo dall'Umbria, ed estendendolo poi nella Toscana, nelle Marche, nel Lazio e nelle altre regioni d'Italia, parte recandovisi personalmente, parte mediante i suoi discepoli che ormai aumentavano di numero. Al nuovo metodo d'apostolato spicciolo di quegli « uomini nuovi » corrispose nel popolo un entusiasmo e un rinnovamento straordinario. Chiedevano di appartenere al suo Ordine persone d'ogni stato sociale, anche gente legata in matrimonio. Da ciò ebbe origine l'iniziativa del Terz'ordine, a cui diede una Regola probabilmente nel 1221.

Già dal 1212 faceva i primi tentativi d'uscire d'Italia. In quell'anno s. F. si imbarcò ad Ancona per la Siria, ma una tempesta lo sospinse sulle coste dalmate, donde, non potendo più proseguire, ritornò in Italia. Fra il 1213 e il 1215 si recò in Spagna, donde una malattia lo costrinse al ritorno. Qualche anno dopo inviava altri suoi frati al Marocco, i quali nel 1220 consacravano con il sangue la loro evangelizzazione, diventando i protomartiri dell'Ordine (v. BERNARDO, ecc.). Intorno a questi

anni i Frati Minori erano già diffusi in molte regioni di Europa e del vicino Oriente.

Nuovamente nel 1219 riprendava egli stesso la via dell'Oriente, raggiunto il disorganizzato esercito crociato in Egitto, mentre assediava Damietta. Dopo aver cercato inutilmente di mettere la concordia fra i Crociati, predisse loro la terribile sconfitta seguita il 29 ag. Pensò di convertire il soldano (al-Malik al-Kāmil) e, attraversato con frate Illuminato il campo infedele, si recò «alla presenza del Soldan superba». Se non ne ottenne la conversione, ottenne però il permesso di predicare liberamente il Vangelo nei suoi domini.

Ben presto tuttavia dovette tornare in Italia anche per alcuni turbamenti sorti nell'Ordine, dei quali aveva ricevuto notizia in Oriente.

V. L'organizzazione dell'Ordine. Le Regole. – Il rapido moltiplicarsi della sua famiglia e la diffusione che dovunque si estendeva, imposero presto problemi di organizzazione che la primitiva Regola, composta di poche frasi evangeliche, non bastava a risolvere. Incominciò perciò a chiamare periodicamente a raccolta i suoi frati in congressi che, dal 1217 almeno, diventano i Capitoli generali dell'Ordine, nei quali si discutono i problemi dell'Istituto e si promulgano le disposizioni nuove. Erano sempre convocati presso la piccola chiesa di S. Maria degli Angeli, la Porziuncola, che dal 1216 era stata arricchita da papa Onorio III della celebre indulgenza. Nel Capitolo del 1217 s. F. divideva in province l'Ordine. In quello del 1221, che fu probabilmente il famoso Capitolo delle stuoie cui parteciparono 5000 frati, fu riesaminata, ampliata e modificata la Regola primitiva con la promulgazione della cosiddetta «Regola prima», in realtà la seconda. Ma trovata un po' imprecisa e abbondante, veniva nuovamente redatta, con l'aiuto di un dotto giurista, il card. Ugolino (poi Gregorio IX), e ne risultò la Regola definitiva che il Santo, ancora con l'appoggio del cardinale, fece approvare da Onorio III il 29 nov. 1223.

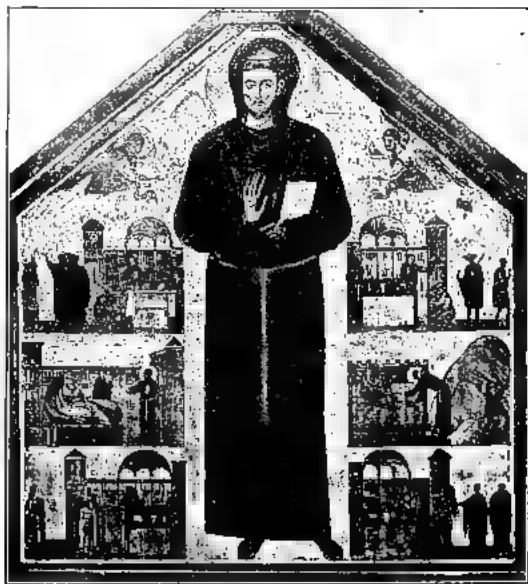
(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Francesco d'Assisi santo - L'oratorio delle stimmate con in fondo la cella di s. F. - Cortona, Celle.

(fot. Anderson)
Francesco d'Assisi, santo - Immagine di s. F. fiancheggiata da storie della sua vita. Scuola di Giunta Pisano (ca. 1250). Pisa, chiesa di S. Francesco.

VI. Gli ultimi anni. Le stimmate. – S. F., tipo troppo ideale e mistico, si sentì presto incapace di dirigere personalmente il vasto movimento a cui aveva dato vita, e già dopo i turbamenti del 1220 (v. frati minori), aveva rinunciato all'ufficio di superiore o ministro generale dell'Ordine, istituendo nel Capitolo del 1220 un suo vicario, fra' Pietro Cattani, morto il quale (1221), elesse a succedergli frate Elia. Da quel momento, pur conservando sempre nell'Ordine la sua grande autorità personale, che gli veniva come fondatore, si estraniò sempre più dalla amministrazione diretta, dedicandosi maggiormente alla sua vita mistica, fatta soprattutto di mortificazione, di rinuncia, di sacrificio nell'imitazione di Cristo. Giunse così, nel 1224, al prodigio ineffabile della Verna, il sacro monte che gli era stato donato nel 1213 dal conte Orlando di Chiusi, dove «da Cristo prese l'ultimo sigillo, che le sue membra due anni portarno»: le stimmate.

Dopo il prodigio della Verna F. visse ancora due anni; ma il suo corpo, indebolito già per i continui digiuni e le aspre penitenze, era tormentato da incessanti dolori di stomaco e di fegato, ai quali si aggiunse una molestissima malattia degli occhi, che lo ridusse ad una quasi completa cecità. Invano cercò conforto nella valle di Rieti, piena di tanti dolci ricordi, come la cara solitudine di Fonte Colombo, dove aveva composto la Regola del 1223, e il bosco di Greccio, testimonio della prima rappresentazione del presepio nella notte di Natale del 1223. Né per altro gli giovò la soave Siena, né il ritiro delle Celle di Cortona, dove fu colpito da idropisia, cosicché presentendo l'avvicinarsi di «sorella morte», si fece nuovamente portare alla sua città natale, per terminare la sua vita religiosa dove l'aveva incominciata. Desiderava recarsi direttamente alla sua diletta Porziuncola, ma dovette cedere alla pressione dei suoi figli, che per meglio curarlo vollero condurlo all'episcopio.

VII. La morte. – Pieno di gioia spirituale per l'avviso della prossima morte e desideroso d'incontrarla a S. Maria degli Angeli, comandò ai suoi compagni che ve lo trasportassero, ed ivi si preparò al sereno trapasso con tutto l'affetto della sua grande anima. L'incomparabile libro dei *Fioretti di s. F.*, il gioiello più prezioso della letteratura popolare del sec. xiv, ha tramandato il testo della benedizione del Santo infermo alla sua diletta città natale, che rivedeva per l'ultima volta.

Prima di morire volle vedere la sua grande benefattrice romana Giacomina dei Settesoli, che era solito chiamare «frate Jacopa», e all'uopo le fece scrivere di

venire quanto prima. Ma mentre si cercava un mezzo per mandare la lettera, quella matrona con i figli ed altra compagnia giungeva improvvisamente alla Porziuncola, potendo così assistere al transito del Santo. Per i suoi frati viventi e futuri compose il suo testamento, in cui riassunse tutte le sue anteriori esortazioni sulla fede cattolica e la osservanza della Regola, specialmente riguardo alla povertà, sua mistica sposa: «raccomandò la sua donna più cara e comandò che l'amassero a fede» (Dante, *Par.*, XI, 113). Finalmente il 3 ott., volendo morire nudo come Cristo, si fece spogliare delle sue misere vesti e stendere sulla nuda terra; quindi si congedò dai suoi figli benedicendo tutti i presenti, incominciando dal vicario dell'Ordine, e gli assenti sparsi in tutte le nazioni. Volle poi che gli leggessero la Passione di Gesù Cristo secondo s. Giovanni e finalmente con i presenti incominciò a recitare il salmo «Voce mea ad Dominum clamavi», giungendo fino agli ultimi versetti: «Togliete l'anima mia dalla prigione.... i giusti mi attendono». Allora la sua lingua terrena tacque per sempre; quell'anima santissima, sciogliendosi dalla carne, fu assorta nell'abisso della luce eterna ed il suo corpo si addormentò nel Signore (*I Celano*, 110). Al momento del transito, secondo la testimonianza di s. Bonaventura (*Leg. maior*, 14), un nuvolo di allodole venne a posarsi sul piccolo tetto alla Porziuncola, levandosi poi a volo nel crepuscolo vermiglio e tempestando di trilli l'orizzonte. Soddisfatta la pietà dei frati e del popolo accorso a venerare il corpo stimmatizzato del Santo, la mattina seguente (4 ott.) la preziosa salma fu portata trionfalmente in città, arrestandosi il corteo funebre davanti al conventino di S. Damiano, affinché Chiara e le sue figlie potessero contemplare per l'ultima volta il volto e le sacre piaghe del Padre. Quindi la comitiva si mosse lentamente e il sacro corpo fu provvisoriamente inumato nella chiesa di S. Giorgio.

(fot. Anderson)
FRANCESCO d'ASSISI, santo - *Morte di s. F.* Affresco di Giotto (1317). Firenze, cappella Bardi in S. Croce.

VIII. LA CANONIZZAZIONE E IL CULTO. – Non erano trascorsi due anni dal transito, che il 15 luglio 1228, Gregorio IX, il grande amico e protettore di F., venendo da Perugia (ove momentaneamente si trovava la corte pontificia) ad Assisi, nella chiesa di S. Giorgio, canonizzava il Poverello umbro tessendo personalmente l'elogio del Santo e fissandone la festa il 4 ott. Il giorno seguente il Pontefice stesso poneva la prima pietra della grande basilica (S. F.) destinata ad accogliere le spoglie del Santo, affidandone la cura a frate Elia. La Chiesa inferiore era già pronta nel 1230, e in occasione del Capitolo generale, appositamente convocato ad Assisi, si fece la solenne traslazione del corpo del Santo, il 25 maggio. Essendosi smarrito con il tempo il ricordo del luogo preciso della tomba del serafico, dopo inutili tentativi compiuti nel 1570, nel 1607 e nel 1806, finalmente nel 1818 si ritrovò il luogo e si procedette alla ricognizione della salma. Senza rimuovere l'urna, venne ampliata la cripta e ornata di bronzi e di marmi la tomba.

Particolarmente solenni riuscirono le ultime commemorazioni centenarie francescane: quella della nascita nel 1881 e quella della morte nel 1926, per la quale occasione Pio XI emanò l'encicl. *Rite expiatis* (AAS, 18 [1926], p. 153 sgg.). Benedetto XV l'aveva già dichiarato nel 1916 patrono dell'Azione Cattolica e Pio XII, il 18 giugno 1939, lo proclamò patrono primario d'Italia (AAS, 31 [1939], p. 256).

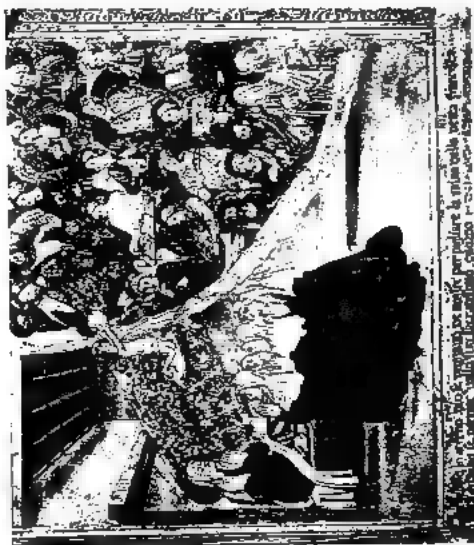
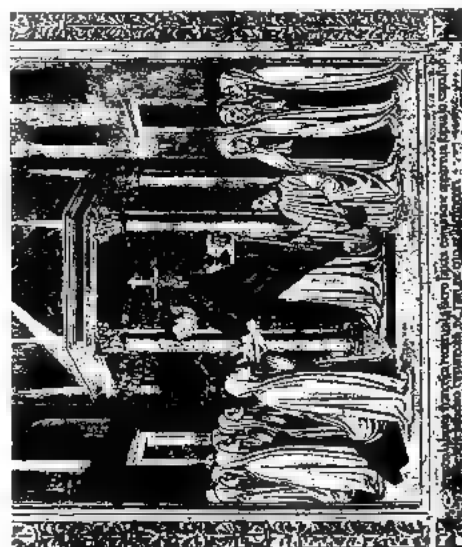
La liturgia celebra due feste in onore di s. F.: il 4 ott., festa del Santo, e il 17 sett., festa delle Stimmate. Nell'Ordine francescano si solennizza ancora la traslazione di s. F. (25 maggio), la canonizzazione (16 luglio) e la prima approvazione della Regola (16 apr.).

IX. S. F. ATTRAVERSO I SECOLI. – L'apparizione di s. F. e la rivoluzione che il suo spirito ha portato fu fin dall'inizio considerato un avvenimento mondiale. Per nessun altro santo del tempo si ha un numero così copioso di biografie coeve. L'arte espone lo stesso pensiero con l'abbondanza e il valore delle sue figurazioni. Oggi ancora, specie dall'inizio di questo secolo, s. F. è oggetto di una vastissima produzione letteraria anche nel campo acattolico. Vi furono tuttavia dei tempi in cui F. non fu compreso: ciò fu specialmente per i protestanti del sec. XVI, presa occasione dal famoso libro di Bartolomeo Rinonico da Pisa, *De conformitatibus vitae b. Francisci ad vitam Domini Iesu*, che da Erasmo Albero fu definito «Alcoranum Franciscanorum seu blasphemiarum et nugarum Lerna de stigmatizato Idolo quod Franciscum nominant» (Francoforte 1542); libro che ebbe molta diffusione in varie edizioni e versioni. Fu disprezzato pure dagli enciclopedisti e razionalisti del sec. XVIII; Goethe, nel suo viaggio in Italia, narra di non aver voluto vedere la basilica di s. F. Nella reazione romantica del sec. XIX, s. F., ad opera specialmente di G. Görres, fu rivalutato anche da un lato nuovo, soprattutto come poeta e trovadore.

Da allora in poi la letteratura francescana andò sempre più moltiplicandosi; e trovò un appassionato e valente cultore specialmente in Paul Sabatier, che si può dire diede un nuovo indirizzo scientifico agli studi sulla vita e l'anima del Poverello d'Assisi.

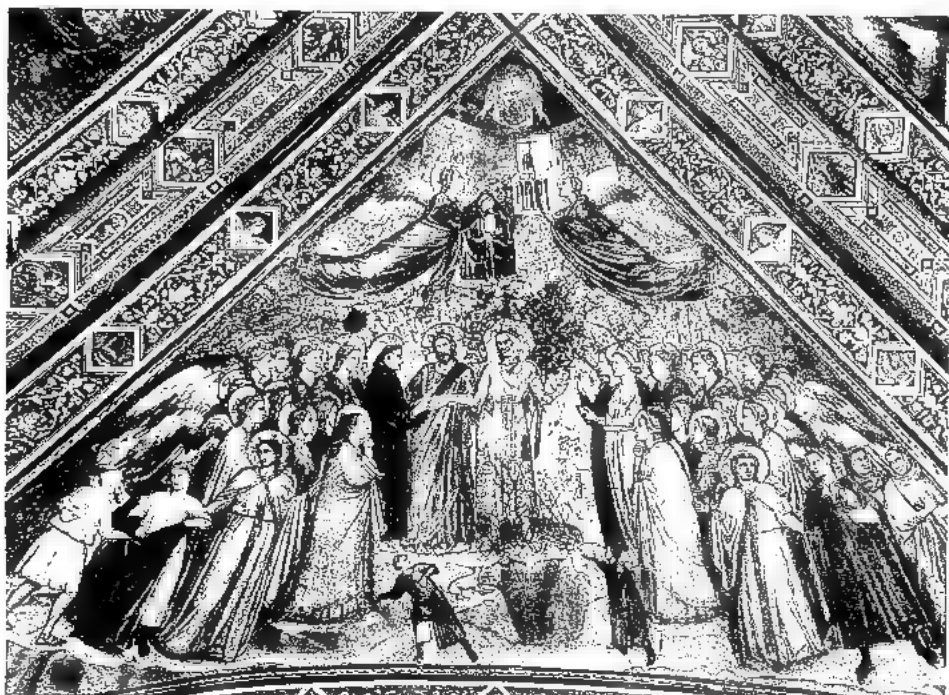
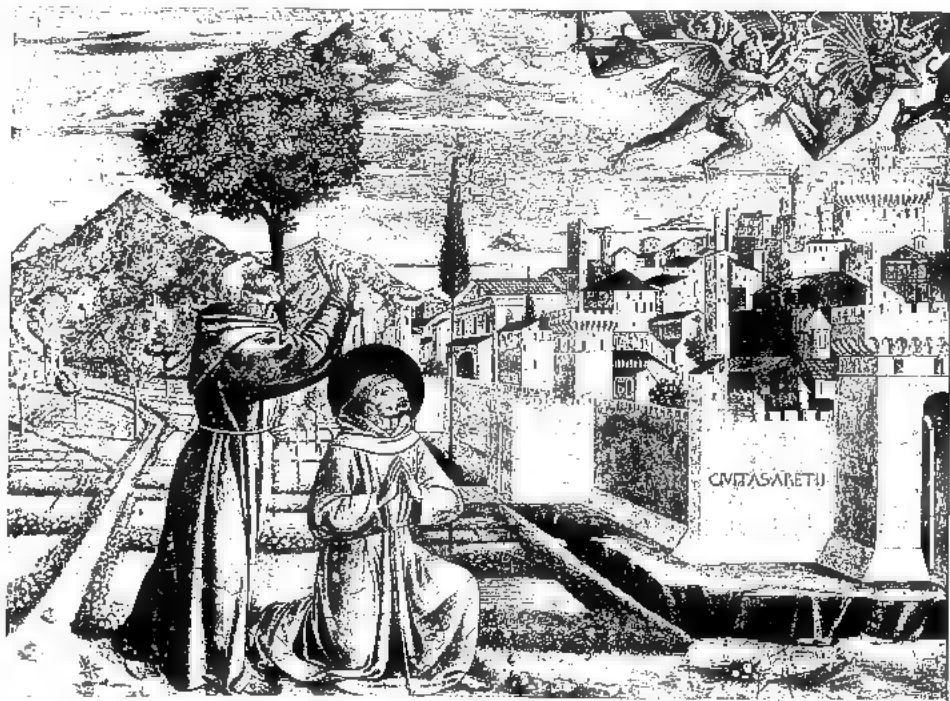
X. LA FIGURA DI S. F. – F. è una di quelle figure gigantesche della storia, che appaiono raramente, destinate da Dio ad attuare un mirabile capovolgimento spirituale nella società. Dopo sette secoli egli è ancora vivo nell'anima dei popoli, anzi ogni giorno il suo profilo ingigantisce maggiormente, grazie al suo fecondo apostolato di dolcezza, di semplicità e di povertà evangelica, fondato sulla base dell'amore e della fraternità universale. Egli è passato sulla terra come un «alter Christus», ricopiando in sé la figura divina del Salvatore come a nessun altro santo era stato concesso, assurgendo inoltre a prototipo della stirpe italica per il suo carattere gentile, intelligente, semplice, poetico, fino a far scrivere a qualche autore moderno, con forse discutibile esattezza: «F. è il più santo degli italiani e il più italiano dei santi».

BIBL.: 1. Fonti: *a) Scritti di s. Francesco.* Quelli certamente autentici si riducono ai seguenti: due *Regole* dei Frati Minori (una lunga del 1221 e quella definitiva del 1223); il testamento; alcuni frammenti inseriti nella *Regola* delle Clarisse, 28 *admonitiones*, la *Salutatio virtutum*, l'opuscolo *De religiosa habitatione in eremo*, 6 epistole, e le preghiere: *Laudes Dei*, *Laudes domini*, *Salutatio B. Virginis*, l'ufficio della Passione e il *Cantico di frate Sole*. La prima edizione assai volte ripetuta, ma

(fot. Calderisi)

(fot. Calderisi)

(fot. Calderisi)

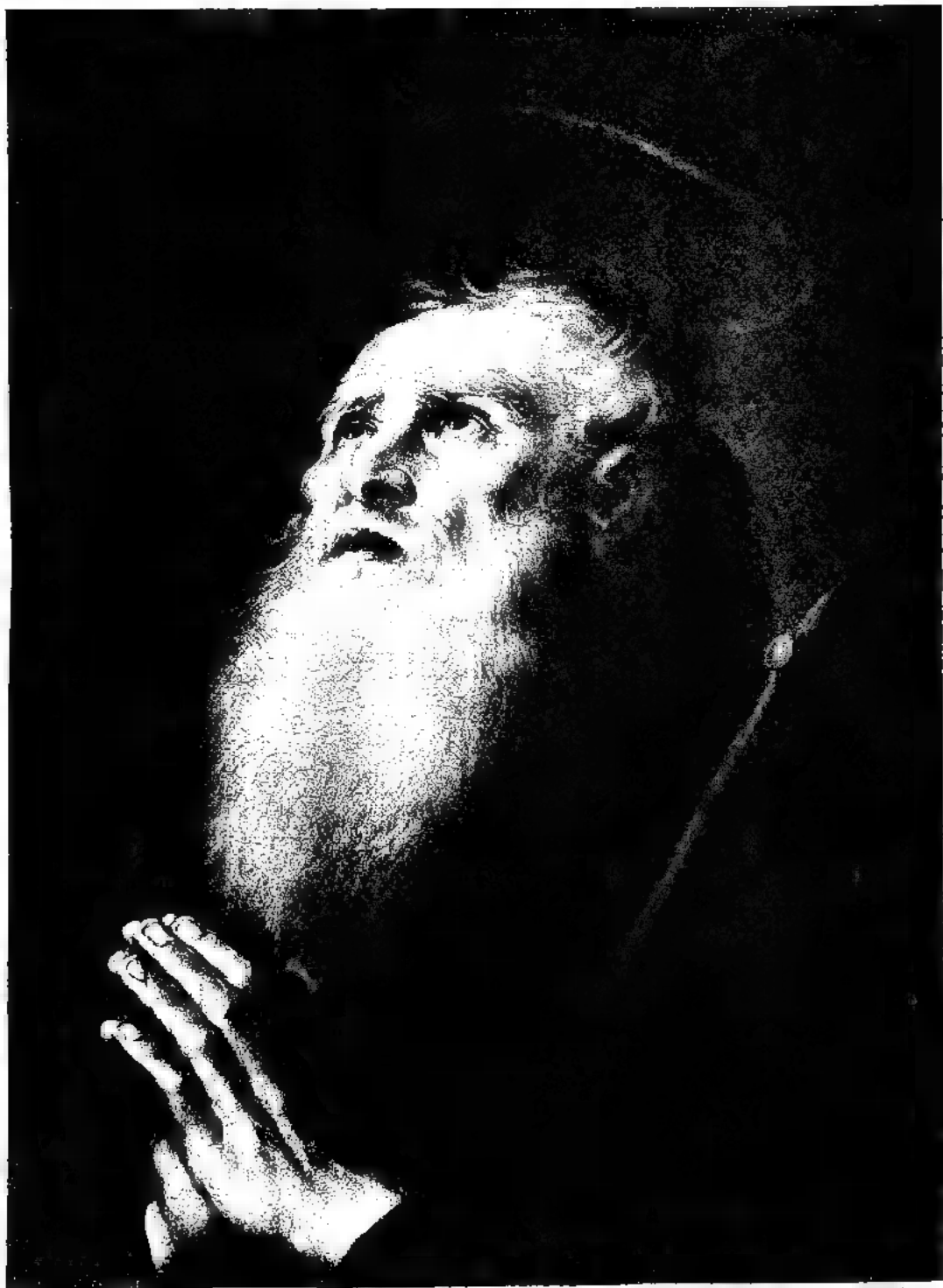
(fot. Calderisi)

In alto a sinistra: APPARIZIONE DEL NOME DI GESÙ IN UN GLOBO INFOCATO SUL CAPO DI S. FRANCESCA ROMANA. *In alto a destra:* MIRACOLO DELL'UVA IN GENNAIO. *In basso a sinistra:* LA SANTA GUARISCE UN BRACCIO TRONCO. *In basso a destra:* GESÙ ACCOGLIE IN PARADISO L'ANIMA DELLA SANTA. Affreschi di scuola di Antoniazzo Romano (sec. xv) - Roma, monastero di Tor de' Specchi.

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

In alto: MISTICO SPOSALIZIO DI S. FRANCESCO CON LA POVERTÀ. Maestro delle vele (primi del sec. XIV) - Assisi. *In basso:* UN DISCEPOLO, PRESENTE S. FRANCESCO, CACCIA I DEMONI DA AREZZO. Benozzo Gozzoli (1452) - Montefalco, chiesa di S. Francesco.

(fot. Anderson)

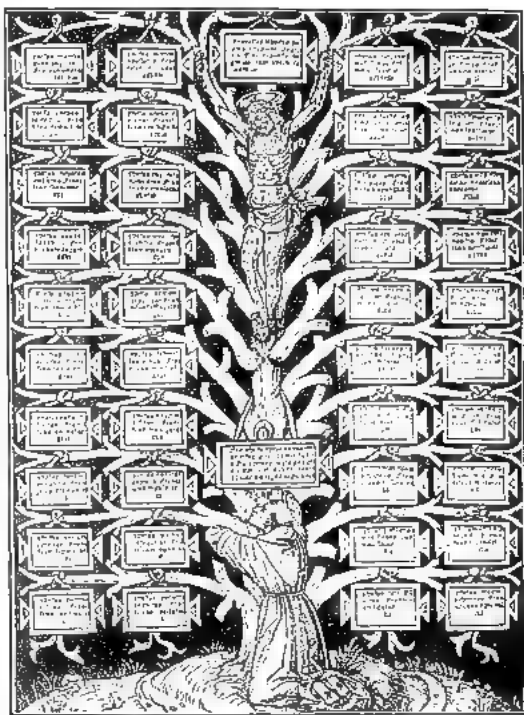
(fot. Anderson)

A sinistra: S. GIOVANNI EVANGELISTA E S. FRANCESCO D'ASSISI del Greco (primi del sec. XVII) - Madrid, Galleria del Prado.
A destra: IL SANTO dipinto dal Domenichino (primi del sec. XVII) - Bologna, Pinacoteca.

(fot. Anderson)

IL SANTO dipinto dal Murillo (ca. 1670) - Madrid, Galleria del Prado.

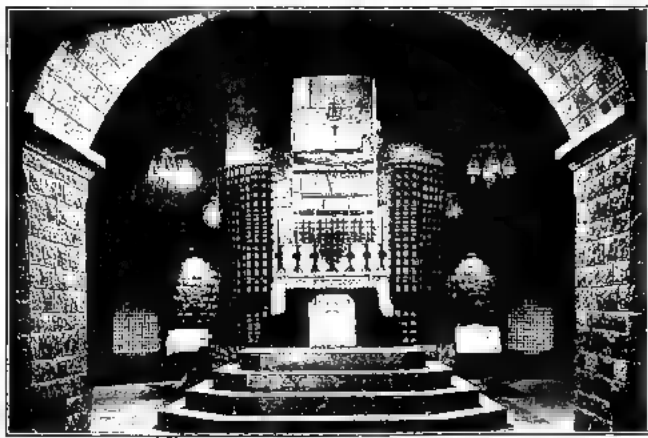
sovrabbondante di testi spuri, fu curata da L. Wadding e pubblicata ad Anversa nel 1623. Due edizioni critiche apparvero nel 1904: [L. Lemmens], *Opuscula s. p. Francisci Assisiensis*, Quaracchi 1904 e H. Böhmer, *Analekten zur Geschichte d. hl. Franz von Assisi*. Una buona versione italiana: V. Facchinetti, *Gli scritti di s. F. d'A.*, Milano 1921 (3ª ed., ivi 1944). *b) Testimonianze storiche*. Le principali e più autorevoli delle numerosissime leggende coeve o di poco posteriori a s. F., sono la *Vita I* (scritta nel 1228) e *II* (scritta nel 1246) di Tommaso da Celano, con il *Tractatus de miraculis* (1250 sgg.) dello stesso, e la *Legenda maior* ■ *minor* di s. Bonaventura. Queste, con molti altri testi da esse dipendenti e liturgici, sono pubblicate nel t. X di *Analecta Franciscana*, Quaracchi 1926-41. Una buona e recente versione italiana delle leggende celanesi è quella di F. Casolini, Quaracchi 1926; mentre per quella di s. Bonaventura cf. la versione di G. Battelli, S. Casciano val di Pesa 1926. Altre leggende, importanti soprattutto per conoscere lo spirito di s. F., sono lo *Speculum perfectionis* e la *Legenda trium sociorum*, intorno alle quali à da fare qualche riserva sul valore storico e si sono agitate vivacissime questioni, che formano la cosiddetta Questione francescana (v.). *c) Bibl. sulle fonti*. W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*, Gotha 1904; M. de Barcellona, *Estudio critico de las fuentes históricas de s. Francisco y Santa Clara*, Barcellona 1921; A. Masseron, *Les sources de la vie de st François d'Assise*, in *St François d'Assise*, Parigi 1927, pp. 9-67; M. Bihl, *Disquisitiones Celanenses*, in *Archivum Franc. histor.*, 20 (1927), pp. 433-96; 21 (1928), pp. 3-54, 161-205; L. Cellucci, *Le leggende francescane del sec. XIII nel loro aspetto artistico*, Roma 1929; Fredegando d'Anversa, *De fontibus litterariis ad vitam s. Francisci Assisiensis pertinentibus*, in *Collectanea Franciscana*, 1 (1931), pp. 433-56.

■. Studi. *a) Bibl. generale*. La letteratura su s. F. è enorme ed ha avuto uno sviluppo eccezionale soprattutto dall'inizio di questo secolo: si indicano perciò alcuni lavori bibliografici sull'argomento: C. Pitollet, *Bibliographie franciscaine de 1920 à 1926*, in *Revue d'histoire franciscaine*, 3 (1926), pp. 579-91; I. Pou y Marti, *Studia recentiora circa vitam s. Francisci*, in *Antonianum*, 2 (1927), pp. 3-20; V. Facchinetti, *S. F. d'A. (Guida bibliografica)*, Roma 1928; E. Palandri, *Rassegna bibliografica sanfrancescana dell'ultimo trentennio*, in *Studi francescani*, 3ª serie, 12 (1940), pp. 161-231. La produzione bibliografica francescana in corso viene sistematicamente recensita, in apposita sezione, dalla rivista *Collectanea Franciscana*, Roma 1931 sgg. *b) Studi biografici*. Fra i più recenti: P. Sabatier, *Vie de st François d'Assise*, Parigi 1894; ed. definitiva, ivi 1931 (postuma), a cura di S. Goffin (all'Indice); id., *Etudes inédites*, ivi 1932; G. Schnürer, *F. d'A.* (trad. it. di A. Mercati), Firenze 1907; Fr. Cuthbert, *Life of st. Francis*, Londra 1921; M. Beaufreton, *St François d'Assise*, Parigi 1925; A. Fortini, *Nova vita di s. F. d'A.*, Milano 1926; V. Facchinetti, *S. F. d'A.*, Milano 1926; F. Calamita, *S. F. d'A., note di antropologia*, Assisi 1927; L. de Sarasola, *S. Francisco de Asis*, Madrid 1929; H. Thode, *Franz ■ Assisi*, Vienna 1934; G. Joergensen, *S. F. d'A.*, Roma 1946; S. Attal, *S. F. d'A.*, Padova 1947; M. Sticco, *S. F. d'A.*, Milano 1949; G. K. Chesterton, *S. F.*, trad. it., Milano 1950. *c)* Per lo spirito di s. F. cf. G. Salvadori, *Ricordi di s. F. d'A.*, Firenze 1926; J. Felder, *L'Ideale di s. F. d'A.*, trad. it., 3ª ed., ivi 1944; A. Gemelli, *Il francescanesimo*, 6ª ed., Milano 1947; E. d'Ascoli, *L'Anima di s. F.*, Ascoli Piceno 1949; J. Felder, *S. F. Cavaliere di Cristo*, Milano 1950.

Riccardo Pratesi-Alberto Ghinato

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

FRANCESCO D'ASSISI, santo - S. F. in ginocchio che abbraccia l'albero della Croce. Silografia del *Liber conformitatum*, Mediolani per Gotardum Ponticum 1510.

XI. ICONOGRAFIA. – La descrizione della persona del Santo, tramandata da Tommaso da Celano, è troppo generica perché se ne possa riconoscere la suggestione precisa nel costituirsi della iconografia francescana.

Il più antico ritratto di s. F. rimane ancora quello ad affresco nel Sacro Speco di Subiaco, eseguito ca. il 1228, da un pittore della scuola romana, prima che ■ Santo, indicato semplicemente come « frater Franciscus », venisse canonizzato. I caratteri bizantini sono attenuati da una tendenza ritrattistica e da un senso di umanità che andranno perduti nei dipinti successivi del sec. XIII. Il Santo sostiene un cartiglio inscritto: « Pax huic domui », augurio per la visita da lui compiuta ai monasteri di Subiaco. Nella tavola di Bonaventura Berlinghieri (1235) nella chiesa di S. F. a Pescia, la figura del Santo assume aspetto di immobile, ieratica frontalità bizantina: stringe un libro sacro, ha le stimmate e solleva la destra in atto di salutazione. Ingenuo senso narrativo si nota nelle storiette ai lati della figura, che rappresentano: *S. F. che riceve le stimmate*, *La predica agli uccelli*, *Il miracolo d'una bambina guarita presso la tomba del Santo*, *La guarigione degli attratti*, de *Lo storpio nel bagno* e de *Gli ossessi*. Per il s. F. che riceve le stimmate, va ricordata una tavola della scuola dei Berlinghieri, nell'Accademia di Firenze, ove, per la prima volta, la figura del Cristo, con le ali da cui scaturiscono i raggi, appare crocifissa. L'iconografia della tavola di Pescia

(per cortesia del p. G. Stano, O.F.M. Conv.)

FRANCESCO D'ASSISI, santo - Tomba del Santo, sistemata nel 1926 dall'architetto U. Tarchi - Assisi, basilica di S. F.

(fot. Enc. Catt.)

FRANCESCO I d'AUSTRIA (II come imperatore del Sacro Romano Impero) - Ritratto. Disegno di Lasinic inciso da Muller - Roma, Museo del Risorgimento.

si ripete in un'altra di scuola pisana, eseguita ca. il 1260 (Pisa, chiesa di S. F.), ma le storie ai lati sono in parte differenti, e la scena della guarigione d'una malata d'occhi, e di una piagata al petto, derivano sicuramente dal *Trattato dei miracoli* di Tommaso da Celano. La serie delle storie intorno alla figura del Santo si arricchisce nella tavola della chiesa di S. Croce a Firenze (scuola fiorentina, ca. 1270), ove sembra che le scene francescane siano per la prima volta ispirate al racconto di s. Bonaventura. Figure isolate su tavole di s. F. sono quelle, molto bizantineggianti, di Margaritone d'Arezzo (ricordato nel 1262) ad Arezzo (Pinacoteca) e Roma (Pinacoteca Vaticana). Ma nel convento di S. Francesco a Ripa il Santo (tavola attribuita a Margaritone) stringe con la sinistra una Croce, e con la destra un libro aperto ove leggesi: « qui vult venire post me abneget semet ipsum tollatque suam... ». Interessante è poi la tavola di un seguace umbro di Giunta (Assisi, S. Maria degli Angeli: pittore che va sotto il nome di « maestro di s. Francesco »). Il ritratto è eseguito su una tavola che servì di giaciglio al Santo, come ricorda l'iscrizione sul libro aperto: « Hic mihi viventi lectus fuit et morienti », mentre la sinistra stringe la Croce.

La figura di s. F. si umanizza nell'affresco di Cimabue (Assisi, Basilica inferiore); e più ancora negli affreschi di Giotto (Basilica superiore; e Firenze, S. Croce) chiaramente derivati dal racconto di s. Bonaventura, con la presentazione del Santo come taumaturgo, immagine sempre vigile, commossa, sofferente. Dopo Giotto l'iconografia francescana, ormai pienamente costituita, non subisce variazioni notevoli.

L'immagine del Santo appare isolata o in composizioni complesse nell'arte italiana ed europea, sempre riconoscibile per caratteri iconografici ormai stabiliti: dal s. F. di Donatello (Padova, S. Antonio), a quello che appare nella Madonna di Foligno di Raffaello, a quelli dipinti dal Barocci, le differenze sono più che altro nell'azione, non nella persona fisica del Santo. Tra le *Storie di s. F.* dopo Giotto si ricorda il ciclo ad affresco di B. Gozzoli a Montefalco (1452). Nell'arte barocca la figura di s. F. assume, infine, aspetti di un patetismo più accentuato, come nel s. F. della Pinacoteca di Cremona, copia dal Caravaggio, nel *S. F. che abbraccia Gesù* del Murillo (Siviglia, Museo), nel *S. Francesco sorretto da un angelo*, di Orazio Gentileschi, ecc. - Vedi tavv. CII-CIII.

BIBL.: A. Westlake, *On the authentic portraiture of F.*, Londra 1897; A. Goffrin, *St François d'Assise dans la légende et dans l'art primitif italien*, Bruxelles 1909; B. Kleinschmidt, *S. Franciscus v. Assisi in Kunstlegende*, Monaco-Gladbach 1911; V. Facchinetti, *Iconografia francescana*, Milano 1924; N. Tarchiani, *S. F. nell'arte dei secc. XIII e XIV*, in *Illustrazione italiana*, Natale 1925-26, p. 42; M. Vandal, *St François d'Assise et ses interprètes dans l'art*, Parigi 1927; M. Villain, *St François et les peintres d'Assise*, Parigi 1941. Luigi Grassi

FRANCESCO I d'AUSTRIA (II come imperatore del Sacro Romano Impero). - N. il 12 febbr. 1768 a Firenze, m. il 2 marzo 1835 a Vienna. Figlio primogenito di Pietro Leopoldo granduca di Toscana (salito sul trono imperiale nel 1790 quale Leopoldo II) e di Maria Luigia di Spagna, era destinato fin dal 1769 (quando Giuseppe II alla morte della sua seconda moglie espresse la volontà di non più sposarsi) al governo degli Stati austriaci. Nel 1774 l'educazione del giovane F. fu affidata al conte Colloredo. Lento di comprendonio, di carattere chiuso e diffidente, apatico ed indifferente, privo di fantasia e d'immaginazione, non mutò tali sue caratteristiche nemmeno al contatto diretto con l'imperatore Giuseppe II, il quale nel 1784, in qualità di erede al trono, l'aveva fatto venire alla *Hofburg* di Vienna e vivamente si interessava della educazione e degli atteggiamenti del nipote. Morto lo zio nel 1790, F., dopo la brevi parentesi imperiale del padre che durò non più di due anni, ottenne il governo degli Stati austriaci.

I tempi erano oltremodo difficili. Gli avvenimenti francesi avevano determinato negli ambienti viennesi molta incertezza nella linea politica da seguire verso Parigi. Infine fu deciso l'intervento, ma, dopo qualche successo iniziale, le truppe imperiali dovettero sgombrare i Paesi Bassi austriaci. La prima coalizione si concluse nel 1797 con il Trattato di Campoformio che costò a F. la perdita dei suddetti Paesi Bassi e della Lombardia, ma gli procurò l'acquisto della Repubblica di Venezia. Le disposizioni della pace di Lunéville (1801), che pose termine alla seconda coalizione, annullarono pressoché del tutto la posizione egemonica dell'Austria in Germania e la pace di Bratislava (1805), dopo la disfatta di Austerlitz, costò a F. non solo la rinuncia di territori ottenuti a Campoformio ma pure di alcune terre austriache. Deposta il 6 ag. 1806 la corona del Sacro Romano Impero, F. tentò ancora una volta la sorte delle armi nel 1809, con esito non più fortunato delle precedenti. Per salvare il salvabile, diede l'anno successivo in sposa a Napoleone la figlia Maria Luisa. Contemporaneamente affidò la direzione degli affari esteri al Metternich, il quale sollevò lentamente l'Austria dal baratro in cui era precipitata e contribuì grandemente alla caduta del Bonaparte. Con il Congresso di Vienna l'imperatore F. acquistò l'egemonia nella penisola italiana e riottenne il prestigio perduto in Germania. Nelle relazioni con la Chiesa cattolica e con la S. Sede F. era propenso ad eliminare di comune accordo, mediante un concordato, i punti controversi, ma le forti resistenze provenienti da ambienti giuseppinisti resero impossibile la realizzazione di tale desiderio. Assai riprovevole fu in ogni modo, p. es., la condotta del gabinetto imperiale così nei riguardi del Conclave di Venezia, come rispetto al nuovo papa Pio VII, il quale incontrò ogni sorta di ostacoli nel giusto desiderio di trasferirsi a Roma.

BIBL.: C. Wolfsgruber, *Franz I., Kaiser von Österreich*, Vienna 1899; J. A. Helfert, *Kaiser Franz I. von Österreich und die Stiftung des lombardo-venetianischen Königreichs*, Innsbruck 1901; V. Bibl, *Kaiser Franz, der letzte römisch-deutsche Kaiser*, Lipsia 1937 (trad. franc., Parigi 1936). Per le relazioni con la Chiesa cf. J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I, Monaco 1933, passim. Silvio Furlani

FRANCESCO da BARBERINO (FRANCESCO di NERI di RANUCCIO). - Poeta, n. a Barberino nel 1264, m.

a Firenze nel 1348. Esercitò la professione di notaio a Bologna e a Firenze. Esiliato da Firenze, visse a lungo a Venezia, in Provenza, in Piccardia. Poté tornare a Firenze nel 1315, ove poi visse fino alla morte.

Scrisse i *Documenti d'amore* (l'autografo miniato è nella Bibl. Vaticana), raccolta di «ammaestramenti» morali (cf. l'ed. F. Egidi, 4 voll., Roma 1905-27) e il trattato *Del reggimento e costumi di donna* (cf. l'ed. C. Baudi di Vesme, Bologna 1875), dove la materia didattica, velata da una composizione allegorica di gusto provenzale e stilnovistico, è sovente svolta con perspicacia d'osservazione e con un interesse più attento, però, al comportamento esterno che alla vita della coscienza. La sua dote di «poeta» è affidata a qualche «bozzetto» di vita familiare e cittadina trecentesca, fresco e sereno nella sua immediatezza.

Bibl.: A. Thomas, *F. da B. et la littérature provençale en Italie au moyen âge*, Parigi 1883; E. Gorra, *Il «Reggimento e costumi» del B. ne' suoi rapporti colla letteratura provenzale e francese*, in *Studi di critica letteraria*, Bologna 1892, pp. 355-88; A. Zenatti, *Il trionfo d'Amore di F. da B.*, Catania 1901; F. Egidi, *Le miniature dei codici barberiniani dei Documenti d'Amore*, in *L'Arte*, 5 (1902), pp. 1-11; R. Ortiz, *F. da B. e la letteratura didattica neo-latina*, Roma 1948. Giorgio Petrocchi

FRANCESCO «Bonae Spei». - Al secolo Francesco Crespin, teologo carmelitano, così nominato dal convento «Bonne Espérance» (presso Valenciennes) a cui apparteneva. N. a Lilla il 20 giugno 1617, m. a Bruxelles il 5 genn. 1677. Insegnò filosofia e teologia nell'Università di Lovanio, fu due volte superiore della provincia Fiandro-Belgica, più volte priore e definitore.

Le sue più importanti opere sono: *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam* (Bruxelles 1652); *Commentarii in universam theologiam scholasticam* (6 voll., Anversa 1662); *Noctua Belgica adversus Aquilam Germanicam* (Lovanio 1651); *Lucta s. Thomae* (Bruxelles 1664).

Bibl.: C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, 2ª ed., Roma 1927, pp. 482-85. Ambrogio di Santa Teresa

FRANCESCO da Cordova: v. PIETRO da CORDOVA e LAS CASAS.

FRANCESCO da Corigliano Calabro: v. LONGO, FRANCESCO.

FRANCESCO di Cristofano: v. FRANCIABIGIO.

FRANCESCO II, re delle Due Sicilie. - N. a Napoli il 16 genn. 1836, m. ad Arco (Trento) il 27 dic. 1894, era figlio di Ferdinando II e della ven. Maria Cristina di Savoia. Non mai ben visto dalla matrigna Maria Teresa d'Austria, crebbe timido, schivo e malinconico. Sebbene non privo di intelligenza e di cultura, diligente e pronto al dovere, venne deliberatamente tenuto lontano dalla conoscenza e dalla pratica degli affari del Regno, pur essendo principe ereditario. Né comprensione e conforto poté trovare nel matrimonio con Maria Sofia di Baviera (1858), troppo da lui discosta per temperamento e inclinazioni.

Perduto prematuramente il padre (2 maggio 1859), poco più che ventenne ed inesperto, dovette assumere il governo proprio alla vigilia di radicali rivolgimenti nella Penisola, mentre il Regno forte e rispettato in apparenza, era privo di alleanze, chiuso in una politica miopemente conservatrice e retriva, roso nella compagine sociale, amministrativa e militare dall'opera pertinace ed avveduta di correnti tutte volte agli ideali di unità e di libertà. Costretto allora d'improvviso a scegliere fra Austria e Francia, cioè fra tradizionale indirizzo conservatore ormai al tramonto e tendenze novatrici, abilmente timoneggiate dal Piemonte, F. non riuscì a rendersi pieno conto della sua vera situazione, e, voltosi dapprima all'Austria che nulla più poteva dargli, dovette poi tardivamente, sotto il peso di Villafranca e sotto la pressione garibaldina dilagante in Sicilia, far concessioni liberali che a nulla più potevano giovargli. Malgrado i ripetuti insuccessi e le molteplici sventure che si abbatterono sulle sue bandiere, F., pur fra il generale abbandono, nobilmente coadiuvato dalla consorte, seppe dar prova, come anche dimostrano i recenti studi del Battaglini, di intuito militare, di impavida fierezza, di spirito combattivo, dividendo con la regina e con le truppe fedeli i disagi di una causa ormai disperata, imponendosi alla rispettosa ammirazione degli stessi avversari. Sicché va oggi serenamente riconosciuto, che le operazioni sul Volturno, e le strenue, prolungate resistenze di S. Benedetto del Tronto, di Messina e specialmente di Gaeta segnarono pagine davvero degne della fine d'un secolare e glorioso reame.

Accolto profugo a Roma da Pio IX (febbr. 1861), che ne apprezzava le non comuni virtù di cristiano esemplare, vi rimase in rassegnato e silente raccoglimento, perdendovi per fulminea malattia l'unica figlioletta, ed estraniandosi dalle maldestre mene restauratrici di congiunti e di accoliti, fino agli eventi del 1870. Vagò poi fra Trieste, Ginevra e Parigi, menando vita ritirata e dedita ad opere di pietà e di carità, sempre memore ed attaccatissimo alla patria lontana. Sepolto nel Duomo di Arco, fu poi il 9 dic. 1938, anche per merito dell'allora principe ereditario Umberto di Savoia, definitivamente tumulato, secondo i suoi desideri, insieme alla regina Maria Sofia in Roma nella chiesa di S. Spirito dei Napoletani, accanto alla tomba della tanto pianta principessina Maria Cristina Pia.

Bibl.: N. Nisco, *F. II re*, Napoli 1877; A. Insogna, *F. II re di Napoli*, ivi 1898; R. De Cesare, *La fine di un Regno*, 3ª ed., 3 voll., Città di Castello 1909; B. Croce, *Gli ultimi borbonici*, in *Atti della R. Acc. di Scienze morali e politiche*, Napoli 1926; P. Calà Ulloa, *Un re in esilio*, Bari 1928; C. Montù, *Storia della artiglieria italiana*, III, parte 2ª, Roma 1937, pp. 917-30; T. Battaglini, *L'organizzazione militare del Regno delle Due Sicilie*, Modena 1940; id., *Il crollo militare del Regno delle Due Sicilie*, 2 voll., ivi 1938, come il precedente con ampia bibl. ed indici. Paolo Dalla Torre

FRANCESCO da Fabriano, beato. - Francescano, n. il 2 sett. 1251, m. il 22 apr. 1322. Della famiglia Venimbeni, entrò nell'Ordine francescano nel 1267; divenuto sacerdote, esercitò con gran frutto il ministero della predicazione a Fabriano e nella regione picena. Nella sua città natale eresse una grande chiesa in onore di s. Francesco e un convento del suo Ordine che dotò di una notevole biblioteca.

Svolse anche un'operosa attività letteraria della quale però oggi poco rimane. I manoscritti vengono enumerati dal Wadding e dallo Sbaralea: 1) *Sermones multi*; 2) *Ars Praedicantium*; 3) *De veritate et excellentia indulgentiae S. Mariae de Portiuncola*; 4) *Tractatus de officio et dignitate praelati et sacerdotis evangelici*.

Pio VI ne approvò il culto nel 1775.

Bibl.: La *Vita* in *Acta SS. Aprilis*, III, Parigi 1866, p. 89 sgg.; L. Tassi, *Vita del b. F. Venimbeni da Fabriano dell'Ordine dei Minori*, Fabriano 1893; Wadding, *Scriptores*, p. 80; Sbaralea, I, p. 267. Giacomo Turchi

FRANCESCO I di Valois, re di Francia. - N. il 12 sett. 1494 da Carlo d'Orléans e da Luisa di Savoia. La morte di suo padre e la mancanza di figli di Luigi XII gli assicurarono la successione al trono (1º genn. 1515), che egli inaugurò con un grande successo militare riportato sugli Svizzeri (Marignano, 13-14 sett.) e col conseguente acquisto del ducato di Milano.

Ma il programma della conquista del Milanese ereditato da Luigi XII doveva prendere più ampie proporzioni, quando l'elezione imperiale di Carlo d'Asburgo (28 giugno 1519) mise la Francia nella necessità di ingaggiare una lotta che non doveva terminare neppure con la morte dei due monarchi rivali. La prima fase si chiuse con lo scacco di Pavia (24-25 febbr. 1525). F. I, fatto pri-

(fot. Giraudon)

FRANCESCO I di VALOIS, ■ di FRANCIA - Ritratto. Disegno a matita. scuola di Clouet - Chantilly, Museo Condé.

gioniero, dovette impegnarsi a rinunciare alle sue aspirazioni in Italia e in Borgogna (trattato di Madrid, 14 genn. 1526); ma, ritornato libero, riprese naturalmente la guerra, che si concluse, attraverso altri disastri, con la pace di Cambrai (3 ag. 1529): per essa almeno la Borgogna era salvata. Guadagnatasi l'alleanza inglese e turca il re ritentò nel 1535 l'occupazione del Piemonte ■ del Milanese; ma al successo seguì la stanchezza reciproca che consigliò un armistizio (luglio-nov. 1537).

L'anno seguente si concludeva a Nizza, con la mediazione di papa Paolo III, una tregua di 10 anni fondata sul principio dell'*uti possidetis*, e i due rivali, incontratisi il 14 luglio ad Aigues-Mortes, sembravano ora ben disposti a rispettarla. Ma nel 1541 un incidente bastò a far sì che le ostilità si riaccendessero. Lo spostamento dell'Inghilterra a favore di Carlo V (febbr. 1543) decise le sorti della guerra nel nord e frustrò i vantaggi ottenuti dai Francesi nel mezzogiorno. La pace di Crépy (18 sett. 1544) chiuse quest'altra fase della lotta: F. I dovette ancora una volta riaccettare lo *status quo ante*, rinunciando a Nizza e, naturalmente, al Milanese. Di lì a tre anni moriva a Rambouillet (31 marzo 1547), mentre la situazione si era più che mai aggravata. Il figlio Enrico II doveva riprendere la lotta e portarla fino al trattato di Cateau-Cambrésis (1559).

Direttiva principale della politica di F. I fu la lotta antiasburgica. Contro Carlo V egli si trovò d'accordo con Clemente VII che nel 1533, stanco a sua volta della tutela spagnola, imparentava la sua casa con i Valois dando Caterina de' Medici sposa al Delfino Enrico. Parimenti questa direttiva determinò il suo atteggiamento di fronte alla questione del Concilio: l'intesa con Roma del 1533 fu a tal proposito utile al Papa che desiderava rimandare la convocazione (F. I era ben conscio di quali vantaggi politici il Concilio sarebbe stato foriero per Carlo V, qualora si fosse ottenuta la pacificazione religiosa della Germania). Quando finalmente il Concilio iniziò i suoi lavori a Trento, la Francia (che si era opposta pure alla scelta di Mantova o di Vicenza come sedi di esso), assistette poi con scarso interesse ai dibattiti. Invece rincrudiva in quel periodo la persecuzione contro gli eretici, che in più città francesi continuamente venivano arrestati e processati.

F. I fu un magnifico mecenate e favorì artisti italiani e umanisti francesi i quali illustrarono la sua corte con lo splendore della Rinascenza. Prodigò molto danaro; tuttavia non può dirsi che fosse un cattivo amministratore. Del resto il momento gli imponeva di rivolgere tutte le sue forze alla sola politica estera. Durante il suo regno la Francia non provò soltanto l'asprezza della guerra, ma anche buoni e saggi provvedimenti. La stessa alleanza con il turco che tanta infamia attirò sul capo di chi l'aveva stretta, assicurò vantaggi durevoli al commercio francese.

BIBL.: E. Fueter, *Storia del sistema degli Stati europei dal 1492 al 1559*, trad. it., Firenze 1932, passim; H. Lemonnier, *Les guerres d'Italie: la France sous Charles VIII, Louis XII et François Ier*, Parigi 1903; C. Terrasse, *François Ier*, 2 voll., ivi 1945-48; H. Hauser e A. Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne*, ivi 1946, v. indice; E. Pontieri, *Nei tempi grigi della storia d'Italia*, Napoli 1949, passim.

Carlo De Frede

FRANCESCO II, re di FRANCIA. - Figlio di Enrico II e di Caterina dei Medici, n. ■ Fontainebleau il 19 genn. 1544, m. il 4 dic. 1560. Con la morte del padre (10 luglio 1559) salì giovanissimo al trono. La sua politica fu diretta dagli zii, Francesco di Lorena e card. Carlo di Lorena e si inseriva nella lotta accanita condotta da costoro contro il calvinismo francese. Sotto il suo regno, nel marzo 1560, fu soffocata la congiura di Amboise, con la quale i calvinisti, istigati dal Principe di Condé, avevano preparato il rapimento di F. II per staccarlo dall'influenza della nobiltà cattolica. Gli zii di F., che avevano a disposizione scelte truppe scozzesi (nel 1558 F. aveva sposato Maria Stuarda regina di Scozia) arrestarono il Condé ad Orléans e riuscirono di poi a farlo condannare a morte (26 nov.): la morte improvvisa di F. e il tentativo di conciliazione di Caterina de' Medici salvarono il principe Luigi di Condé.

BIBL.: H. Hauser, *La prépondérance espagnole*, Parigi 1933, p. 41 sgg. e bibl. ivi citata.

Massimo Petrocchi

FRANCESCO de GERONIMO, santo. - Gesuita, missionario popolare, n. ■ Grottaglie (Taranto) il 17 dic. 1642, m. a Napoli l'11 maggio 1716. Abbracciò dapprima la carriera ecclesiastica e, ordinato sacerdote (1666), passò quattro anni nell'assistenza dei giovani nel Collegio dei nobili a Napoli, meritandosi da parte degli alunni il titolo di « prefetto santo ». Entrato nella Compagnia di Gesù (1670), fu quasi subito applicato alle missioni popolari nella diocesi di Otranto (1671-74), dove si rivelarono così pienamente le sue doti di predicatore efficace, che, chiamato a Napoli, vi rimase fino al termine della vita, intento alla sua cara « missione napoletana », la quale doveva sostituire le tante volte invano richieste missioni tra i pagani.

Tre ministeri particolari comprendeva il suo incarico: prima di tutto la cura dell'« oratorio delle missioni », congregazione di artigiani per l'apostolato laico. Egli li seppe tanto entusiasmare ■ con le prediche e con le premure che si prendeva delle loro famiglie e della loro situazione, che li trasformò in validi cooperatori, i quali lo seguivano dappertutto, mantenevano l'ordine, gli conducevano i peccatori. La seconda opera, cui attese, fu la Comunione generale della terza domenica del mese. La sapeva preparare così bene, che i partecipanti non furono mai meno di 12-14.000. Ma il suo ministero principale era la predicazione all'aperto, agli angoli delle vie, nei punti più malfamati, dove la sua parola, affiancata spesso da miracoli strepitosi, ottenne i più mirabili successi. Non trascurò le opere di assistenza sociale per gli ammalati, le donne pubbliche convertite, le ragazze pericolanti,

i trovatelli, i degenti nelle prigioni, meritandosi così l'appellativo di padre dei poveri, di taumaturgo, di protettore della città. Il suo corpo si conserva ora a Grottaglie (Taranto). Beatificato da Pio VII il 2 maggio 1806, fu canonizzato da Gregorio XVI il 26 maggio 1839. Festa l'11 maggio.

BIBL.: Di somma importanza è il *Summarium de virtutibus* (Roma 1751), dove si trova lo scritto del Santo: *Brevi notizie delle cose di gloria di Dio accadute nell'esercizio delle sante missioni di Napoli da 15 anni in qua* [1678-93], *quanto si è potuto richiamare in memoria*; riportate da G. Boero, *S. F. di G. e le sue missioni dentro e fuori di Napoli*, Firenze 1882, pp. 67-181. Delle vite: cf. C. Stradiotti, *Della vita del p. F. di G.*, Napoli 1719; S. Bagnati, *Vita del servo di Dio p. F. di G.*, ivi 1725; A. Muzzarelli, *Raccolta di avvenimenti singolari e documenti autentici spettanti alla vita del b. F. di G. estratti dai processi*, Roma 1806; L. degli Oddi, *Vita di s. F. di G.*, ivi 1839; J. Bach, *Histoire de st F. de G.*, Metz 1867; F. M. D'Aria, *Un restauratore sociale. Storia critica della vita di s. F. de G.*, Roma 1943 (finora solo il vol. I). Degli appunti assai numerosi delle sue prediche, si sta preparando l'edizione.
Celestino Testore

FRANCESCO di GESÙ, soprannominato *Indignus*. - Al secolo Francesco Ruiz-Mexía, n. in Los Hinojosos (Cuenca, Spagna) il 4 ott. 1529, m. ivi il 10 giugno 1601. Entrò nell'Ordine dei Carmelitani scalzi a Baeza, nel 1582, come fratello laico. Inviato, nel 1583, con altri confratelli nel Congo, giunse al porto di Loanda il 14 sett. 1584, ove con le sue prediche convertì migliaia di infedeli. Nello stesso anno venne ordinato sacerdote. Richiamato in patria, dopo pochi anni morì. È stato introdotto il processo per la sua beatificazione.

BIBL.: Autobiografia: *Lo que dijo de si el Fr. Francisco de Jesus, « Indigno »* (ms., Bibl. naz., Madrid); Florencio del Niño Jesus, *Fr. Francisco el Indigno, Apostol del Congo*, Madrid 1934; Silverio di S. Teresa, *Hist. del Carm. Desc. en España...*, VIII, Burgos 1937-38, pp. 341-65; Joaquim de S. Fam., *Posiciones y articulos para el proceso informativo...*, Toledo 1932; Ambrosius a S. Teresia, *Nomenclator Miss. C. D.*, Roma 1944, p. 149.
Ambrogio di Santa Teresa

FRANCESCO di GESÙ MARIA. - Teologo carmelitano scalzo, oriundo di Burgos, m. a Salamanca nel 1677. Insegnò per molti anni teologia nel celebre collegio di Salamanca, fu priore di vari conventi e uomo di esperimentata prudenza e di straordinaria austerità.

Pubblicò il primo tomo del *Cursus Salmanticensis moralis* con i trattati: *De Sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione, de Eucharistia, de Extrema Unctione* (Salamanca 1665, Anversa 1672, Madrid 1709, Venezia 1750), *Commentarius in Apocalypsim*, insieme con il trattato: *De sensibus S. Scripturae* (2 voll., Lione 1648-49), *Incentiva animae fidelis ad amorem* (Salamanca 1680).

BIBL.: Hurter, IV, coll. 276-77; C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, 2ª ed., I, Roma 1927, p. 493; Silverio di S. Teresa, *Hist. del Carm. Desc. en España*, IX, Burgos 1940, pp. 56-58.
Ambrogio di Santa Teresa

FRANCESCO, GIOVANNI. - Benedettino, n. a Brescia, vissuto fra la fine del sec. XV e il principio del XVI. Nel 1500 pubblicò a Venezia una nuova edizione della *Regola* di s. Benedetto con il commento del card. de Torquemada e le *Clementine*, aggiungendovi il II libro dei *Dialoghi* di s. Gregorio Magno e il testo delle *Regole* di s. Basilio, s. Agostino e s. Francesco, insieme a un trattatello *De laude religionis et voti*. L'opera fu ristampata poi a Parigi nel 1510.

F. fu assertore del sacerdozio di s. Benedetto.

BIBL.: M. Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, II, Assisi 1732, p. 38; C. Butler, *Benedictine monachism*, Londra 1919, p. 180; A. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Monserrato 1933, pp. 202, 297-98.
Ambrogio Mancone

FRANCESCO Gonzaga IV, marchese di MANTOVA: V. GONZAGA, FAMIGLIA.

FRANCESCO della MARCA (*Fr. Rubeus, Fr. da Pignano, Fr. d'Appignano, Fr. de Esculo*). - Scolastico del sec. XIV. Erra il Wadding quando crede dover applicare tali nomi a tre personaggi diversi. Dottore della Sorbona, F. propugnò lo scotismo pur venandolo alle volte di occamismo. Fu detto *Doctor Succinctus*. Resse come Provinciale le Marche dal 1327 al 1332.

CVRSVS
THEOLOGIÆ
MORALIS
TOMVS PRIMVS,
COMPLECTENS SEPTEM TRACTATVS,

Per R. A.DM P. FRANCISCVM A JESV MARIA, Collegii Salmanticensis Carmelitarum Discalceatorum S. Theol. Lectorem, et Definitorem Generalem.

EDITIO POST HISPANAM ALTERA CORRECTIOR ET AVCTIOR.

ANTVERPIÆ,
Apud JACOBVM MEVRSIVM. M. DC. LXXII.
CVM GRATIA ET PRIVILEGIO.

(fot. Enc. Catt.)

FRANCESCO di GESÙ, soprannominato *Indignus* - Frontespizio del *Cursus theologiae moralis*. Anversa 1672, con incisione riproducente s. Teresa - Biblioteca Vaticana, esemplare del fondo Barberini.

Opere principali: *Commentarii in 4 ll. Sententiarum*; *Quaestiones super Matthaeum*; *Circa praeconia Virginis Matris* (difende l'Immacolato Concepimento di Maria); *Commentarius in libros metaphysicorum*; *Quaestiones de paupertate Christi et Apostolorum*. Le *Quaestiones* furono scritte contro Giovanni XXII in occasione della lotta sostenuta dagli spirituali per la povertà. F. seguì Michele da Cesena e Occam nella ribellione al Pontefice e fu condannato nei Capitoli generali di Parigi (1328) e Perpignano (1331). Nel 1344 in Avignone, davanti a Clemente VI, F. ritrattò pienamente i suoi errori.

BIBL.: *Scrittori francescano-piceni*, in *Picenum seraphicum*, nuova serie, 1 (1915), pp. 506 sg.; F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia.*, Münster in West. 1925, pp. 253-60.
Felicissimo Tinivella

FRANCESCO I de' MEDICI: V. MEDICI, FAMIGLIA.

FRANCESCO de MEYRONNES. - Francescano del sec. XIII-XIV. Secondo il Roth, F. n. non dopo il 1288 e m., come sembra, non prima del 1328 a Piacenza. Studiò a Parigi, dove forse udì G. Duns Scoto, di cui seguì le dottrine. Difese, in particolare, la tesi dell'Immacolata Concezione. I posteri lo dissero *Doctor acutus, illuminatus* e anche *Magister abstractionum*.

(*fot. Enc. Catt.*)

FRANCESCO IV d'AUSTRIA-ESTE, duca di MODENA e REGGIO. Ritratto, disegnato dal Boucheron, inciso da A. Dalcò. Roma, Museo del Risorgimento.

Opere principali, oltre commenti alla logica e fisica di Aristotele: *Sermones de tempore* (Venezia 1490); *Serm. de laudibus Sanctorum et dominicales* (ivi 1493); *Scripta in quattuor libros Sentent. et Quodlibeta* (ivi 1504-1507), ecc.

BIBL.: C. V. Langlois, *François de M., frère mineur*, in *Hist. Littér. de la France*, XXXVI, Parigi 1927, pp. 305-42; B. Roth, *Franz von M., O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl in West. 1936.

Felicissimo Tinivella

FRANCESCO I e II Sforza, duchi di MILANO: v. SFORZA, FAMIGLIA.

FRANCESCO IV d'Austria-Este, duca di MODENA e REGGIO. – N. il 6 ott. 1799 a Milano, m. il 18 genn. 1846 a Modena, primogenito di Ferdinando, arciduca d'Austria, e di Maria Beatrice, erede dei ducati di Modena, Reggio, Massa e Carrara. Durante la Rivoluzione e l'Impero fu in esilio e sposò nel 1812, a Cagliari, Maria Beatrice di Savoia. Caduto Napoleone, divenne nel 1814 duca di Modena e di Reggio. Intelligente e colto, governò con avveduta energia dimostrando singolari doti amministrative, sebbene fin dai primi anni fosse evidente la tendenza di accentrare nella sua persona ogni potere e di impedire in ogni modo nel suo Stato la diffusione d'ogni concetto innovatore.

Di ciò non fece più mistero dopo i moti del 1820-21 a Napoli ed in Piemonte. Aderì senza esitare ai deliberati del Congresso di Lubiana e considerò scopo precipuo della sua attività politica la lotta contro le sètte, costituendo un tribunale statario a Rubiera, per giudicare i carbonari. Concepì la sua azione politica come una missione e una crociata. Vedeva eccessiva debolezza verso i rivoluzionari dovunque, predicava severità senza remissione a tutti gli altri sovrani d'Italia, e chi non gli dava retta era da lui considerato traditore della causa assolutista. Dubitò perfino del card. Spina, plenipotenziario pontificio al Congresso di Lubiana, e lo accusò in una lettera a Pio VII di aver espresso massime liberali in quel convegno, per non aver accolto il cardinale la sua tesi di essere passibile di condanna anche chi fosse semplicemente sospettato di settarietà, senza che tale sospetto fosse giustificato dalle necessarie prove. Nel 1822 fece condannare a morte il sacerdote G. Andreoli, come più colpevole degli altri accusati, « per la sua qualità di sacerdote e di professore, delle quali usò per sedurre la gioventù ed attirarla nella società dei carbonari a cui egli apparteneva ».

Fermamente convinto di poter annullare l'efficacia delle idee rivoluzionarie con riforme di carattere paternalistico, si preoccupò di eliminare con provvidenze economiche (tasse distribuite con equità, vendita di granaglie a giusto prezzo in tempo di carestia, maggiore impulso alle attività agricole, industriali e commerciali) le cause che potevano provocare il malcontento dei sudditi e renderli proclivi ad innovazioni. Si volle che non rimanesse insensibile alla prospettiva di veder estesa la propria sovranità su un territorio più vasto di quello ereditato ed abbia accordato il suo appoggio ad Enrico Misley ed a Ciro Menotti, che gli avrebbero prospettato una tale eventualità; ma in ogni caso è certo che non fu pienamente informato dai congiurati sulle loro reali intenzioni politiche ed ideologiche. La condanna a morte del Menotti venne quindi erroneamente giudicata e valutata alla stregua di un vendicativo risentimento, dettato anche dalla equivoca posizione in cui il duca si sarebbe venuto a trovare dinanzi all'Austria ed agli altri Stati italiani. Considerò l'alleanza tra trono e altare una delle condizioni fondamentali per la conservazione dell'ordine costituito e favorì sempre la Chiesa, ma affermò in qualche occasione la preminenza del potere civile su quello ecclesiastico. Gli si deve, fra l'altro, un interessante e sintomatico studio sulla Sardegna, da lui attentamente percorsa ed acutamente descritta.

BIBL.: L. Bosellini, *F. IV e V di Modena*, Torino 1861; M. Rosi, s. v. in *Diz. del Risorg. Naz.*, III, pp. 129-32, con bibl.

Silvio Furlani

FRANCESCO da OSUNA. – Teologo ed oratore francescano, soprannominato il « Crisologo minorita »,

(*da P. F. de Ros, Le père François d'Osuna, Parigi 1936*)

FRANCESCO da OSUNA – F. da O. istruisce il suo discepolo. *Incipit* del *Morte de los Estados*, Siviglia 1531.

n. a Osuna (Spagna) nel 1497 e m. ca. il 1540. Per le sue doti singolari fu incaricato di importanti missioni. Nel Capitolo generale di Nizza del 1535 fu eletto commissario generale delle Indie. Scrisse parecchie opere di teologia ascetica e mistica in castigliano, ed altre di commento alle S. Scritture o sermoni vari, in latino.

Sue opere principali sono: gli *Abecedarios espirituales*, cosiddetti perché ciascuno dei tre libri si compone di tanti trattatelli, quante le lettere dell'alfabeto (primo pubblicato fu il 3° [Toledo 1527], di contenuto mistico, poi il 1° [ivi 1528], che tratta della Passione e dei dolori di Gesù, e finalmente il 2° [ivi 1530], che è un trattato di ascetica); *Grazioso conbite de las gracias del S. Sacramento del altar* (Siviglia 1530, trad. it., Venezia 1599); *Ley de Amor*, sintesi della dottrina contenuta negli Abecedari (uscita per la prima volta nel 1530, e ora a Madrid 1948), *Morte de los Estados* (Burgos 1541, 1550, 1610).

BIBL.: Wadding, *Scriptores*, p. 88; Sbaralea, I, pp. 191-92; Hurter, II, col. 1318; P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, III, Parigi 1927, pp. 133 sgg., 201; A. Teetaert, *Osuna o Ossuna (François de)*, in DThC, XI, coll. 1656-57; E. A. Peers, *Stud. of the Spanish Mystics*, Londra 1927, p. 77; Fidèle de Ros, *Un maître de ste Thérèse: Le p. F. d'O. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Parigi 1940. Antonio Blasucci

FRANCESCO da PAMPLONA. - Detto « Il cappuccino spagnolo », singolare figura di uomo d'armi e di fratello laico cappuccino, al secolo Tiburcio de Redin, n. a Pamplona l'11 ag. 1597, m. a La Guayra (Venezuela) il 31 ag. 1651.

Di nobile famiglia, fu per capacità e valore grande ammiraglio e generale d'armata; nel 1637 si convertì alla vita penitente dei Cappuccini e promosse con la sua influenza ed esempio il movimento missionario. Per i suoi buoni uffici presso Filippo IV, la spedizione di p. Bonaventura da Alessano, a cui egli s'aggiunse, fondò nel 1645 la prima missione nel Congo. Di ritorno in Europa, nel 1646 sollecitò aiuti e favori per le missioni a Londra, Roma e Madrid. Collaborò nel 1647-48 alla erezione della missione cappuccina nella regione di Darién (Colombia-Panama); nel 1650 svolse attività missionaria nella regione Cumaná (Venezuela). Dopo la morte nel viaggio di ritorno, la fama della sua vita, divenuta quasi leggendaria, e delle sue virtù mantenne per lungo tempo il suo sepolcro in venerazione.

BIBL.: Matheo de Anguiano, *Vida y virtudes de el Capuchino Español, el v. siervo de Dios F. de P.*, Madrid 1704; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, III, Roma 1873, pp. 527-44, 577, 712-16; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Min. Cappuccini*, X, ivi 1938, pp. 370-98; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, II, ivi 1948, pp. 354-55, 395-97; *Documentos históricos: Fray Francisco de Pamplona, La misión del Congo*, in *Boletín oficial de la provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, 3 (1948), pp. 67-73. Ilarino da Milano

FRANCESCO di PAOLA, santo. - Fondatore dell'Ordine dei Minimi. N. a Paola in Calabria, il 27 marzo 1416. Dodicenne vestì per un anno l'abito votivo francescano e compiuto il voto si recò in Assisi. Passando per Roma venerò le tombe degli Apostoli e dei martiri; quindi rientrato in patria si ritirò in un bosco dove visse sei anni da eremita. Scoperto il suo antro alcuni giovani vollero divenire suoi discepoli: così ebbe origine l'Ordine dei Minimi.

L'attività del nuovo apostolo fu volta ad estinguere gli odi, gli egoismi e la corruzione di quel secolo, richiamando gli uomini dal rinascente paganesimo alla pratica della vita cristiana. Riuscì efficacissimo l'esempio dell'austera penitenza congiunta ad una grande carità e al dono dei miracoli e della profezia di cui il Santo era così abbondantemente ricco da potersi paragonare ai più illustri taumaturghi della Chiesa. Fu aperto difensore del popolo contro le angherie dei principi e dei signori. Anche al re di Napoli Ferrante d'Aragona rimproverò il mal governo minacciando i castighi divini. Invano esortò il monarca a desistere da guerre intestine,

(per cortesia del p. Gennaro Moretti)
FRANCESCO di PAOLA, santo - Copia antica del ritratto originale fatto eseguire a Napoli dal re Ferrante nel 1483 quando il Santo fu suo ospite. Chiesa conventuale dei Minimi - Montalto Uffugo (Cosenza).

per prevenire invece la invasione del turco. Purtroppo questi pose piede sulle coste adriatiche (luglio 1480): Otranto fu espugnata, ma anche liberata, come il Santo aveva predetto, e con il contributo della sua opera e delle sue preghiere.

Per obbedire a Sisto IV si recò, quasi settantenne, nel 1483 in Francia presso Luigi XI, il quale sperava di essere miracolosamente guarito. L'eremita confortò il sovrano e, nonostante le difficoltà frapposte da invidiosi cortigiani, riuscì a disporre l'animo del re, fino allora tenacemente attaccato alla vita terrena, a desiderare quella celeste. Poté così Luigi XI sistemare, con il consiglio di F., non pochi affari importanti del Regno, e, ricevuti, in piena coscienza, i Sacramenti, morire piissimamente, con edificazione della Francia e dell'Europa intera. F. si trattenne alla reggia per assistere spiritualmente i figliuoli del re, da lui affidatigli prima di morire, e poi ancora per volere dei successori. Il Delfino, divenuto poi Carlo VIII, ebbe in grande venerazione il Santo dal quale riconobbe non pochi favori personali e per il Regno.

(per cortesia del p. Gennaro Moretti)

FRANCESCO di PAOLA, santo - *Il Santo sostiene una fornace che sta per crollare.* Affresco del 1580 nella Galleria delle Carte Geografiche – Vaticano.

Per amore della pace F. propose il matrimonio di Carlo con Anna di Bretagna (fu così unita alla Francia questa bella provincia).

Caratteristiche virtù di s. F. di P. furono l'umiltà e la carità; straordinaria la mortificazione: non mangiò mai carne o latticini, digiunava quasi quotidianamente, dormiva pochissimo e quasi sempre sulla nuda terra. Morì a Tours il 2 apr. 1507 a 91 anni, di cui venticinque trascorsi alla corte di Francia. Fu beatificato nel 1513 e sei anni dopo canonizzato da Leone X che lo disse «Inviato da Dio ad illuminare, quale mistica face, le tenebre del suo secolo» (bolla di canonizzazione).

Il suo culto si diffuse nel mondo; molte città ed alcune regioni lo hanno eletto patrono. Pio XII lo proclamò nel 1943 patrono dei marittimi della nazione italiana. È invocato per ottenere la prole. Festa il 2 apr.

Opere: oltre le Regole monastiche, si conservano molte lettere sue. La più completa raccolta, tra cui però non poche apocrife, è di F. Preste, *Centuria di lettere di s. F. di P.*, Roma 1665.

BIBL.: *Acta SS. Aprilis*, I, Anversa 1675, pp. 102-234; la *Vita anonima*, ivi contenuta fu pubblicata in ed. critica con note da G. Perimezzi, Roma 1707; G. Roberti, *Storia della vita di s. F. d. P.*, ivi 1916 (con ampia bibl.). Per i rapporti con il re di Napoli cf. E. Pontieri, *Per la storia del Regno di Ferrante I d'Aragona*, Napoli 1947, p. 278 sgg.

ICONOGRAFIA. – Di s. F. di P. si può asserire che si conosca la vera effige, tramandata da alcuni ritratti antichissimi. Il primo fu fatto eseguire dal re Ferrante nel 1483 quando il Santo fu suo ospite a Napoli: si conserva nella chiesa conventuale, già dei Minimi, di Montalto Uffugo (Cosenza); tuttavia pare che esso sia non l'originale, ma una antichissima copia. Originali sono invece due dipinti in Roma, uno d'ignoto, alla Trinità dei Monti, l'altro a S. Andrea delle Fratte del Paris Nogari (1535-1600). Il più autentico ritratto è del pittore di Luigi XI di Francia, G. Bourdichon, che fu amico del Santo. L'originale fu mandato a Leone X da Francesco I in occasione della canonizzazione, e si trovava ancora ai tempi di Clemente XI in Vaticano. Di questo si hanno molte riproduzioni. Tutti questi ritratti danno una fisionomia uguale del Santo, che viene effigiato con folte sopracciglie, naso aquilino, lunga barba. Per lo più appoggiato al bastone, ha spesso il distintivo caratteristico: *charitas*, raggiante.

Altre immagini, episodi della vita, numerosi miracoli sono stati dipinti o scolpiti da egregi artisti: G. Romano, Cav. d'Arpino, Joan de Joannes, E. Murillo, C. M. Crespi, M. Preti, N. Gandolfi, G. Reni, G.B. Tiepolo, A. Cano, L. Giordano, P. Rubens, G.B. Mayno, P. Legros ecc. - Vedi tav. CIV.

BIBL.: E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Parigi 1923; G. Moretti, *Il ritratto di F. di P. nell'arte*, in *Illustrazione vaticana*, 8 (1936), pp. 385-87; *Charitas. Bollettino del III O. dei Minimi*, Roma 1926-36, passim.

Gennaro Moretti

FRANCESCO de POSADAS, beato: v. POSADAS FRANCESCO de, beato.

FRANCESCO di SALES, santo. - Vescovo di Ginevra, Dottore della Chiesa, n. a Thorens (antico ducato di Savoia) il 21 ag. 1567, m. a Lione il 28 dic. 1622.

I. VITA. – Primogenito di Francesco di Sales, signore di Boisy, e di Francesca di Sionnaz, entrambi appartenenti alla antica nobiltà savoiarda, ebbe la prima educazione in casa, da un sacerdote precettore, e quindi nei vicini Collegi di La Roche (1573) e di Annecy (1575). Sebbene destinato dal padre alla magistratura, ricevette undicenne, a sua richiesta, la tonsura clericale. Inviato a compiere gli studi a Parigi (1582), vi frequentò i corsi di retorica e di filosofia nel Collegio di Clermont, tenuto dai Gesuiti. Per propria inclinazione, attese inoltre agli studi teologici. Negli ultimi anni della sua dimora a Parigi, tra il 1585 e il 1588, sostenne una lunga prova spirituale, che trasse origine dall'intensa riflessione sulla Predestinazione. Ridotto in estrema angoscia, fino a disperare della sua salute eterna, se ne liberò con l'adesione alla dottrina molinista.

Nell'autunno del 1588 lasciò Parigi e, dopo un breve soggiorno in famiglia, al principio del 1589 si recò a Padova, per studiarvi il diritto in quella Università, alla scuola specialmente del celebre Guido Panciroli; da cui, alla fine, ricevette con un pubblico elogio il berretto dottorale (5 sett. 1592). Continuò anche in quel periodo i prediletti studi sacri e avanzò nella vita ascetica, sotto la guida del gesuita Antonio Possevino. Tornato in patria fu nominato avvocato del Senato di Chambéry.

Ma F., risoluto ad abbracciare lo stato ecclesiastico, quando, per sollecitudine di altri, ebbe la prevostura del Capitolo di Annecy, si pose decisamente in quella via, superando l'opposizione paterna. Il 12 giugno 1593, ad Annecy, ricevette il suddiaconato, e il 18 dic. seguente il diaconato e il sacerdozio. Dopo pochi mesi, si offerse egli stesso al suo vescovo mons. Claudio de Granier (di Ginevra ma allora residente a Annecy) per una missione apostolica sollecitata dal duca di Savoia Carlo Emanuele I: ricondurre alla fede cattolica lo Chablais, paese di 30.000 ab., passati alcuni decenni avanti al calvinismo. Nel sett. 1594, F. prese a percorrerlo predicando e istruendo; ma per molto tempo non trovò quasi uditori, così che doveva affidare la sua parola alla diffusione di fogli volanti. Rimasto solo, durante i primi tre anni della missione, tra l'apparente disinteresse del duca, che invano visitò a Torino nell'ott. 1596, perseverò fermamente nell'opera, nonostante l'estrema scarsezza dei frutti, gli insistenti richiami della famiglia e i ripetuti criminosi attentati alla sua persona.

Un lungo negoziato dovette anche svolgere per l'invio di alcuni altri missionari nel paese e per assicurarne il mantenimento sulle rendite dei beni ecclesiastici, detenuti dai Cavalieri dei SS. Maurizio e Lazzaro. Ma, infine, dopo alcune conversioni isolate di signori e personaggi importanti, il ritorno dello Chablais al cattolicesimo, anche per le mutate condizioni politiche seguite alla pace tra la Savoia e la Francia (1598), incominciò a estendersi rapidamente. In una solenne funzione, celebrata a Thonon alla presenza di un legato papale e del duca di Savoia, si ebbero diverse migliaia di pubbliche abiure (il numero di 25.000 conversioni fu dato dallo stesso Santo, in una relazione del 1603 al Papa).

(fot. Gudiol - Barcellona)

PARTENZA DI S. FRANCESCO BORGIA di F. Goya (ca. 1795) - Valenza, Cattedrale.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

IL SANTO dipinto da Van Dyck (ca. 1630) - Vaticano, Pinacoteca.

Intanto, nell'estate 1597, F. era stato eletto vescovo coadiutore di Ginevra; a alla fine del 1598 inviato per affari della diocesi a Roma, dove restò dal genn. all'apr. 1599, sostenendo anche trionfalmente l'esame canonico per l'episcopato alla presenza di Clemente VIII e del Bellarmino. Tornato ad Annecy, attese principalmente per altri due anni a consolidare lo stato religioso dello Chablais. Nel 1602 fu mandato dal suo vescovo a Parigi, per trattare il ristabilimento delle parrocchie cattoliche nel paese di Gex, passato dal dominio dei ginevrini alla sovranità della Francia. In quel soggiorno, durato otto mesi, si incontrò con alcune grandi anime religiose, in particolare frequentando il cenacolo di Madame Acarie, la futura Maria dell'Incarnazione di cui divenne confessore. Predicò davanti alla corte ed al re Enrico IV, oltre che in numerose chiese e monasteri. Tra la società signorile e colta di Parigi, poté allora rendersi conto delle aspirazioni di molte anime, di cui diventerà impareggiabile maestro di spirito, con il suo insegnamento sulla possibilità di praticare anche nel mondo la « vita devota ».

Ripartito per Annecy verso la fine del sett. 1602, apprese durante il viaggio la morte del suo vescovo; al quale successe nella sede di Ginevra, essendo consacrato l'8 dic. e facendo il suo ingresso ad Annecy il 14 successivo. La diocesi, costituita da diverse province, in parte sotto la sovranità del duca di Savoia, in parte sotto quella della Francia (Bugey e Gex) era vasta e desolata dalle recenti innovazioni religiose. Minacce e rappresaglie verso i cattolici esercitava la vicina Ginevra calvinista, di cui il vescovo era ridotto ormai a portare solo il titolo. Si aggiungevano le rovine accumulate dalle guerre e dall'odio religioso, l'indigenza delle popolazioni, la povertà del clero. F., che aveva fatto donazione del suo patrimonio e disponeva solo delle scarse rendite della diocesi, viveva in una angusta casa, con appena qualche famigliare.

Cure particolari dedicò alla formazione del clero e all'istruzione del popolo, a cui predicava incessantemente e teneva in persona i catechismi domenicali. Riordinò la diocesi, ricostituendo numerose parrocchie, convocando sinodi annuali, compiendo la visita pastorale anche dei luoghi più impervi. Chiamato frequentemente a predicare in altri luoghi, in occasione del quaresimale tenuto a Dijon nel 1604 incontrò la baronessa Giovanna Francesca Frémyot de Chantal, rimasta da breve tempo vedova, con la quale nel 1610 fonderà l'Ordine della Visitazione. Attese intanto a prepararla mediante una direzione, esercitata in larga parte attraverso la corrispondenza.

Tornò a Parigi, in occasione delle trattative di matrimonio tra il principe di Piemonte e Cristina di Francia, sorella di Luigi XIII; e vi dimorò dall'ott. 1618 al sett. 1619, al seguito del principe cardinale di Savoia, ricercatissimo per la predicazione (tenne in quel periodo non meno di 365 discorsi) e per la direzione spirituale. Venerato da insigni personaggi – tra i molti, s. Vincenzo de' Paoli e la madre Angelica Arnauld, badessa di Port-Royal – rifiutò, come già nel precedente soggiorno, cospicui benefici e la coadiutoria di Parigi, offertigli per trattenerlo in Francia. Tornato in diocesi, ottenne nel 1620 che il fratello Giovanni Francesco fosse eletto suo coadiutore con il titolo di vescovo di Calcedonia. Nel nov. 1622, sebbene rimesso da poco da una grave malattia, ricevette dal duca di Savoia l'ordine di accompagnarlo nel suo viaggio in Francia, dove si recava a visitare Luigi XIII. Partì da Annecy, presentendo chiaramente la morte prossima, dopo aver dettato il testamento e preso congedo da tutti. Si portò prima ad Avignone, dove i sovrani si

(fot. Museo civico - Torino)

FRANCESCO di SALES, santo - Ritratto. Tela di ignoto (1618). Torino, Monastero della Visitazione.

incontrarono, e quindi al seguito delle due corti riunite, a Lione, ove passò l'ultimo mese: l'11 dic. conferì per l'ultima volta con la madre de Chantal. Il 27, nel pomeriggio venne colpito da apoplessia; a morì il 28, verso le otto di sera. La salma venne solennemente trasportata, nel genn. del 1623, ad Annecy, e sepolta nella chiesa della Visitazione. F. di S. fu beatificato il 28 dic. 1661 e canonizzato il 19 apr. 1665; dichiarato Dottore della Chiesa, il 7 luglio 1877. Pio XI lo assegnò patrono dei giornalisti e scrittori cattolici (encicl. *Rerum omnium*, 26 genn. 1923). Festa il 29 genn. Nello Vian

II. DOTTRINA. – Nella storia della letteratura francese s. F. di S. occupa un posto primario per la sua prosa così ricca di immagini, di comparazioni, di allegorie, così luminosa di serena gioia, così fresca e al tempo stesso composita nella dolcezza e nella stessa preziosità stilistica. S. F. di S. non è stato un « pensatore » nel senso usuale della parola: quasi tutta la sua, pur vastissima, attività di scrittore è nata occasionalmente come difesa scritta della sua meravigliosa opera di predicatore raffinato e suadente. Così le *Controverses*, composte durante la sua missione nello Chablais, non erano che fogli volanti che venivano affissi per le piazze, per le vie; eppure hanno un'importanza non trascurabile per la determinazione concettuale delle « note » della Chiesa; di fronte alla teorica protestante egli riafferma l'unicità, la santità e la cattolicità della Chiesa, e per il riconoscimento della verità del credo cattolico, determina le regole d'*application*: oltre la ragione naturale e i miracoli, la S. Scrittura, la tradizione apostolica, i S. Padri, i Concili e il Papa che non esita a chiamare « confirmateur infaillible » della verità. Anche i *Sermons* (di estrema chiarezza), la *Lettre sur la prédication*, i suoi vari opuscoli, il ricchissimo epistolario, e anche *Les vrays entretiens spirituels* (colloqui tenuti da F. alle Figlie della Visitazione e vergati da queste) e *La défense de l'estendart de la Ste-Croix*

(fot. Bulloz)

FRANCESCO di SALES, santo - Ritratto. Particolare di una tela di Jean Restout (sec. XVIII) - Parigi, chiesa di S. Margherita.

(dove viene specificato come, pur essendo dovuto a Dio un onore assoluto, ne è ammesso uno relativo alla Croce di Cristo) sono il frutto occasionale (ma non per questo meno saporoso) della sua attività apostolica. Hanno invece struttura organica i due suoi capolavori : l'*Introduction à la vie dévote* (originata dalla direzione spirituale di M.me De Charmoisy, pubblicata per la prima volta a Lione nel 1609) e il *Traité de l'amour de Dieu* (ideato come un vero e proprio « trattato » teologico, e sollecitato di poi dalla Chantal; fu edito pure a Lione nel 1616); anzi quest'ultimo ha tutta la profonda complessità di un'opera di pensiero.

Affabile, amabile, pronto al perdono, alla condiscendenza, alla comprensione delle difficoltà della vita e delle debolezze dell'uomo, ricco di grande *douceur* per tutto quello che non è peccato o occasione di peccato, F. di S. ha creato un nuovo « tipo » di devozione. Certe fonti di ottimismo cristiano hanno senza dubbio indirizzato la sua mentalità e il suo stesso sentimento : il *Combattimento spirituale* attribuito allo Scupoli, il « benignismo » di s. Filippo Neri, l'umanesimo cristiano di un Possevino e la stessa *devotio* moderna. Ma F. di S. ha un suo incomparabile fascino nel modo di presentare il *bouquet* dei fiori della tradizione devozionale. Naturalmente la delicatezza del Santo non è debolezza : il suo programma devozionale ama non le anime *femelles* ma quelle vigorose e indipendenti : la « femminilità » dell'anima turba ed inquieta il cuore e lo distrae dall'amorosa orazione verso Dio, e finisce per soffocare la completa rassegnazione e la morte perfetta dell'amor proprio; la dolcezza e la soavità non debbono mai cadere per s. F. di S. nell'eccessiva immaginabilità e nella tristezza e melancolia, ma devono invece rimanere sempre su un piano di devozione serena e virile.

L'ottimismo salesiano è decisamente cristocentrico : immensi, anzi infiniti sono i mezzi salvifici che l'uomo ha ereditato dalla morte di Gesù. Onde la salvezza è aperta in qualsiasi condizione sociale (purché lecita beninteso). Come è stato giustamente notato, la novità rivoluzionaria del Santo è stata quella di aprire i più alti esercizi della vita religiosa contemplativa anche a coloro che vivono nel mondo : a coloro che vivono nella vita domestica o nei pubblici impieghi è data la possibilità di santificazione, anzi di una perfetta vita devota, che non si accontenta della normale onesta vita ma che la supera tesa alla stessa santità, alla perfezione della carità; a tutti è concesso santificarsi vivendo nel mondo, senza tuttavia ricevere « aucune humeur mondaine »: l'anima, come scriveva il giorno di s. Maddalena del 1609 nella prefazione all'*Introduction à la vie dévote*, può trovare le fonti di una dolce pietà in mezzo alle onde amare di questo secolo. Onde ciascuno stato di vita deve praticare qualche specifica virtù : diverse sono le virtù di un prete, diverse quelle di un principe o di un soldato, diverse ancora quelle di una moglie e di una vedova : tutti devono avere tutte le virtù, ma ciascuno deve avere in modo eminente quelle specifiche del proprio genere di vita. A tutti però deve essere familiare il Sacramento della Confessione, l'odio per la colpa grave, il distacco dall'affetto per la colpa veniale e per le cose inutili o pericolose, il controllo della volontà, un'orazione semplice ed affettiva, e soprattutto la Comunione frequente (e quando ci sia specifica disposizione anche quotidiana) : essa, come il controveleno di Mitridate che rafforzò tanto il proprio corpo da impedirgli un vero avvelenamento quando prigioniero dei Romani tentò di uccidersi, è il sicuro antidoto contro l'avvelenamento del peccato e di ogni cattiva affezione (il paragone è naturalmente del Santo e fa parte del suo metodo dimostrativo, come in tante altre comparazioni). La preghiera non è soltanto un mezzo, ma un fine a cui sono subordinate tutte le altre pratiche della vita interiore; la preghiera (che è lo stesso amore) è un'adesione volontaria al mistero della Grazia santificante (Bremond).

S. F. di S., partito da una visione della vita di schietto sapore ascetico (notevolissimo il deposito degli *Esercizi spirituali* ignaziani) aveva avuto inizialmente un certo sospetto per le illuminazioni mistiche; più tardi, mentre stava verso il 1610 lavorando al *Traité de l'amour de Dieu*, sentì l'esigenza di approfondire il problema dell'orazione mistica : e furono le Visitandine che lui dirigeva ad influenzarlo su questo fondamentale motivo della vita dell'anima; naturalmente la risposta venne dal suo cammino interiore e dalla meditazione dei mistici spagnoli e italiani (da s. Teresa risalendo fino a s. Caterina da Genova e comprendendo vari mistici dei Paesi Bassi. Aveva cominciato a parlare di L. di Granada nel 1604; s. Teresa inizialmente lo aveva interessato poco su un piano mistico. Il prodromo della sua evoluzione può esser posto nel 1604 quando si incontra a Digione con la Chantal, ma, comunque, non pare che fino al 1610 sia uscito dalla via ordinaria della devozione [A. Liuima]). S. F. di S. arrivò ad accettare tutta la scala mistica, compresa l'orazione di quiete : in quest'ultima per il Santo la volontà opera con un semplicissimo acquietamento alla volontà divina e senza altro desiderio che lo stare sotto lo sguardo divino come piacerà a Dio stesso : questa quiete è priva di qualsiasi interesse; le potenze dell'anima non vi sentono nessuna contentezza e nemmeno la volontà, tranne nella gioia di non avere alcuna gioia per amore della volontà divina : il gradino dell'estasi più alto è quello di non avere la volontà nella propria contentezza ma in quella di Dio, e di non avere la contentezza nella propria volontà ma in quella di Dio. È noto come sul finire del sec. XVII durante la battaglia antiquietista certe proposizioni di s. F. di S. fossero state giudicate quietistiche (ad es., da Bossuet); ma in realtà s. F. di S. non era stato mai quietista proprio perché non aveva respinto le virtù della speranza e della carità durante ogni stadio mistico. S. F. di S. fu accusato (anche da Bossuet) di aver scritto come l'amore naturale di Dio arrivi per se stesso all'amore soprannaturale; ma

in realtà per s. F. di S. la propensione naturale verso l'amor di Dio non è affezione ad amare Dio, proprio perché l'anima si dispone ad essere giustificata solo negativamente, rifiutando gli intralci che le tagliano la via e ponendo l'uomo nel punto dove possa essere *tout gratuitement* giustificato dalla Grazia (Pernin). Non va però dimenticato che nel problema della predestinazione F. è molinista e crede quindi che essa proceda da Dio *post praevisa merita* (a tal riguardo il 28 ag. 1618 ebbe a rallegrarsi con il Lessio, perché sosteneva la teoria dell'elezione alla gloria a seguito della previsione dei meriti, teoria che è, dice s. F., confermata dall'antichità, dalla soavità e dall'autorità della S. Scrittura, e che è più degna – di ogni altra dottrina – della misericordia e della bontà divina: cf. su ciò X.-M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace*, II, Lovanio 1931, p. 321 sgg.).

L'opera dottrinale del Santo non è soltanto una pietra miliare nella storia della spiritualità cristiana, ma pure della specifica teologia dogmatico-mistica: la sua teologia dell'amore, il suo timore amoroso che non vuole il terrore di Dio, la dichiarata possibilità di accettare senza ira il dolore solo nell'amore di Cristo, il suo stesso cosciente favore alla tendenza scotista nel problema dell'Incarnazione (il Verbo si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato) hanno riportato nel mondo moderno, sconvolto dalla rigida e assurda teologia calvinistica, la dolce e operante visione di sentirsi figli e non schiavi di Dio.

Bibl.: Opere: *Oeuvres de st François de S.*, Annecy 1892 sgg. Studi: A. Delplanque, *St François de S. humaniste et écrivain latin*, Lille 1907; A. De Margerie, *St François de S.*, Parigi 1908; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, I, ivi 1916, p. 68 sgg; II, ivi 1916, p. 537 sgg; VII, ivi 1928, p. 1 sgg.; R. Pernin, s. v. in DThC, VI, coll. 736-62; M. Henri Couannier, *St F. de S. et ses amitiés*, Mulhouse 1922; E. Thamiry, *La méthode d'influence de st F. de S.*, Lilla 1922; F. Vincent, *St F. de S. directeur d'âmes*, Parigi 1923; id., *Le travail du style chez st F. de S. d'après les corrections faites sur l'« Introduction à la vie dévote »*, ivi 1923; M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von S. mit der hl. Johanna Franziska von Chantal*, Ratisbona 1924; H. Bordeaux, *St. F. de S. et notre coeur de chair*, Parigi 1924; J. Leclercq, *St F. de S. docteur de la perfection*, ivi 1928; F. Strowski, *St F. de S.*, 2ª ed., ivi 1928; A. J. M. Hamon, *Vie de st F. de S.*, nuova ed., 2 voll., ivi 1930; J. Martin, *Die Theologie des heiligen Fr. von S. Kirchenlehrer*, Rottenburg 1934; J. Calvet, *La littérature religieuse de F. de S. à Fénelon*, Parigi 1938, pp. 21-82; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, ivi 1944, p. 406 sgg.; F. Trochu, *St F. de S.*, 2 voll., Lione-Parigi 1946; J. Russmann, *Franz von S. Ein Heiliger des christlichen Humanismus*, Vienna 1948; A. Liuima, *St F. de S. et les mystiques*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, 24 (1948), pp. 220-39, 376-85. Massimo Petrocchi

Iconografia. – Le immagini del Santo derivano in massima parte dai suoi ritratti, dipinti lui vivente, fra cui bellissimo quello datato 1618 conservato nel Monastero della Visitazione di Torino. Quasi sempre il Santo è rappresentato senza mitria. Come attributo ha talvolta tra le mani un cuore cinto da una corona di spine. Così lo dipinse Carlo Maratta nella chiesa dell'Oratorio a Forlì.

Bibl.: K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 254-55. Emilio Lavagnino

FRANCESCO da Siena. – Sacerdote carmelitano del sec. xiv. Dimorando a Cremona, con veemenza e franchezza apostolica prese a predicare contro il vizio della bestemmia, per cui fu ucciso a sassate da alcuni facinorosi intolleranti del suo zelante ministero.

Un *Santorale* del sec. xiv ha conservato di lui il seguente elogio: «Uomo di grande santità, morì nel Convento di Cremona, dove il suo corpo, glorioso per molti miracoli che si trovano scritti nella sua vita, riposa onoratamente». Fin dal sec. xiv il famoso predicatore di Cremona viene spesso confuso col b. Franco da Siena, laico carmelitano, il quale, dopo essersi convertito da una vita sregolata che contaminò tutta la sua gioventù, finì i suoi giorni fra aspre penitenze. Nella città di Cremona a F. vien prestato culto *ab immemorabili* e nel 1925 fu istruito regolare processo canonico per ottenerne la conferma dalla S. Sede.

(fot. Enc. Catt.)

Francesco Solano, santo - Disegno di P. Proia.

Bibl.: G. Brambilla, *Il martire della crociata antiblasfema* Cremona 1926; *Catalogus Sanctorum Ordinis Carmelitarum*, in B. Xiberta, *De visione s. Simonis Stock*, Roma 1950. Bartolomeo Xiberta

FRANCESCO Solano, santo. – Celebre missionario francescano spagnolo, n. a Montilla (Andalusia), il 10 marzo 1549, m. a Lima (Perù) il 14 luglio 1610. Entrò nell'ordine francescano nel 1569. Ordinato sacerdote si diede alla predicazione. Mentre desiderava recarsi nella missione del Marocco, fu destinato a quella del Tucumán (1589).

Giunto, dopo faticoso viaggio, a Lima (1590) proseguì a piedi il viaggio di 700 leghe, attraverso la Cordigliera, fino al Tucumán. Si diede con grande ardore alla conversione degli Indiani, che sapeva attrarre e affezionarsi con la dolcezza e anche col suono d'un violino accompagnato dalla sua bella voce. Fu per un anno superiore di quella missione. Dopo 12 anni d'intenso lavoro (1590-1602) fu richiamato a Lima, dove fu guardiano di un Ritiro (*Recoleta*) e poi a Truxillo. Affranto dalle fatiche della predicazione e dalle penitenze passò gli ultimi anni (1606-10) nell'infermeria del gran convento di S. Francesco a Lima, dove santamente spirò il giorno di s. Bonaventura, ch'egli venerava con particolare devozione. Clemente X lo beatificò nel 1675, e Benedetto XIII lo canonizzò il 27 dic. 1726. Festa il 13 luglio.

Bibl.: A. M. Hiral, *Vie de s. François S.*, Parigi-Lilla 1906; B. Izaguirre, *Historia de s. Francisco S.*, Tournai 1908; J. Hellinghaus, *Der hl. Franziskus Solanus*, Treviri 1912; O. Maas, *De hl. Franz S.*, Leutesdorf sul Reno 1938. Livario Oliger

FRANCESCO di Stefano: v. PESELLINO.

FRANCESCO da Tolosa. – Predicatore cappuccino dell'antica provincia di Tolosa, si fece religioso il 14 maggio 1628, m. a Tolosa il 26 apr. 1678.

Raccolse la sua esperienza di superiore della missione fra gli eretici della regione di Cévennes nel manuale *Jésus Christ ou le parfait missionnaire* (Parigi 1662) sull'organizzazione e sul metodo delle missioni, soprattutto fra gli eretici nostrani, sulle doti morali e dottrinali dei

missionari. Apprezzato documento della sua predicazione sono *Le missionnaire apostolique ou sermons utiles à ceux qui s'employent aux missions* (12 voll., Parigi 1666-82; 3ª ed., 12 voll., ivi 1676-1882), di cui alcuni *Sermons choisis* furono editi da P. Migne, *Orateurs sacrés* (X, Parigi 1884, coll. 891-1134; XI, ivi 1884, coll. 9-900). Pubblicò anche, nel campo agiografico: *Vie de la vén. mère Jeanne de Lestonnac* (Tolosa 1671) e *La vie et les actions de madame de Liste* (ivi 1672).

Bibl.: Apollinaris a Valentia, *Bibliotheca fratrum Min. Capuccinorum provinciarum Occitaniae et Aquitaniae*, Roma-Nîmes 1894, pp. 72-75; Irénée d'Aulon, *Bibliographie des Frères Mineurs Capucins de la province de Toulouse*, Tolosa 1928, pp. 12-13; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, II, Roma 1948, pp. 50, 174.

Ilarino da Milano

FRANCESCO da Vitoria. – Teologo domenicano, n. probabilmente a Vitoria (Alava) ca. il 1492, m. a Salamanca il 12 ag. 1546.

I. Vita. – Religioso nel convento di S. Paolo di Burgos, tra il 1506 e 1510 fu mandato all'Università di Parigi, dove ebbe per maestri Pietro Crockaert e Giovanni Fenario. Nel 1513 dal Capitolo generale di Genova, presieduto dal Gaetano, fu autorizzato a spiegare le sentenze. In questo tempo d'indefessa applicazione allo studio teologico curò l'edizione della *Sum. Theol*, 2ª-2ªᵉ (Parigi 1512, ristampata nel 1515), della *Summa aurea* di s. Antonino (ivi 1521) e dei *Sermones dominicales* di Pietro Covarrubias (ivi 1521). Ottenuti nel 1522 i gradi accademici, partì l'anno seguente per Valladolid, dove insegnò teologia; nel 1526 salì la cattedra primaria di teologia nell'Università di Salamanca, che nei vent'anni del suo magistero rese famosa in tutta Europa con l'altezza del sapere e il fascino della persona. Universalmente apprezzato, era consultato da prelati e da prìncipi; Carlo V lo designò come suo teologo al Concilio di Trento, al quale lo aveva invitato anche Paolo III. L'umile religioso rispose che ormai era incamminato verso l'eternità.

II. Opere. – Pur non-avendo stampato nulla, F. da V. ha lasciato un numero rilevante di opere, frutto della sua quotidiana e scrupolosa preparazione alla scuola: Le lezioni manoscritte seguono quest'ordine: 1526-29: commento alla *Sum. Theol.*, 2ª-2ªᵉ; 1529-31: commento alla *Sum. Theol.*, 1ª; 1533-34: commento alla *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ; 1534-37: commento alla *Sum. Theol.* 2ª-2ªᵉ; 1537-38: commento alla *Sum. Theol.* 3ª; 1538-39: commento al *IV Sent.*; 1539-40: commento alla *Sum. Theol.*, 1ª. I codici di queste lezioni, raccolte dai discepoli, sono descritti dal card. Ehrle e dal p. Beltran de Heredia O. P. (v. bibl.). Quest'ultimo ha pubblicato i *Comentarios a la 2ª-2ªᵉ de s. Tomás* nella collezione *Biblioteca de Teólogos Españoles*, (I-II, Salamanca 1932; III-IV, ivi 1934; V, ivi 1935) servendosi del ms. 43 della Biblioteca dell'Università di Salamanca. Da molti è desiderata un'edizione che tenga conto anche degli altri codici.

Ma quel che di più vivo rimane dell'opera di lui sono le *relectiones*, cui è legata la fama più vera e duratura del teologo spagnolo. Sono una specie di lezioni riassuntive di tutta la materia dell'anno accademico o la trattazione di temi di speciale attualità, svolte davanti a tutti gli alunni della facoltà e talora dell'Università. L'imponente uditorio esigeva nel *relector* una particolare padronanza della materia congiunta ad una attraente esposizione. Queste doti brillano in grado eminente nelle lucide *relectiones*, che furono tenute nel seguente ordine cronologico: *De silentii obligatione* (Natale 1527); *De potestate civili* (Natale 1528); *De homicidio* (11 giugno 1530); *De matrimonio* (25 genn. 1531); *De potestate Ecclesiae prior* (inizio 1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (maggio o giugno 1533); *De potestate Papae et Concilii* (apr.-giugno 1534); *De augmento caritatis* (11 apr. 1535); *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis* (giugno 1535); *De simonia* (maggio-giugno 1536); *De temperantia* (1537-38); *De Indis prior* (giugno 1539); *De Indis posterior sive de iure belli* (19 giugno 1539); *De magia* (18 giugno 1540); *De magia posterior* (primavera 1543). La prima e l'ultima non esistono più; secondo alcuni non furono mai scritte. Le 13 superstiti *relectiones* ebbero molte edizioni (16 nei secc. xvi-xviii): la prima (Lione 1557) è di 11 anni dopo la morte dell'autore, la migliore è quella di Ingolstadt (1580). Recentemente il p. Alonso Getino ne ha curata una nuova completa: *Relecciones teológicas del maestro fray Francisco de V.* (3 voll., Madrid 1933-35). Nell'intenzione dell'autore questa è una *edición crítica*, ma essendo basata sulla prima lionese con riferimento non sempre costante alle altre edizioni e al codice di Palenza, è ben lontana dal soddisfare alle esigenze moderne. Sono attribuite a F. da V. anche le seguenti opere: *Confesionario util y provechoso* (Salamanca 1562); *Parecer que dió el p. m. Francisco de V. sobre si los señores pueden vender a arrendar los oficios* (edito nell'opera di D. de Zuñiga, *Instrucción y refugio del alma*, Salamanca 1552); *Summa Sacramentorum Ecclesiae* (è una sintesi delle sue lezioni, compilata da Tommaso de Chaves O. P., che tra il 1560 e il 1629 ebbe 34 ed.).

III. Metodo. – L'esistenza del V. coincide con un'epoca di particolari contrasti. L'opposizione tra la vecchia teologia speculativa del Gaetano e le tendenze umanistiche ed erudite di Erasmo, divideva profondamente l'Università di Parigi, quando vi giunse lo studente domenicano. Ma F. da V., anima aperta e fornita di una particolare forza assimilatrice, non disdegnò le sottili dispute e la severa indagine metafisica come amò frequentare gli eruditi circoli dell'Umanesimo parigino. Nei vari anni della sua dimora nella metropoli francese assimilò quanto di meglio forniva la cultura del tempo e, ritornato in patria, quasi per un moto spontaneo del suo ingegno, ne fuse i contrastanti elementi in una sintesi superiore, ove l'aureo filone del tomismo si disposava alle bellezze dello stile umanistico, mentre s'arricchiva di una documentazione attinta alle fonti. Così a Salamanca nasceva la teologia moderna, altrettanto sollecita della speculazione come delle basi biblico-patristiche del dogma, le cui norme furono fissate nella classica opera *De locis theologicis* del celebre discepolo del V., Melchior Cano. Nasceva in un clima propizio, cioè nell'età aurea della civiltà spagnola, quando l'unità interna del regno, la scoperta dell'America, il movimento artistico-culturale, faceva della penisola iberica il perno del mondo cristiano; in questa atmosfera Salamanca, soprattutto per merito di F. da V., assurse a fama mondiale eclissando Parigi. Gli innumerevoli e valenti discepoli (Azpilcueta, Cano, Ledesma, Vega, Pietro Soto, De Castro, Carranza, Salmerón, Lainez) diffusero in Europa i metodi nuovi del maestro e ne fecero trionfare l'insegnamento nelle assise tridentine.

IV. Pensiero. – Sotto l'influsso del Crockaert e del Fenario, F. da V. si orientò decisamente verso il tomismo, di cui divenne il restauratore più efficace. Sulla scorta del gran commento del Gaetano, mise in luce la profondità e solidità dei principi dell'Aquinate, dai quali seppe trarre le conclusioni più giuste aderenti ai bisogni dei tempi.

Semplificando il procedimento formalistico del Gaetano, raggiunse con maggiore immediatezza la sostanza della dottrina, che seppe presentare in un dettato limpido e concettoso. Mente libera, talora si discostò dalle dottrine di s. Tommaso e qualche volta indulse alla tendenza minimistica (p. es., nella causalità dei Sacramenti), che il nominalismo aveva diffuso in tutti gli ambienti culturali; di questa sottile e inconscia infiltrazione si avranno indizi nei posteriori orientamenti della « seconda scolastica », che ripete le sue origini da Salamanca.

Uomo del suo tempo, ebbe il vivo senso della realtà,

di ciò che tumultuava nelle anime, del nuovo fermento intellettuale provocato dalla vita contemporanea. Le *relectiones* sull'omicidio, sulla simonia, sulla temperanza, sulla magia, sul matrimonio pongono il dito sulla piaga degli scorretti costumi sociali dell'epoca. I trattati *De potestate Ecclesiae, De potestate Papae et Concilii, De potestate civili* toccano i più scottanti problemi religiosi e politici del tormentato sec. XVI. Anticonciliarista come il Gaetano, abbatte gli errori antipapali di Gersone come di Lutero, ma dice una parola franca sulla necessità di una riforma ecclesiastica e sull'urgente bisogno che il buon esempio venga dall'alto. Sulla potestà della Chiesa, ugualmente alieno dagli estremismi dei *Parisienses*, fautori del regalismo, come degli *Augustinenses*, assertori del potere diretto del Papa sulle cose temporali, ricollegandosi a s. Tommaso e al Torquemada (*Turrecremata*) espone la dottrina del *potere indiretto*, in termini così precisi, che attraverso i classici trattati del Suárez e del Bellarmino, giunsero alla sanzione pontificia dell'*Immortale Dei* (1885) della *Sapientiae Christianae* (1890) di Leone XIII.

Ma è nelle *Relectiones de Indis*, che egli ha scritto le pagine più gloriose. Nella prima, con critica serrata, distrugge tutti i sofismi accumulati dalla cupidigia dei conquistatori, per indicare i motivi veramente giusti (soprattutto la predicazione del Vangelo) dell'intervento pacifico dei connazionali nelle terre scoperte da Colombo. Nella seconda affronta il problema della guerra, tanto sentito in un momento in cui Francia e Spagna erano in lotta perpetua. La saggia dottrina, che vi espone, è divenuta classica e conferisce forse all'autore il primo posto tra i fondatori del diritto internazionale.

BIBL.: N. Pfeiffer, *Doctrina iuris internationalis iuxta Franciscum de Vitoria*, in *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, pp. 391-421; L. Allevi, *F. da V. e il rinnovamento della scolastica nel sec. XVI*, in *Riv. della filos. neoscolastica*, 19 (1927), pp. 401-341; V. Beltran de Heredia, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid 1928; C. Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno*, ivi 1928; H. Beuve-Méry, *La théorie des pouvoirs publics d'après François de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*, Parigi 1928; F. Ehrle, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, trad. spagn. di I. March, Madrid 1930, pp. 12-28; L. Alonso Getino, *El maestro Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina y su influencia*, Madrid 1930; F. Pelster, *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, in *Gregorianum*, 12 (1931), pp. 303-13; G. M. Bertini, *F. da V. e la civiltà spagnola*, in *Memorie domenicane*, 49 (1932), pp. 6-28; F. Stegmüller, *F. de V. y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina*, Barcelona 1934; V. Carro, *Dos obras importantes del maestro Francisco de Vitoria fundador del derecho de gentes*, in *Angelicum*, 12 (1935), pp. 44-51; A. Naszalyi, *Doctrina F. de Vitoria de Statu*, Roma 1937 (con abbondante bibl.); H. Muñoz, *Vitoria and the conquest of America*, Manila 1938; C. Giacon, *La seconda scolastica*, I, Milano 1943, pp. 163-213; R. G. Villoslada, *La Universitad de Paris durante los estudios de F. de Vitoria*, Roma 1938; R. Gonzalez, *F. de V. Estudio bibliográfico*, Buenos Aires 1946; Juán de Jesús María, *F. de V. conciliatorista?*, in *Ephem. Carmeliticae*, 1 (1947), pp. 103-47; A. Piolanti, *Card. F. Mendoza: de naturali cum Christo unitate*, Roma 1948, pp. XXXI-XXXVII (sul metodo del V.); V. Beltran de Heredia, *Vitoria (François de): vie et production littéraire*, in DThC, XV, coll. 3117-33 (particolarmente importante la nuova indicazione della data di nascita); I. G. Menendez Raigada, *Doctrine juridique de Vitoria*, *ibid.*, coll. 3133-44; C. Barcia Trelles, *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI*, Montevideo 1949.

Antonio Piolanti

FRANCESCO da ZUMPANO. - Agostiniano calabrese, riformatore del suo Ordine, n. a Zumpano ca. il 1455, m. a Soverato nel nov. 1519, per cui è anche detto F. da Soverato.

Volendo ricondurre gli Eremitani di S. Agostino alla rigorosa osservanza della regola, ottenne nel 1515 l'approvazione del card. Egidio da Viterbo, generale dell'Ordine, con facoltà di erigere una nuova Congregazione nell'interno dell'Ordine medesimo e sotto l'ubbidienza del generale. Fondò i conventi di Apriglianо, di Campo d'Arato, di Castelvetere e di Soverato. Gli sono attribuiti molti miracoli, tra cui resurrezioni di morti, guarigioni d'infermi, moltiplicazione di pani. Fu chiamato dal popolo « beato ». Ma il processo canonico è rimasto interrotto.

BIBL.: I. Pamphilo, *Cronica Ord. fratrum Erem. S. Aug.*, Roma 1581, p. 99; T. De Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, I, Madrid 1644, p. 226; F. Tessio, *Encomiasticon Augustinianum*, Bruxelles 1644, p. 216; A. Lubin, *Orbis Augustinianus*, Parigi 1672, pp. 484-85; L. Torelli, *Secoli agostiniani*, VIII, Bologna 1686, pp. 57-59; M. Arpé, *Pantheon Augustinianum*, Genova 1709, pp. 260-63.

Antonio Calabretta-Davide Falcioni

FRANCESCO BORGIA (DE BORJA), santo. - Terzo preposito generale della Compagnia di Gesù, n. a Gandia (Spagna) il 28 ott. 1510, m. a Roma il 30 sett. 1572. Pronipote di papa Alessandro VI e di Ferdinando il Cattolico. Dopo una prima educazione molto pia in famiglia, per l'influsso della nonna e di una zia clarisse, riparò, in occasione d'una sollevazione, a Saragozza dallo zio arcivescovo, dove si diede agli studi, alla musica ed alle armi. Nel 1523-25 visse a Tordesillas (Valladolid) come paggio di Giovanna, madre di Carlo V, e ritornato dallo zio compì gli studi di filosofia. Nel 1528 passò alla corte dell'Imperatore e l'anno dopo, per desiderio di Carlo V, sposò donna Leonora de Castro, dama prediletta dell'Imperatrice, e fu nominato marchese di Lombai e cavallerizzo maggiore. F. B. si distingueva già allora per pietà, onestà, nobiltà. La morte dell'Imperatrice e la meditazione delle vanità del mondo alla vista del suo cadavere putrefatto, a Granada (1539), operarono una piena conversione del Santo a Dio, rafforzata dai consigli del b. Giovanni d'Avila. Nominato viceré di Catalogna (1539-43) e divenuto duca di Gandía (1543), F. B. governò con grande senno e prudenza i suoi popoli, finché alla morte della moglie (1546) fu accettato nella Compagnia di Gesù da s. Ignazio. Emessi i voti solenni nel 1548, rimase, con dispensa del Papa, ancora al governo del ducato, finché avesse sistemato la posizione dei figli. Il 31 luglio 1548 ottenne da Paolo III la bolla *Pastoralis officii* che approvava il libro degli *Esercizi spirituali*, ed il 15 ott. 1549 un'altra *Licet debitum* che concedeva importanti privilegi al suo Ordine, a cui egli confidò anche il Collegio universitario eretto a Gandía. Nel 1550, recatosi a Roma per il Giubileo e ricevutovi solennemente, decise l'abdicazione, che compì al ritorno in patria, con grande emozione in tutta Europa.

Ordinato sacerdote (23 maggio 1551) iniziò viaggi di predicazione con grandi concorsi di folle. Nominato commissario generale per la Spagna ed il Portogallo (1554) il Santo estese e rafforzò il giovane Ordine, organizzando 3 province con le loro missioni dipendenti (Florida, Nuova Spagna e Perù), fondando case (Placencia, Valladolid, Siviglia, Simancas ecc.). Carlo V, che sempre l'aveva stimato, volle averlo presso di sé più volte nel convento di S. Giusto, dove si era ritirato, lasciandolo suo esecutore testamentario (1558). Seguì un periodo di prove, di malintesi con Filippo II, perché dei malevoli avevano calunniato il Santo, di perplessità per la condanna fatta dall'inquisitore spagnolo delle opere di F. B. Solo più tardi si seppe che il provvedimento era dovuto al fatto che gli editori, ad insaputa del Santo, avevano stampato insieme coi suoi anche gli scritti poco ortodossi di alcuni ignoti. Chiamato a Roma da Pio IV, F. B. fu nominato assistente di Spagna e vicario generale e, dopo la morte del p. Laínez, gli succedette nel governo di tutto l'Ordine (1565), che egli rafforzò internamente ed esternamente, curando una nuova versione (latina) delle *Costituzioni*, promulgando le *Regulae communes* (1567), e formolando meglio quelle dei singoli uffici. Le pratiche spirituali e le consuetudini furono fissate con maggior determinatezza. F. B. fondò il Collegio Romano, il noviziato di S. Andrea al Quirinale, il Collegio dei Penitenzieri ed il Seminario Romano. Ottenne l'accrescimento della Compagnia di Gesù in Francia ed in Germania, l'introduzione in Polonia e nelle missioni delle Indie occidentali. Fu tenuto in grande stima da s. Pio V, al quale però resi-

(per cortesia dei Chierici Regolari Minori)
FRANCESCO CARACCIOLO, santo - Ritratto.

stette rispettosamente quando il Papa voleva, mutando le costituzioni, introdurre nell'Ordine l'obbligo del coro. Inviato dal Papa nella legazione di Spagna, Portogallo e Francia per la lega contro i Turchi, ed assolto l'importante incarico (1571), F. B. morì a Roma. Fu beatificato nel 1624 e canonizzato da Clemente X il 12 apr. 1671. - Vedi tav. CV.

BIBL.: *Monum. histor. S. J.: Monumenta Borgiae*, 5 voll., Madrid 1894-1911; Sommervogel, I, coll. 1808-17; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, II, Madrid 1910-27, pp. 110-14; P. Suau, *Hist. de st. Fr. de Borgia*, Parigi 1910; O. Karrer, *Der hl. F. v. B.*, Friburgo 1921; M. da Fonseca, *S. Fr. de Boria*, Rio de Janeiro 1942. Arnaldo Lanz

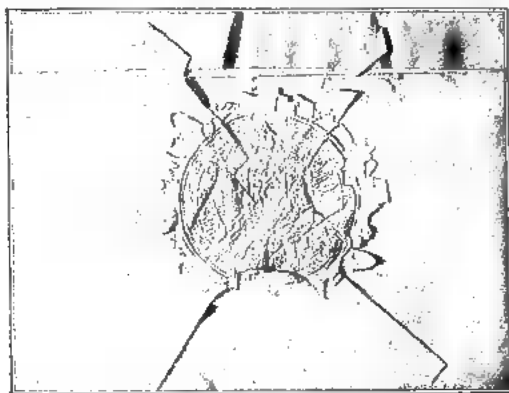
FRANCESCO CARACCIOLO, santo. - N. a Villa S. Maria (Chieti) il 13 ott. 1563 da nobile famiglia, visse esemplarmente nella casa paterna sino ai 22 anni, quindi si recò occultamente a Napoli dove fu ordinato sacerdote. Ricevuta per errore una lettera del ven. servo di Dio Agostino Adorno e del consanguineo Fabrizio Caracciolo abate di S. Maria Maggiore di Napoli, che si proponevano di fondare il novello Ordine dei Chierici Regolari Minori, li seguì immediatamente e con loro ne redasse le costituzioni, ottenendone in Roma l'approvazione di Sisto V il 1º luglio 1588. Nella professione seguita in Napoli l'anno successivo cambiò il nome di battesimo Ascanio in quello di F. Morto l'Adorno il 29 sett. 1591, il Capitolo generale elesse all'unanimità F. C. a suo superiore generale.

La sua breve vita fu un miracolo di carità e di zelo apostolico, di aspra e continua penitenza. Diffuse la devozione verso la S.ma Eucaristia e volle che l'adorazione perpetua fosse un distintivo proprio del suo Ordine. Morì in Agnone la vigilia del *Corpus Domini* 4 giugno 1608. Fu beatificato da Clemente XIV il 10 sett. 1769 e canonizzato da Pio VII il 24 maggio 1807. Le sue spoglie sono venerate nella chiesa di S. Maria in Monte Verginella a Napoli. Dei suoi scritti ci restano alcune lettere e un libro di pietà intitolato *Le sette stazioni*. Festa il 4 giugno.

BIBL.: I. Vives, *Della Vita* ecc., Napoli 1684; A. Cencelli, *Compendio storico della vita del b. F. C.*, Roma 1805; C. Piselli, *Compendio*, ecc., Napoli 1805; A. Ferrante, *Vita*, ecc., Monza 1871; G. Rossi, *Il precursore dell'adorazione perpetua: s. F. C.*, Roma 1926; C. A. Bertini Frassoni, *S. F. C. L'Ordine dei Chierici Regolari Minori da lui fondato. La « Gente » e la « Famiglia » del Santo*, in *Riv. araldica*, 39 (1941), pp. 329-31; id., *La gente e la famiglia di s. F. C.*, Roma 1943. Giuseppe Rossi

FRANCESCO GIUSEPPE di Asburgo-Lorena, imperatore d'AUSTRIA e re d'UNGHERIA. - Figlio dell'arciduca Francesco Carlo, fratello dell'imperatore Ferdinando e di Sofia di Baviera, n. nel castello di Laxenburg il 18 ag. 1830, m. a Schönbrunn il 21 nov. 1916. Ebbe accurata e severa educazione, impartitagli da maestri di valore, tra i quali spiccano il conte di Bombelles e l'abate Rauscher, futuro cardinale-arcivescovo di Vienna, i quali, insieme alla madre, contribuirono anche ad infondergli il profondo rispetto e la coscienziosa pratica della fede cattolica, rimastagli fino alla morte. Non era destinato al trono, ma le circostanze ve lo portarono durante la crisi del 1848. Salitovi, dopo l'abdicazione dello zio, il 2 dic. dello stesso anno ereditò uno Stato che pareva destinato a sicuro sfacelo.

Il giovane monarca ebbe però la fortuna di trovare al suo fianco un uomo, il principe Felice Schwarzenberg, deciso a ricostituire il prestigio della dinastia. Infatti nel breve spazio di un anno l'Impero si trovò di nuovo saldamente nelle mani dei governanti. Iniziate trattative con i vescovi, F. G. annullò le disposizioni che regolavano i rapporti tra Chiesa e Stato fin dall'epoca di Giuseppe II. Con le patenti imperiali del 18 e del 23 apr. 1850 i vescovi riacquistarono il pieno diritto di comunicare liberamente con la S. Sede e di sindacare la nomina dei docenti di teologia, la cui preparazione non desse il necessario affidamento. Fu il primo passo verso la definitiva eliminazione del giuseppismo sanzionata in seguito dal concordato del 1855. Dopo le guerre del 1859 e del 1866, il movimento liberale si rafforzò. L'èra dell'assolutismo era tramontata e l'Imperatore dovette concedere una costi-

(fot. Enc. Catt.)
FRANCESCO GIUSEPPE di ASBURGO-LORENA. - Ritratto. Stampa. Roma, Museo del Risorgimento.

(fot. Enc. Catt.)
FRANCESCO GIUSEPPE di ASBURGO-LORENA - Sigillo imperiale posto nella chiusura della lettera postulatoria a Pio IX per la beatificazione del ven. Clemente M. Hofbauer (7 apr. 1863) – Vaticano, Archivio della S. Congregazione dei Riti.

tuzione all'Austria (1861) ed adattarsi ad un compromesso con gli Ungheresi (1867) che lo riconobbero legittimo monarca nelle terre della corona di S. Stefano, ottenendo in cambio la piena autonomia statale, per cui l'unico legame con Vienna era nella persona del monarca e nella comune politica estera e militare. Contro il Concordato, considerato espressione ancora vivente della cessata forma di governo, fu quindi iniziata una violenta campagna, sia sulla stampa, sia in Parlamento, campagna che divenne particolarmente intensa dopo la guerra perduta nel 1866. Il governo, con a capo il Beust, tendeva senza ambagi alla denuncia unilaterale del Concordato, ma l'Imperatore vi si oppose con vigore e propugnò invece un *modus vivendi* con il papato mediante la modifica di determinati articoli. Dinanzi alla opposizione della S. Sede il Beust insistette nella sua campagna e, dopo aver fatto approvare dal Parlamento varie leggi che praticamente ne avevano già rese nulle le disposizioni, colse pretesto dalla definizione dell'infallibilità pontificia per denunciarlo formalmente (30 luglio 1870). Seguirono nel 1874 tre leggi che sancivano la preminenza dello Stato sulla Chiesa.

Il personale atteggiamento di F. G. negli anni che vanno dal 1866 al 1874 (come, del resto, fino alla sua morte) di fronte a questa politica anticattolica fu rigidamente costituzionale. Nell'intimo la sua coscienza si ribellava a tali atti ed in più di una occasione dimostrò il suo sincero attaccamento alla S. Sede, ma la conservazione della monarchia richiedeva da lui il sacrificio dei suoi reali sentimenti e delle sue personali idee. Con il passare degli anni F. G. si adattò sempre di più allo *statu quo*. Fino al 1870 aveva ancora nutrito speranze di rivincita verso la Prussia e l'Italia, ma, dopo la proclamazione del secondo Reich (1871), ebbe ben chiara dinanzi agli occhi la necessità di un duraturo periodo di pace. Punto fermo della sua politica fu la fedeltà alla Triplice Alleanza, evitando all'Europa il flagello della guerra per quasi un cinquantennio. All'interno, gli ordinamenti liberali lentamente, ma sicuramente, si rafforzarono, con la prosperità e il benessere assicurati alle popolazioni dell'Impero. Il progressivo risveglio del nazionalismo slavo non preoccupò eccessivamente l'Imperatore, ma l'assassinio a Seraievo dell'arciduca Francesco Ferdinando, designato successore dopo il 1889, fece precipitare la fine dell'Impero, segnata con la morte del vecchio sovrano.

BIBL.: Attualmente la migliore biografia su F. G. è quella di J. Redlich, *Kaiser Franz Joseph von Österreich*, Berlino 1928. Indovinato è anche il profilo di H. v. Srbik, *Franz Joseph I. Charakter und Regierungsgrundsätze*, in *Historische Zeitschrift*, 144 (1931), pp. 509-26. Sulla situazione della Chiesa cattolica in Austria-Ungheria durante il regno di F. G. cf. H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert*, III e IV, 2, Münster 1908, passim, e J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, II-III, Monaco 1934-36, passim.
Silvio Furlani

FRANCESCO MARIA da BRUXELLES. - Teologo cappuccino della provincia fiammingo-belga, n. a Bruxelles nel 1665, m. a Gand il 18 ott. 1713. Religioso a Lovanio nel 1682, fu poi definitore e commissario generale.

Come lettore di teologia provvide le scuole dell'Ordine di un *Cursus theologiae tripartitus secundum dogmata Augustini, Bonaventurae ac Thomae* (3 voll., Gand 1698-1701, riediti a Bruxelles nel 1744); ne rielaborò una 2ª ed., stampata postuma con il titolo *Theologia Capucino-seraphica* (ivi 1705-1707, e ivi 1715-18); in tale opera intende valorizzare le fonti della teologia tradizionale dell'Ordine. Combatte le dottrine gianseniste e antipapali nella *Synopsis apocalyptice-cantatrix eventuum praecipuorum Ecclesiae primitivae* (ivi 1710). Come commissario generale (1709) pacificò la provincia turbata da dissensi interni.

BIBL.: Prospero da Martigné, *La scolastica e le tradizioni francescane*, II, 2ª ed., Foligno 1890, p. 296; Gerlach van's Hertogenbosch, *Aanteekeningen over onze schrijvers*, in *Franciscaansch Leven*, 17 (1934), pp. 292-95; L. Ceijssens, *De difficultatibus, praetextu iansenismi, in provincia Flandro-belgica Min. Capuccinorum*, in *Collectanea Franc.*, 8 (1938), pp. 389. 393-94; Melchior a Pobladura, *Historia generalis Ordinis Min. Capuccinorum*, parte 2ª, I, Roma 1948, p. 354. Ilarino da Milano

FRANCESCO MARIA da CAMPOROSSO, beato. - Fratello laico cappuccino, n. a Camporosso (Imperia) il 27 dic. 1804, m. a Genova il 17 sett. 1866. Da terziario dei Conventuali di Sestri Ponente passò nel noviziato di S. Barnaba dei Cappuccini a Genova il 17 dic. 1825; dimorò nel convento della S.ma Concezione della stessa città fino alla morte.

Addetto ai servizi, si santificò nella fatica e nella penitenza, nel silenzio e nell'umiltà. Destinato alla questua in città, beneficò le anime, soprattutto fra i lavoratori del porto, con l'esortazione cordiale, la vita austera, i carismi, la carità verso ammalati, poveri e sofferenti. Le sue lettere di consiglio e di conforto sono documento della fede e della bontà del suo cuore. Per venerazione era comunemente chiamato il Padre Santo. Nell'epidemia di colera del 1866 si offerse vittima al Signore per la cessazione del flagello. Fu beatificato da Pio XI il 30 giugno 1929. La sua salma è ancor oggi in grande venerazione nella chiesa della S.ma Concezione a Genova.

BIBL.: Sacra Rituum Congregatio, *Acta beatificationis et canonizationis servi Dei Franc. a C.*, Roma 1896; *Il Padre Santo* (periodico mensile) Genova dal 1911; Vittorio da Sestri, *L'epistolario del Padre Santo*, ivi 1929; Amedeo da Varazze, *Il b. F. da C.*, 3ª ed., ivi 1929; Constant de Pélissane, *Une victime de la charité au XIXe siècle. Le bienheureux F. de C.*, 2ª ed., Parigi 1929; Amedeo da Varazze, *Il Padre Santo nella vita e nell'arte (saggio iconografico)*, Genova 1936. Ilarino da Milano

FRANCESCO MARIA da LECCE. - Francescano pugliese. Della provincia di S. Nicola di Bari, studiò nel Collegio missionario di S. Pietro in Montorio a Roma. Dal 1688 al 1692 fu missionario nelle Valli Lucernesi, donde fu trasferito in Albania e nel 1701 fu eletto prefetto delle missioni della Macedonia, comprendenti le diocesi di Alessio e Durazzo. Nel 1705 assistette in Roma alla stampa del Sinodo Albanese in latino ed albanese; dal 1705 al 1711 insegnò nel Collegio missionario francescano di S. Bartolomeo all'Isola la lingua albanese. Ritornato in patria morì, a quanto pare, nel 1719.

Pubblicò la prima grammatica albanese fino ad oggi conosciuta, con il titolo: *Osservazioni grammaticali nella lingua albanese* (Roma 1716); compose anche un dizionario della stessa lingua, che consegnò al prefetto dell'Archivio di Propaganda, ma non fu pubblicato. Della grammatica si servì poi il p. Francesco da Montalto per le sue *Regole grammaticali della lingua albanese* (Roma 1866).

BIBL.: I. Rrota, *Letratyre Shqype*, Scutari 1925, p. 1313; P. Coco, *I Francescani nel Salento*, II, Taranto 1928, p. 566 sgg.; A. Kleinhans, *Historia studii linguae Arabicae et Collegii Missionum Ordinis Fratrum Minorum in Conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti*, Quaracchi 1930, pp. 221-23.
Arduino Kleinhans

FRANCESCO MARIA da TOURS. - Missionario cappuccino dell'antica provincia di Tours, m. a Patna (Nepal) nel giugno 1709.

Dalla Persia passò dal 1680 nelle missioni indiane di Surate e Pondicherry; ottimo conoscitore delle lingue locali compose un apprezzato *Thesaurus linguae Indianae* (= *Hindostanicae*), che conservasi manoscritto nell'Archivio di Propaganda Fide; partecipò alle controversie con i missionari gesuiti di Pondicherry sui riti malabarici con un memoriale inviato nel 1703 alla suddetta Congregazione: *Questions... sur les cérémonies Payennes...* (Liegi 1704). Per la sua perizia linguistica accompagnò la prima spedizione di missionari cappuccini nel Tibet, giungendo a Lhasa il 12 giugno 1707; mal ridotto dagli strapazzi, fu costretto a lasciare questa missione nel gen. 1709.

BIBL.: Clemente da Terzorio, *Manuale historicum missionum Ord. Min. Capuccinorum*, Isola del Liri 1926, pp. 144, 152; id., *Le missioni dei Min. Cappuccini*, VIII, Roma 1932, passim; A. Jann, *Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan*, Paderborn 1915, pp. 386-87, 412-13, 415, 474; Felix (Fink) da Anversa, *Catalogue of the reverend capuchin missionaries in the mission of Thibet*, in *The franc. annals of India*, 6 (1915), pp. 416-417; Streit, *Bibl.*, VI, pp. 12, 215.
Ilarino da Milano

FRANCESCO MARIA della Rovere, duca d'URBINO. - N. a Senigallia il 22 marzo 1490, da Giovanni, fratello di Giulio II, e da Giovanna di Montefeltro, figlia del duca Federico, m. a Pesaro il 20 ott. 1538. Estintasi con Guidobaldo la stirpe feltresca, ebbe, nel 1508, il ducato d'Urbino. Capitano generale della Chiesa nella lega di Cambrai, combatté contro i Veneziani (1509) e, mutatesi le alleanze, contro il duca di Ferrara (1511).

Assolto dall'uccisione del card. legato Alidosi, con il quale era venuto a contrasto sulla responsabilità della perdita di Bologna, ribellatasi a Giulio II, riprese ai Francesi, scossi per la morte di Gastone di Foix, Ravenna e Bologna (1512). Il contegno incerto tenuto durante la campagna di Lombardia contro Francesco I (1515) gli procurò, con la scomunica, la perdita del ducato, che passò a Lorenzo de' Medici. Solo dopo la morte di Leone X, poté riconquistare le sue terre, delle quali Adriano VI gli restituì, nel 1523, l'investitura. Condottiero dei Veneziani nella lega di Cognac contro Carlo V, per il suo temporeggiare e l'indecisione degli alleati, dovette assistere di lontano al sacco di Roma (1527). La morte lo colse comandante delle forze di terra della lega contro i Turchi.

BIBL.: G. B. Leoni, *Vita di F. M. d. R.*, Venezia 1605; F. Ugolini, *Storia dei duchi d'Urbino*, II, Firenze 1850, pp. 163-267; R. Marcucci, *F. M. d. R.*, Senigallia 1903; A. Mercati, *Lettere di Elisabetta e di Leonora Gonzaga a F. M. d. R.*, Mantova 1941.
Vittorio E. Giuntella

FRANCESCO ORAZIO da PENNABILLI. - Il più illustre missionario cappuccino del Tibet, n. a Pennabilli (Pesaro) nel 1680, dalla famiglia Olivieri, entrò fra i Cappuccini della provincia picena l'8 nov. 1700, m. a Patna (Nepal) il 20 luglio 1745.

Con altri cinque confratelli costituì la terza spedizione missionaria nel Tibet, partita il 25 ag. 1712; giunse a Chandernagor (Bengala) il 1 sett. 1713 e proseguì per Patna (Behar); nel dic. 1714 fu inviato a fondare una stazione nel Nepal; il 4 ag. 1716 partì per Lhasa, capitale del Tibet, dove giunse il 1 ott. dello stesso anno. Nominato prefetto della missione nel 1720, ne ricevette il decreto il 15 sett. 1725. Stremato dagli strapazzi e da enormi difficoltà si ritirò nel Nepal nell'ag. 1732.

Nel 1737 venne a Roma in cerca d'aiuti e pubblicò l'interessante *Breve ragguaglio dell'operato da Cappuccini nella missione del Thibet* (Roma 1738; cf. *Analecta Ordinis Min. Capucinorum*, 37 [1921], pp. 285-94; 38 [1922], pp. 57-61), più volte edita e tradotta. Nel 1738 capitanò come prefetto la nona spedizione di Cappuccini, tra cui il p. Beligatti Cassiano da Macerata e il p. Bernini Giuseppe da Gargano, nella difficile missione del Tibet, giungendo a Lhasa il 6 genn. 1741. Ridotto all'estremo della resistenza e cacciato dalla persecuzione il 20 apr. 1745 se ne partì per Patna, segnando la fine della missione tibetana propriamente detta. Scrisse un'altra *Relazione sul principio e stato presente della missione del gran Thibet* (Roma 1742, cf. *Analecta cit.*, 4 [1888], pp. 279-283, 315-19, 340-43).

Si distinse anche nei lavori letterari; perito nelle lingue locali lasciò manoscritto il primo *Vocabulario italo-tibetano*, di ca. 35.000 voci, e un *Vocabulario italiano-hindi*. Per facilitare la conoscenza e la confutazione della religione buddhista tradusse in italiano vari libri sacri dei Lama. Tradusse in lingua tibetana la *Doctrina Christiana* di s. Roberto Bellarmino e il *Thesaurus religionis Christianae* di Tourlot, nonché i Vangeli e gli *Atti degli Apostoli*; compose pure in tibetano una *Apologia del cristianesimo contro il buddhismo*, che consegnò al re nel 1713, e una *Vita di Maria S.ma*. I suoi manoscritti linguistici e etnografici furono sfruttati da altri autori.

BIBL.: Mattei Gentili, *Memorie sulla vita del ven. servo di Dio F. O. dalla Penna*, Urbino 1845; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Min. Cappuccini*, VIII, Roma 1932, passim; Ioannes a Reinfenberg, *De vocabulario thibetano a p. F. H. a P. compilato*, in *Analecta Ordinis Min. Capucinorum*, 47 (1931), pp. 303-12; Arsenio da S. Agata Feltria, *Intorno al « Vocabolario » del p. F. O. d. P.*, in *Bollett. francescano storico-bibliogr.*, 5 (1933), pp. 31-33; Adelhelm Jann, *Die missionarische und literarische Tätigkeit des apostolischen Präfecten von Tibet, p. F. H. d. P. (1712-45)*, in *Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur (Festschrift Gustav Schnürer)*, Paderborn 1930, pp. 128-207; Streit, *Bibl.*, VI, pp. 85-86, 93-94, 96-101, 112-14; Frédégand d'Anvers, *Missionnaires capucins et civilisation thibétaine*, in *Etudes franciscaines*, 46 (1934), pp. 129-39.
Ilarino da Milano

FRANCESCO REGIS, santo: v. GIOVANNI FRANCESCO REGIS.

FRANCESCO SAVERIO (don FRANCISCO de JASU y XAVIER), santo. - Gesuita missionario e protettore delle missioni, n. nel castello di Xavier (Navarra) il 7 apr. 1506 da don Juan de Jasu, dottore dell'Università di Bologna, alcalde della corte e presidente del Consiglio reale, e da dona Maria de Azpilcueta, dell'antica nobiltà del luogo; m. nell'isola di Sanciano, sulle coste della Cina, il 3 dic. 1552.

SOMMARIO: I. La preparazione. - II. Nell'India. - III. Nel Giappone. - IV. Il viaggio in Cina. - V. Conclusione. - VI. Iconografia.

I. LA PREPARAZIONE (1506-42). - Compiuti gli studi preliminari in patria, F. S., che voleva emulare i suoi antenati non nella carriera delle armi, come i suoi fratelli, ma nella carriera ecclesiastica, passò nel sett. 1525 all'Università di Parigi, prendendo alloggio, come convittore, nel Collegio di S. Barbara.

(da G. Schurhammer, Jugendprobleme des hl. Franz Xaver, in Studia Missionalia, II, 15, Roma 1946, p. 129)
FRANCESCO SAVERIO, santo. Stemma della famiglia.

Acquistato in quattro anni di studio il grado di « Dottore », iniziò subito le sue lezioni di filosofia nel Collegio Dormans-Beauvais. Nutriva disegni ambiziosi e sognava pingui benefici a Pamplona; ma il suo compagno a S. Bar-

bara, Ignazio di Loyola, lo attrasse a sé e alla sua causa inducendolo a riflettere sulle parole del Vangelo: «Che giova all'uomo guadagnare anche tutto il mondo, se poi perde l'anima?» (*Mc.* 8, 36). La morte della madre (1529) e della sua santa sorella Maddalena (1533), la scoperta di mene rivoluzionarie da parte degli eterodossi, che frequentavano l'Università, i perversi esempi di alcuni professori e di molti alunni avevano anche fatto una profonda impressione nel suo animo. Il 15 ag. 1534, con Ignazio e altri cinque studenti, fece voto, nella cappella dei Martiri di Montmartre, di pellegrinare in Terra Santa e di consacrarsi alla vita apostolica in povertà e castità. Sotto la guida d'Ignazio, prima di cominciare gli studi teologici, fece gli esercizi interi di quaranta giorni, che lo fissarono per sempre in un ardente amore di Dio e delle anime.

Nel 1537 è a Venezia dove, in attesa della nave per l'Oriente, serve i poveri nell'ospedale: il 24 giugno 1537 vi è consacrato sacerdote; celebra la prima messa a Vicenza; indi, nel 1537-38, esercita il ministero spirituale a Bologna; poi a Roma, dove nella primavera del 1539 prende parte alla fondazione della Compagnia di Gesù, di cui si ebbe conferma orale il 3 sett. Subito dopo il re Giovanni III di Portogallo domanda con insistenza ad Ignazio di Loyola missionari per le Indie. Ignazio designa F. S., che il 16 marzo 1540 lascia Roma, nel giugno arriva a Lisbona e il 7 apr. 1541 salpa verso l'India in qualità di «legato papale per tutte le terre situate ad oriente del Capo di Buona Speranza».

II. Nell'India (1542-47). – Arrivato a Goa il 5 maggio 1542, F. S. si consacrò soprattutto alla colonia portoghese, che lasciava parecchio a desiderare quanto alla pratica del cristianesimo con grande scandalo di tutti, massime dei pagani, che pure erano da convertire; poi allargò il suo apostolato in favore degli ammalati e dei prigionieri con una premura tutta speciale per i fanciulli e gli schiavi, insegnando loro la dottrina cristiana. Nel sett. dello stesso anno il governatore delle Indie lo mandò nelle regioni del sud, che promettevano floridi frutti di conversioni. Veramente, il cristianesimo già vi era stato portato dai soldati portoghesi, che vi erano approdati per costruire le loro fortezze e avviare i loro commerci; ma tutto s'era ridotto ad amministrare senz'altro il Battesimo ai prigionieri di guerra e agli indigeni, senza sufficente istruzione o preparazione. Cosicché, partiti i sacerdoti che li avevano battezzati, molti erano ricaduti nella primitiva idolatria. Così era avvenuto per i pescatori di perle della costa dei Paravi, i quali, perseguitati dai maomettani, avevano otto anni prima, domandato l'aiuto dei Portoghesi e si erano fatti battezzare. F., con l'aiuto di interpreti, traduce subito nella loro lingua le principali preghiere e gli articoli più essenziali della Fede; indi passa di villaggio in villaggio, facendosi instancabilmente loro maestro, medico, giudice nelle liti, difensore contro le ingiustizie dei regoli pagani e degli ufficiali portoghesi, stimato e trattato quale santo e taumaturgo.

Anche qui, nei due anni di lavoro, fonda scuole e chiese e raccoglie una messe prodigiosa. Gli abitanti dell'isola di Manaar lo chiamano e ricevono il Battesimo; i pescatori della casta dei Macua, nel Travancore, si fanno battezzare tutti, in numero di 10.000; già prima il Santo aveva scritto che spesso il braccio gli cadeva dalla stanchezza e la lingua incespicava, per l'arsura, nel continuare le preghiere di rito. Mentre battezzava i Macua ricevette la notizia che 600 dei cristiani di Manaar, invitati a tornare al paganesimo, avevano preferito suggellare la Fede con il sangue.

Negli anni seguenti, 1545-47, F. aperse a sé e ai suoi nuovi campi di lavoro. Predicò, infatti, quattro mesi a Malacca, la città commerciale per eccellenza; visitò le Molucche; passò all'isola di Amboina, presso la Nuova Guinea, e alle isole vicine di Waranula o Seran e di Uliasser; poi si spinse fino a Ternate, estrema fortezza dei Portoghesi; e più oltre ancora nelle isole del Moro: Halmahera, Morotai e Rau, abitate dai cacciatori di teste; avevano infatti ucciso il loro ultimo missionario. Dopo tre mesi di intenso lavoro in queste isole, dove molti degli indigeni si mostrarono refrattari ad ogni parola dell'apostolo, ma dove questi attesta di aver goduto le più intime consolazioni, fino a sentirsi inaridire gli occhi per le lacrime di gioia, tornò a Ternate, dove si convertì Neachile, la madre del sultano defunto; ma nulla riuscì a concludere con il sultano regnante, perché alla nuova religione questi preferì le sue cento mogli e le numerose concubine.

III. Nel Giappone (1547-51). – Raggiunta finalmente Malacca nel dic. 1547, mentre si occupa dell'invio di missionari per confermare e accrescere i cristiani nei luoghi visitati, gli viene presentato un profugo giapponese, Anjiro, fuggito dalla patria perché colpevole di omicidio, lacerato dai rimorsi e desideroso di trovare la pace. Le notizie che da lui sentì intorno al Giappone, ai suoi abitanti, alla loro religione e cultura infervorarono F., che ritenne conveniente accingersi a portare la religione anche presso quel popolo, che più tardi doveva chiamare «la sua delizia».

Partì infatti nel 1548 per il nuovo territorio di conquista e sbarcò a Kagoshima il 15 ag., accompagnato da Anjiro, ormai battezzato e pronto ad aiutarlo nell'apostolato. Il *daimyō* Shimazu Takahisa lo accolse amichevolmente e mentre il Santo studiava la lingua, Anjiro guadagnò alla Fede cattolica più di cento tra parenti e conoscenti; guadagnò anche una delle mogli del comandante del vicino castello di Ichiku, Nīrō Ise-no-Kami. La mèsse era dunque promettente; ma quando il *daimyō*, sobillato e impaurito dai bonzi, vietò ogni ulteriore Battesimo, F. decise di presentarsi addirittura al re a Miyako (Kiôto) e alle università della capitale, per guadagnarli a Cristo. Si mise pertanto in viaggio; lungo il cammino, ad Hirado, ben accolto dai mercanti portoghesi e dal governatore Matsûra Takanobu, riuscì a fare, in pochi giorni, più di cento cristiani; a Yamaguchi, invece, nonostante le liete accoglienze del *daimyō* Ōuchi-Yoshitaka, che gli concesse anche una udienza, non poté approdare a nulla, come a nulla approdò, quando pose il piede a Miyako (sul principio del 1551), gonfio il cuore dalla speranza di sentirvi presto risonare gli inni di gloria al vero Dio. Era, infatti, scoppiata la guerra civile: i bonzi e le università non gli vollero aprire le porte; il re non volle ricevere uno straniero che si presentava poveramente e senza regali. Scese allora di nuovo a Yamaguchi, si presentò al *daimyō* nella pompa dei migliori vestiti e con doni preziosi. Fu accolto amabilmente ed ebbe la libertà più piena. Sorse così in breve una cristianità fiorente, che si estese anche nel vicino regno di Bungo, dove F. era stato invitato dal giovane principe Ōtomo Yoshishige.

IV. Il viaggio in Cina (1551-52). – Partendo dal Giappone nell'inverno del 1551, per tornare in India, dove lo chiamavano affari urgenti, F. lasciava la Chiesa ormai fondata e ricca di ca. 1000 cristiani. Un altro pensiero maturò allora nella mente del Santo. Poiché la Cina era per il Giappone di allora la fonte di ogni verità e sapienza, conveniva conquistarla per dare al cristianesimo in Oriente una base sicura. Ma l'entrata in quell'Impero era severamente vietata ad ogni straniero. F., partito il 17 apr. del 1552, approdò nell'ag. all'isola di Sanciano. Vi trovò antichi amici che gli offrirono ospitalità e trovò, dopo molto sforzo, anche un cinese, che per 200 ducati l'avrebbe sbarcato segretamente alle porte di Canton. Ma lo attese invano; il giorno stabilito, 19 nov., il cinese non comparve. L'inverno era duro, il freddo forte, e le navi che l'avevano accompagnato si erano allontanate. F. si ammalò di polmonite; privo, com'era, di ogni cura, il mattino del 3 dic. rese l'anima a Dio.

Il suo corpo venne chiuso dal servo Antonio di Santa Fe (che era venuto con lui e doveva poi fargli da interprete) in una cassa di legno, riempita di calce, e seppellito nella parte settentrionale dell'isola. Di là, integro e intatto, il cadavere venne trasportato prima a Malacca e poi a Goa, dove si conserva in un ricco e prezioso sarcofago di argento nella chiesa del Buon Gesù (l'avambraccio destro si conserva nella chiesa del Gesù a Roma).

La solennità del trasporto è riferita da Pietro della Valle presente alla funzione. La statua del Santo, in argento, che adorna la sua cappella fu donata nel 1670 da una sua devota genovese, Maria Francesca Sopranis. Quando il governatore dell'India entrava in carica, soleva consegnare il proprio bastone di bambù al Santo e prendere quello che questi prima teneva, in segno che egli voleva lasciare tutta la reggenza nelle mani del grande protettore dell'India. Il sarcofago è dono del granduca di Toscana, Ferdinando II de' Medici (cf. G. Schurhammer, *S. F. S., profilo*, Venezia 1922, pp. 112-13).

V. Conclusione. – F. S. va considerato come il pioniere delle missioni dei tempi moderni, condotte secondo un piano sistematico di studio, di conquista e di adattamento. È anche esempio efficace e travolgente di ardore e di zelo. Le sue lettere continuano ad attrarre e ad entusiasmare le anime; la sua figura è stimata e venerata anche dagli eterodossi e dai pagani. Se vi furono esagerazioni, p. es., nel computo delle conversioni da lui compiute, queste la critica storica ha ora ridotte a ca. 30.000; se il continuo spostarsi da regione a regione può dare l'idea di un carattere incostante e mobile, bisogna considerare che egli non era un semplice missionario, ma era un legato del Papa, superiore, provinciale, pioniere, che doveva prendere notizia del suo territorio, preparare il terreno e organizzare il lavoro.

Fu beatificato da Paolo V (25 ott. 1619); canonizzato da Gregorio XIII (12 marzo 1622), quantunque la bolla portasse la data del 1623. Nel 1904 Pio X lo dichiarò patrono dell'opera della Propagazione della Fede (breve *In Apostolicum* del 25 marzo 1904); nel 1927 Pio XI lo proclamò, con s. Teresa del Bambino Gesù, patrono di tutte le missioni; e la sua festa (3 dic.) fu elevata nel 1929 al rito di doppio di 2ª classe. - Vedi tav. CVI.

Bibl.: *Monumenta Xaveriana*, I, Madrid 1899-1900, a cura del p. M. Lecina (contiene le lettere del Santo nel testo originale spagnolo e portoghese); II, ivi 1912, per cura del p. D. Restrepo (contiene i processi per la canonizzazione e altri documenti sul Santo); G. Schurhammer - I. Wicki, *Epist. s. Franc. Xaverii, aliaque eius scripta*, 2 voll. (*Monum. Hist. S. I.*, 67-68), Roma 1944-45; M. Texeira, *Vida del bienaventurado Padre Francisco Xavier* (composta ca. [illegible] 1580), in *Monum. Xaveriana*, II, pp. 815-818; A. Valignano, *Hist. y progresos de la C. d. J. en las Indias orientales* (composta nel 1583), ed. I. Wicki, Roma 1944; F. J. M. Cros, *François Xavier. Documents nouveaux*, I, Tolosa 1894; G. Schurhammer-E. A. Voretzch, *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bâhu und Franz Xaver, 1539-52*, 2 voll., Lipsia 1928; G. Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer.. zur Zeit des hl. Franz Xavers (1538-52)*, Lipsia 1939; *Documenta Indica*, a cura di I. Wicki, I (1540-49), Roma 1948; II (1550-53), ivi 1950. Biografie: D. Tursellinus, *De vita Francisci Xaverii*, Roma 1594; I. de Lucena, *Hist. da vida do P. F. de Xavier*, Lisbona 1600 (vers. it., Roma 1613); D. Bartoli, *L'Asia*, Roma 1653; a parte fu estratta la *Vita di s. F. S.*, 2 voll., Torino 1869; G. Massei, *Vita di s. F. S.*, 1ª ed., Roma 1682; nuova ed. accresciuta, per cura di p. R. Ballerini, Roma 1894 (popolare e fluidissima). Queste vite e altre assai in tutte le lingue, restano superare dalle più moderne condotte sui *Monum. Xaveriana*, e sugli archivi; J. M. Cros, *Vie et lettres de st François Xavier*, 2 voll., Tolosa 1900; L. Michel, *Vie de st François Xavier*, Parigi 1908; A. Brou, *Vie de st François Xavier*, 2 voll., ivi 1912; 2ª ed., ivi 1922; G. Schurhammer, *Der hl. Franz Xavier, der Apostel von Indien und Japan*, Friburgo in Br. 1925 (vers. it. di G. B. Tragella, Milano 1930; 2ª ed. ivi 1950). Cf. inoltre le seguenti opere, decisive per la biografia del Santo: id., *Der hl. Franz Xaver in Japan (1549-51)*, Schöneck 1947; id., *Fernão Mendes Pinto und seine « Peregrinaçam »*, Lipsia 1927. Delle lettere non si ha ancora in italiano una versione condotta sulla ed. presentata dai *Mon. Hist. S. I.* – Studi: Una buona bibl. sugli studi intorno alla vita del Santo, ai suoi metodi, ai suoi frutti, si ha in G. Shurhammer e I. Wicki, *Epist. s. Francisci Xaverii* (già cit.), I, pp. XXI-XXXIII.

Celestino Testore

VI. Iconografia. – La immagine più antica che sia giunta fino a oggi di s. F. S. è quella conservata nelle cappellette di S. Ignazio presso la chiesa del Gesù a Roma e che alcuni studiosi identificano con uno dei due ritratti del Santo ordinati dal visitatore Valegnani nel 1583 a Goa.

Tuttavia fondamento per la iconografia di lui può considerarsi un dipinto ad olio su tela, oggi nei depositi della Pinacoteca Vaticana, e che verosimilmente è il quadro collocato il 2 dic. del 1599 nella chiesa del Gesù a Roma, a destra dell'altar maggiore, di fronte a quello di S. Ignazio fattovi porre nello stesso tempo dai cardinali Baronio e Bellarmino. Il fatto che l'aureola e il giglio che il Santo tiene tra le mani appaiono aggiunti alla originaria dipintura, e quindi probabilmente quando nel 1622 il Santo venne canonizzato, conferma quella ipotesi. In tale dipinto s. F. di S. indossa l'abito talare ed il mantello, è a capo scoperto ed ha il volto incorniciato da una barbetta bruna. Il quadro, collocato forse provvisoriamente sull'altare dedicato al Santo nella chiesa del Gesù, dové essere, intorno al 1623, cioè poco dopo la canonizzazione, sostituito da un altro dipinto, questo di grande pregio artistico e pur esso oggi conservato nella Pinacoteca Vaticana. Si vuol accennare al quadro di A. van Dyck rappresentante il Santo in atto di camminare a lunghi passi sullo sfondo di un paese. Il volto del Santo rivolto al cielo ha un atteggiamento di estasi mentre le mani aprono sul petto la tunica come a trarre sollievo per il grande ardore che gli infiamma il cuore. Questo gesto è rimasto poi tipico della iconografia del Santo. Completano la rappresentazione un gruppo di angeli che scende dal cielo ad imporre una corona di rose sul capo del Santo mentre nello sfondo del quadro si vede raffigurato un suo sogno: la visione cioè ch'egli ebbe di se stesso in una deserta campagna nell'atto di portare sulle spalle un vecchio indiano, accenno alla missione evangelizzatrice cui s. F. S. sacrificò la vita.

Ma anche il dipinto del van Dyck venne a sua volta tolto d'opera allora che, fra il 1674 e 1678, il fratel Pozzo, con l'aiuto di C. Maratta, rifece l'altare del Gesù ed il Maratta stesso vi dipinse il quadro raffigurante *La morte del Santo*. Numerosi ed importanti per pregio d'arte, alcuni dipinti, raffiguranti scene della vita e miracoli del Santo; fra gli altri, particolarmente notevoli quelli del Rubens con la sua *Predicazione*, nell'Hofmuseum di Vienna, un miracolo dipinto da Nicola Poussin nel 1642 ed oggi al Louvre, nonché un dipinto di Luca Giordano nella chiesa dei Gesuiti a Napoli, raffigurante il Santo che istruisce gli indiani.

Altre sue immagini di particolare interesse sono un dipinto di Carlo Dolci nella Galleria Pitti di Firenze, un altro del Sassoferrato ove il Santo ha il bastone di pellegrino, un altro ancora di Giovanni di Ruelas nell'Università di Siviglia, una statua nella sala capitolare della cattedrale di León ove il Santo ha la Croce, ed anche una statua del Günther a Starnberg, opera della seconda metà del sec. XVIII.

Particolare menzione meritano inoltre il quadro dipinto nel 1698 dal pittore colombiano Gregorio Vásquez (1638-1711), oggi nel santuario di Bogotà, raffigurante la predicazione del Santo, e una numerosa serie di sue immagini dipinte da artisti dei paesi ove il Santo svolse la sua attività d'apostolo.

Bibl.: G. Schurhammer - R. E. Kepler, *Franz Xaver, ein Leben in Bildern*, Aquisgrana 1923; K. Künstle, *Ikonographie der Heiligen*, Friburgo in Br. 1926, pp. 255-56; D. R. De Campos, *Intorno a due quadri d'altare del Van Dyck per il Gesù di Roma ritrovati in Vaticano*, in *Bollettino d'arte del Min. della pubbl. istruzione*, ott. 1936, pp. 150-65; G. Schüller, *La figura di s. F. S. nell'arte occidentale ed orientale*, in *Illustrazione vaticana*, 9 (1938), pp. 383-86; D. R. De Campos, *Catalogo dei dipinti olandesi della Pinacoteca Vaticana*, in *Mededeelingen van het Nederlandsch historisch institut te Rome*, parte 2ª, Gravenhage 1943, p. 173 sgg.

Emilio Lavagnino

FRANCHI. - Sconosciuta la preistoria dei F. avanti il loro ingresso in Gallia. Si può solo inferire un loro precedente stanziamento sulla riva destra del Reno inferiore: di là, il re Clodione li avrebbe tratti sulla riva sinistra fissando la sede del suo primitivo governo a Tournai.

L'indebolimento del *limes* romano sul Reno, alla metà del III sec. d. C., aveva già dato la possibilità alle tribù franche di attraversare il fiume. I loro nuovi stanziamenti non furono ottenuti senza lotta; Aureliano, nel 274, li pose in fuga; poco dopo, anche Probo faceva condurre dai suoi luogotenenti guerre contro i F.; ancora Massimiano li sconfigge e li costringe alla pace; così poi Costanzo Cloro, Costantino, Costante. Ma nel 350 possono approfittare della guerra civile fra Costanzo e Magnenzio per assicurarsi più stabili insediamenti in Gallia. Ultimo, realizza l'unità romana nella Gallie e in Germania, Giuliano l'Apostata, che, ottenuta la restituzione di Colonia, elimina i gruppi dei F. dal territorio romano. Una serie di patti rende vassalli di Roma le tribù vinte. Si può, da allora e per ca. un secolo, parlare di civiltà romano-franca: notevole l'apporto dei F. all'organizzazione civile e soprattutto militare romana. Cominciano ad infiltrarsi nei comandi generali di origine gallica.

Abbandonata, sotto Teodosio, la frontiera del Reno, le tribù franche poterono stanziarsi sull'altra riva, senza più timore. Saccheggiarono, distrussero. Il franco romanizzato Arbogaste, fatta assumere la dignità imperiale ad un suo uomo, Eugenio, fece del suo popolo un federato dell'Impero. Stilicone seguì la stessa via, senza peraltro ottenere una valida resistenza franca contro i Vandali, gli Alani e gli Svevi sopraggiungenti. Poco oltre l'inizio del V sec. tutta la regione di Treviri e di Colonia è in mani franche, mentre si accentua il movimento dei Sali, condotti dai loro re Clodione e Meroveo, dal quale doveva venire il nome alla dinastia merovingia. Per breve ora, Ezio ristabilisce il *limes*; ma, se i F. Ripuari sono respinti, i Sali restano nei loro insediamenti, quali federati di Roma. Dopo Ezio, si può dire che ogni resistenza cessi in Gallia: essa resta, tuttavia, il paese dell'Occidente più romanizzato e che per secoli manterrà vivi e frequenti i rapporti con l'Italia e la difesa delle istituzioni romane.

Fin dal principio del V sec. fermenti autonomisti si erano fatti, del resto, palesi in Gallia. I F., cristianizzati, avevano preso a guardare, nelle frequenti crisi dell'autorità monarchica, ai vescovi come alla sola autorità e al solo vincolo nell'instabile tessuto connettivo, rappresentato dalle città. Dopo Meroveo, Childerico assume una posizione preponderante in tutta la Gallia romana. Siagrio, figlio di Egidio, mira a costituirsi una signoria indipendente (Gregorio di Tours lo chiama Re dei romani) ma, successo a Childerico Clodoveo, Siagrio è sconfitto e fatto uccidere.

Clodoveo appare il grande costitutore della monarchia franca. Pone la sua sede a Parigi, sottomette l'un dopo l'altro regno al suo potere, rendendolo centrale e, sposata la cattolica principessa burgunda Clotilde, si converte al cattolicesimo, segnando, con il suo atto, l'avvento di una Francia, figlia primogenita della Chiesa romana. Non passerà molto più di un secolo che, successi ai Goti i Longobardi in Italia, i F. si affacceranno sulla scena dell'antico e nuovo centro del mondo, per poi esercitarvi un ruolo di prima grandezza.

Fedele di Roma, nelle istituzioni oltre che nello spirito indubbio di accostamento alla civiltà che la anima, la monarchia merovingia è una palese imitazione dell'Impero romano. Ereditario il potere monarchico, fondato il potere regio su una aristocrazia militare e poi fondiaria, diviso il popolo nelle tre classi dei liberi, semiliberi e schiavi: la *lex Salica* è il documento fondamentale per la conoscenza delle istituzioni franche. Fra romani e barbari, nella nuova monarchia franca, mentre in Italia si avrà il non riuscito tentativo di Teodorico, si stabilisce un rapporto di parità, che diviene la più sicura garanzia di progresso civile.

Eredi in questo dell'antica dignità dei predecessori Celti, i F. ottennero l'unanime stima, ed il rispetto, dei Romani: se la tradizione letteraria li farà affini ai Greci, per la mancanza di fede ai patti, d'altra parte sacro è, presso di loro, l'ospite. Di pretta tradizione germanica il fondamento del loro diritto penale, che è nella faida, nonché nel *praetium sanguinis*, attribuito alla persona, ma amanti, a differenza dei Germani, dell'agricoltura e, in particolar modo, della cultura dei cereali, della vite, del giardinaggio. Profondo traspare dalla *lex Salica* il rispetto della proprietà privata, forte e sana la concezione della famiglia, nel cui seno opera una stretta solidarietà. Priva di caratteri originali, come si rivela dalle suppellettili tombali, l'arte franca.

BIBL.: W. Junghans, *Gesch. der fränkischen Könige Childerich u. Chlodowech*, Gottinga 1857; F. Dahn, *Die Könige der Germanen: Die Franken*, Lipsia 1861; C. Binding, *Das burgundisch-romanische Königreich*, ivi 1868; H. Sybel, *Entstehung d. deutschen Königstums*, Berlino 1884; G. Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, Parigi 1893; N. D. Fustel de Coulanges, *Les origines de l'ancienne France*. I: *L'invasion germanique*, Parigi 1911; J. Schmans, *Geschichte u. Herkunft der älten Franken*, Bamberga 1912; A. Dopsch, *Wirtschaftliche u. soziale Grundlage der europ. Kulturentwicklung*, Vienna 1918; L. Schmidt, *Gesch. der deutsche Stämme bis zum Ausgange der Völkerwanderung*, Berlino 1918; N. Aberg, *Die F. u. Westgoten in der Völkerwanderungszeit*, Uppsala 1922. Pier Fausto Palumbo

FRANCHI, ALESSANDRO. - Cardinale, n. a Roma il 25 giugno 1819, m. ivi il 31 luglio 1878. Alunno del Seminario romano e laureatosi in teologia, dopo aver sostenuto una pubblica disputa, fu chiamato dal card. Lambruschini alla Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari e divenne minutante nella Segreteria di Stato. Nel 1853 fu inviato come incaricato d'affari *ad interim* in Spagna ed ebbe molta parte nella stipulazione del Concordato con la S. Sede.

Eletto, nel 1856, arcivescovo titolare di Tessalonica ed internunzio apostolico alla corte toscana, rimase a Firenze fino alla partenza del Granduca (1859). Tornato a Roma, assunse nel 1860 la carica di segretario della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari.

Nel 1868 andò nunzio apostolico in Spagna, e, lasciata quella nazione dopo l'abdicazione della regina Isabella, fu inviato (1871) a Costantinopoli come ambasciatore straordinario presso il sultano. Nel Concistoro del 22 dic. 1873 Pio IX lo creò cardinale, assegnandogli il titolo di S. Maria in Trastevere e l'anno seguente ebbe la prefettura della Congregazione di Propaganda Fide. Nel Conclave del 1878 fu tra i papabili e Leone XIII subito dopo la sua elezione lo nominò segretario di Stato; ma pochi mesi poté ritenere tale altissimo ufficio essendo stato sorpreso dalla morte.

BIBL.: L. Testé, *Préface au Conclave*, Parigi 1877, p. 222; M. De Cesare, *Il Conclave di Leone XIII e il futuro Conclave*, Città di Castello 1888, p. 244; E. Soderini, *Il pontificato di Leone XIII*, 3 voll., Milano 1929-33 (v. indice finale).

Mario de Camillis

FRANCHI, AUSONIO (CRISTOFORO BONAVINO). - Filosofo, n. a Pegli (Genova) il 27 febbr. 1821, m. a Genova il 12 sett. 1895. Nel 1840 entrò nella Congregazione degli Oblati di S. Alfonso M. de' Liguori fondata dal b. Gianelli. Ma nel 1844, pochi mesi dopo l'ordinazione sacerdotale, ne fu espulso dal fondatore per l'intransigenza con cui combatteva il probabilismo alfonsiano.

Liberale in politica e ardente giobertiano, non solo fornì documenti per la compilazione di *Il gesuita moderno*, ma intervenne personalmente nella lotta contro la Compagnia di Gesù con due opuscoli stampati alla macchia nel 1846 (*I Gesuiti* e *Autentiche prove contro i Gesuiti*). Sospeso a *divinis* a causa degli errori difesi nel suo *Corso di religione alle Figlie di S. Bernardo* (Genova 1849), depose l'abito ecclesiastico dedicandosi agli studi filosofici ai quali l'aveva incitato Gioberti. Primo frutto fu *La filosofia delle scuole italiane* (Capolago 1852; nel 1853, uscì a Genova un'*Appendice alla filosofia delle scuole italiane*). Attraverso una prolissa *Introduzione* e 12 lettere polemiche al prof. Bertini, l'opera fondamentale di A. F. vuol essere la giustificazione dottrinale della sua apostasia, cercando insieme con abili sofismi frammisti a volgari bestemmie di dimostrare l'incompatibilità tra cattolicesimo e filosofia, ch'è per lui sinonimo di kantismo.

Nell'opera *La religione del sec. XX* (Losanna 1853),

A. F. intende sottolineare l'inconciliabilità della religione con la libertà: Dio è il male, l'unica filosofia possibile è il razionalismo ateo. Seguono in ordine di tempo *Studi religiosi e filosofici: Del sentimento* (Torino 1854) e *Il razionalismo del popolo* (Ginevra 1856), nei quali lo stile si fa più pacato, ma il veleno più sottile e penetrante. Intanto da Genova si era trasferito a Torino: giobertiano prima, aderì poi al Mazzini ma infine entrò in polemica anche con questi in *La ragione*, bimestrale ch'egli aveva fondato nel 1854. Appoggiò Orsini e ne pubblicò le memorie (F. Orsini, *Memorie politiche, con un'appendice per A. F.*, Lugano 1860). Domiciliatosi a Milano nel 1859, diresse per qualche tempo *La gente latina*. T. Mamiani nel 1860 istituì per lui una cattedra di storia della filosofia nell'Università di Pavia, dalla quale fu trasferito nel 1863 all'Accademia scientifica di Milano. Le opere di questo periodo: *Letture sulla storia della filosofia moderna* (2 voll., Milano 1863); *Saggi di critica e polemica* (3 parti, ivi 1871-72); *Lettere a N. Mameli su la teoria del giudizio* (2 voll., ivi 1871), niente aggiungono al razionalismo kantiano di cui si professa seguace, anzi l'aderenza alla dottrina del maestro col tempo si fa meno intransigente e nelle *Lettere* il dissidio già si delinea palese.

Intanto il materialismo e il positivismo prendono il sopravvento e A. F. tace, anzi comincia in questi anni la revisione dei suoi trent'anni di attività filosofica. Così nasce nel 1879 il disegno di *Ultima critica* (3 voll., Milano 1889-93), che vuol essere la « confutazione di tutti i paralogismi, che mi avevano condotto al razionalismo, ed esposizione degli argomenti, che mi hanno ricondotto prima alla filosofia tomistica e poi alla fede cristiana » (*Lettere intime*, Belluno 1900, pp. 14-16). Nella prima parte combatte specialmente il kantismo propugnato nella *Filosofia delle scuole italiane*; nella seconda l'agnosticismo, il simbolismo e l'evoluzionismo religioso difesi negli *Studi filosofici e religiosi*; nella terza l'incredulità largamente propagata in *Il razionalismo del popolo*. Ottima come ritrattazione, *Ultima critica* ha un limitato valore costruttivo, perché più che esposizione sistematica della verità è distruzione del suo precedente credo dottrinale.

A. F. fu anche pedagogista e se una sola opera postuma *Lezioni di pedagogia* (Siena 1898) lo fa rammentare nella storia dell'educazione, il suo apporto fu notevole specialmente per la sana modernità con cui guarda e risolve i problemi didattici e morali attinenti il periodo evolutivo. La conversione intellettuale e filosofica di A. F., che era già un fatto compiuto verso il 1879, precedette di assai quella religiosa che si avverò soltanto nel 1889. Nel 1892 si ritirò a Genova nel Convento di S. Anna dei Carmelitani scalzi e vi rimase fino alla morte.

BIBL.: Interessanti per la conoscenza dell'uomo: D. Stern (M.C.S. de Flavigny, comtesse d'Agoult), *Florence et Turin*, Parigi 1862; A. Franchi, *Lettere intime*, Belluno 1900; *Lettere a F. Henneguy*, conservate presso la famiglia Bonavino a Pegli. Studi: A. Angelini, *A. F.*, Roma 1897; A. Cappellazzi, *L'ultima critica di A. F. brevemente esposta ed esaminata*, 3 voll., Crema 1889-93; A. Franzoni, *L'opera filosofica di A. F.*, Cremona 1899; O. Marchetti, *Un grande convertito di Maria S.ma, A.F.*, Roma 1921; A. Colletti, *A.F. e i suoi tempi*, Torino 1925; V. Suraci, *A. F. filosofo e pedagogista*, Milano 1936; G. Alliney, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX*, ivi 1942, p. 326 sgg.

Felicissimo Tinivella

FRANCIA. – Regione e Stato dell'Europa occidentale, l'unico che goda del beneficio di una triplice facciata marittima (Mediterraneo, Atlantico, Mare del Nord) e del possesso delle vie terrestri più brevi e più comode tra Mediterraneo ed Atlantico (Porta Aquitanica) e tra l'Europa centrale e l'Occidentale (Porta Burgundica).

SOMMARIO: I. Geografia. - II. Storia civile ed ecclesiastica. - III. Letteratura. - IV. Arte. - V. Relazioni attuali tra Chiesa e Stato. - VI. Ordinamento scolastico.

I. GEOGRAFIA.

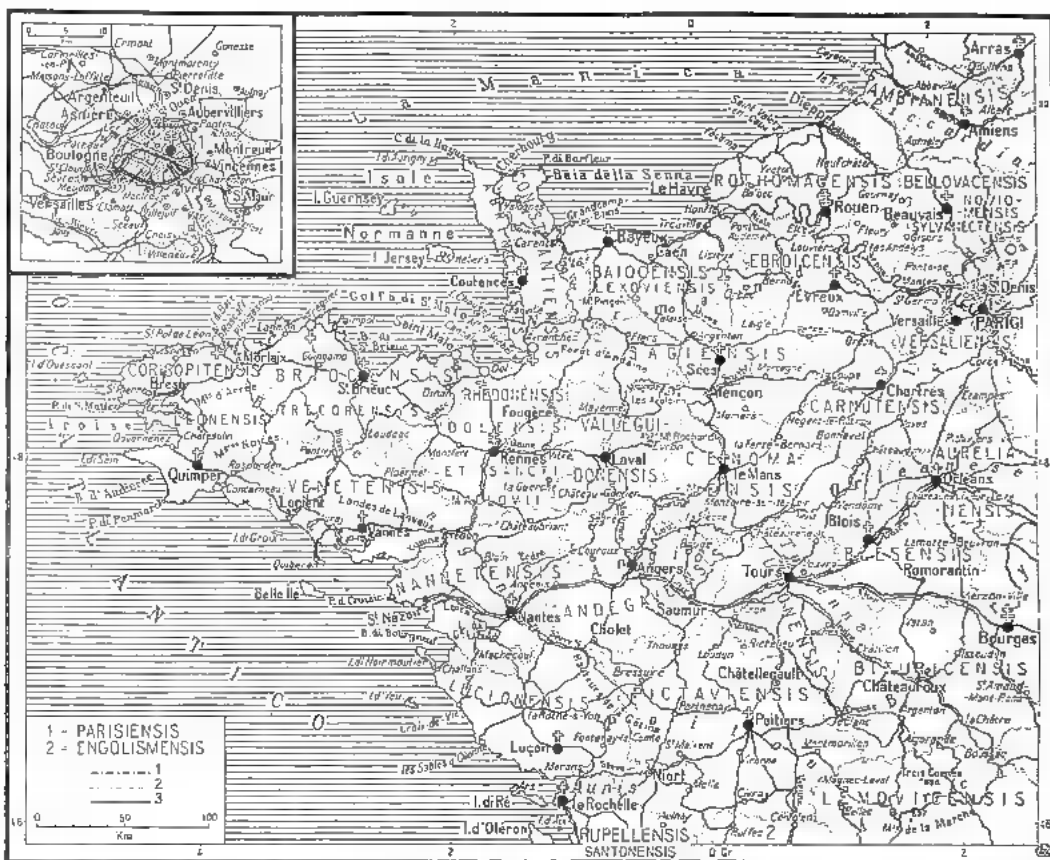
Distesa nella parte più popolosa del continente, occupa in questo una posizione centrale, con un confine più marittimo (3120 km. di coste) che terrestre (2300 km.) e un carattere più atlantico (1385 km. di costa) che mediterraneo. Per la sua superfice (551.696 kmq. dopo gli acquisti territoriali fatti a spese dell'Italia lungo la frontiera alpina) è lo Stato più ampio dell'Europa (prescindendo dall'U.R.S.S.), ma è superato (oltre che dall'U.R.S.S.) dalla Germania, dal Regno Unito e dall'Italia per numero di abitanti e da molti altri Stati per densità di popolazione. Il territorio su cui esercita il suo dominio è, per estensione, il terzo della terra: 12,4 milioni di kmq. con 115 milioni di ab.

Una linea tracciata da Baiona a Metz separa in F. il dominio delle basse (sotto i 200 m.) da quello delle alte terre (per 1/10 solo del totale, tuttavia, superiori agli 800 m.). A N. ed a NO. si stendono pianure (bacino di Parigi, bacino aquitano), altopiani, colline, e rilievi di antica origine e di debole altezza (Massiccio armoricano, Ardenne); a S. ed a SE. cospicue masse montuose di recente emersione (Alpi, Pirenei, Giura), di cui la F. divide il possesso con i paesi contermini (Italia, Spagna, Svizzera). I due domini sono saldati al centro del paese nell'ampio Massiccio Centrale (1/7 del territorio), che partecipa in certo modo dei caratteri peculiari ai due diversi tipi di rilievi. Ne risulta, in complesso, una morfologia abbastanza varia, cui corrisponde uguale ricchezza di paesaggio, di risorse naturali, di attitudini economiche, ed un'armonica disposizione di bacini e di passaggi, in ogni tempo favorevole agli scambi.

Il clima risente, secondo le regioni, delle influenze oceaniche (Bretagna, Aquitania, Fiandre: uniforme, mite, umido), mediterranee (Provenza, Linguadoca: inverni dolci, estati calde e secche, autunni piovosi) e continentali (altopiano centrale e regioni dell'E.: forti contrasti stagionali, inverni nevosi e piogge estive), ma è dovunque temperato e con precipitazioni non inferiori di regola ai 600 mm. medi annui e ben distribuite nell'anno.

Secondo la recente (24 dic. 1946) costituzione, la Repubblica francese, che fa parte, insieme con gli Stati associati (Protettorati del Marocco e della Tunisia, Repubblica del Vietnam), nell'Union Française, comprende, oltre il territorio metropolitano, 4 dipartimenti (Martinica, Guadalupa, Réunion, Guiana) ed 8 territori d'oltremare (A. O. F., A. E. F., Madagascar e Comore, Somalia, Stabilimenti dell'India, Nuova Caledonia, Stabilimenti dell'Oceania, St-Pierre e Miquelon); in complesso 11,1 milioni di kmq. con 75-80 milioni di ab. (il Togo ed il Camerun sono in amministrazione fiduciaria, e le Nuove Ebridi in condominio). L'Union Française è presieduta dal Presidente della Repubblica: ne è espressione un'Assemblea composta per metà di rappresentanti della F. metropolitana. La Repubblica francese, a sua volta, realizza la propria sovranità attraverso un Parlamento bicamerale (Assemblea Nazionale di 619 deputati, e Consiglio della Repubblica di 250-320 consiglieri), cui spetta la scelta del presidente, che rimane in carica non più di 7 anni. La Repubblica francese è definita, nella nuova Costituzione, « indivisibile, laica, democratica e sociale ». Amministrativamente, il territorio metropolitano è diviso in 37.989 comuni, riuniti in 3028 cantoni, 311 circondari e 90 dipartimenti.

La popolazione francese si distingue in Europa per la sua stazionarietà. La diminuzione di 1,4 milioni di ab. rilevata nel censimento 1946 rispetto a quello del 1936 corrisponde alle perdite di vite umane verificatesi nella seconda guerra mondiale. Dopo il 1946 si è manifestata una certa ripresa demografica. Al 1° genn. 1949 si può calcolare che la F. contasse 41 milioni di ab. (densità: 74 a kmq.), dei quali 1,7 stranieri (e di questi 650 mila italiani). Tale popolazione è distribuita con relativa uniformità. Numerosi i centri urbani, di cui 23 con oltre 100 ab.; ma anche questi, per la maggior parte, contrassegnati da più o meno notevoli perdite di popolazione rispetto al 1936.

La F. è paese ancora essenzialmente agricolo: all'agricoltura si dedica poco meno di metà dei suoi abi-

FRANCIA - F. di N.-O. Circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizione ecclesiastica; 3) Ferrovie. Il segno di diocesi capovolto nelle quattro cartine della F. indica che la diocesi è soppressa pur rimanendone tuttora il nome di curia, unito a quello dell'attuale diocesi. In alto, a sinistra, sede dell'arcivescovato in Parigi.

tanti, molti dei quali sono piccoli proprietari. Varie le colture, ma fra queste prevalenti le cerealicole (pianure del N., dell'O. e dell'Aquitania), fra le quali dominano frumento (33 milioni di q. nel 1947; 87 nel 1913) e avena (30 e 52 milioni di q. rispettivamente), nonché la patata (60 e 130 milioni di q. alle stesse date), cui si sono aggiunte, nel nostro secolo, varie colture industriali (barbabietola da zucchero, tabacco, luppolo, ecc.); tutte però insufficenti al consumo interno. Largamente esportatrice è invece la F. per il suo vino, che le consente un riconosciuto primato mondiale (44 milioni di hl. nel 1947; 63, in media, nel 1934-38). Anche l'allevamento è fiorente, in rapporto alla cospicua produzione di fieno e foraggio: la F. è al primo posto in Europa (senza l'U.R.S.S.) per numero di bovini (15 milioni di capi) e di equini (2, 4 milioni), al secondo per i suini (dopo la Germania), al terzo per gli ovini, ecc. Di conseguenza notevole è il cespite di guadagno ricavato dai prodotti di origine animale (burro, formaggi, uova). Anche la pesca è ben sviluppata, specialmente nel settore N.-occidentale (Bretagna).

Con la eccezionale ricchezza delle sue riserve di minerali ferrosi (Lorena; la F. estrae ca. 1/4 del totale mondiale di questi minerali) contrasta la relativa povertà che la F. lamenta quanto a combustibili fossili (Fiandra, Cevenne; appena il 5% del totale mondiale). La F. non produce neppure i 2/3 (45 milioni di tonn. nel 1947) del carbone che consuma; di più è quasi del tutto priva di petrolio (51 mila tonn. nel 1948), mentre può contare sopra cospicue riserve idroelettriche (8 milioni di HP, di cui 6 installati). Ad onta di queste disarmonie, la grande industria è rappresentata in F. in tutti i suoi rami, con alla testa il tessile (F. del N. e dell'E.), dove, come del resto in altri campi (mobilio, oreficeria, profumeria, cristalleria, ecc.), più spicca la tendenza a preferire la qualità, il gusto e l'eleganza. Dopo la parentesi bellica la F. ha ormai ripreso, e talora superato (tessili artificiali), le posizioni del 1938. I maggiori distretti industriali sono localizzati in Fiandra (macchine, tessuti, vetrerie, zuccherifici), intorno a Parigi (articoli di lusso, editoriali), e vicino ai maggiori porti, oltre che presso Lione (seterie) e St-Etienne.

Le comunicazioni interne beneficiano delle favorevoli condizioni altimetriche del terreno e della disposizione dei bacini fluviali maggiori, irradianti a raggera dal Massiccio centrale. La F. conta ca. 640 mila km. di strade, 9 mila km. di vie navigabili, e 62.500 km. di ferrovie, delle quali 20 mila locali e 3500 elettrificate. Caratteristica la convergenza di tutte queste comunicazioni verso Parigi. Quanto al commercio estero, prevalentemente marittimo, esso è favorito dalla buona attrezzatura dei porti maggiori (Marsiglia, Rouen, Bordeaux, Le Havre, Cherbourg, Dunkerque) e da una marina mercantile che annovera oltre 500 navi (delle quali 50 transatlantiche) per una stazza complessiva di 2,1 milioni di tonn.

Gli scambi con l'estero constano soprattutto di materie prime e generi alimentari nelle importazioni, e di prodotti agricoli e di manufatti di qualità nelle esportazioni. Dal 1944 in poi la bilancia commerciale è stata sempre passiva (223,4 miliardi di franchi di *deficit* nel 1948).

Province storiche (e dipartimenti che le compongono)	Superficie in kmq.	Popolazione residente (cens. 10 marzo 1946)	Densità a kmq.	Capoluogo (e sua popolazione in 1000 ab. nel 1946)
Fiandra (Nord)	5.774	2.022.167	350	Lilla (189)
Artois (Pas-de-Calais)	6.752	1.179.467	175	Arras (33)
Piccardia (Somme)	6.227	467.479	75	Amiens (85)
Bretagna (Finistère, Côtes-du Nord, Morbihan, Ille-et-Vilaine, Loire inférieure)	35.312	3.074.682	104	Rennes (114)
Normandia (Manche, Calvados, Orne, Eure, Seine-inférieure)	30.728	2.332.228	76	Rouen (108)
Maine (Mayenne, Sarthe)	11.457	639.867	56	Le Mans (100)
Angiò (Maine-et-Loire)	7.218	477.690	66	Angers (97)
Orleanese (Eure-et-Loir, Loir-et-Cher, Loiret)	19.171	827.463	44	Orléans (70)
Isola di Francia (Oise, Aisne, Seine-et-Oise, Seine-et-Marne)	25.385	7.671.878	302	Parigi (2725)
Sciampagna (Ardennes, Marne, Aube, Haute-Marne)	26.741	1.126.904	42	Troyes (59)
Lorena (Meuse, Meurthe-et-Moselle, Vosges)	23.653	1.866.147	79	Nancy (113)
Alsazia (Bas-Rhin, Haut-Rhin, Belfort)	8.902	1.318.838	149	Strasburgo (176)
Poitou (Vendée, Deux-Sèvres, Vienne)	20.114	1.004.872	50	Poitiers (49)
Turenna (Indre-et-Loire)	6.158	343.276	56	Tours (80)
Berry (Indre, Cher)	14.210	534.317	38	Bourges (51)
Borbonese (Allier)	7.382	368.778	50	Moulins (23)
Nivernese (Nièvre)	6.888	249.673	276	Nevers (34)
Borgogna (Yonne, Côte d'or, Saône-et-Loire, Ain)	30.701	1.448.457	47	Dijon (101)
Franca Contea (Haute-Saône, Jura, Doubs)	15.690	738.438	47	Besançon (64)
Aunis e Saintonge (Charente-inférieure)	7.232	419.021	58	La Rochelle (49)
Angumese (Charente)	5.972	309.279	52	Angoulême (44)
Limosino (Haute-Vienne, Corrèze)	11.443	569.359	52	Limoges (108)
Marca (Creuse)	5.606	201.844	36	Guéret (10)
Alvernia (Puy-de-Dôme, Cantal)	13.705	676.991	49	Clermont-Ferrand (108)
Lionese (Loire, Rhône)	7.658	1.678.605	22	Lione (461)
Guienna e Guascogna (Gironde, Dordogne, Lot, Aveyron, Lot-et-Garonne, Tarn-et-Garonne, Landes, Gers, Hautes-Pyrénées)	63.252	2.764.605	44	Bordeaux (254)
Béarn e Navarra (Basses-Pyrénées)	7.712	413.411	54	Pau (46)
Contea di Foix (Ariège)	4.903	155.134	32	Foix (7)
Rossiglione (Pyrénées-Orientales)	4.145	233.347	56	Perpignano (75)
Linguadoca (Haute-Garonne, Aude, Tarn, Hérault, Haute-Loire, Lozère, Ardèche, Gard)	46.331	2.555.424	55	Tolosa (264)
Savoia (Haute-Savoie, Savoie)	10.786	498.971	46	Chambéry (30)
Delfinato (Isère, Drôme, Hautes-Alpes)	20.441	928.233	45	Grenoble (102)
Comitato Venassino (Vaucluse)	3.578	245.508	69	Avignone (60)
Provenza (Basses-Alpes, Bouches-du-Rhône, Var)	18.268	1.708.554	94	Aix
Contea di Nizza (Alpes maritimes)	3.736	513.714	138	Nizza (211)
Corsica	8.722	322.854	37	Ajaccio (31)
	550.986	41.905.968	76	

Bibl.: P. Joanne, *Dictionn. géographique et administratif de la France*, Parigi 1890-1905; E. de Martonne, *Les régions géographiques de la France*, ivi 1921; L. Mirot, *Manuel de géographie historique de la France*, ivi 1929; F. Maurette, *Toute la France: nouvelle géographie illustrée*, ivi 1933; G. Hanotaux, *Histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde*, ivi 1934; P. George, *Géographie économique et sociale de la France*, ivi 1938; J. I. Spengler, *France faces Depopulation*, Nuova York 1938; P. Vidal de la Blache, *Le tableau de la géographie de la France*, Parigi 1940; E. de Martonne, *La France physique*, ivi 1942; J. de la Roche-J. Gottmann, *La Fédération française*, Montréal 1945; A. Demangeon, *La France économique et humaine*, Parigi 1946-48.

Giuseppe Caraci

II. Storia civile ed ecclesiastica.

Sommario: I. Nel medioevo. - II. Nell'età moderna. - III. La Rivoluzione. - IV. La F. contemporanea.

I. Nel medioevo. – 1. *Storia civile.* – Fin dalla fine del vi sec. i caratteri essenziali della F. si manifestano nella Gallia merovingia. Questa, dal nord ha raggiunto i Pirenei e il Mediterraneo; guerre vittoriose estendono l'autorità dei discendenti di Clodoveo sui Germani al di là del Reno. Fusi nella religione cattolica, Franchi (v.) e Gallo-romani hanno soffocato l'arianesimo e formano un sol popolo. Pace tuttavia precaria: i Merovingi dànno i peggiori esempi di dissidio e di brutalità; il nome della regina Brunechilde (fine del vi sec.) è legato ai più brutti ricordi. Il pacifico Regno di Dagoberto (629-39) è solo un breve episodio prima della decadenza dei « rois fainéants » che la degenerazione porta rapidamente alla tomba dopo aver loro impedito di reagire contro l'ambizione dei « maestri di palazzo ». Il regno non è uno Stato, bensì un patrimonio diviso ad ogni successione (Neustria, Austrasia, Borgogna, Aquitania).

Il caos produce la salvezza: è una delle caratteristiche della storia francese. L'unità della Gallia barbara è stata compiuta da un barbaro, Clodoveo. La F. merovingia è salvata dall'anarchia da uno di quei maestri di palazzo che la dilaniavano. Più tardi sarà uno dei signori meno fortunati, il Capeto, a salvare la monarchia dallo smembramento feudale. Varie circostanze favorevoli concorrono a spiegare la fortuna dei Carolingi. L'energia dei maestri di palazzo di Austrasia risolve l'incapacità dei « fainéants ». Essi si sollevano al rango di salvatori: Carlo Martello arresta a Poitiers (732) la punta musulmana che tendeva ad infiltrarsi in Occidente; Pipino il Breve, suo figlio, salva la S. Sede minacciata da Agilulfo, re dei Longobardi. Stefano II, riconoscente, dichiara che « doveva essere re colui che governava » (*Chronique de St-Denis*, V, 82) e viene in F. a consacrare la nuova dinastia (754).

Sotto Carlomagno, figlio di Pipino (768-814), si poté credere che fossero restaurate la nazione e la realtà dello Stato imperiale, perdute, in Occidente, dopo il colpo di Stato di Odoacre, nel 476. Il Regno franco ricopre, e a volte sorpassa, l'antico territorio romano: Italia, dove Carlomagno cinge la corona di ferro del longobardo Desiderio (773); Marca di Spagna, conquistata malgrado la battaglia di Roncisvalle (778); Baviera, tolta al duca Tassillone; Pannonia, pacificata dopo la conquista (796) della capitale nomade degli Avari (il Ring); Germania, strappata ai Sassoni fanatizzati da Witikindo. Una capitale dal nome latino, Aix-la-Chapelle (Aquisgrana), fissata, secondo la tradizione romana, presso l'antico *limen* renano; un palazzo sacro, degli altri dignitari, delle leggi generali (*capitularia*), un'amministrazione accentrata (conti, *missi dominici*): tutto il potere si concentra nelle mani del principe. L'illusione è ancora maggiore dopo l'incoronazione imperiale del Natale dell'800 a S. Pietro, da parte di Leone III.

In realtà, il monumento è solo una facciata: incompiuto, presenta delle screpolature. Deboli, incapaci o divisi, i discendenti dell'Imperatore franco non potranno

trattenere le forze centrifughe, far fronte agli assalti esterni, e ancor meno consolidare l'edificio. Per mancanza di finanze, si dilapidano i beni imperiali per rimunerare i servizi militari; nessun altro legame che quello, ben fragile, della fedeltà personale, lega ancora al sovrano i suoi servitori: si delinea il vassallaggio. Sussiste l'uso delle divisioni, e, già durante il suo Regno, Ludovico il Pio (814-40) assiste, impotente o vittima, alle contese dei suoi figli intorno alla sua eredità. L'Impero si sfascia; si annuncia l'Europa. La F. si ripiega su se stessa, ormai mutilata. Il *Serment de Strasbourg* (842), bilingue, distingue il dialetto romanzo da quello germanico; il Trattato di Verdun (843) pone, a pomo di discordia, la Lotaringia (Regno di Lotario) tra le due F. dell'est e dell'ovest: quella di Luigi il Germanico e quella di Carlo il Calvo. Solo quest'ultima conserverà il nome. In Aquitania appare il regionalismo. La corona lancia un ultimo sprazzo quando Carlo il Calvo riforma l'unità imperiale (Natale 876); ma è l'ultimo gesto: il suo successore, Carlo il Grosso, si scredita con l'abbandonare la Borgogna ai Normanni.

Tre ondate condussero in F. i Normanni, dopo la morte di Carlomagno. Fino all'860, le loro navi risalgono i fiumi nei paesi per razzie altrettanto devastatrici che fuggevoli. Dall'860 al 911, i loro attacchi si ampliano; assediano Parigi nell'885. Nel 911 Carlo il Semplice abbandona loro l'attuale provincia di Normandia. In questo stesso tempo, i Saraceni nel IX sec., gli Ungheresi nel X, saccheggiavano gli uni le coste meridionali, gli altri l'est e il centro del Regno. Di fronte alla invasione il potere monarchico resta impotente; sola efficace è la difesa locale. I conti, ereditari di fatto, diventano indipendenti; essi si riservano il reddito delle imposte perché è loro compito mantenere i castelli e guidare i propri uomini al combattimento. Si formano i grandi feudi (ducati di Normandia e di Borgogna, contee di Fiandra, d'Alvernia, di Poitiers, di Tolosa e di Barcellona). L'autorità si dissolve e la monarchia non è ormai nulla più che una dignità, contesa nel X sec. tra i grandi.

Ugo Capeto aveva già esercitato la tutela dei re Lotario e Luigi V, e due dei suoi antenati avevano occupato il trono, allorché, nel 978, fu eletto re. Re debole, potenti vassalli. I quattro primi capetingi (Ugo, Roberto il Pio, Enrico I, Filippo I), seppero almeno trarre dai loro diritti di sovrani e dall'appoggio della Chiesa che li aveva consacrati la possibilità d'accrescere i loro domini e fissare la corona nella loro discendenza.

Nel XII sec., con due re attivi, Luigi il Grosso (1108-1137) e Luigi VII il Giovane (1137-80) la monarchia si risveglia. Il nome di re diventa sinonimo di pace. Luigi VII caccia i signori avventurieri della sua terra, il popolo ha fiducia nella sua giustizia e, sotto la sua protezione, i Comuni si affrancano dai signori. Tuttavia la lotta contro i grandi feudatari diventa più difficile allorché Enrico II Plantageneto, re d'Inghilterra, aggiunge ai suoi domini del Maine e dell'Anjou, tutta l'Aquitania portatagli in dote da Eleonora, sua moglie, il cui precedente matrimonio con Luigi VII è stato annullato.

L'apogeo della monarchia è sotto i Regni di Filippo Augusto (1180-1223), s. Luigi (1226-70), e Filippo il Bello (1285-1314). Nel Regno, ingranditosi con l'Artois, la Piccardia e altre regioni confiscate a Giovanni Senza Terra (Normandia, Poitou, Saintonge), e la cui forza si manifesta nella battaglia di Bouvines (27 luglio 1214), la virile equità di s. Luigi fa regnare la tranquillità e l'ordine. La guerra cede il posto a opere pacifiche: la terra e i mestieri nutrono un popolo più numeroso, i mercati della Champagne attirano gli stranieri; si conia di nuovo, dimenticata dai tempi di Carlomagno, la moneta d'oro; la lingua francese, l'Università di Parigi, l'arte ogivale brillano in tutta la cristianità. L'amministrazione dei «baillis» la giustizia degli inquirenti reali e del Parlamento, finiscono di perfezionarsi al tempo di Filippo il Bello, mentre il re s'impadronisce di Lione, della Champagne e della Fiandra.

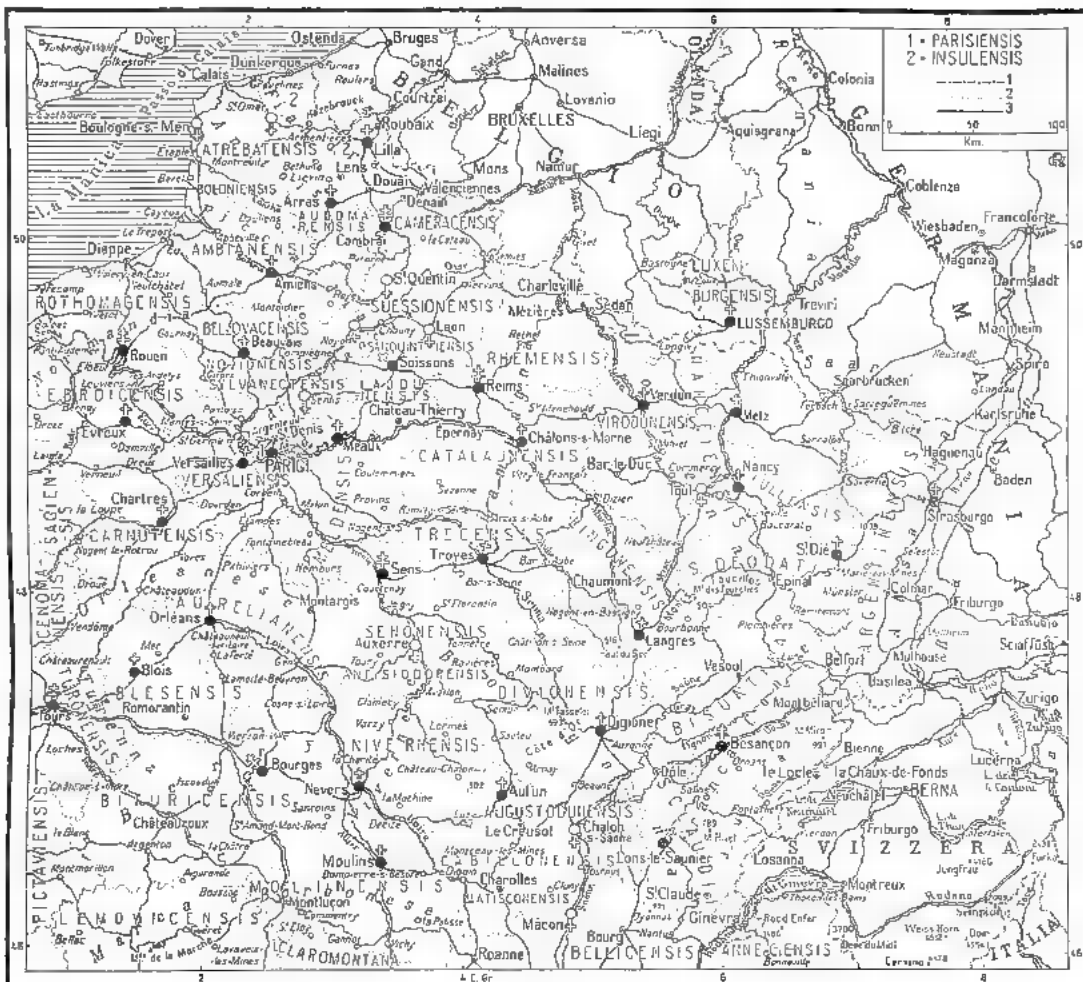
Ma dei doveri più estesi richiedono nuove risorse. Occorre sfruttare degli espedienti (cambio di monete, confische dei beni: dei Templari, degli Ebrei e dei Longobardi). La monarchia, ormai nazionale, trascina l'opinione (prime assemblee degli Stati) nella lotta intrapresa dai quetisti, imbevuti di diritto romano, per circoscrivere i limiti del potere del papa Bonifacio VIII e del potere civile.

Con la morte di Filippo il Bello, la fortuna abbandona i Capetingi. In 14 anni (1314-28), in mezzo all'agitazione feudale, i tre figli del re (Luigi X il Protervo Filippo V il Lungo, Carlo IV il Bello), mancano alla tradizione, mai ancora smentita, di una successione maschile. L'eredità non si trasmette attraverso le donne, e si scarta così Carlo il Malvagio, futuro re di Navarra, e il re d'Inghilterra, Edoardo III, a favore di un minore, Filippo di Valois, poiché questi è «nativo del Regno». Da ciò ha origine la guerra dei Cento anni. Le calamità si accumulano. L'impreparazione di Filippo VI, il pazzo valore di Giovanni il Buono si pagano con i disastri di Crécy (1346), Calais (1347) e Poitiers (1356); il re di F. muore prigioniero a Londra. I territori abbandonati nella pace di Brétigny (1360) sono mal compensati con l'acquisto di Montpellier e del Delfinato. Il disastro economico e sociale porta altri flagelli: carestia, svalutazione monetaria, carovita, peste, spopolamento con il loro corteo di disordini (*Jacquerie*) e la borghesia, condotta da Stefano Marcel, tenta, per mezzo degli Stati Generali, di controllare le finanze reali.

Carlo V il Saggio (1364-80) riesce a porre fine ai saccheggi delle grandi compagnie, e restaurare l'autorità e, con l'aiuto di Bertrand du Guesclin, a riprendere agli Inglesi una parte dei territori perduti. Il Regno di suo figlio, Carlo VI (1380-1422), s'inizia bene, ma egli impazzisce e il XIV sec. si chiude in mezzo al disordine; infatti alle rivalità dei principi, s'aggiunge la confusione dello scisma. L'avvenire della F. è, allora, incerto.

2. *Storia ecclesiastica*. – La F. medievale dovette alla Chiesa quasi tutti i suoi lineamenti; e la Chiesa, in compenso, trovò nella sua «figliola maggiore» una terra d'elezione. Dopo aver battezzato la F. a Reims, nella persona di Clodoveo, la Chiesa educa la società franca. Le scuole vescovili e i monasteri salvano dal disastro dell'ignoranza merovingia ciò che ancora sussiste delle lettere e delle arti antiche. La sfrenata immoralità laica è controbilanciata dalla grande austerità di s. Colombano e dei suoi discepoli. La brutalità ha per barriere il diritto di asilo e l'immunità delle terre della Chiesa, e, per freno, le energiche rimostranze dei vescovi (Gregorio di Tours, Fortunato). La monarchia s'inchina dinanzi a loro; essa dota le grandi abbazie (St-Denis, St-Wandville, Jumièges, St-Riquier, St-Croix-de-Poitiers). In reciproco scambio di servizi, è dal potere civile, rappresentato dagli eredi di Carlomagno, che s. Bonifacio riceve l'aiuto necessario per la riforma di un clero troppo legato alla vita del secolo e per la espansione della fede in Germania. La doppia consacrazione di Pipino il Breve da parte di Bonifacio e del Papa dà alla monarchia francese un carattere religioso.

Nello stesso modo in cui ha sorvegliato alla nascita e alla prima educazione della nazione francese, la Chiesa, unita allo Stato carolingio, dà al nuovo Impero la sua ragione d'essere. Il credo cattolico fonda l'unità del *populus christianus*; la lingua latina la esprime; i vescovi sono gli ausiliari dei conti; le conquiste mirano alla Crociata; il «rinascimento carolino» è opera del clero; infine la leggenda canonizzerà il «nuovo Costantino». Suo figlio Luigi, educato da vescovi, sarà «il Pio»; egli umilia la sua potenza di fronte al Papa e i capi delle abbazie (Wala) governano il paese. Sotto le generazioni seguenti l'episcopato sostiene ancora le deficenze della monarchia: Incmaro prima, Adalberone poi, sono titolari del vescovato di Reims, il più noto.

Analogia delle situazioni, analogia della soluzione. Il Battesimo di Rollone trasforma i Normanni da bar-

Francia - F. di N.-E. Circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie.

bari in membri del popolo cristiano. La sacra unzione trasferisce la legittimità alla « terza razza » dei re di F., i Capetingi. La consacrazione di Reims prende l'aspetto di un Sacramento. Il re guarisce le scrofole e giura di difendere la Chiesa; la Chiesa inserisce il suo nome nel Canone della Messa. Regna « per grazia di Dio ». Per tre secoli la Chiesa e la monarchia sono unite; giacché sino a Filippo il Bello non sono divise da nessun conflitto né lungo né profondo. In un generale clima di concordia, la Chiesa trova in F. il centro fecondo del suo perpetuo ringiovanirsi.

Come prima il vescovo merovingio, è soprattutto il monaco che, a partire dal X sec., difende le virtù e la fede cristiana contro la contaminazione del secolo. Ed ecco Cluny, fondata nel 910, le cui filiali, dovunque, oppongono lo spirito di religione e di pace al lento materialismo della prima età feudale. La fine del primo millennio vede la F. vestirsi di un « bianco abito di chiese nuove ». Attraverso la F., i santuari cluniacensi (Tours, Vézelay, Saint-Gilles, Toulouse) si scaglionano lungo le strade di pellegrinaggio. La Borgogna e l'Aquitania sono le terre privilegiate dell'influenza cluniacense. Là germogliano le istituzioni di pace (pace e tregue di Dio, associazioni di pace), mentre i cavalieri « ordinati » secondo riti quasi sacramentali, si fanno un punto d'onore di proteggere i deboli. Le abbazie aggiungono al beneficio della pace quello di un pane quotidiano assicurato dai lavori delle proprie campagne alla popolazione moltiplicata. Allora il popolo mette la sua forza d'espansione e i baroni il loro onore al servizio della Fede; la Crociata, ideata in Borgogna e nel Mezzogiorno nel corso dell'XI sec., fa la sua prima campagna in Spagna, e si organizza, sotto la direzione di un papa francese, Urbano II, al Concilio di Clermont (1095). Da allora in poi, la maggior parte degli effettivi di ogni Crociata proviene dalla F. e con il nome di Franchi sono chiamati, in Oriente, tutti gli occidentali.

L'ordine monastico, nel X e nell'XI sec. era stato meno corrotto che il clero secolare, dalla ricchezza e dal rilassamento dei costumi. È da un paese di lingua francese, la Lorena, con Brunone di Toul (Leone IX) e da Cluny dove si era formato l'italiano Ildebrando (Gregorio VII), che parte la corrente decisiva della riforma ecclesiastica. Dal canto suo Ivo di Chartres propone la soluzione conciliativa della doppia investitura, quella temporale e quella spirituale, che riavvicinerà il Papa e l'Imperatore nel Concordato di Worms (1122).

Per la Chiesa i problemi si rinnovano rapidamente

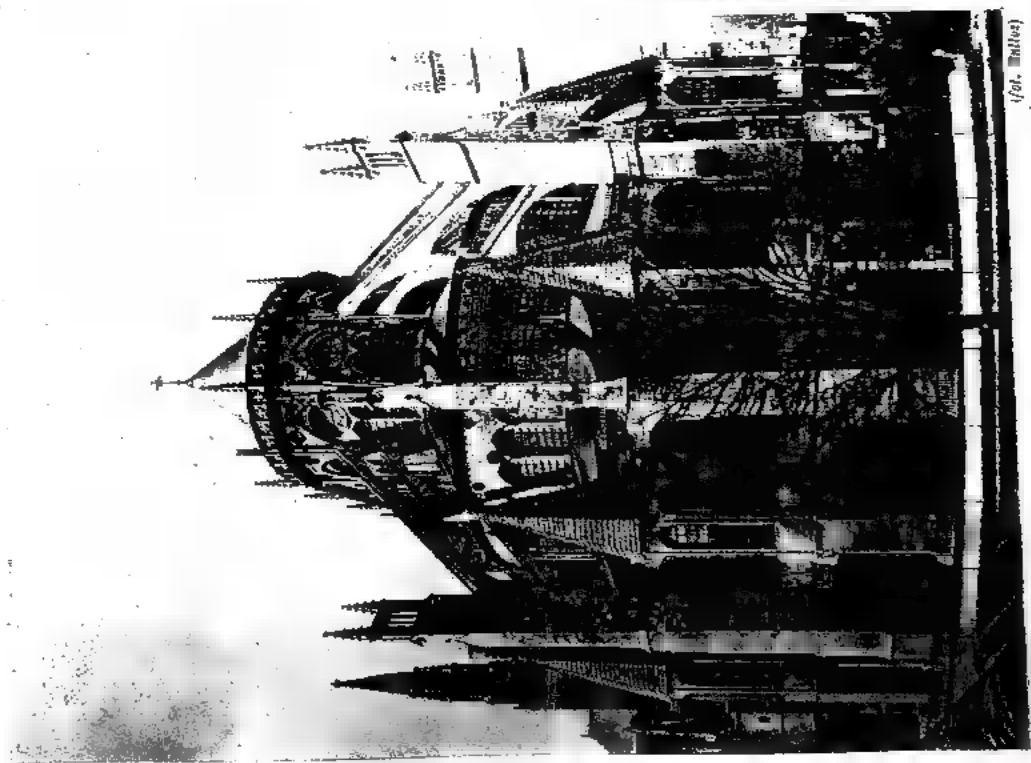
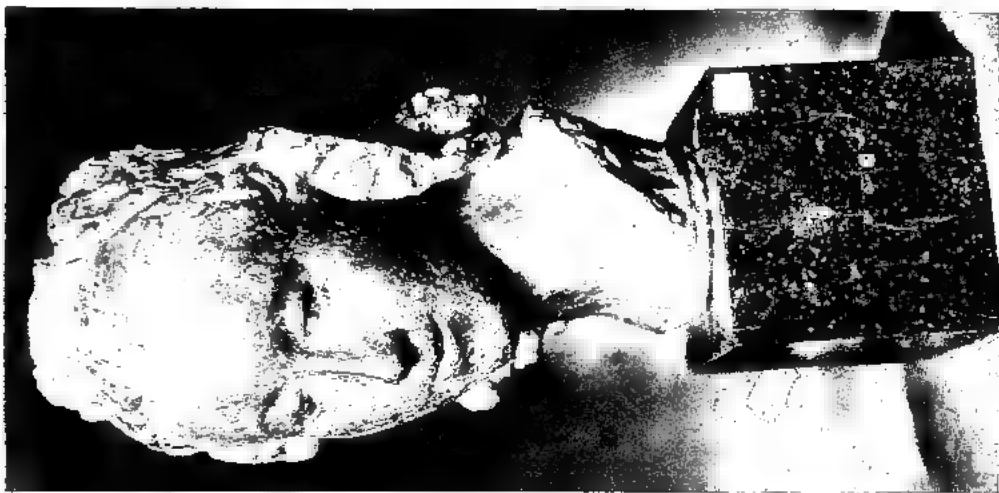
(fot. Bulloz)

(fot. Neurdein)

A sinistra: ABSIDE DELLA CATTEDRALE di Bourges (secc. XIII-XIV). *A destra:* PORTALE MERIDIONALE DELLA CATTEDRALE di Bayeux (sec. XIV).

(fot. Alinari)

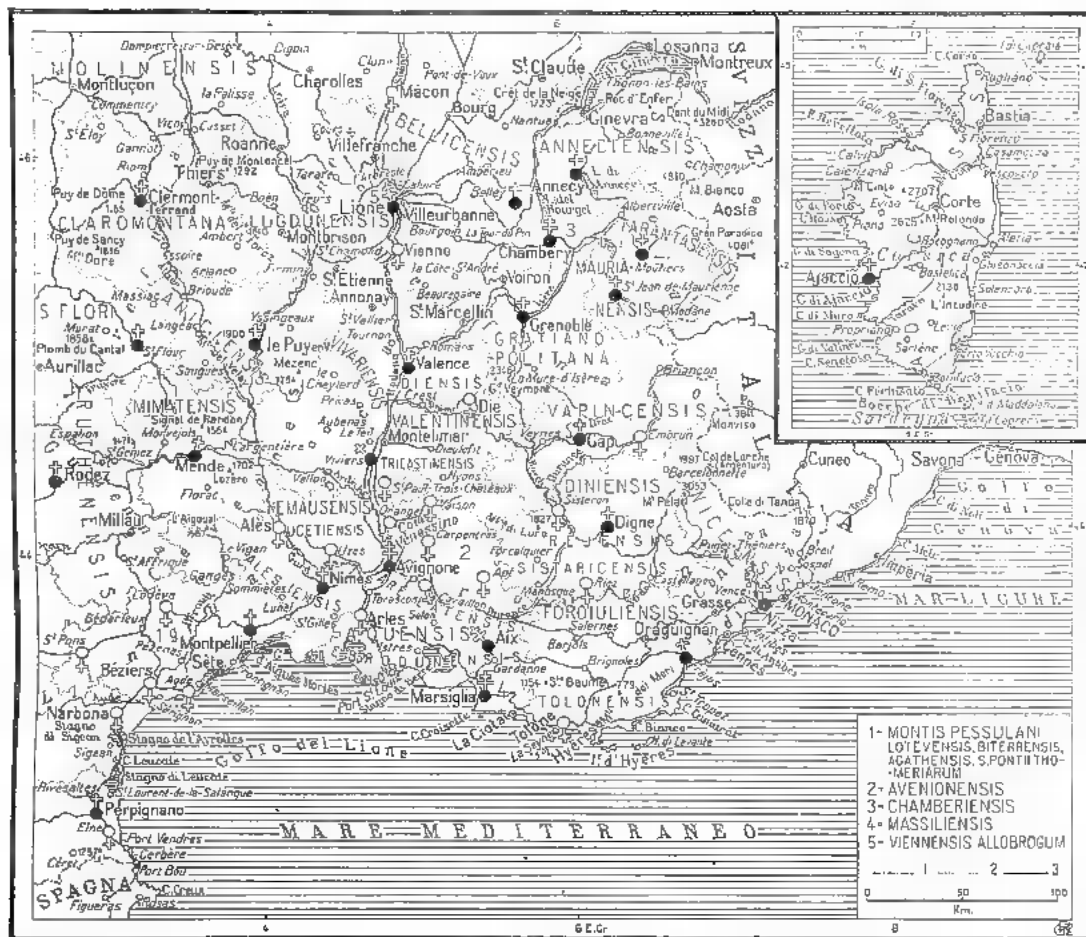
(fot. Alinari)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

A sinistra: MADONNA. Scultura di scuola francese della metà del sec. XIV - Parigi, Louvre.
Al centro: RITRATTO DI BUFFON, di J. A. Houdon (1778) - Parigi, Louvre.
A destra: TESTA DI MADONNA IN BRONZO, di Jean Osouf. Esposizione d'arte sacra francese a Palazzetto Venezia (maggio 1950).

quanto ella stessa. La diffusione dell'antico razionalismo (il « nuovo Aristotele ») sotto l'influenza della scienza araba, quella del manicheismo cataro, fonte dell'eresia albigese, creano nuovi gravi problemi per la Fede. Il grande slancio preso dalle città e dal commercio accresce l'amore della ricchezza, che finisce con lo insinuarsi anche nell'Ordine cluniacense. Nello sforzo tendente ad una soluzione il loglio cresce insieme al grano; ma sarà il XIII sec. a portare le trionfanti risposte. Emuli, tendono insieme all'austerità e i monaci dell'abbazia di Fontevrault, fondata da Roberto d'Arbrissel, e i Certosini di S. Brunone, i Premonstratensi di S. Norberto e, soprattutto, i Cistercensi riformati da s. Roberto di Molesmes e s. Bernardo da Chiaravalle; mentre un Pietro Valdes, a Lione, è solo l'abbozzo di un s. Francesco, al quale mancherebbe l'umiltà.

FRANCIA - F. di S.-O. - Circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie.

Il nome di s. Bernardo domina tutta l'epoca. Egli è consigliere di papi, di vescovi, di re. Il potere civile trova del resto nella Chiesa il suo migliore sostegno: i cancellieri sono uomini di Chiesa, p. es., Suger, abate di St-Denis, amico di Luigi VII. Più che il razionalismo orgoglioso di un Abelardo, s. Bernardo porta alla folla la consolante devozione della festa del *Corpus Domini*: sarà una risposta alla condanna albigese della materia, con il culto di un Dio celato sotto la specie del pane. E, a finirla del tutto, con l'eresia albigese che dilania la Linguadoca, non basta la lunga crociata dei baroni del nord diretta da Simone di Montfort contro Raimondo VI di Tolosa, nel 1209. Anche l'Inquisizione, instaurata nel 1229, è solo un mezzo brutale e negativo. Solo la predicazione ricondurrà le anime alla Fede. Fondato sul suolo francese, a Tolosa, da uno spagnolo, s. Domenico, e non senza rapporto con l'ideale del Poverello di Assisi, l'Ordine dei Frati Predicatori realizza finalmente la sintesi tra studio e povertà, ragione e Fede, speculazione e preghiera.

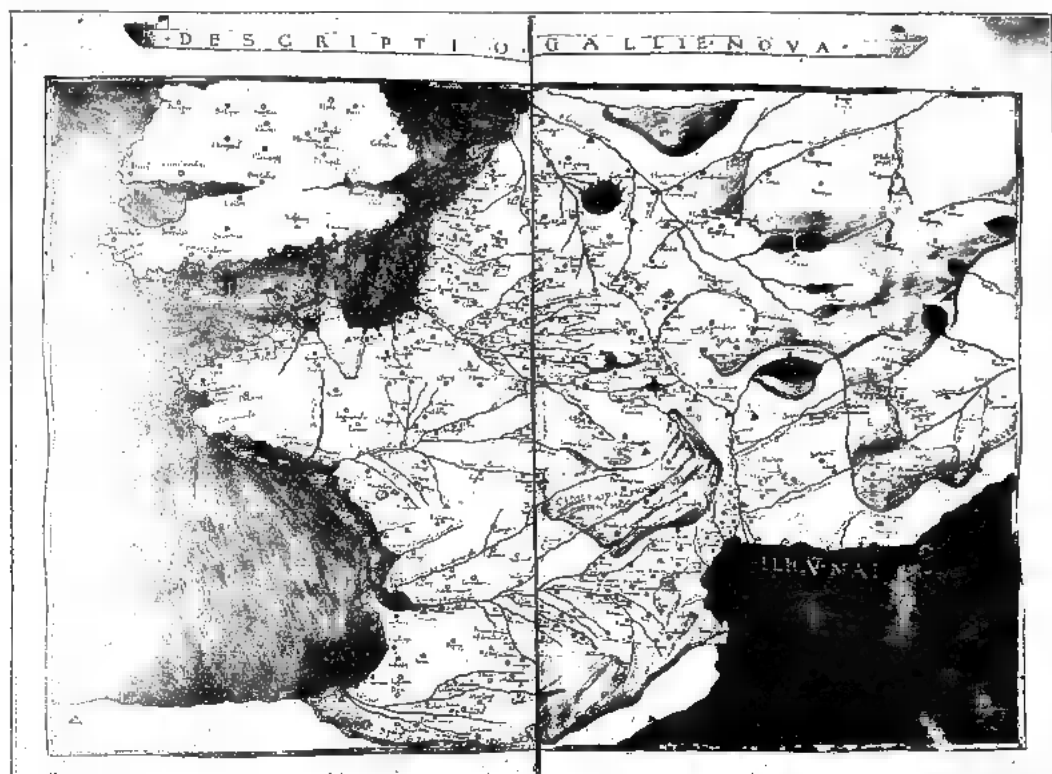
Arricchita dal talento dei Mendicanti (s. Alberto Magno, s. Tommaso d'Aquino, s. Bonaventura) e protetta, dopo il pontificato d'Innocenzo III, dal papato e dal re, l'Università di Parigi è, a detta del papa Alessandro IV, « l'albero nel Paradiso Terrestre ». Delle sue quattro facoltà (arti, medicina, diritto, teologia), la più celebrata è la quarta, e delle scuole, tra le quali si dividono gli studenti di queste quattro « nazioni », i più famosi sono lo « studium » domenicano di S. Giacomo e il Collegio fondato nel 1257 da Robert de Sorbon (la Sorbonne). La Chiesa dirige tutta la vita sociale dal re (s. Luigi era terziario francescano) fino all'umile artigiano delle confraternite dei mestieri. È lei che ispira le arti. Succedendo, verso la fine del XII sec., al culto per la vòlta romana, a tutto sesto, diffusa dai Cistercensi, nasce, nell'Ile-de-France, lo stile ogivale; a Notre-Dame e alla Sainte-Chapelle di Parigi, a St-Denis, necropoli reale, a Chartres, a Bourges, Laon, Reims, Amiens e Rouen, esso esprime l'ascesa del pensiero e del sentimento religioso.

Il temporale e lo spirituale, nel medioevo, sono uniti come l'anima e il corpo. Filippo il Bello credette forse di poter servire la Chiesa quanto la sua corona difendendo contro il Papa le immunità finanziarie e giudiziarie del suo clero (affare delle decime, processo di Bernardo Saisset), e condannando i Templari riprovati dalla voce pubblica. Nessuna delle due parti distingueva il dominio di Dio da quello di Cesare, e si giunge agli estremi del malinteso: il Papa scomunicò il re e minacciò di deporlo (bolla *Unam Sanctam*, 1302); il re lasciò che Guglielmo di Nogaret perpetrasse contro il Pontefice l'attentato di Anagni (1303), macchinato dai Colonna. La Chiesa francese, eccettuati i Regolari, seguiva Filippo il Bello e la sua docilità annunzia i « nazionalismi » religiosi. Lo straniero poté in tal modo immaginare che i papi francesi di Avignone, da Clemente V a Gregorio XI non fossero altro che i docili servitori del re di F. La guerra dei Cento anni aggravò la situazione, e il papato, apparentemente compromesso, non ebbe successo nei suoi molteplici sforzi di mediazione. Lo scisma, sin dal 1378, collocò la F. tra i partigiani dell'avignonese Clemente VII. Nasceva così il « gallicanismo », fortificato da una passeggera « sottrazione di obbedienza » da parte della Chiesa francese nei riguardi dei due Pontefici rivali. E tuttavia, ancora una volta, l'università proponeva delle soluzioni per la cristianità: l'accordo e il concilio. Alla fine del XIV sec. regna in F. lo scompiglio, sia nella Chiesa che nella vita politica.

FRANCIA - F. di S.-E. - Circoscrizioni ecclesiastiche. 1) Confini di Stato; 2) Confini di circoscrizioni ecclesiastiche; 3) Ferrovie. In alto, a destra, cartina della Corsica.

BIBL.: Per la storia civile: E. Lavisse, *Hist. de F. depuis les origines jusqu'à la Révolution* (in collaborazione), 6 voll., Parigi 1901-1903; A. Longnon, *Atlas historique de la F.*, ivi 1907; id., *La formation de l'unité française*, ivi 1922; G. Dupont-Ferrier, *La formation de l'Etat français et de l'unité française*, ivi 1929; M. Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo-Parigi 1931; R. Bossuat, *Hist. de la littérature française du moyen âge*, Parigi 1931; Ch. Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en F. et en Angleterre, X^e-XII^e siècles*, ivi 1933; H. Pirenne-G. Cohen-H. Focillon, *La civilisation occidentale du moyen âge*, ivi 1933; Ch. Petit-Dutaillis e P. Guinard, *L'essor des Etats d'Occident*, ivi 1937; F. Lot, *La fin du monde antique et les débuts du moyen âge*, ivi 1938; M. Bloch, *La société féodale*, 2 voll., ivi 1939; H. Sée, *Hist. économique de la F.*, I, ivi 1939; 2ª ed., ivi 1948; A. Coville e R. Fawtier, *L'Europe occidentale de 1270 à 1380*, 2 voll., ivi 1940-41; J. Calmette, *L'effondrement d'un Empire et la naissance d'une Europe*, ivi 1941; F. Lot-Ch. Pfister-F. L. Ganshof, *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888*, 2ª ed., ivi 1940-41; A. Fliche, *L'Europe occidentale de 888 à 1125*, 2ª ed., ivi 1941; R. Fawtier, *Les Capétiens et la F.*, ivi 1942; F. Lot, *La F. des origines jusqu'à la guerre de Cent ans*, ivi 1943; E. Perroy, *La guerre de Cent ans*, ivi 1945; F. Lot, *L'art militaire et les armées au moyen âge*, 2 voll., ivi 1946; H. Pirenne-E. Perroy, *La désagrégation du monde médiéval*, 3ª ed., ivi 1946; F. L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité*, Bruxelles 1947; Ch. Petit-Dutaillis, *Les Communes françaises*, Parigi 1947; L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, ivi 1947; J. Calmette, *La société féodale*, 4ª ed., ivi 1947; L. Halphen, *Les barbares*, 5ª ed., ivi 1948; id., *L'essor de l'Europe*, 4ª ed., ivi 1948.

Per la storia religiosa: N. Valois, *La F. et le Grand Schisme d'Occident*, 4 voll., Parigi 1896-1902; G. Kurth, *Clovis*, 2 voll., 2ª ed., ivi 1901; E. Vacandard, *Vie de st Bernard*, 2 voll., 3ª ed., ivi 1902; E. Martin, *St Colomban*, ivi 1905; E. Mâle, *L'art religieux en France du XII^e s. au XIII^e et à la fin du moyen âge*, 3 voll., ivi 1908-23; E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 voll., Lilla 1910-43; P. Mortier, *Hist. abrégée de l'Ordre de St Dominique en France*, Tours 1926; J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Lovanio 1926; L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, 5ª ed., Parigi 1928; G. Goyau, *St Louis*, ivi 1928; A. Fliche, *La chrétienté médiévale*, ivi 1929; J. Guiraud, *Hist. de l'Inquisition au moyen âge*, 2 voll., ivi 1935-38; G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*, 2 voll., ivi 1937; Fliche-Martin-Frutaz, VI; A. Fliche-V. Martin, *Hist. de l'Eglise*, VII, Parigi 1948; VIII, ivi 1946; IX, ivi 1948; P. Belperron, *La Croisade des Albigeois*, ivi 1942; E. Gilson, *La philosophie au moyen-âge*, ivi 1944; A. Fliche, *La querelle des Investitures*, ivi 1946; Ch. Poulet, *Hist. de l'Eglise de F., moyen-âge*, ivi 1946; R. Grousset, *Hist. des Croisades*, 3 voll., 2ª ed., ivi 1948-49; L. Halphen, P. Glorieux, G. Le Bras e altri, *Aspects de l'Université de Paris*, ivi 1949; G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 9ª ed., ivi 1950. Guglielmo Mollat

II. NELL'ETÀ MODERNA. – La pazzia ad intermittenza del re Carlo VI incominciata nel 1392, impedisce alla nazione francese di cogliere quei vantaggi che la situazione generale dell'Europa aggravata dallo scisma le avrebbero consentito. Scoppiarono infatti subito le rivalità per il governo del Regno fra zii e fratelli del re che miravano al loro particolare tornaconto; primo fra tutti Filippo di Borgogna che

(fot. Biblioteca Vaticana)

FRANCIA - Carta di Jacopo Angelo fiorentino (1472) - Biblioteca Vaticana, Urb. lat. 277, f. 123v-124.

voleva provvedere allo sviluppo del suo Stato fiammingo sul Basso Reno. In seguito piena di disastri e di turbolenze è la storia francese del sec. XV; dal 1415 al 1429 si ha la ripresa della guerra dei Cento anni con una lenta ripresa sino al 1453, cui tiene dietro un periodo di faticoso riassetto, in cui sono di fronte l'assolutismo monarchico, l'alta feudalità e gli Stati Generali; questo duro e faticoso lavorio, fecondo di avvenire è abbandonato sul finire del secolo, con lo scopo di perseguire i sogni ambiziosi dell'impresa d'Italia e di un primato europeo, che dopo 66 anni di guerra lascerà la F. sconfitta e la monarchia debole e screditata.

Morto nel 1404 Filippo di Borgogna, zio del re e di fatto reggente, suo figlio Giovanni venne messo da parte da Luigi D'Orléans fratello del re, marito di Valentina Visconti, pessimo amministratore a sua volta; che il 23 nov. 1407 cadde vittima di un agguato del cugino di Borgogna che prese il governo, favorì Parigi e i suoi mercanti, determinando la reazione della feudalità che si strinse attorno ai figli dell'Orléans sotto la guida del conte di Armagnac da cui prese il nome la fazione. Si ebbe allora una lunga guerra civile, mentre a Parigi la prepotenza della piazza e dell'Arte dei macellai e del loro capo Caboche, provocando una reazione, dava la città in mano agli Armagnacchi.

Su questa F. turbata e insanguinata piombò la invasione inglese di Enrico V che cerca un diversivo alla sua difficile situazione interna con una guerra popolare e fortunata, e per 14 anni i disastri francesi si susseguono: la caduta di Harfleur, la sconfitta di Azincourt (1415), la caduta di Rouen, l'assassinio di Giovanni duca di Borgogna, col susseguente Trattato di Troyes (1420) per cui il re diseredava il Delfino Carlo e riconosceva come suo erede Enrico V, fidanzato alla figlia Caterina; ad esso aderiva il nuovo duca di Borgogna in modo che tutto il paese fino alla Loira, compresa Parigi, cadde in mano agli Inglesi. Nel 1422 alla morte dei due re vennero proclamati a Bourges il Delfino (Carlo VII) e a St-Denis il figlio bambino di Enrico V quale re di Francia e di Inghilterra. Nel 1429 la decadenza della F. è al colmo: gli inglesi si preparano ad Orléans a passare a sud della Loira, quando una fanciulla non ancora ventenne, Giovanna D'Arco che convinta, dalle sue visioni, della missione divina di salvare la F., si reca a Bourges, scuote l'inerzia del re e della sua corte. Mandata con una spedizione ad Orléans mette in fuga gli inglesi, conduce il re a Reims a farsi incoronare e, benché cadesse in mano degli inglesi e da essi fosse mandata al rogo come strega, inizia veramente la riscossa della F., dove nel '53 sotto gli inglesi non rimaneva che Calais.

Da tante rovine risorge a nuovo prestigio la monarchia che se ne serve per instaurare una amministrazione regia e assoluta, libera cioè dalle limitazioni dei diritti feudali, delle franchige comunali, degli Stati Generali. Essa ormai avrà una sua finanza, un suo esercito, una sua giustizia superiore a quella

feudale e il controllo sulle amministrazioni locali. Il Concordato del 1516 poi pur appagando il desiderio papale di veder soppressa la prammatica di Bourges con i suoi principi gallicani e basileesi, mette la Chiesa di F. nelle mani della monarchia che presenta i candidati ai vescovadi e abbazie per la investitura papale. Sono così 92 vescovadi, 527 abbazie, oltre altri priorati che permettono al re di compensare con ricche prebende ministri, favorire cadetti di famiglie nobili e persino diplomatici stranieri. Inoltre con l'incorporare i cadetti nobili nelle nuove milizie che Carlo VII crea nel 1445 al posto delle antiche brigantesche compagnie di ventura il re ammansisce la riottosità delle famiglie; mentre i nobili maggiori son tolti dalle province e fatti cortigiani alla mercé del re e sottratti alla rovina economica. Sarà compito specifico di Luigi XI (1461-83) macchinare la rovina dell'alta feudalità, alla quale erano state distribuite le province quale appannaggio per i cadetti reali.

Ai metodi sleali degli ex-compagni egli rispose con altri egualmente falsi e crudeli per sfuggire agli impegni impostigli e alle promesse strappategli con le loro coalizioni ribelli anche se chiamate del *Bene pubblico*. Tragico fu il suo duello con Carlo il Temerario duca di Borgogna che sognava un suo regno indipendente fra la F. e l'Impero e che cade a Nancy (1477) sotto le picche degli svizzeri pagati, segretamente, da Luigi XI. Luigi XI ne assorbe gli Stati francesi: e man mano ricostituisce l'unità territoriale della F., riprendendo il Maine e l'Angiò, ritogliendo al fratello la Normandia e la Guienna, sterminando le case di Armagnac, Alençon, Nemours, St Pol, sottomettendo il duca di Bretagna, e occupando l'Artois, la Franca Contea, il Charolais (questi scioccamente restituiti più tardi da Carlo VIII), la Piccardia e le contee di Borgogna e Boulogne, domini questi già borgognoni. Domata la feudalità, egli saprà imporsi agli Stati Generali, convocandoli sempre più di rado. Sicché quando nel 1484 sua figlia Anna di Beaujeu, reggente del minorenne Carlo VIII, non terrà conto della proposta di limitare la taglia (che era divenuta la fonte maggiore delle entrate reali e veniva fissata ad arbitrio del re), la monarchia sicura delle sue entrate potrà dirsi veramente assoluta. Luigi XI, pur tra la riottosità interna e il pericolo borgognone non cessa di intervenire all'estero, anzi l'invadenza di Carlo lo spinge a controbatterne l'azione con ogni mezzo, in Svizzera, Lorena e Italia, sì da ridurre il ducato di Savoia a una specie di vassallaggio, benché gli resista proprio la sorella Iolanda, duchessa reggente. Si interpone anche fra Firenze e Napoli e fa spesso sentire il suo peso a Roma servendosi sia della Prammatica che delle ordinanze ecclesiastiche. Occupa come pegno di un prestito la Cerdagna e il Rossiglione e aspira alla Catalogna. Scomparso il Temerario, questa politica si fa più pesante e attiva pur senza veri interventi: la morte lo coglie quando l'eredità della Provenza, che gli dà i porti di Marsiglia e Tolone, lo mette di fronte al problema mediterraneo. Nella sua reggenza Anna de Beaujeu (1483-91) costretta a soffocare le nuove rivolte dell'alta feudalità, ha ancora la possibilità di assicurare alla Corona il ducato di Bretagna col matrimonio del giovane re con la erede del ducato. Sarà il giovane e romantico Carlo VIII (1483-98) che però varcherà le Alpi perseguendo il sogno della conquista di Napoli (quale erede dei diritti degli Angiò) come tappa per Gerusalemme e Costantinopoli. Liquidata la crisi di Bretagna con le disastrose cessioni ricordate, Carlo VIII da Senlis nel maggio del 1493 invia le sue ambasciate agli Stati italiani per chiedere il concorso. In Italia non si crede alla spedizione e si risponde evasivamente salvo a Milano che per il fatto di Genova è quasi vassalla: la ostinazione puerile del re vince le opposizioni interne e nel luglio del '94 già si combatte a Rapallo, e Genova è una base francese. Nell'ott. l'esercito francese è in Piemonte e, ai primi di nov., nella Lunigiana sforzesca e facilmente fa crollare l'opposizione di Firenze perché la città è per tradizione filofrancese, anche se l'inetto Piero de' Medici è legato agli Aragonesi di Napoli. Estorti denari a Firenze, la marcia procede facile fino a Roma: il 22 febbr. il re è in Napoli senza aver mai dato una vera battaglia. Gli Stati italiani sentono ora l'errore di aver rivelato la propria debolezza politica e militare e, spinti da Venezia e dall'Aragonese, che teme per la Sicilia con Napoli francese, formano una lega italiana ed europea; il re deve ritornare in F. con il proposito, durato sino alla morte, di ritornare in Italia. Purtroppo la monarchia francese si è così impegnata in questa linea che, dannosa ai suoi veri interessi, coalizza contro di essa tutta Europa da persistervi fino al 1559, perché il successore, Luigi XII (1498-1515) quale nipote di Valentina Visconti, organizza subito la conquista di Milano con l'aiuto di Venezia e di Alessandro VI. Milano è presto occupata, la F. possiede con ciò la chiave d'Italia, ma Luigi XII continua l'errore di Carlo VIII e aspira a Napoli. Il Regno meridionale è presto occupato e spartito con l'Aragona ma anche perduto appena sorte le prime rivalità, e Luigi XII avrà così convinto la Spagna che Napoli non può restare spagnola con Milano francese. La politica italiana di Luigi XII prosegue contro Venezia con la lega di Cambrai, ma la riscossa di Venezia porterà a quella coalizione antifrancese che era nella logica europea, all'espulsione dei francesi da Milano (1512) e all'invasione della F. da parte di inglesi e imperiali: nel 1515 Luigi XII morendo vedrà perdute tutte le sue conquiste. Il cugino e successore Francesco I di Valois-Angoulême (1515-47) con la vittoria di Melegnano (1515) riprende Milano, ma appena per 6 anni, perché riaperta la guerra con la Spagna, ora strumento delle ambizioni imperiali di Carlo V, la F. la perderà e per sempre. Nuove spedizioni falliscono e la più grave disfatta sarà quella di Pavia (1525) per la quale Francesco I, fatto prigioniero, pur di tornare libero rinuncerà all'Italia e alla Borgogna. Poi per salvare questa provincia si gioverà della Lega di Cognac (1526) con gli Stati italiani come di uno spauracchio, finendo con l'abbandonare i suoi alleati nella pace di Cambrai (1529).

L'Italia è già perduta anche se nel 1536 Francesco I occupa il Piemonte col pretesto dell'eredità di sua madre Luisa di Savoia; la lotta contro le ambizioni universali di Carlo V si sposta dall'Italia verso le Fiandre per la recisa neutralità di Venezia e di Paolo III malgrado gli intrighi francesi, e la F., per cercare alleati equilibratori, dovrà ricorrere agli Ottomani, alle loro flotte corsare del Mediterraneo e ai principi riformati tedeschi che frenano la potenza imperiale di Carlo V. Grazie ad un equilibrio di forze, la F. non è intaccata dalle invasioni dell'Imperatore, però gli ultimi tentativi di Francesco I e suo figlio Enrico II (1547-59) non hanno alcun esito; e a Cateau-Cambrésis nel 1559 i patti di 30 anni

prima a Cambrai sono confermati, le terre italiane occupate in Corsica, Toscana e Piemonte vengono definitivamente sgombrate; unico miglioramento la ripresa di Calais e l'occupazione di Metz, Toul, Verdun e del Saluzzese.

Alle guerre rovinose si aggiunse la cattiva amministrazione. Luigi XII aveva cercato di alleviare tributi e togliere ingiustizie meritandosi il titolo di *padre del popolo*; ma con Francesco I, alle esigenze belliche si aggiungono quelle di una corte brillante e sfarzosa che viaggia continuamente col suo treno di più di diecimila cavalli. Il bilancio, malgrado l'altezza della taglia, stenta ad essere in equilibrio negli anni ordinari, e perché la guerra è quasi costante si ricorre ai prestiti specie con i mercanti italiani di Lione e alla disastrosa vendita degli uffici moltiplicati a questo scopo e resi poi anche cedibili; il che, se dà un capitale al momento, priva per sempre lo Stato della rendita corrispondente. La pressione tributaria, la svalutazione del denaro che riduce il valore dei censi e dei salari, turbano la vita economica; vi è quindi verso la fine del periodo un malcontento per il disagio economico per la crescente centralizzazione amministrativa che, non sempre utile, in ogni caso disturba abitudini e interessi.

Alla guerra italiana e alla pace del '59 seguì in F. un quarantennio di agitazioni e di guerre civili che si sogliono dire religiose e cioè lotte tra riformati (ugonotti) e cattolici, ma in fatto queste guerre hanno origini ben più complesse come lo scredito della monarchia sconfitta, la debolezza del governo di tre re minori o quasi (Francesco II [1559-60], Carlo IX [1560-74], Enrico III [1574-89], i tre figli di Enrico II). Tale debolezza permette alla feudalità di tentare una rivincita sulla monarchia servendosi del pretesto religioso, mentre questa persegue una politica di tolleranza ed equilibrio tra le due fazioni. Alla monarchia francese manca quell'interesse per la Riforma che hanno i principi tedeschi per impadronirsi dei grandi beni ecclesiastici, poiché il re ne può disporre in altro modo, né esistono in F. veri principati ecclesiastici. Già Francesco I pure in lega coi protestanti tedeschi, se da prima tenne un contegno incerto, poi si rivelò severo e sospettoso verso i riformati di cui molti dovettero esulare tra cui Giovanni Calvino.

Il partito riformato, dapprima diffuso nei ceti inferiori malcontenti, cambiò faccia quando nel '58-59 vi aderirono i Borboni e i Condé, ultimo ramo della famiglia reale oltre quello regnante, che si era avvantaggiato col matrimonio di Antonio di Borbone (fratello di Luigi di Condé) con Giovanna d'Albret, erede della Navarra francese. Da quella adesione il partito assunse carattere politico, quale ripresa della lotta della feudalità contro la monarchia, esigendo oltre la libertà del nuovo culto il riconoscimento dei diritti dei principi del sangue, specie in odio ai duchi di Guisa, di origine lorenese, che per la bravura del maresciallo Francesco, prevaleva nel governo ed era il capo del partito cattolico. Durante la minorità di Carlo IX la reggente Caterina de' Medici (che finì con l'essere in odio ad ambo i partiti e a cui si rinfacciava l'origine italiana) negli Stati Generali del 1561 pubblicò una Ordinanza di conciliazione. Ma nel '62 un grave incidente provocato dal Guisa a Vassy fa scoppiare la guerra civile. Le paci di Amboise ('63) Longjumeau ('68) non sono che tregue. Dopo quella di S. Germain ('70) il capo calvinista Coligny cerca di guadagnarsi Carlo IX prospettandogli la conquista della Fiandra ribelle a Filippo II. Questo breve episodio degli ugonotti con la monarchia fu tragicamente interrotto dall'eccidio della notte di s. Bartolomeo (24 ag. '72) in cui a Parigi, col consenso del re, numerosi ugonotti vennero uccisi sotto l'accusa di complotto contro il re. Indi nuova guerra civile e atteggiamento antimonarchico del calvinismo e vana pace del 1576 perché la grande maggioranza francese e gli Stati generali erano contro gli editti di tolleranza. La guerra civile si aggravò poi quando morto nel 1584 il fratello del re, a sua volta senza figli, la successione toccava a Enrico di Navarra ugonotto. La lega cattolica, capeggiata da Enrico di Guisa, accettò la dichiarazione di papa Sisto V che il Navarra non poteva, come eretico, succedere al trono e Parigi assunse un atteggiamento ostile al re stesso che fece uccidere nelle sue stanze a Blois il 23 dic. '88 il Guisa, ma che a sua volta il 1° ag. '89 veniva assassinato sotto Parigi che era andato ad assediare con Enrico di Navarra.

Per quanto designato dal re morente, Enrico IV (1589-1610) non fu che parzialmente riconosciuto: Parigi invocò l'aiuto di Filippo II e ricevette una guarnigione spagnola. Furono quattro anni di guerra confusa, ma lentamente prevalse il sentimento nazionale: Enrico IV, già convinto delle necessità della conversione, nel '93 abiurava e veniva consacrato re l'anno dopo in Parigi: la guerra si volgeva ora contro la Spagna che nella pace di Vervins ('98) riconfermava i confini del 1559; poco prima il re con l'editto di Nantes (30 apr. 1598) aveva concesso ai protestanti libertà di coscienza e parziale di culto, e in più come garanzia il possesso di alcune piazze di sicurezza fra cui La Rochelle, concessione politica che Richelieu limiterà come pericolosa. Enrico IV seppe con mano ferma ristabilire l'autorità regia decaduta, rimediare ai danni della guerra civile, migliorare le finanze, diminuire la taglia, favorire le industrie e la colonizzazione in America; rinunciando a Saluzzo ottenne da Carlo Emanuele di Savoia la Bresse e il Bugey (1601). Sanate le ferite maggiori, la F. ritorna ora al vecchio sogno di primato europeo; la resistenza in Germania dei protestanti alla avanzata cattolica offre un'occasione alla rivincita sugli Asburgo. Ma la voce di accordi con i protestanti turba i cattolici e il re cade vittima di un fanatico (14 maggio 1610) lasciando erede un bambino di nove anni (Luigi XIII [1610-43]) sotto la reggenza della regina Maria de' Medici.

Con la scomparsa di una così grande personalità si ha una politica di debolezza verso la nobiltà e gli ugonotti, tornati prepotenti, di sperperi del tesoro per calmare i malcontenti, di convocazione degli Stati Generali (gli uccelli di malaugurio della monarchia) e di prevalenza nel governo dei favoriti fiorentini della regina fra cui primo il Concini, marito di una sua dama. Il giovane re nel 1617 se ne libera facendolo assassinare e allontanando la madre, per cadere in balia di incapaci e disonesti. Verso l'estero si venne a una stretta unione con la Spagna, combinando anzi il matrimonio del re con la figlia di Filippo III e si assisté inerti alla prima fase della guerra dei Trent'anni e ai trionfi imperiali. Solo con l'avvento del Richelieu nel 1624 la F. ebbe un governo e una politica sua che Luigi XIII, pur debole, ebbe il merito di sostenere contro tutta la corte. Richelieu riprese i metodi di Enrico IV sottomettendo la feudalità, gli ugonotti, i Parlamenti e stroncando senza pietà gli intrighi della regina madre e del fratello del re. In politica estera riprese per gradi la

lotta contro la Casa d'Austria, prima cacciandola dalla Valtellina poi portando un principe francese (Gonzaga-Nevers) a Mantova e Casale e facendosi cedere dai Savoia Pinerolo per avere un piede in Italia. Poi, per quanto vescovo zelante di Luçon ed efficace polemista contro i protestanti, non esitò a servirsene sul piano politico, per controbattere l'assolutismo imperiale, prima aiutando gli svedesi poi intervenendo direttamente in Germania e nelle Fiandre. La sua politica fu condotta poi a buon termine dal card. Mazzarino a lui successo dopo la sua morte nel '42 e quella del re nel '43, durante la reggenza di Anna d'Austria. Con la pace di Vesfalia nel '48, l'Impero cedette alla F. l'Alsazia, meno Strasburgo, e riconobbe la semi-indipendenza dei principi tedeschi. Terminata felicemente la guerra germanica, restava al Mazzarino da vincere la guerra con la Spagna e la opposizione del Parlamento di Parigi alle nuove tasse degenerata in vera rivolta della popolazione, e poi, domata questa, l'opposizione dei principi quando egli fece arrestare il Condé che pretendeva di essere l'arbitro del governo (Fronda parlamentare e principesca). Mazzarino dovette esulare (1651-53) e tornò solo quando le discordie dei suoi nemici e la tenace fiducia della regina madre glielo permisero. Egli cercò allora di riparare alle gravi perdite causate dalla Fronda e riuscì con l'alleanza dell'Inghilterra di Cromwell ad obbligare la Spagna alla pace dei Pirenei (7 nov. '59) che dava alla F. la Cerdagna e il Rossiglione, gran parte dell'Artois e città delle Fiandre, mentre col matrimonio di Luigi XIV con l'Infanta di Spagna, Maria Teresa, poneva quasi un'ipoteca sull'eredità spagnola. Due anni dopo moriva (1661) lasciando la F. al primo posto in un'Europa mezza distrutta dalle guerre.

Con Luigi XIV (1643-1715) si ha il grande secolo, l'età d'oro della F.: non solo la potenza di Luigi XIV domina l'Europa, ma la corte di Versailles col suo sfarzo è il modello delle corti europee, le mode francesi si impongono ovunque, la letteratura e la cultura sono celebrate e imitate in tutti i circoli dotti d'Europa. Il Regno di Luigi XIV (uomo di alto ingegno e di meravigliosa attività) cominciato con grandi trionfi finisce disastrosamente per le continue guerre che fanno sorgere contro di lui coalizioni sempre più vaste. Nella prima guerra contro la Spagna ottiene città delle Fiandre, fra cui Lilla, nella seconda contro l'Olanda ottiene nella pace di Nimega (1678) la Franca Contea, e poi durante la pace con le *Camere di riunione* occupa nuove città tra cui Strasburgo (1682); queste e altre prepotenze, tra cui il bombardamento di Genova (1685), promuovono la Lega di Augusta (1688-97) che obbliga Luigi XIV a restituire gran parte di quanto aveva occupato. Nell'ultima guerra, di successione di Spagna (ca. 1700-13), per avere accettato il trono spagnolo in favore del nipote Filippo V si vide addosso quasi tutta Europa e costretto a chiedere pace accettando lo smembramento del dominio spagnolo a vantaggio dell'Austria (Utrecht, 1713). Nel 1715 il re moriva lasciando erede un pronipote di cinque anni sotto la Reggenza (1715-1723) del duca d'Orléans. All'interno per la vita economica, malgrado agli inizi vi fosse stata l'opera del grande ministro G. B. Colbert, la F. era in condizioni rovinose. Il dispotismo regio aveva soppresso ogni autonomia e libertà. In materia religiosa non soltanto era stato soppresso l'editto di Nantes (18 ott. 1685) che regolava i rapporti con i riformati, ma se ne era voluto imporre la conversione con mezzi militari, provocando l'esodo di migliaia di Francesi. I rapporti con la S. Sede furono messi ripetutamente alla prova dalle prepotenze di Luigi XIV particolarmente nel 1662 sotto Alessandro VII a proposito dell'episodio della guardia còrsa a Roma e poi nel 1687 a proposito dei cosiddetti privilegi delle ambasciate, cui il re non intendeva rinunciare, nonostante gli abusi cui avevano dato origine e la rinuncia delle altre potenze. Ma assai più gravi furono due controversie teologiche che tennero agitati gli animi. La prima fu quella delle famose libertà gallicane che pretendevano limitare l'autorità pontificia, e, come conseguenza, la sua infallibilità, e che riapertasi sino dal 1661, culminò nel marzo del 1682 con la proclamazione da parte dell'Assemblea del clero francese dei quattro articoli prontamente sanzionati dal Re. La seconda controversia, che va tenuta distinta dalla precedente, fu quella del giansenismo (v. GIANSENIO e GIANSENISMO) che nelle sue diverse fasi e condanne, avvalendosi dei quattro articoli, concorse a scompaginare la disciplina ecclesiastica e la dovuta dipendenza della S. Sede. Né va dimenticata la lotta contro il quietismo (v.).

Il settantennio che va dalla morte del « gran re » alla Rivoluzione non è che un continuo muoversi verso la crisi finale.

La decadenza sempre più grave della monarchia con le guerre sfortunate, la vita scandalosa di Luigi XV (1715-74) e i costumi della corte, la disastrosa politica finanziaria mentre si accentua nell'opinione pubblica la convinzione di un necessario rinnovamento della costituzione politica e sociale, conducono la F. verso un tracollo catastrofico. Però la F. è sempre il centro d'Europa per l'arte, la letteratura, la filosofia, le mode: la sua azione è immensa in ogni campo nonostante il decadere del suo prestigio politico. La guerra di successione polacca per mettere sul trono Stanislao Leczinski, padre della regina, fallisce il suo scopo ma fa sperare alla F. la Lorena (Nancy) data temporaneamente a Stanislao, mentre in Italia obbligava l'Austria a lasciare Napoli e la Sicilia: la seconda per la successione d'Austria, piena di disastri, servì solo, come si disse allora, per il re di Prussia che si guadagnò la Slesia. Nella terza guerra, detta dei Sette anni, si ebbe il rovesciamento delle alleanze attribuito dall'opinione pubblica alla Pompadour: esso costò alla F. il Canadà, il Senegal e la Luisiana. Poco dopo per controbilanciare la prevalenza inglese nel Mediterraneo viene occupata la Corsica (1768). L'opinione pubblica si fa sempre più ostile per gli scandali della vita privata del re, gli sperperi a cui essa dà occasione, la debolezza della politica estera nella quale irretito dagli intrighi dell'Austria lasciò compiersi la prima spartizione della Polonia. Si accentuano nella letteratura le critiche alla vecchia costituzione, ai resti dei privilegi feudali, mentre il terzo stato aspira a una partecipazione al governo proporzionata alla sua importanza economica.

Molte speranze si avevano sul nipote Luigi XVI (1774-92), ma alla sua natura buona ed onesta non corrispondeva né l'ingegno né la volontà, mentre il compito di riformare uno Stato così disordinato era tale da far tremare un Enrico IV; aggravava i difetti del re la regina Maria Antonietta d'Austria, non certo colpevole come la presentavano i libelli calunniatori, ma frivola, amante del lusso e portata a ingerirsi nella politica per favorire i suoi amici o gli interessi della sua Casa. Fra i nuovi ministri il Turgot era onesto e capace e di alta competenza economica ma senza

l'energia per lottare contro gli intrighi della corte sospettosa delle sue intenzioni di economia. La guerra per l'Indipendenza americana fu un successo (pesante per le finanze francesi già così scosse) in quanto umiliò l'Inghilterra che perdette Minorca e restituì il Senegal, ma diffuse ancor più tra la popolazione quei principi di libertà che si vedevano difesi in America e non applicati in patria. Nella vita pubblica incombeva il disastro finanziario, specie dopo che il rendiconto del Necker nel 1781 ebbe rivelato la gravità delle spese della corte: dal Necker al Calonne, al Lomenie de Brienne non cessano gli sperperi, perciò l'opinione pubblica, le assemblee dei notabili e i Parlamenti si rifiutano a nuove tasse e chiedono invece una assemblea nazionale. La monarchia screditata, ridotta alla bancarotta, avendo sospeso i pagamenti, ricorre alla convocazione degli Stati Generali, dimenticati già da 175 anni, e al richiamo del Necker per calmare l'opinione pubblica, si crede così di iniziare la riforma dello Stato e invece s'apre la porta alla Rivoluzione.

BIBL.: È vastissima; la si può trovare, divisa per argomenti, in H. Pirenne-A. Renaudet, *La fin du moyen âge*, 2 voll., Parigi 1931; H. Hauser, *Les débuts de l'âge moderne*, ivi 1929; J. Calmette, *L'élaboration du monde moderne*, 3ª ed., ivi 1949; H. Sée-A. Rebillon, *Le XVIe siècle*, ivi 1934; H. Hauser, *La prépondérance espagnole*, 3ª ed., ivi 1948; A. de Saint-Léger-Ph. Sagnac, *La prépondérance française*, ivi 1935; P. Muret, *La prépondérance anglaise*, 2ª ed., ivi 1942; Ph. Sagnac, *La fin de l'ancien régime*, ivi 1941. Per il Seicento v. pure l'informatissimo E. Préclin-V. L. Tapié, *Le XVIIe siècle*, 2ª ed., ivi 1949. Per la storia religiosa C. Poulet, *Histoire de l'Eglise de France*, II, ivi 1946. Luigi Simeoni

III. LA RIVOLUZIONE. – La situazione finanziaria, il discredito contro coloro che non sapevano metterci rimedio e gli insuccessi politico-militari non sarebbero bastati a creare quel complesso di avvenimenti che dall'ultimo decennio del sec. XVIII si ripercossero dalla F. in tutta l'Europa, dando principio alla nuova storia. Si erano evoluti nello spirito pubblico convincimenti e tendenze che miravano ad una radicale trasformazione della società sia nel campo spirituale sia in quello politico-economico. Presso le classi colte si era radicato quello spirito che in F. è noto sotto il nome di « Enciclopedismo », perché particolare esponente ne era la famosa *Encyclopédie* la quale, sotto professione di filosofia, chiamava gli spiriti alla piena indipendenza da ogni rivelazione ed alla totale esperienza della ragione umana. Si esprimeva tutto ciò con la enunciazione della libertà di coscienza che si polarizzava o verso un deismo che, pur non rinnegando ogni spiritualità, la concepiva indipendente da ogni confessionalità e da ogni intervento provvidenziale, o verso un materialismo, elegante, se si vuole, e raffinato, ma pur sempre brutale nelle sue conseguenze; il cristianesimo lo si combatteva, più o meno larvatamente, nel campo storico e filosofico o lo si tollerava per la necessità di moderare gli istinti popolari.

Aspetto del tutto pratico il filosofismo assunse in grazia delle dottrine e della pedagogia di Gian Giacomo Rousseau, che ebbero larga diffusione e favore. Da lui ebbe origine quello che venne chiamato il ritorno allo stato di natura, cioè a quell'originaria bontà naturale, che sarebbe stata deturpata in seguito dall'assolutismo, alla primitiva eguaglianza e fratellanza che dovevano distruggere il regime del privilegio, creato dall'egoismo delle classi usurpatrici. Doveva perciò essere radicalmente riformata l'educazione pubblica, creato un costante ricorso alla consultazione popolare, sia nel proporre le leggi, sia nel nominare gli esecutori; un avvicendamento al potere insieme con l'educazione statale doveva offrir garanzia contro qualunque ritorno della tirannide. Si riteneva ormai di aver in mano i principi e le direttive per creare una società nuova, secondo le conclusioni della filosofia; ed in particolare il terzo stato, in confronto alla nobiltà ed al clero, considerati i detentori del privilegio, intendeva far prevalere la forza del suo numero e delle sue rivendicazioni.

Il clero si trovava in una situazione assai delicata. Nei suoi gradi più alti era reclutato nella più alta nobiltà, ed i più ricchi benefici, vescovati, abbazie, pensioni, gli consentivano una vita di sfarzo che confinava con la mondanità; alla media nobiltà cittadina e campagnola erano di fatto riservati i benefici minori, specie nei Capitoli collegiati e cattedrali. Finalmente il clero rurale, il più numeroso, aveva una parte ben piccola nella distribuzione dei redditi ecclesiastici; costretto ad una vita assai modesta, con l'obbligo di provvedere anche alla scuola popolare, era a diretto contatto con la parte più umile della popolazione da cui esso stesso proveniva, sentiva più da vicino il peso delle ingiustizie sociali ed il legittimo diritto che vi si ponesse rimedio. Trovavano perciò presso di lui facile consenso non solo quanto pareva dovesse condurre a sollevare le condizioni del popolo, ma anche quelle proposte di riordinamento ecclesiastico che facessero sparire almeno i più stridenti abusi. Nessuna meraviglia perciò che esso affiancasse l'opera del terzo stato.

Le condizioni dello spirito pubblico, quando il 5 maggio 1789 si aprirono gli Stati Generali, erano divise fra coloro che avrebbero voluto conservare il più possibile dell'« ancien régime », ed erano relativamente pochi, perché di un rinnovamento si sentiva il bisogno, e coloro che volevano mettere mano ad una riforma generale la più ampia possibile in armonia con le nuove teorie. Fino a qual punto dovesse giungere, per quali vie e con quali mezzi, tutto era concepito in modo generico senza alcun programma. Il programma lo sviluppò man mano la piazza di Parigi sotto gli urli dei suoi demagoghi e Parigi fu la tiranna di tutta la F.; mentre la corte e la classe dirigente si mostrarono incapaci di qualunque iniziativa. I rappresentanti del terzo stato, che nel numero totale di ca. 1200 costituivano la metà, rivendicarono a sé il diritto di controllo delle elezioni chiamando ad unirsi con loro i rappresentanti degli altri due stati e mostrando chiaro il proposito di operare come *Assemblea nazionale* allo scopo di modificare la costituzione tradizionale dello Stato. E poiché sedevano fra loro anche 207 ecclesiastici, fecero parte con questi anche altri che sedevano fra i rappresentanti del clero; si aggiunsero ben presto alcuni dei rappresentanti della nobiltà più inclini alle riforme, sicché il terzo stato poteva ormai ritenersi rappresentante non più di una classe, ma di tutta la nazione. La presenza a Parigi di tanti deputati e il loro progressivo cedere dinanzi ai clamori della folla cittadina ubbriacata dai discorsi dei capipopolo che parlavano dell'abolizione della tirannide, condussero alla presa ed alla demolizione della Bastiglia, la fortezza che dominava la città (14 luglio). Due giorni dopo i deputati si proclamarono *Assemblea costituente*; e come fondamento della nuova costituzione da darsi alla nazione furono pubblicati (24 ag.), in 17 artt., i Diritti dell'Uomo (v.) e del Cittadino, con i quali si proclamava senza altro la sovranità del popolo, la libertà delle credenze religiose e della stampa, il diritto di resistenza contro l'oppressione, cioè il diritto alla rivoluzione. La legge vi è detta un'espressione della volontà universale e dinanzi ad essa tutti gli uomini erano eguali. Ma questo non bastando a rimettere l'ordine e la concordia, la notte del 4 ag. la nobiltà rinunciò ai suoi privilegi e titoli, ai diritti fondiari più gravosi per il popolo (caccia e pesca, balzelli feudali, colombai riservati), alla esenzione dalle imposte ed il tribunale proprio. Da parte sua il clero rinunciò

alle decime, contentandosi di un compenso, ai diritti di stola, all'esenzione dalle imposte; ed al contributo di 30 milioni, già assunto per sanare il *deficit* finanziario, aggiunse quello di 400 milioni, cioè della terza parte della sua proprietà immobiliare; quantunque per l'addietro avesse contribuito più degli altri due stati al bene della nazione. Cessavano in tal modo le costituzioni particolari di stati e di corporazioni e le disuguaglianze nel diritto penale; si apriva a tutti i cittadini l'accesso a tutti gli uffici civili.

La decisione era più generosa che illuminata e non valse ad accontentare lo spirito che si formava nel pubblico. Il 10 ott. su proposta di Maurizio di Talleyrand, vescovo di Autun, l'Assemblea dichiarò che i beni ecclesiastici erano beni nazionali; ed il 2 nov. stabilì i contributi che la nazione doveva versare per il mantenimento degli ecclesiastici; così, tolte le antiche urtanti sperequazioni, essi venivano ridotti a salariati; stabilì inoltre che cominciasse subito l'alienazione dei beni. Nel febbr. 1790 l'Assemblea negò valore ai voti solenni e permise ai religiosi il ritorno alle proprie case con la riserva di una pensione sui beni dei conventi; nel sett. fu imposto a tutti di deporre l'abito religioso. Quasi tutte le religiose però rimasero fedeli ai loro voti; così i religiosi ascritti agli Ordini più osservanti; mentre fra gli altri molti furono gli apostati.

I rivoluzionari non vollero riconoscere la religione cattolica come religione dello Stato, pretesero invece di redigere una *Costituzione civile del clero*, ed avvocati giansenisti ne misero insieme un progetto che, portato dinanzi all'Assemblea, fu approvato il 27 nov. 1790 nonostante l'opposizione dei cattolici, e sul principio del 1791 se ne incominciò l'applicazione. La F. era stata divisa in dipartimenti ed in cantoni, passando sopra senza riguardo a tutte le tradizioni storiche. Questo programma di assoluta parificazione fu voluto applicare anche nei rapporti ecclesiastici e furono senz'altro sacrificati tutti quegli istituti che non entrarono nei quadri prestabiliti. Abbazie, Capitoli, priorati, cappelle furono tolti di mezzo. Rimasero le parrocchie, le diocesi e le metropoli ecclesiastiche: ma ai 18 arcivescovati ed ai 108 vescovati furono sostituiti 10 arcivescovati e 73 vescovati in corrispondenza agli 83 dipartimenti; le parrocchie dovevano costituirsi d'accordo fra il vescovo e l'autorità civile con lo stesso criterio; i vescovi dovevano essere assistiti da un consiglio composto di parroci e di vicari. Vescovi e parroci dovevano essere eletti da quelle stesse assemblee elettorali che nei singoli dipartimenti eleggevano gli ufficiali dello Stato; al metropolita spettava la conferma dei vescovi, mentre al papa non si dava che una partecipazione dell'elezione avvenuta allo scopo di conservare l'unità, i parroci dovevano chiedere ai loro vescovi la conferma dell'elezione; gli uni e gli altri dovevano giurare dinanzi all'autorità dipartimentale di eseguire i loro doveri e di osservare la Costituzione civile del clero. Il 4 genn. 1791 si cominciò con l'esigere tale giuramento dai membri dell'Assemblea, poi dagli altri che vi erano stati obbligati. Pensando che tale Costituzione non toccasse il dogma, molti pensarono non fosse contraria allo spirito della Chiesa antica; però solo quattro vescovi giurarono; si calcola che un terzo dei preti prestasse giuramento; costoro furono denominati *assermentés* (giurati), molti fra essi ritirarono poi il loro giuramento, mentre i rimanenti perdettero ogni credito presso i fedeli; *insermentés* furono detti coloro che non vollero giurare. Pio VI il 13 apr. 1791 condannò la Costituzione, sospese dagli uffici divini gli *assermentés* e dichiarò nulle le nuove elezioni e promozioni ecclesiastiche. Come rappresaglia furono occupati Avignone ed il Venassino.

All'Assemblea costituente tenne dietro nell'ott. 1791 l'*Assemblea legislativa* che inasprì sempre più la lotta contro la Chiesa: il 29 nov. fu imposto il giuramento a tutti gli ecclesiastici sotto pena di non poter esercitare il ministero ecclesiastico e di perdere la loro pensione. Nella primavera del 1792 fu vietato portare l'abito ecclesiastico e soppresso quanto rimaneva delle Congregazioni religiose; furono esiliati e deportati i preti che non avevano prestato giuramento, sicchè quelli che riuscirono a rimanere furono costretti ad esercitare il sacro ministero occultamente con pericolo della vita. Leggi speciali introdussero il matrimonio civile ed il divorzio.

Mentre si legiferava, gli elementi più accesi non solo forzavano le mani all'Assemblea, ma mantenevano vivo il disordine nella città e nelle campagne con il pretesto della lotta contro gli aristocratici ed i traditori del popolo. Essi facevano capo al Danton che dominava con il *club* dei cordiglieri, al Robespierre, capo del *club* della montagna ed al feroce Marat, e provocarono i massacri del 2-6 sett. a Parigi, accompagnati dalle più gravi ripercussioni nelle province dove venivano mandati in missione i più spregiudicati rivoluzionari. Il 21 sett. la nuova *Convenzione nazionale* proclamò la Repubblica ed il 21 genn. 1793 fece decapitare Luigi XVI; anche la regina Maria Antonietta fu mandata a morte; un *Comitato di salute pubblica* fu istituito con lo scopo di reprimere ogni rivolta interna e di provvedere ad arginare l'invasione straniera; si ebbe così la creazione di un nuovo esercito a carattere popolare, organizzato con quegli elementi dell'esercito regio che accettarono il nuovo servizio. Intanto si arrivava a dichiarare ufficialmente soppressa ogni forma religiosa colpendo in tal modo anche i preti giurati ai quali fu imposto di contrarre matrimonio; fu introdotto il nuovo calendario repubblicano di 12 mesi e tre decadi per mese, che ebbe principio con il 21 sett. 1793; ed il 10 nov. in sostituzione al cristianesimo fu introdotto il culto della « ragione » e della « natura » che due sgualdrine, intronizzate nella cattedrale di Notre Dame, furono incaricate di rappresentare.

Con l'uccisione del Marat (13 luglio 1793) anche fra gli uomini del « terrore » penetrò la discordia. Il Robespierre, cui presto dispiacquero le pagliacciate ridicole inscenate dal Danton e dall'Hébert, puri materialisti, li mandò alla ghigliottina (apr. 1794). In posa di dittatore volle che la Convenzione riconoscesse l'Essere Supremo e l'immortalità dell'anima; e con solenne cerimonia fece abbattere simbolicamente la discordia, l'ateismo e l'egoismo per sostituire il sapere, la giustizia e l'amore (7 maggio). Ma il 28 luglio i termidoriani mandarono lui alla ghigliottina e si impadronirono del potere. Sembrava che non ci fosse tregua per il cristianesimo, perché la Convenzioni il 27 ag. decretava che le chiese cha ancora servivano al culto passassero in possesso della nazione; tuttavia con i decreti del 21 febbr. e del 30 maggio 1795 fu concessa la riapertura delle chiese ed i vescovi e preti costituzionali ne profittarono per organizzarsi, sotto la guida del Grégoire, vescovo giurato di Blois; mentre i cattolici erano divisi sul giuramento richiesto dalla Convenzione in cui si professava l'odio contro l'autorità regia e l'anarchia.

Il 20 ag. 1795 la F. si dava una nuova costituzione con due camere ed un comitato di cinque direttori (*Direttorio*) cui spettava il potere esecutivo. I rapporti religiosi non migliorarono; mentre le sètte, fra cui quella dei teofilantropi, potevano liberamente organizzarsi, molti preti furono ghigliottinati, molti altri che erano ritornati dall'esilio furono deportati alla Guiana od internati nelle isole francesi di Ré e di Oléron (1797).

Le leggi della Rivoluzione furono subito applicate anche nei paesi che gli eserciti rivoluzionari riuscirono ad occupare. Nell'Olanda sino dal 1792 fu costituita la Repubblica batava e la Chiesa riformata vi perdette la sua posizione privilegiata sicché cattolici oppressi ne ebbero qualche vantaggio. Dopo le vittorie rivoluzionarie di Jemappes (1792) e di Fleurus (1794), il Belgio, tolto all'Austria, fu annesso alla F. e vi furono perseguitati i preti francesi profughi, introdotto il calendario repubblicano, tolte le chiese ed adattate ad usi civili e militari, proibito il culto pubblico e le processioni, abolite le decime ed impedito di comunicare con la S. Sede. Agli ecclesiastici fu imposto il giuramento repubblicano; e perché per la massima parte non si piegarono, si ricorse anche contro di loro alle condanne ed alla deportazione.

A cominciare dal 1792 caddero man mano in potere della Repubblica i territori che la Chiesa possedeva lungo la sinistra del Reno, i principati elettorali di Co-

lonia, Treviri e Magonza, i vescovati principeschi di Spira e di Worms ed inoltre i possessi che vi avevano il Regno di Prussia ed altri principati minori. Nel 1795 la Prussia concluse una pace separata, e la F. organizzò in tutti quei territori quattro nuovi dipartimenti senza introdurvi la Costituzione civile del clero ed il nuovo calendario, sopprimendo però gran parte dei monasteri ed obbligando il clero al giuramento civico. Anche in questi paesi un ordinamento ecclesiastico politico che durava da secoli fu spazzato via implacabilmente.

In Italia la Rivoluzione fu introdotta dall'esercito comandato dal Bonaparte nel 1796, che ebbe ben presto ragione sul Regno del Piemonte, occupò il ducato di Milano, i ducati padani, i territori della Repubblica veneta, sin oltre l'Isonzo. Il Papa fu costretto alla pace di Tolentino (17 febbr. 1797), perdendo le Legazioni e contribuendo ad una forte indennità di guerra in denaro ed oggetti d'arte; finché, in seguito ai tumulti suscitati ad arte in Roma stessa, il generale Berthier inaugurò la Repubblica romana (17 febbr. 1798) ed allontanò il Papa da Roma. Per volere del Direttorio Pio VI fu l'anno seguente condotto prigioniero in F., dove morì il 29 ag. 1799. In questo frattempo Napoleone era impegnato nella campagna d'Egitto e la F. veniva cacciata d'Italia da una coalizione austro-russa; a Venezia veniva eletto il nuovo papa Pio VII (14 marzo 1800) che rientrava il 3 luglio a Roma ormai liberata dal recente regime repubblicano.

Intanto ritornava Napoleone dall'Egitto e con un colpo di Stato sopprimeva il Direttorio (10 nov. = 19 brumaio 1799); lo sostituiva un governo di *tre consoli*, dei quali egli, come primo, assumeva i pieni poteri civili e militari. Per rialzare le sorti della F. intraprese una nuova campagna in Italia e con la vittoria di Marengo (14 giugno 1800) cacciava gli Austriaci; in pari tempo la F. ritornava sul Reno. Se si voleva rimettere in F. la pace interna era necessario regolare i rapporti religiosi sconvolti dall'intolleranza repubblicana e Napoleone pensò ad un Concordato con il Papa che sostituisse quello del 1516. I negoziati si conclusero a Parigi il 15 luglio 1801: venne riconosciuto che la religione cattolica era quella della maggioranza dei Francesi e perciò fu ammesso il libero e pubblico esercizio del culto. Invece delle antiche diocesi furono costituite 60 sedi vescovili delle quali 10 erano metropolitane; ai singoli vescovi fu riconosciuto il diritto di istituire un Capitolo ed un seminario e di creare le parrocchie; la Chiesa rinunciò agli antichi beni, mentre il governo in compenso si obbligò a corrispondere un assegno ai vescovi ed ai parroci; la nomina dei vescovi fu riservata al primo console, l'istituzione canonica al papa. La F. manteneva in tal modo i privilegi dell'antico Concordato; tuttavia l'opposizione fu tenace, e la promulgazione non si ebbe che il 18 apr. 1802; accompagnata da 77 « articoli organici » per l'applicazione del Concordato stesso. Questi erano ispirati alle vecchie tradizioni regaliste, imponevano il *placet* del governo sugli atti del papa e dei concili esteri, vietavano di tenere sinodi ed adunanze ecclesiastiche senza il consenso del governo, ammettevano l'appello « ab abusu » dalle decisioni della Chiesa alle autorità pubbliche, obbligavano ad accettare i quattro articoli gallicani del 1682, ed introducevano una distinzione fra i parroci nominati a vita (*curés*) e quelli amovibili (*desservants*). Non ostante le proteste del Papa, gli articoli ebbero pronta applicazione. Minore importanza, perché minori assai erano stati i turbamenti, ebbe il Concordato con la Repubblica cisalpina, che Napoleone ratificò il 2 nov. 1803 e fu pubblicato a Milano il 26 genn. 1804, con una aggiunta di articoli analoghi a quelli francesi.

Vincitore ormai delle coalizioni europee contro la F., il 18 maggio 1804 Napoleone fu dal Senato proclamato imperatore dei Francesi, e Pio VII consentì di recarsi a Parigi a coronarlo (2 dic.); in questa occasione Francesco II lasciò il titolo d'imperatore di Germania per quello di imperatore d'Austria e Napoleone assunse anche quello di re d'Italia (26 maggio 1805). Ma egli non seppe contenere la sua ambizione, provocando contro di sé nuove coalizioni europee. Avrebbe voluto che il Papa si trasferisse a Parigi che doveva diventare il cervello del mondo civile; occupò man mano i territori pontifici e perché Pio VII lanciò la scomunica contro i violatori dei diritti della Chiesa, fece occupare Roma, trascinare Pio VII prigioniero a Savona (15 ag. 1809), radunare a Parigi un Concilio nazionale di vescovi francesi ed italiani (giugno 1811), poi condurre Pio VII a Fontainebleau (giugno 1812), per strappargli un nuovo Concordato (25 genn. 1813); e per un momento con la violenza vi riuscì. Dopo l'infelice campagna di Russia, Napoleone non fu in grado di resistere alla Europa collegata contro di lui, la F. fu invasa, ed egli cadde in mano dei suoi nemici (1815). Con il Patto di Vienna concluso il 9 giugno 1815, i collegati pensarono di avere rimesso l'ordine in Europa. Luigi XVIII salì sul trono del suo infelice fratello e si ebbe così il periodo della restaurazione.

BIBL.: Utile come introduzione P. Caron, *Manuel pratique pour l'étude de la Révolution Française*, nuova ed., Parigi 1947; come esposizione delle vicende rivoluzionarie: L. Villat, *La Révolution et l'Empire (1789-1815)*, 2 voll., ivi 1936, con bibl. (trad. it., Torino 1940). Inoltre: I. Taine, *L'antico regime*, trad. it., Milano 1907; id., *La Rivoluzione*, 2 voll., ivi 1907-1908; id., *Napoleone*, ivi 1909; A. De Tocqueville, *L'antico regime e la Rivoluzione*, trad. it., Città di Castello 1920. Sulla storia ecclesiastica cf. Pastor, XVI, parte 3ª, p. 439 sgg.; A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1795 à 1898*, Parigi 1898; P. De La Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution Française*, 5 voll., ivi 1909-23; A. Aulard, *Le christianisme et la Révolution Française*, ivi 1925; E. Lavaquery, *L'histoire religieuse de la Révolution Française dans le cadre diocésain*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, apr.-giugno 1934, pp. 216-30. Per gli studi su argomenti particolari si ricordano: A. Aulard, *La Révolution Française et les Congrégations*, Parigi 1903; A. Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire 1796-1801*, ivi 1904; id., *Contribution à l'histoire de la Révolution Française*, ivi 1907; P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel 1791-1802*, ivi 1907; M. Felix, *Histoire des Congrégations religieuses*, ivi 1908; A. Aulard, *Le culte de la raison et le culte de l'Etre Suprême (1793-1794)*, 3ª ed., ivi 1909; A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituente*, ivi 1911; A. Sicard, *Le clergé de France pendant la Révolution*, 4 voll., ivi 1912 sgg.; A. Denys-Buirette, *Les questions religieuses dans les cahiers de 1789*, ivi 1919; H. Leclerq, *L'Eglise constitutionnelle (juillet 1790-avril 1791)*, ivi 1934; A. Latreille, *L'Eglise et la Révolution Française*, I, Parigi 1946; II, ivi 1950; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1946*, ivi 1940, con bibl.

IV. LA F. CONTEMPORANEA. – Con la restaurazione si pensò di poter soffocare del tutto lo spirito rivoluzionario ed instaurare un tipo di governo non troppo dissimile dall'*ancien régime*; ma gli anni della Rivoluzione non erano passati invano sull'Europa ed in particolare sulla F. Tutta una nuova legislazione era stata introdotta con un nuovo ordinamento economico e sociale; con le grandi strade s'erano aperte nuove comunicazioni; aboliti gli antichi privilegi nobiliari ed il protezionismo corporativo, si stava creando il nuovo capitalismo bancario con l'introduzione della grande industria ed il sorgere del proletariato, origine di nuovi movimenti sociali, timidi da prima ma poi sempre più minacciosi. La propaganda attraverso la stampa e la pa-

rola non poteva più essere arrestata con i mezzi polizieschi, ed i partiti non intendevano abdicare ai loro principi. Accanto ai regalisti, costanti, soprattutto nei riguardi della Chiesa, nelle vecchie idee stavano i bonapartisti, i repubblicani, i rimasugli degli antichi rivoluzionari e si agitavano per la libertà donde la qualifica di « liberali » accettata ben volentieri dai partiti di opposizione.

Un concordato che Luigi XVIII voleva sostituire a quello napoleonico (1817) non fu nemmeno potuto presentare alla votazione delle Camere, e solo nel 1822 si giunse ad una nuova circoscrizione ecclesiastica. Tuttavia la vita della Chiesa andò rifiorendo; crebbe il numero dei sacerdoti, dei seminari e degli istituti d'istruzione; si ricostruirono man mano gli Ordini religiosi e i monasteri femminili; nuove Congregazioni insegnanti ed ospitaliere si organizzarono; le missioni fra gli infedeli trovarono nuovi missionari e nuovi aiuti; anche beni ecclesiastici e fondazioni pie poterono risorgere. Una forte riscossa anticlericale si notò nell'ag. 1830 quando Carlo X, fratello di Luigi XVIII, fu costretto a lasciare il trono a Luigi Filippo d'Orléans il « re borghese ». Nel 1848 la rivoluzione detronizzò anche costui e nuove elezioni furono indette; fu allora promulgata una nuova costituzione repubblicana e Carlo Luigi Bonaparte, nipote di Napoleone I, ne fu il presidente; però questi, nel 1852 con un nuovo colpo di Stato si fece proclamare imperatore con il nome di Napoleone III. L'« Empire libéral », come fu chiamato, secondò da principio l'attività che la Chiesa esplicava più liberamente grazie alla popolarità che si era acquistata. Profittando della libertà essa radunò sinodi e concili provinciali, diede più largo sviluppo alle sue istituzioni ed alle sue scuole, rimovendo quasi del tutto gli ingombri del vecchio regalismo, i particolarismi e le concezioni gallicane più avanzate. Ma sebbene si mostrasse zelante, per interessi politici, nel difendere il potere temporale del Papa, l'Impero riprese le misure vessatorie del primo Impero e manifestò il suo malvolere soprattutto in occasione del Concilio Vaticano. La guerra franco-prussiana del 1870 ebbe il suo epilogo con la caduta di Napoleone III, l'invasione della F. e la perdita dell'Alsazia-Lorena. Superati i disordini provocati dalla Comune di Parigi (v.) nel maggio 1871, l'Assemblea, che era stata eletta per rimettere l'ordine in F., continuò a governare il paese. I suoi membri erano in maggioranza di tendenze monarchiche, ma divisi fra loro e privi di una guida chiaroveggente e risoluta; fu perciò possibile alla minoranza anticlericale e repubblicana, guidata soprattutto da Leone Gambetta e Giulio Grévy con l'influsso della massoneria, ottenere una maggioranza nelle elezioni del 1877 e condurre un politica anticlericale. Pur senza toccare la legislazione che assicurava la libertà della scuola, recente conquista dei cattolici, si trovò modo di chiudere gli istituti tenuti dai Gesuiti e di cacciar questi dalla F.; di vietare a preti e a religiosi l'insegnamento nelle pubbliche scuole e di togliere in queste l'insegnamento religioso (1866); fu introdotto il divorzio (1882), ed obbligati chierici e religiosi al servizio militare. Leone XIII ripetutamente esortò i cattolici francesi a tenersi uniti accettando la Costituzione repubblicana nel bene supremo della Chiesa e dello Stato e condannando il concetto della separazione dei due poteri. Una violenta lotta anticlericale riarse nel 1899 in occasione dell'affare Dreyfus (v.), sinché nel 1901 per opera del ministero Waldeck-Rousseau si ebbe la proscrizione delle Congregazioni religiose, pur senza riuscire a soffocare l'insegnamento libero. Per opera del ministro Combes nel Venerdì Santo del 1904 furono tolti i crocifissi dalle scuole e dai tribunali; ed in quello stesso anno si ebbe la rottura delle relazioni diplomatiche con la S. Sede. L'ultimo passo fu compiuto con la legge del 9 dic. 1905, la quale pur dichiarando che « la Repubblica assicurava la libertà di coscienza », aggiungeva che « non riconosceva né salariava alcun culto » e perciò « sopprimeva nel bilancio dello Stato, dei dipartimenti e dei comuni tutte le spese relative all'esercizio dei culti ». Potevano entro il 1906 costituirsi fra i cittadini delle *Associations cultuelles* per « provvedere alle spese, al mantenimento ed all'esercizio pubblico di un culto », con facoltà di raccogliere quote in denaro, costituire limitati fondi di riserva, ricevere in consegna gli edifici di culto con il loro mobilio e gli edifici di abitazione del clero. Esse potevano unirsi fra loro costituendo amministrazione e direzione centrale e sciogliersi a loro piacimento; erano le sole responsabili per quanto riguardava il culto ed avevano personalità giuridica; il clero però ne era completamente tenuto in disparte. Con speciali articoli la legge regolava l'esercizio del culto.

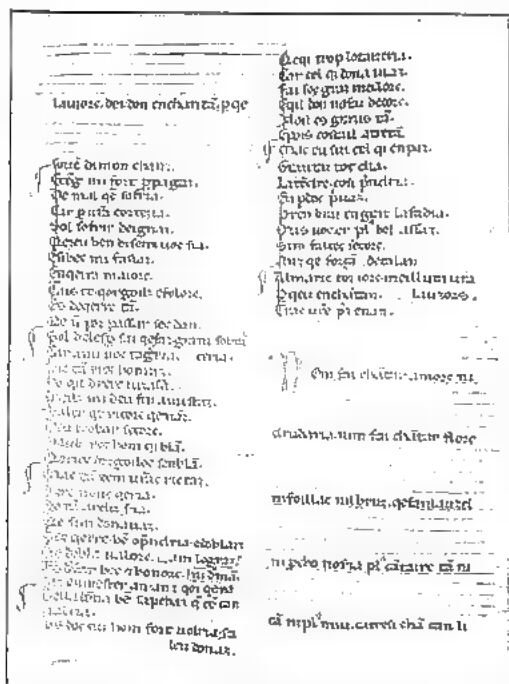
Con ciò il Concordato del 1801 veniva soppresso; Pio X l'11 febbr. 1906 fece rilevare il torto che veniva fatto alla Chiesa, riprovò la legge, come contraria alla sua costituzione gerarchica e le *Cultuelles* non furono perciò costituite. Tuttavia la vita religiosa non fu interrotta grazie al coraggio ed alla generosità del clero e del popolo francese, tanto che il governo nel 1907 dovette lasciare le chiese all'uso dei fedeli ed applicare le leggi anteriori concernenti i diritti dei cittadini di adunarsi e di praticare il culto che loro piacesse.

La guerra mondiale del 1914-18 sorprese la F. religiosa sotto il dominio di queste « leggi laiche ». Dopo la vittoria esse non furono estese all'Alsazia-Lorena ricongiunte alla Repubblica; le relazioni diplomatiche con la S. Sede furono riprese e si pensò ad un *modus vivendi* che fu trovato nel dare alle leggi laiche una interpretazione più larga, convalidata da apposito parere di giuristi sollecitato dal governo. Così si costituì in ogni diocesi una « Association diocésaine » sotto la presidenza del vescovo e di un consiglio di amministrazione operante « in conformità con le leggi canoniche » (cf. lo schema in A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, II, Roma 1925, p. 411 sgg.); dalla sua competenza esula quanto si riferisce al governo spirituale. L'enciclica del 18 genn. 1924 sanzionò questo stato di cose che superò la prova della grande guerra del 1939-45.

Bibl.: A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France de 1789 à 1870*, Parigi 1898; id., *L'Eglise catholique et l'Etat sous la Troisième République (1870-1910)*, 2 voll., ivi 1910 sgg.; J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 4 voll., Monaco 1933-39, passim; L. A. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, Friburgo in Br. 1933, pp. 229-50; J. P. Kirsch, *Kirchengeschichte*, IV, II, ivi 1933; J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789-1846*, Parigi 1949, con bibl. Su argomenti particolari cf.: P. Thureau-Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous le monarchie de juillet*, ivi 1880; F. Mathieu, *Le Concordat de 1801*, ivi 1902; I. Rinieri, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, 3 voll., Roma 1902-1906; J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France; Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Parigi 1914; J. Maurain, *Le St-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853*, ivi 1930; id., *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, ivi 1930; L. Crouzil, *Quarante ans de séparation (1905-45)*, Parigi-Tolosa 1945; G. P. Martin, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastique de France sous le Règne de Louis-Philippe (1830-48)*, Parigi 1949; Ch. Poulet, *Histoire de l'Eglise de France. Epoque contemporaine*, ivi 1949. Pio Paschini

III. Letteratura.

Sommario: I. Origini. Medioevo. - II. Il Rinascimento. - III. Il « secolo d'oro ». - IV. Il Settecento. - V. L'Ottocento. - VI. Il Novecento.

I. Origini. Medioevo. – Il latino introdotto dai Romani, dopo la conquista della Gallia, era la lingua rustica (o volgare) parlata dai soldati e dal popolo: sottoposta alle più svariate influenze dell'elemento indigeno e alla corruzione naturale del tempo, questa lingua già ibrida perdette a mano a mano le sue caratteristiche originali, tanto che, a partire dal sec. VII, assunse il nome di « romana », sempre più differenziandosi e particolarizzandosi nei dialetti che se ne originarono. Le due branche principali di questa lingua rimasero il romano vallone o lingua d'*oïl*, delle province a nord della Loira, e il romano provenzale o lingua d'*oc*, di quelle meridionali. Accanto

(per cortesia di mons. G. Galbiati)
FRANCIA - Una pagina del *Codice Provenzale* (prima metà sec. XIV) - Milano, Biblioteca Ambrosiana, R 71 sup.

a questi due idiomi, resi vitali da un antagonismo storico durato tre secoli, altri minori dialetti (il *bourguignon*, il *picard*, il *normand*, il *français*) dominarono al nord, finché, dopo il trionfo della dinastia capetingia, il francese, o idioma dell'Ile-de-France, poté prevalere e gareggiare letterariamente con i dialetti meridionali (il *languedocien*, il *gascon*, il *limousin*, il *provençal*), dando origine alla lingua nazionale di F.

Trascurando i primi atti pubblici scritti nella primitiva lingua d'*oïl* (come i Patti di Strasburgo dell'842, stretti fra Carlo il Calvo e il fratello Lodovico il Germanico contro Lotario), si considerano generalmente come primi documenti letterari una *Cantilène de ste Eulalie* (881), di cui restano quattordici versi, la *Vie de st Léger* e una *Passion du Christ*, di poco posteriori; la *Vie de st Alexis*, che appartiene allo stesso ciclo di racconti religiosi, è già del 1040. Alla lingua d'*oïl* si deve, tra la fine del XI sec. e il XIII – cioè nel periodo più rigoglioso del feudalesimo – lo sviluppo e l'affermazione dell'importantissima letteratura epica e cavalleresca francese, che si divise in tre grandi cicli di *chansons* e di *romans*: il ciclo francese, dedicato alle imprese di Carlo Magno e dei suoi paladini; il ciclo brettone, a carattere amoroso ed eroico, che ha per protagonisti il re Artù e i cavalieri della « Tavola rotonda »; e infine il ciclo classico, detto anche di Alessandro, dove si raccolgono le antiche leggende greco-romane ed orientali. I poemi del ciclo francese, detti *Chansons de geste*, sono scritti in versi (decasillabi i più antichi e endecasillabi o alessandrini i più recenti), raggruppati in strofe o « lasse » varie per lunghezza e per rima. Indubbiamente la più bella e importante fra tutte è la *Chanson de Roland* (sec. XI) che narra la tragica fine di Orlando a Roncisvalle, grande epopea nazionale, dove l'entusiasmo religioso, l'amor patrio, la fedeltà cavalleresca sono espressi con una verità umana degna dei poemi omerici. Di questo capolavoro dell'epica francese, rivelato nel suo testo autentico solo nel 1837 da Francisque Michel, si è attribuita la paternità a un certo Turoldo (o Théroulde), cantore normanno vissuto alla fine del sec. XI, che probabilmente non fu che il compilatore, sia pure ispirato, e certo non privo di influssi letterari classici, del *récit* conosciuto e cantato con molte varianti già nella metà del medesimo secolo nelle regioni di sud-ovest della Francia. È certo tuttavia che questa e le altre *chansons de geste* furono raggruppate nel sec. XIII in tre gruppi principali: quelle del re Carlomagno, dei suoi pari e dei suoi vassalli; quelle di Garin de Montglane e dei suoi discendenti; e infine quelle di Doon de Mayence; e divise in tal guisa sono state tramandate.

Materia romanzesca e spirito avventuroso ed erotico si mescolano invece nei romanzi del ciclo brettone, di cui vanno ricordati la leggenda di *Tristano e Isotta*, « una delle più belle epopee d'amore che siano mai state concepite » (G. Paris), e da cui fu ispirato il noto dramma musicale di Wagner; e altri poemi di re Arturo (*Lancelot*, *Ivain*, *Perceval*, ecc.) di grande suggestione poetica e religiosa. Assieme ai romanzi d'avventura e a quelli, cui si è accennato, di argomento antico, quest'epopea *courtoise*, fiorita nelle corti, manifesta, per la prima volta nel medioevo, le aspirazioni mistiche ed erotiche di una società già protesa verso le più squisite raffinatezze della vita e della cultura, ed ebbe perciò grande influenza in tutta la letteratura occidentale.

Non minore sviluppo ebbe, in lingua d'*oc*, la poesia trovadorica, detta anche « gaia scienza ». Le forme adoperate, dalla canzone al sirventese, dalla tenzone alla pastorella, dall'alba alla ballata, destinate ad accogliere, e non solo in Provenza, le più dotte e raffinate espressioni d'amore, raggiunsero nei versi di Guillaume de Poitiers (1072-1126), di Jaufré Rudel, di Bernard de Ventadorn, e specialmente di Bertrand de Born (m. ca. il 1210) un'indubbia eleganza e musicalità, ma soggiacquero ai caratteri della scuola, e quindi ad una certa monotonia di temi, ben prima che la Crociata contro gli Albigesi disperdesse gli ultimi rappresentanti dell'arte trovadorica.

Affermatasi, come si è detto, in quasi tutte le parti della Francia come lingua letteraria, dopo le *chansons de geste* e i *romans courtois*, la lingua d'*oïl* viene adoperata in ogni genere letterario: nella poesia didattica e satirica dei bestiari, dei *fabliaux*, dei poemi allegorici, nella poesia drammatica, e in quella lirica delle canzoni, delle odi e delle ballate; oltreché, come si vedrà, nella prosa delle *chroniques* e dei *sermons*. Senza dubbio si deve alla graduale emancipazione della borghesia se, accanto, e quasi in opposizione, alla poesia cavalleresca vennero a porsi ben presto i *fabliaux* (favolette satiriche), improntati ad un realismo sovente sfacciato, che riflettono gli aspetti quotidiani del mondo feudale, e i grandi poemi allegorici e didattici dei secc. XIII e XIV, primo fra tutti il *Roman de Renart* e il *Roman de la Rose*. Contro l'idealismo mistico del tempo si dirigono gli strali degli anonimi autori del *Roman de Renart*, raccolta di ventisei poemetti, i cui personaggi sono gli animali, e gli eroi la volpe e il lupo: l'una, simbolo dell'inganno e dell'ipocrisia, ormai dilaganti nel mondo; l'altro, della violenza, che s'accompagna sempre alla frode. Materia amorosa e didattica svolge invece il lunghissimo *Roman de la Rose*, che viene considerato il capolavoro della poesia allegorica medievale. Esso consta di due parti molto diverse, sia per il tempo in cui vennero composte, che per lo spirito che le animò. La prima (4000 vv.), pubblicata intorno al 1230, opera di Guillaume de Lorris, si presenta come un'*ars amatoria*, in cui si svolgono tutte le vicende e le peripezie di un amore contrastato, intorno al simbolo essenziale della rosa. Meno ricca di immaginazione e più carica di simboli è la seconda parte, scritta più di quarant'anni dopo da Jean de Meung, il quale trasforma il romanzo amoroso in una specie di enciclopedia e di satira universale. L'opera, che nel suo tempo ebbe un enorme successo, fu utilizzata o imitata in mille modi, non solo dai poeti satirici e didattici, ma anche da Dante, da Marot e da Spencer.

Il più antico dramma che si conosca in lingua francese è la *Représentation d'Adam* (XII sec.), cui seguono, nel secolo successivo, il *Jeu de st Nicolas* di Jean Bodel e il *Miracle de Théophile* di Rutebeuf; sono rimaste, del

XIV sec., inoltre, quarantatrè rappresentazioni drammatiche, tutte appartenenti al genere dei *Miracles de Notre-Dame*: i temi sono tratti dalla vita della Vergine e dei santi, e, se sono un esempio di meravigliosa ingenuità popolare, troppo spesso hanno scarso valore artistico. Più importanti sono senza dubbio i *mystères*, drammi religiosi, messi in scena dalle *Confréries de la Passion*, in cui vengono raccontati con molto rilievo drammatico episodi del Vecchio e del Nuovo Testamento, leggende di santi e momenti della Passione. Nel XV sec., ai *miracles* e *mystères*, si aggiungono, articolando il sacro al profano, *moralités, farces, soties, sermons joyeux* e *monologues*: si è agli albori della poesia drammatica e del teatro moderno.

Intorno alla metà del '200, a Douai, Rouen, Arras e in altri centri, dove si bandiscono pubbliche gare poetiche, fiorisce la lirica borghese e popolare, in netta opposizione a quella aulica e cortigiana. Il primo e più celebre autore di canzoni fu Rutebeuf (m. ca. il 1225), parigino povero, pio e dal cuore ardente, del quale sono rimasti numerosi versi a carattere religioso, bacchico e satirico.

Notevole poeta drammatico e lirico fu anche Adam de la Halle, vissuto alla corte di Roberto II d'Artois e autore di un famoso *Congé*. Degli altri rimatori della stessa epoca, sono da ricordare Guillaume de Machaut, Philippe de Vitry, reputato dal Petrarca il maggior poeta del tempo, Jean Froissart, Eustache Deschamps, autori di numerose ballate, canzoni e *dits*; Christine de Pisan, italiana di nascita, che effonde nelle *Cent ballades d'amant et d'amie* la sua anima dolce e malinconica; Alain Chartier, e, per ultimo, il dotto e raffinato Charles d'Orléans, che ebbe vita politica agitatissima, senza saperla tradurre in slancio lirico originale. « Sembra di riscontrare, fino alla metà del sec. XIV, una specie di contraddizione fra l'arte del poeta e l'intensità delle sue emozioni. Villon sarà il primo che comporrà quest'antinomia » (P. Van Tieghen).

Tra la seconda metà del Trecento e la prima metà del Quattrocento, è indubbiamente a Villon che spetta la palma della poesia. La sua esistenza agitata e colpevole (1431-70?), che si svolse dapprima a Parigi, dove egli ottenne la *licence* e la *maîtrise ès-arts*, e poi, dopo una condanna a morte per omicidio, fughe e rapine, a Blois, alla corte di Orléans, e infine, come sembra, in Borgogna, fu dedicata nei momenti migliori alla poesia. Si distinguono, nei 2500 versi lasciatici, un *Petit testament* (1456), un *Grand testament* (1465) e poche liriche isolate: ma questo basta a comporre il ritratto di un'anima condannata a soffrire e a far soffrire, eppure, di fronte alla poesia pura e sincera, tormentata e devota.

All'inizio del sec. XIII, si trovano già delle eccellenti *chroniques* storiche: alla quarta Crociata e alla presa di Gerusalemme ne dedicò una Geoffroy de Villehardouin (m. nel 1213), del quale non si sa se più ammirare la modernità del pensiero o la semplicità dello stile; mentre nella *Histoire de st Louis* di Jean sire de Joinville (1224-1319), « les saintes paroles e les bons faits » del grande Santo sono descritte con un candore amabile e penetrante. Le *chroniques* si moltiplicano nel sec. XIV e nel XV, accoppiando non di rado alla qualità letteraria il pregio storico e documentario: l'interesse per le Crociate e l'Oriente si alterna a quello per i grandi avvenimenti del tempo, come nell'immensa storia della guerra dei Cento anni scritta da Froissart o nei *Mémoires* di Commines (1445-1509), che fu al servizio di Luigi XI e ne narrò le guerre e le imprese politiche, dando il primo esempio veramente moderno di analisi storica e politica. Accanto alla storia, prendono degno posto nella stessa epoca l'eloquenza politica e quella religiosa; mentre la prima si afferma dopo la riunione degli Stati Generali (1302), la seconda interpreta mirabilmente, specie nei *sermons* dei grandi predicatori s. Bernardo e Maurice Sully, quest'età di trapasso dai puri valori religiosi del medioevo alle ricerche umanistiche e scientifiche, che caratterizzano il Rinascimento.

II. Il Rinascimento. – Preceduta, come in Italia, da un fervore di scoperte erudite, orientate verso l'antichità greco-romana, dal fanatismo filologico e poi, a mano a mano, da una matura consapevolezza scientifica, frutto delle grandi scoperte geografiche e dell'invenzione della stampa, l'epoca della *Renaissance* assume in F. aspetti più riflessi, sia nel campo della cultura come in quello dell'arte, dove, in seguito alle guerre in Italia e all'afflusso degli artisti e letterati italiani alla corte di Carlo VIII, di Luigi XII e di Francesco I, si afferma nettamente l'influenza italiana. È per questo che nel Cinquecento in F. si avverte meno il distacco dalla cultura medievale, che si prolunga nelle opere dei principali scrittori del secolo.

Legate allo spirito dell'Umanesimo, ma non ancora sciolte dai lacci didattici ed allegorici del medioevo, sono le scuole di poesia della fine del Quattrocento, in cui vengono ammirati, assieme a maestri come Marot e Scève, mediocri rimatori come Chastellain, Molinet, Meschinot, ecc. Clément Marot (1496-1544), n. a Cahors e formatosi all'ombra della scuola dei *grands rhétoriqueurs*, diventa poeta di corte presso Margherita di Navarra, la colta autrice dell'*Heptaméron*, e poi presso Francesco I, viene in Italia in seguito a burrascose vicende politiche e religiose e muore, ancora in giovane età, a Torino, lasciando gran copia di elegie, epistole, *rondeaux* ed epigrammi di delicata fattura, in cui l'imitazione di Ovidio e Marziale è già un segno di raffinata eleganza rinascimentale. Rappresentante dell'*école lyonnaise*, Maurice Scève (1510-64) oppone nel lungo poema *Délie* una diversa sensibilità poetica, frutto di una concezione filosofica di tipo platonico e petrarchesco; che si continua, forse con maggior sincerità, nella breve ma intensa opera di Louise Labé (1525-65). Esauriti i temi e i modi di espressioni del medioevo, sotto l'influenza dei modelli antichi e dei poeti italiani, la lirica francese si raccoglie, nella seconda metà del Cinquecento, sotto l'insegna della nuova scuola, la *Pléiade*: sorta da una brigata di sette poeti (Ronsard, Du Bellay, Belleau, Jodelle, Daurat, Baïf e Ponthus de Thiard), essa si propone di trasformare la lingua poetica nazionale, difendendola dai poeti mediocri e cortigiani ed elevandola, sulla traccia degli antichi (Omero e Pindaro vengono presi per guida), ad altezze sublimi. Ai propositi, espressi teoricamente nella *Défense et illustration de la langue française* da Du Bellay (1549), i poeti della *Pléiade*, e principalmente il maestro Pierre de Ronsard (1524-85), risposero con energico slancio: imitando gli antichi, con una lingua copiosa e ricca, in tutti i generi letterari, dalla tragedia alla commedia, dall'epica all'ode. L'epica fu affrontata con la *Franciade* da Ronsard, ma poco felicemente; il teatro con *Cléopâtre* e *Didon* da Jodelle; più fortunati ed ispirati, fra tanti tentativi di traduzione e di adattamento, furono i cultori della lirica, Ronsard stesso e Du Bellay, che rinnovarono la lingua poetica, variando i ritmi e gareggiando in nobiltà d'espressione con gli antichi e con gli italiani. Le odi, le elegie, le egloghe di Ronsard, riunite in *Elégies, Mascarades, Bergeries* (1565) e nel *Recueil de nouvelles poésies* (1569), più che i petrarcheschi *Amours*, dànno una piena misura della grazia e della leggerezza dell'arte del poeta; come all'*Olive* del Du Bellay è certamente da preferirsi la raccolta dei *Regrets et antiquités de Rome*, dove l'autore canta, con gusto quasi romantico, la poesia delle rovine.

Un uguale rinnovamento formale e di temi si ha nella prosa del Cinquecento. Il romanzo cavalleresco cede il passo ai *contes* e alle *nouvelles*, dove si comincia a sentire l'influenza di Boccaccio; e diviene naturalistico con Rabelais; eccellono nell'eloquenza Michel de l'Hôpital e st François de Sales; Montaigne nella filosofia e nella saggistica, cui seguono pensatori come Etienne de la Boétie, Pierre Charron e Jean Bodin; ri-

vivono sotto la penna di magnifici traduttori, come Amyot, le grandi opere classiche; e l'oratoria, con la *Satire Ménippée*, si avvia allo splendore del secolo successivo. François Rabelais (n. nei pressi di Chinon tra il 1493 e il 1494, m. nel 1553), benedettino, medico, professore di anatomia, poi curato di Meudon, spirito erudito e curioso, pieno di zelo verso la scienza, ma tracotante e sboccato, ha lasciato con la *Vie inestimable de Gargantua* e con i *Faits et dits héroïques du grand Pantagruel* (1534) un'opera satirica e pedagogica, di grande sapore umano e di vivacissima scrittura, che attacca ogni istituzione del tempo, dalla monarchia alla magistratura, dal clero agli Ordini religiosi e alle scuole, unendo «in modo mostruoso una morale fine ed ingegnosa e una sudicia corruzione» (La Bruyère). Pensatore sereno e raffinato è invece Michel Eyquem de Montaigne (1533-92), di cui vanno ricordati numerosi viaggi all'estero, specialmente in Italia. I tre libri degli *Essais*, pubblicati in edizione definitiva nel 1588, rivelano, in modo metodico ed unitario, la sua concezione di bonario scetticismo; ma vanno presi come un'immensa miniera di osservazioni parziali, di assaggi, di moralità, dove si esprime amaramente l'umanità del Rinascimento in tutte le sue forme più sottili. Scritti in una lingua efficace, dotati di uno stile personalissimo, pieno di colore, di forma, di movimento, questi saggi aprono degnamente nella letteratura francese la serie delle grandi ricerche morali, sfuggendo ad una classificazione filosofica in senso stretto, per l'ineguagliabile accento umano ed artistico con cui vengono affrontati i più disparati argomenti.

Con l'opera di st François de Sales (1576-1622), che già s'affaccia nel sec. XVII, si può dire che il Rinascimento esprime l'altra sua faccia spirituale e religiosa, che non avrà nulla da temere dall'opera disgregatrice della «riforma», rappresentata in Francia da G. Calvino. Nato nei pressi di Annecy, e divenuto vescovo di Ginevra, il Santo ha una personalità artistica di primo ordine, che s'afferma, tra l'altro, nella stupenda *Introduction à la vie dévote* (1608) e nel *Traité de l'amour de Dieu* (1616), ambedue rimasti famosi per la larghezza della dottrina, l'entusiasmo poetico e lo stile vivido e immaginoso.

III. Il «secolo d'oro». – Nella letteratura francese, il sec. XVII è l'età classica per eccellenza. La cultura e l'ammirazione degli antichi ha ormai raggiunto un grado tale di raffinatezza e di equilibrio da permettere ai maggiori spiriti del tempo una eguale padronanza nell'azione e nel pensiero, nell'erudizione e nell'arte: su questo piano i valori dello spirito acquistano una concretezza ed una forza, che li rendono eminentemente razionali e morali, anche quando non sono in giuoco questioni di pensiero e di moralità. La ricerca dell'ordine e della chiarezza domina nella prima metà del secolo, che va dalla morte di Enrico IV (1610) al regno personale di Luigi XIV (1661) o, se si vogliono segnare due momenti letterari più tipici, dalla riforma di Malherbe all'apparizione delle *Provinciales* (1590-1656): a questa esigenza razionalistica si accompagnano, senza però annullarsi, uno spirito cristiano di moralizzazione e di verità, e uno spirito mondano, di dialogo e di scambio del pensiero. Sono gli aspetti che faranno dell'opera di Descartes, di Pascal e di Corneille un mirabile concerto, dove si faranno udire le note più profonde ed interiori dell'uomo.

All'inizio del sec. XVII si è stanchi della lingua e della poesia troppo erudite di Ronsard e dei suoi discepoli: François de Malherbe (1555-1628), n. a Caen e vissuto fino all'età di 50 anni ad Aix come segretario del duca di Angoulême, poi alla corte di Enrico IV e di Maria de' Medici, fu il riformatore rigoroso e pertinace che si imponeva nell'arte del verseggiare. Disse Boileau di lui: «Enfin Malherbe vint...», a significare la necessità della sua riforma, basata sulla chiarezza del pensiero, sulla semplicità della forma e sulla purezza della lingua. Lirico razionale e poco dotato di immaginazione, Malherbe lasciò, fra tante odi, stanze, sonetti ed epigrammi, qualche autentico capolavoro di poesia, come le *Stances à Du Perier* (1601) e la famosa *Ode sur la mort de Henri IV*.

Questo suo lavoro di epurazione e di chiarificazione viene continuato dalla *Société polie*, dall'*Hôtel de Rambouillet* e infine, con maggior rigore scientifico, dall'*Académie Française*, fondata da Richelieu nel 1635. Se la *Société polie* ebbe un carattere mondano e aristocratico, e uno squisito carattere di critica letteraria e del costume l'*Hôtel de Rambouillet* (aperto ai suoi amici da Catherine de Vivonne, perché si radunassero a discutere), spettò all'*Académie* il singolare compito di dirigere, attraverso le lettere, l'opinione pubblica e di farla confluire nel dominio della letteratura. Compito dunque davvero storico, che ebbe come prima tappa la compilazione del *Dizionario* francese, edito nel 1694. Fuori dei *salons* e dell'*Académie*, si agitano per proprio conto i seguaci delle varie scuole e dottrine religiose. Fra questi i più ardenti furono i giansenisti, che si radunarono nella famosa abbazia di Port-Royal. È in quel tempo che Blaise Pascal, genio precocissimo delle matematiche, n. a Clermont-Ferrand nel 1623, per difendere i suoi amici di Port-Royal, presso i quali si era ritirato a meditare sul problema religioso, pubblica sotto pseudonimo le lettere *Provinciales* contro i Gesuiti, una delle opere più tormentate della letteratura cristiana; medita poi intorno ad una *Apologie de la religion chrétienne* per la quale raccoglie un materiale immenso: sono le note, gli appunti e le meditazioni, conosciute dopo la sua morte sotto il titolo *Pensées*, autentico capolavoro della prosa francese, dove si ritrova accanto allo spirito agostiniano uno dei maggiori sforzi fatti da un'anima moderna nel cercare in sé e nell'universo la Verità pacificatrice.

Tra la prima e la seconda metà del secolo grandeggia l'opera drammatica di Pierre Corneille, di Rouen (1606-84). A lui si deve indubbiamente la scoperta e la consacrazione del teatro come grande genere letterario e sociale. Per quasi cinquant'anni egli impone, con la chiarezza dello stile e la forza del verso, una serie di tragedie in cui alle passioni rappresentate una straordinaria verità poetica e una precisa coscienza morale dànno sublimità di accenti umani. Dal *Cid* (1636), suo capolavoro, all'*Horace* e al *Cinna* (1640), dal *Polyeucte martyr*, che conclude magnificamente questo ciclo romano e cristiano (1642), al *Rodogune* (1644) e all'*Oedipe* (1650), il dramma degli eroi corneliani, ognuno partecipe di un fato e ognuno allo stesso tempo signore della propria volontà, si inserisce come un momento indimenticabile nella storia del teatro universale. Si ricorderà altresì di Corneille la grande traduzione in versi dell'*Imitation de Jésus-Christ*, per la quale egli impiegò sei anni di lavoro.

La seconda metà del secolo raccoglie i frutti meravigliosi della prima, superandola, in certo senso, in perfezione formale. Luigi XIV attira alla corte i maggiori geni del tempo, li protegge, non cessando mai di fornir loro occasioni e pretesti per nuovi capolavori; e mentre architetti famosi innalzano per lui Versailles, e pittori e scultori di talento ne adornano le sale e i giardini, Boileau, Molière, Racine celebrano letterariamente la sua gloria. Prima di trattare di costoro, converrà accennare all'opera singolare di due scrittori diversi da essi, benché molto legati allo spirito del tempo: La Rochefoucauld e La Fontaine. Ambedue menarono una vita molto agitata, e si consolarono poi al fuoco della meditazione e della poesia. Di La Rochefoucauld (1613-80) sono rimaste famose le *Réflexions* o *Sentences et maximes morales*, apparse nel 1665, scritte in uno stile tersissimo, e dedicate ai più svariati problemi morali, «una delle opere che più contribuirono a formare il gusto nazionale e a dargli un carattere di perspicuità e di precisione» (Voltaire). La Fontaine (1621-95) creò con le sue *Fables*, più che con i suoi *Contes et nouvelles*, un genere raro e prezioso di poesia tra malinconica e sorridente, nella quale, dietro la parola degli animali (ad ognuno dei quali è conservato il carattere vero o tradizionale) si scorge la parola dell'uomo che a volta a volta irride e rimpiange, bonariamente, costumi e situazioni di ogni tempo. La favola così non è più un divertimento o una

innocua finzione, ma, come dice lo stesso autore, « un dramma dai cento diversi atti, che ha per scena l'universo ».

Di fronte ad un poeta ingenuo e cordiale come La Fontaine, si erge un teorico acuto ed illuminato come Boileau. Poeta e critico, ha tracciato nell'*Art poétique* (1674) la legislazione più felice dello spirito classico. Gli si riconosce il torto di aver misconosciuto la vecchia poesia nazionale e di aver disprezzato i predecessori di Malherbe; ma nessuno, in un'epoca così vasta e complessa come la sua, fu più fine giudice del bello, più severo nel combattere l'affettazione o l'enfasi, l'erudizione pedantesca, la falsa poesia e il preziosismo, in una parola tutto ciò che allontana dall'umanità e dalla ragione. Nell'*Art poétique* si riflettono i valori più puri del *siècle d'or*, e quindi la poesia di Molière e di Racine. Jean-Baptiste Poquelin (1622-73) detto Molière, parigino, vissuto dal 1658 fino alla morte alla corte del « re sole », trascina sulle scene nel modo più impareggibile gli uomini e i costumi del suo secolo, ora assecondandone il giuoco, ora dipingendoli con amara verità, e sempre rimanendo fedele, pur nel comico abbandono, ai suoi canoni artistici, alle sue idee e alla sua morale. Delle trenta commedie che ha lasciato, alcune (*Le bourgeois gentilhomme*, *Les fourberies de Scapin*, *Le malade imaginaire*, ecc.) sono commedie di intrigo; altre (*Les précieuses ridicules*, *L'école des femmes*, *L'école des maris*, *Les femmes savantes*, ecc.) sono commedie di costume; e infine, altre ancora, veramente immortali (*Le misanthrope*, *Le tartufe*, *L'avare*, ecc.), si devono considerare commedie di carattere. Perfetto nella tecnica della rappresentazione, purissimo e vario nella lingua, irresistibile nella caricatura o nella buffoneria, Molière rimane, come dissero i suoi contemporanei, contro i quali non poco egli dovette combattere per imporre la sua arte, un contemplatore e un pittore della natura umana; fuori del suo secolo egli è un poeta tra i più genuini e sorridenti, e anche una guida inimitabile nel nostro bisogno di capire la vita. « Ogni uomo che sappia leggere è un lettore di Molière » (Sainte-Beuve).

Molière si affermò nel comico, come Racine nel tragico; ma mentre la tradizione e gli esempi della commedia erano in Francia poverissimi e mediocri o di derivazione straniera, la tragedia aveva avuto di recente un poeta della forza di Corneille. Lo sforzo che fa Racine è di trovare, accanto a Corneille, un posto degno nella comprensione e nell'ammirazione del pubblico. Proveniente da Port-Royal, Jean Racine (1639-99), portò nel teatro la sua energia passionale, il gusto infallibile di un'arte tormentata ed umana, quanto quella di Corneille era stata sovrumana ed eroica; e vinse la sua battaglia, come, nella tragedia greca, Euripide finì per porsi accanto a Sofocle. Opere come *Andromaque* (1667), *Britannicus* (1669), *Bajazet* (1672), *Mithridate* (1673), *Iphigénie* (1674) e *Phèdre* (1677), suscitarono di volta in volta i commenti più disparati; ma la *Phèdre* cadde; per dodici anni, Racine, addolorato, tacque; poi tornando al teatro, più forte dopo lunghe meditazioni religiose, impose, questa volta in modo incontrastato, la semplicità e la grandezza degli ultimi capolavori (*Esther* e *Athalie*). Dopo Racine sembra che l'arte drammatica si esaurisca, e difatti si accomiata dalle scene francesi, per ritornarvi, dopo la pausa dell'Illuminismo, nell'epoca romantica. Il posto del teatro è tenuto, come si vedrà, dal romanzo. Nel Seicento questo genere viene coltivato, anche sotto forma epistolare, con varia fortuna; ad imporlo, per la prima volta, all'ammirazione dei contemporanei e dei posteri, con la *Princesse de Clèves*, fu Madame de La Fayette (1634-93); seguirono le *Histoires* e *Contes du temps passé* del Perrault, e molti altri romanzi, ben inferiori però all'eccellenza stilistica e psicologica della *Princesse*.

Vicina, come spirito, al romanzo e alla novella, è la letteratura epistolare, che tocca vette non più raggiunte in seguito, nell'arte di Madame de Sévigné (1626-96), autrice di una raccolta di *Lettres*, dove si specchia in modo mirabile l'educazione e la cultura del tempo: inferiori letterariamente sono le *Lettres*, i *Mémoires* e gli *Entretiens sur l'éducation des filles* di Madame de Maintenon; ma eccellenti i *Mémoires* di Saint-Simon, pur nella trasandatezza della forma, e quelli del card. de Retz, esempi felici di un genere, fra storico e documentario, che avrà grandi sviluppi nella letteratura francese. Quest'epoca, di così vaste proporzioni letterarie e artistiche, non poteva non trovare nell'eloquenza la sua palestra più opportuna. Trionfarono gli oratori sacri, e fra tutti Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), n. a Dijon e vissuto a Parigi, non lontano dalla corte, dove fu chiamato più tardi ad educare il Delfino. Predicatore, storico, polemista ardentissimo, l'« aquila di Meaux », come fu chiamato dal vescovato ottenuto colà, fu un maestro impareggiabile, sia per la bellezza e la sublimità dello stile, che per la profondità del pensiero e la perfetta conoscenza del cuore umano. Le sue *Oraisons funèbres* (di Henriette de France, di Anne de Gonzague, di Louis de Bourbon, del Principe di Condé), hanno tutti i caratteri delle grandi opere di poesia, per lo slancio emotivo e la disciplina dello stile; come il *Discours sur l'histoire universelle* e il *Traité de la connaissance de Dieu*, occupano un posto unico non solo nella storiografia e nella trattatistica religiose, ma nella prosa francese. Più debole, ma dotato di un'intelligenza sottile ed innovatrice, François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715), di Cambrai, vescovo, teologo, oratore e filosofo, si può considerare appartenente ad un'epoca diversa, per il carattere pratico impresso alle idee e per l'inquietudine dello spirito. Le *Fables*, i *Dialogues des morts*, e specialmente le famose *Aventures de Télémaque* (1699), che contengono molte allusioni e critiche al regno di Luigi XIV, segnano compiutamente lo sviluppo delle sue teorie pedagogiche, sulle quali si formarono molte generazioni di educatori; ma gli scritti religiosi, le lettere, i dialoghi filosofici e letterari rivelano l'aspetto complesso della sua personalità (la sua parziale adesione al quietismo recò la condanna dell'*Explication des maximes des saints*). A completare il vasto quadro dell'attività moralistica e letteraria di questa metà del secolo, basterà accennare all'opera di Jean de la Bruyère, parigino (1645-1696), scrittore incisivo e penetrante, che alla traduzione dei *Caractères de Théophraste* aggiunse la pittura di « caratteri » del suo tempo, in una lingua varia, precisa e mordente, che annuncia già il Settecento. Il « secolo d'oro » non poteva avere una conclusione letteraria più classica e tipicamente francese.

IV. Il Settecento. – Annunciata da una *Querelle*, rimasta famosa, fra gli antichi e i moderni, alla quale presero parte, a favore dei moderni, Perrault, Lamotte-Houdar e Fontenelle; e Racine e Boileau a favore degli antichi, l'« età dei lumi » – come fu chiamato il Settecento – accentrò il gusto e lo spirito letterario non più sulla nozione e l'esperienza della verità e della bellezza, ma su quelle dell'utile. Quasi tutti gli scrittori di quest'epoca, i quali cominciano a disertare le corti per radunarsi nei *salons*, da cui vengono quasi soggiogati, intendono riformare con le loro opere la società. Buona parte di essi, fiduciosi nella ragione e nel progresso, si propone, scrivendo, fini più o meno pratici. Per conseguenza, l'originalità del secolo è nelle opere storiche, scientifiche, giuridiche e di polemica sociale; la religione è trascurata dalle classi più elevate e diviene oggetto di polemica in quelle intellettuali; e se verso la fine del secolo scoppia la Rivoluzione, per gli spiriti geniali del tempo essa è già fatta e scontata venti, trenta, quarant'anni prima, in senso morale e culturale. In quest'atmosfera di ricerca e di attesa, la prima volontà del poeta è quella di servire a qualcosa; e perciò la lirica decade, senza d'altronde perdere il gusto tradizionale della forma; acquista però il sentimento della natura e una certa grazia e leggerezza bucolica; mentre si fa via via più precisa l'influenza dello spirito inglese. I nomi dei poeti del

Settecento sono quasi dimenticati, tranne quello di Voltaire, che però si impose nel genere epico, didattico e satirico; e quello di André Chénier (1762-1794), che grandeggia sulla fine del secolo, solitario. Si accennerà di sfuggita ai due aspetti della sua poesia: l'ispirazione classica e il sentimento pre-romantico. A questo genio maturo, stroncato dalla Rivoluzione, guarderanno più tardi diverse generazioni di poeti francesi, ammirate dei nuovi ritmi, della ricchezza di simboli ed immagini e dell'inquieta sensibilità dell'autore delle *Elégies* e dei *Jambes*.

Col nome di Chénier si è toccato l'estremo di un'epoca anche cronologicamente. Rifacendosi alle sue origini, ci si trova di fronte l'opera di Montesquieu. Le sue *Lettres Persanes* (1721) fanno sentire alle radici lo spirito filosofico ed enciclopedico, il nuovo soffio di libertà che è succeduto allo spirito classico. La satira delle istituzioni vi si alterna con quella dei principi morali e religiosi; ma l'originalità dell'assunto e la lucidità delle idee non deve fare dimenticare l'influenza negativa che queste teorie ebbero sulla coscienza religiosa di tutto il secolo, incoraggiando lo scetticismo e il materialismo già prossimi ad accamparsi in ogni settore culturale. Meglio si rivelano le qualità storiche e di osservazione di Montesquieu, che nella vita (1698-1755) fu un magistrato preciso e scrupoloso, nelle *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* (1744) e specialmente nell'*Esprit des lois* (1748), dove per la prima volta si afferma il principio della divisione dei poteri. Lo spirito rivoluzionario di Montesquieu viene assunto, arricchito, e in un certo senso ingigantito, dall'opera vasta, ardita e curiosa di François-Marie Arouet, detto Voltaire, il genio certamente più settecentesco che abbia avuto la Francia. Nato a Parigi nel 1694, dopo una educazione contraddittoria, si dette alla satira politica e al teatro; visitò l'Inghilterra, la Prussia, dove fu accolto da Federico II, e si fermò infine, all'apice della sua gloria, a Ferney, nei pressi di Ginevra, non cessando mai di scrivere e di interessarsi ai problemi e ai fatti più significativi del tempo. Morì a Parigi nel 1778. Non c'è genere letterario che Voltaire non abbia coltivato: la tragedia (*Zaïre*, *Mérope*), la storia (*Histoire de Charles XII*, *Le siècle de Louis XIV*), il romanzo e la novella (*Candide*, *Zadig*, *Micromégas*, ecc.), la critica (*Le temple du goût*), l'epica (*La Henriade*, *Poème de Fontenoy*), la lirica, e soprattutto la filosofia (*Lettres philosophiques*, *Dictionnaire philosophique*, *Essai sur les moeurs*, ecc.), sprigionando sempre dai suoi scritti, assieme all'irreligiosità divenuta poi proverbiale, le più svariate idee, i richiami culturali e sociali più impensati. Ambizioso, pieno di vanità, superficiale per tre quarti della sua opera, resterà di Voltaire, però, la chiarezza penetrante dello stile, che non ha eguali nel suo tempo.

Ad accrescere l'influenza dei nuovi principi, e a render popolari queste teorie, non mancò un'opera corale: *L'Encyclopédie* o *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts e des métiers* (i cui primi volumi apparvero nel 1751). Vi si accinsero a dirigerla D'Alembert e Diderot, coadiuvati da Montesquieu, Voltaire e Rousseau e da altri famosi scrittori, Buffon, Condorcet, Condillac, Helvétius, D'Holbach, Turgot, Necker, Marmontel. Vera macchina da guerra al servizio delle dottrine filosofiche del Settecento, come fu definita, malgrado le esagerazioni, il fanatismo materialistico e gli errori dottrinali, l'*Encyclopédie* portò tuttavia notevoli benefici alla conoscenza scientifica, e non può essere trascurata nella storia del pensiero umano. Nello stesso periodo, però, rimase nell'ombra, ed è doveroso oggi metterlo alla luce, quel grandioso insieme di ricerche storiche, condotte dai Benedettini della Congregazione di S. Mauro, che va sotto il nome di *Histoire littéraire de la France*.

Accennando all'*Enciclopédie*, si sono ricordati Rousseau e Diderot. Sono forse questi gli scrittori più singolari e genuini del secolo; essi acquistano alla letteratura francese nuove dimensioni logiche e fantastiche, di cui occorre tener conto, anche se non si potrà non sottolineare, specialmente per l'opera di Diderot, lo spirito scettico e irreligioso che sta alla base del suo travaglio letterario. Dei due, Rousseau è certamente il più tormentato. Nato a Ginevra (1712-78) e dotato di un temperamento fantastico e sognatore, proclive alle utopie, Jean-Jacques Rousseau condusse senza dubbio una vita agitata; quest'inquietudine si tradusse in gran parte delle opere, nelle quali egli propugnò, come è noto, il ritorno allo stato di natura, e riconobbe nella Natura la sola divinità cui obbedire. Sogliono essere isolate nella sua produzione le opere pedagogiche, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761) e l'*Emile* (1762); ma a parte l'originalità degli spunti di pensiero, gli aspetti della sua arte squisita, e tutta dettata dal sentimento, si ritrovano più abbondantemente nelle *Confessions* e soprattutto nelle *Rêveries d'un promeneur solitaire*, appartenenti agli ultimi anni della sua vita a cui guardarono più tardi i romantici come a libri precorritori del loro gusto. Di Denis Diderot, nato a Langres (1713-84), si ricorderanno i romanzi (*Jacques le fataliste*, *La religieuse*), qualche satira riuscita (*Le neveu de Rameau*), i drammi (*Le fils naturel*, *Le père de famille*), dove il gusto del paradosso, l'eleganza delle idee, l'acutezza dell'analisi si fanno ammirare, anche quando sono fine a se stessi; ma è forse nella vasta *Correspondance* che si ritrova per intero quest'uomo, complesso e semplice ad un tempo, appassionato sognatore e freddo realista, critico cui si devono importanti scoperte nel campo della pittura, della musica e del teatro.

Su un piano di ingenuità e di abbandono naturalistico, qualunque opera di Voltaire, di Rousseau o di Diderot viene superata dal romanzo *Paul et Virginie* (1787) di Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814), che per primo farà risuonare nella narrativa francese la nota esotica. Ma non è il solo capolavoro del romanzo francese del Settecento. Quando esso non si consacra, come troppo spesso accade, alla descrizione di intrighi o di frivolezze, quando non si abbandona ad un'ambigua analisi della società (come *Les liaisons dangereuses* di Laclos) o quando infine non giunge al sadismo, come nell'opera del famigerato marchese de Sade, il romanzo dell'epoca esprime, talora con curiosa anticipazione, taluni stati d'animo che si ritroveranno nel romanticismo e nel naturalismo del sec. XIX. Per fare qualche esempio, si accennerà alla *Manon Lescaut* dell'abate Prévost, all'*Obermann* di Sénancour (già, però, esorbitante dal '700), ai racconti di Marivaux, al *Gil Blas* di Le Sage (1715). Sia Marivaux che Le Sage hanno anche un posto ragguardevole nella produzione drammatica di questo secolo. Marivaux (1688-1763), che fu creatore di molte commedie fortunate (*La surprise de l'amour*, *Le jeu de l'amour et du hasard*, *Les serments indiscrets*, ecc.), condotte con sottigliezza e delicato fervore, e Le Sage, che porta in *Turcaret* molto dello spirito spagnolo, annunciano l'arte spigliata di un genio comico come Beaumarchais (1742-99). *Le barbier de Séville* e *Le mariage de Figaro*, commedie satiricamente, ma anche poeticamente felici, fruttarono al loro autore un immenso successo. Esse sono tuttora una chiave per capire lo spirito del tempo e quello slancio riformatore che non mancò a nessuno scrittore francese prima e durante la Rivoluzione.

Gli aspetti drammatici della vita e della società della Francia, si ritrovano, però, più che nel teatro, nell'arte oratoria, che in questo periodo toccò qualche volta le vette della grande eloquenza. Le toccò certamente con Mirabeau. La parola di Mirabeau è colorita e veemente ed attinge il suo colore e la sua forza alle cose da dire, a differenza di quella dei suoi predecessori secenteschi, umanistici ed enfatici. Ancora oggi la si ammira nelle pagine sul *Droit de paix et de guerre*, sulla *Sanction royale*, ecc. Contro il Mirabeau lottò, talvolta con successo, l'abate Maury, grande difensore degli interessi della monarchia e dei diritti della Chiesa. Famosi oratori vede però tutta quest'epoca: Vergniaud, Danton, Robespierre, Cazalès, Barnave, che trascinarono uomini e folle.

Chiusi nel silenzio delle biblioteche, ma non meno importanti storicamente, sono i trentasei volumi dell'*Histoire naturelle* di Buffon (1707-88), consacrati all'osservazione dei fatti e all'analisi delle esperienze na-

turali, che rappresentano indubbiamente il più grande sforzo fatto da uno scrittore francese, dopo l'Umanesimo, per ricondurre all'unità del pensiero e all'entusiasmo vivificante della poesia l'arida materia della scienza. Sono forse il messaggio più alto e maestoso del pensiero settecentesco.

V. L'OTTOCENTO. – Nel passaggio dal Sette all'Ottocento, devono tenersi presenti molte condizioni e stati d'animo storici, che influenzeranno il pensiero e la fantasia degli scrittori: il declino del materialismo e del cosmopolitismo settecentesco, l'esperienza delle utopie sociali e della Rivoluzione, l'attrazione verso problemi morali e religiosi, lo spirito nazionale, l'individualismo borghese. Individualismo, religiosità e storicismo contraddistinguono la nuova letteratura, anche senza tener conto degli elementi pratici dovuti alle scuole e all'influenza dei grandi spiriti. Quando si parla di romanticismo, si toccano gli estremi di questo rinnovamento interiore, che s'effettua in tutta l'Europa, ma parte sostanzialmente dalla F. con l'opera di Chateaubriand e di Madame de Staël. « Cessate di guardare alla Grecia e a Roma – dice quest'ultima agli scrittori del suo tempo – cercate le fonti di ispirazione nella storia nazionale, nelle vostre tradizioni, nelle vostre leggende. Ispiratevi alla religione, affinché la vostra arte acquisti in profondità e in sensibilità ». Ben al corrente dello sviluppo della filosofia e dell'arte tedesca, Madame de Staël (1766-1817) ne volgarizzò lo spirito nei quattro libri *De l'Allemagne* (1810), concludendo con l'affermare la supremazia dell'ispirazione sulle regole, del sentimento sulla ragione, dell'individualismo e della libertà sull'autorità. Nemico di Napoleone, oltre alla Staël, fu anche François-René de Chateaubriand (1768-1848) nato a Saint-Malo, che in gioventù si spinse fino in America, visse poi in patria i primi anni della Rivoluzione, sino a quando, emigrato a Londra e già in preda ad una crisi spirituale, non decise di darsi tutto alla causa della restaurazione. Morì a Parigi dopo essere stato ambasciatore e ministro degli Esteri sotto i Borboni. L'opera sua, appassionata, immaginosa, eloquente, dotata di potenza descrittiva e di musicalità, fu spesa nell'apologia del cristianesimo (*Le génie du christianisme*, 1802), interpretato con rara efficacia letteraria, e nell'illustrazione romanzesca (*Atala, René*) di alcuni passi del libro. Il successo di queste opere fu enorme (*René* ebbe tanti ammiratori ed imitatori quanto il *Werther* di Goethe), ma ancora più rivelatrici della coscienza religiosa di Chateaubriand sono i volumi che seguirono, *Les martyrs* (1809), *Itinéraire de Paris a Jérusalem*, e infine il capolavoro, *Mémoires d'outre-tombe*, uscito postumo, dove si rivela l'anima di questo genio inquieto e tenace, vero rinnovatore del gusto estetico e del sentimento storico e religioso.

Trascurando i difensori dell'autorità, Louis de Bonald, Joseph de Maistre (vigoroso e severo autore delle *Soirées de Saint-Pétersbourg* e dell'*Histoire de l'Eglise gallicane*) e Xavier de Maistre (cui si deve il brillante *Voyage autour de ma chambre e Le lépreux de la cité d'Aoste*) e venendo ai romantici, si può distribuire il loro movimento in due cenacoli: il primo, detto dell'*Arsenal* tra il 1823-24, e il secondo, intorno ad Hugo, nel 1828. È in quest'ultimo, però, che si combatte a fondo la battaglia contro i classicisti, i quali, dopo il 1830, spariscono dalla scena letteraria. Lo spirito romantico si diffonde allora in Francia, con l'opera di Lamartine, Hugo, de Vigny, Musset, George Sand, Balzac, e Dumas padre, mentre appartato rimane Stendhal, le cui opere narrative non verranno apprezzate che molto più tardi. Con il romanticismo entrò l'inquietudine nella letteratura francese, e la spinta primitiva, anche senza esaurirsi, deviò verso nuovi aspetti, a distanza di appena vent'anni dalla sua affermazione. Alla metà del secolo, già si assiste, con il *Parnasse* e il romanzo realista, ad un ripiegamento del romanticismo sui propri motivi, e quindi alla liquidazione del movimento.

Esso viene illustrato, però, fin dal nascere, da Victor Hugo, nato a Besançon (1802-85), che lasciò orme indimenticabili nella lirica, nel teatro e nel romanzo. Dalle *Odes et ballades* (1826) ai drammi *Cromwell* (1827), *Hernani* (1829), *Le roi s'amuse* (1832) e *Ruy Blas* (1838), ai romanzi *Notre-Dame de Paris* (1831) e *Les misérables* (1862), si può seguire il flusso continuo della fantasia di Hugo, ora animata dalla leggenda, ora dalle idee politiche, ora dalla storia, ora dal fermento sentimentale dell'autore, ma forse, più che ai drammi e ai romanzi, per comprenderla appieno, occorre rivolgersi alle migliori opere liriche: *Les feuilles d'automne* (1831), *Les voix intérieures*, *Les châtiments* (1853), la *Légende de siècles* (1859). Ispirazione e ricchezza di sentimento non mancano neanche ad Alphonse Lamartine (1790-1869), nato a Mâcon, tipico esponente del romanticismo della prima maniera, che cantò con profonda e dolce malinconia le ebbrezze dell'amore ideale, della natura e di Dio, nelle *Premières méditations* (1820) e nelle *Nouvelles méditations* (1823); si analizzò con ardore nel romanzo *Graziella* (1851), e infine toccò temi filosofici e religiosi in *Jocelyn* e in *La chute d'un ange*, ma con minore risultato artistico. A questa vena morale e religiosa doveva obbedire anche la poesia di Alfred de Vigny (1797-1863), nato a Loches da nobile famiglia, a cui la critica, che poco lo conobbe nel suo tempo, guarda oggi come al poeta più significativo e completo della prima stagione romantica. È una poesia di idee, ricca, profonda e dotata di uno slancio morale e religioso (vedi la raccolta postuma dei *Destinées*, o anche i *Poèmes antiques et modernes*, 1825), che talvolta diviene disperato o rassegnato, tanta è la solitudine da cui parte e a cui arriva. Altra natura è quella di Alfred de Musset (1810-57), parigino, autore, oltre che di versi famosi al suo tempo, di squisite composizioni teatrali (*Fantasio*, *On ne badine pas avec l'amour*, ecc.) e di singolari *Confessions d'un enfant du siècle* (1836) dove viene descritto, attraverso vicende di passione e di sogno, il cosiddetto *mal du siècle*. De Musset è, certo, fra tutti, il poeta che all'amore, alla melanconia e alla morte si è avvicinato con più passione, ma non con quella forza morale che talvolta Hugo e Vigny hanno fatto sentire. La poesia di questo tempo ha tutto un colore melanconico e ebbro, e perciò si rischia di confonderla in una sola vaga latitudine. Alcuni poeti (come Gérard de Nerval e Maurice de Guérin) però tendono, sia pure in modo incerto, lo sguardo al futuro, e saranno perciò apprezzati a parecchi anni di distanza.

Il caso di Stendhal è singolare: vissuto in piena età romantica (1783-1842), egli ebbe pochi e non felici contatti con i *milieux* letterari francesi, preferendo alla sua patria, e soprattutto alla sua città (Grenoble), l'Italia, dove, dopo alterne vicende insieme politiche e letterarie, finì per trasferirsi. È uno scrittore ricco di slanci e di passioni, celate in uno stile freddo, da cancelleria, come fu detto; e perciò i suoi romanzi (*Le Rouge et Noir*, *La Chartreuse de Parme*, ecc.), pur così pregni di psicologia romantica, si affacciano ad un'altra età: il realismo. Lo scrittore più rappresentativo del primo Ottocento rimane Honoré de Balzac (1799-1850), fecondissimo romanziere (si ricordano *Eugénie Grandet*, *Le père Goriot*, *César Birotteau*) dall'immaginazione viva e potente, dall'impareggiabile arte caricaturale, nella quale vibra sempre una grande conoscenza della vita. Balzac si può considerare tanto romantico, quanto realista: egli però appartiene, in ogni caso, alla grande famiglia dei creatori di caratteri, e perciò ha un posto di prim'ordine nella letteratura francese del secolo scorso.

Il passo più risoluto tra la prima e la seconda metà dell'Ottocento vien fatto dalla poesia. Tra il *Parnasse*, cui è legato specialmente il nome di Leconte de Lisle (1818-94), dove fu adottato il principio dell'arte per l'arte

e decretata l'impersonalità e l'impassibilità del poeta, e Charles Baudelaire, parigino (1821-67), sono molti i legami e le affinità; ma il genio di Baudelaire (*Fleurs du mal*, 1857), superò i caratteri della scuola, situandosi in una zona personalissima: la sua poesia, essenzialmente cristiana, anche quando affonda le sue radici nel male e nel disordine, è forse la più plastica, la più pura e musicale di tutto il secolo. Il problema della creazione artistica, per Baudelaire, non è solo un problema di lacrime, come in tanti romantici, o di impassibilità, o di tecnica letteraria, ma di coscienza e di profondo dibattito interiore. Più costante nell'ascoltare il proprio cuore e descriverne i mutevoli palpiti, ma talvolta artificioso, è Paul Verlaine (1844-96), che ha al suo attivo una vasta produzione lirica (*Poèmes saturniens*, *Fêtes galantes*, *La bonne chanson*, *Sagesse*, ecc.), e al cui nome è legata la nascita del *Symbolisme*, il secondo grande movimento della poesia di quest'epoca. A Verlaine s'accompagnò, per brevi ma intensissime vicende umane e letterarie, Arthur Rimbaud (1857-91), a cui molti critici hanno riconosciuto un'anima di veggente. La poesia in Rimbaud si fa bruciante espressione di vita e di verità, e s'innalza ad altezze incredibili; ma con risolutezza il poeta l'abbandona, a soli vent'anni, fuggendo in Africa, e abbandonandosi al suo destino di meteora. Sarà, infine, Mallarmé (1842-98) a riproporsi lo stesso slancio, freddamente, ermeticamente, con una assolutezza e un fervore che non hanno eguali nella nostra epoca. Il simbolismo per lui è diventato qualcosa di più di una scuola letteraria: un modo di concepire la poesia, dal quale poco si discosteranno i poeti del nostro secolo, in Francia e altrove.

Il romanzo, sulle orme del realismo balzachiano, rasenta molti pericoli, per l'attitudine prevalente a descrivere la realtà senza dominarla dall'interno, ma si salva con l'opera di Flaubert e di Maupassant, e parzialmente con quella di Zola, dei Goncourt e di Daudet. In questi il romanzo non è soltanto, anche forse quando vuol essere, « una rappresentazione della natura e di noi stessi in vista del perfezionamento fisico e morale della nostra specie », secondo l'espressione di Prudhon; in Flaubert (1821-80), come era stato, prima del naturalismo, in Mérimée, scrittore sobrio, preciso, attento, l'arte del narrare diventa ricerca interiore secondo un metodo di realismo integrale, ma non per questo meno artistico ed efficace. La serenità di Flaubert ottenuta a prezzo di tanti sacrifici di stile, diventa impassibilità in troppe opere di Emile Zola, battagliero teorico della scuola naturalistica (nella serie dei *Rougon-Macquart*, definita da J. Lemaître « un'epopea pessimista dell'animalità umana », il suo metodo confina con quello caro alla scienza positivistica) e senza dubbio migliore scrittore nei racconti a sfondo fantastico (cf. *Le rêve*). In Daudet (1840-97), prevale la vena impressionistica e comica: essa dà un capolavoro di umanità come *Tartarin de Tarascon*; in Maupassant (autore del famoso *Boule de suif*, di *Bel Ami* e di *Pierre et Jean*, ecc.) quella psicologica e passionale, con risultati talora sorprendenti di colore e di stile. Cari alle generazioni tra l'80 e il principio del Novecento furono inoltre i romanzi di Pierre Loti e di Paul Bourget, i primi di ambiente esotico, i secondi ricchi di penetranti analisi psicologiche, di carattere antimaterialistico. Scrittore tormentato, e infine liberato dalla fede, è Huysmans nel quale si ritrova tutta l'inquietudine di quest'epoca di trapasso, che dalle ultime propaggini romantiche, attraverso il naturalismo e il positivismo, dovrà sboccare nell'idealismo dei primi anni del Novecento.

Certamente è la letteratura narrativa della seconda parte dell'Ottocento il settore più ibrido e inquieto. Gli storici, i filosofi, i critici, gli oratori, e infine i drammaturghi, che rinnovano e approfondiscono gli schemi già forniti a sufficenza dal Settecento, si giovano a volta a volta delle mutate prospettive del costume e del pensiero, spesso anticipandole con balenante acutezza. Fra gli storici, possiamo distinguere una scuola pittoresca e descrittiva, che fa capo al Thierry (1795-1856) e al Michelet (1798-1874), una scuola filosofica, rappresentata dal Guizot (1787-1874), dal Mignet, dal Taine, autore delle famose *Origines de la France contemporaine*, e infine dal Renan, di cui sono noti gli studi sull'ebraismo e sul cristianesimo. Vero storico moderno, accurato nell'indagine e imparziale nel giudizio, è Adolphe Thiers (1797-1877), il cui nome è legato ad un'ottima storia della Rivoluzione Francese. Alla critica letteraria doveva consacrare il meglio della sua attività il più acuto, forse, fra i letterati dell'epoca romantica: Charles-Augustin de Sainte-Beuve (1804-69), cui si devono magistrali e coloriti ritratti di scrittori, e i giudizi più sagaci sulla produzione letteraria del tempo. In questo settore, inaugurato da Chateaubriand, da Madame de Staël, riuscirono ad affermarsi il Girardin, il Nisard, il Taine, e in un secondo tempo, il Paris, il Claretie, il Brunetière, il Lemaître e il Faguet.

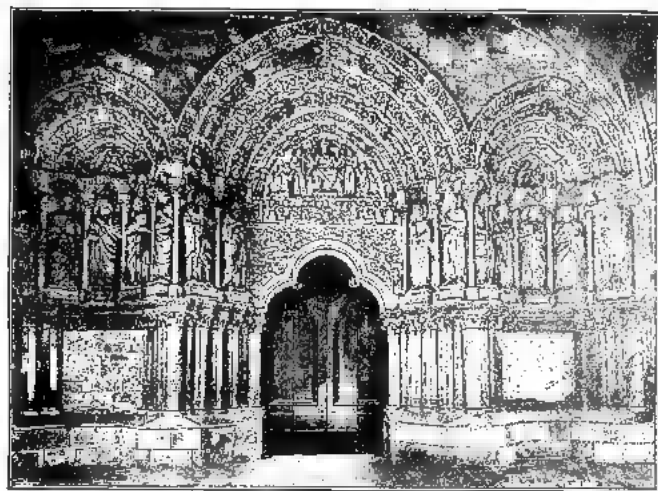
Conservano ancora il prestigio, che il tempo non ha indebolito, della verità poetica e della fantasia, taluni autori drammatici, che suscitarono, al loro tempo, entusiastici consensi: si allude qui a Eugène Scribe, autore di *vaudevilles* e di sottili commedie, a Emile Augier, a Dumas figlio, a Victorien Sardou, e a Edmond Rostand, autore del celebre *Cyrano de Bergerac*. Con Henry Becque, verso la fine del secolo, il teatro assume la sua funzione di critica dei costumi.

VI. Il Novecento. – I primi cinquant'anni di questo secolo vedono, oltre il perpetuarsi di molti modelli e il diluirsi di taluni stati d'animo tipicamente ottocenteschi, il pullulare di scuole letterarie completamente diverse nello spirito e nelle forme. La F. non perde la sua funzione di fucina di novità e di nuovi tentativi tecnici e spirituali. E se è troppo presto per dare un giudizio di insieme sulla produzione letteraria corrente, alcune figure più tipiche già indicano, attraverso la varietà d'espressioni e l'originalità del lavoro creativo, i limiti dell'epoca, consumata da un travaglio formale, quale nessun secolo ebbe, e nello stesso tempo ebbra di chiarificazione in ogni senso e direzione della vita spirituale. La poesia, dopo le gelide e segrete difficoltà a cui l'aveva spinta il genio di Mallarmé, prende slanci e colore metafisici nell'opera di Paul Valéry (1871-1945), s'incanta nei ritmi delicati ed elegiaci di Francis Jammes (1868-1938), rompe in forme dionisiache e mistiche, d'una colorita drammaticità, in Paul Claudel (n. nel 1868), uno dei maggiori poeti cattolici del Novecento, per sfociare nell'irrazionalità del movimento surrealista, in cui oggi si trova impigliata. Al romanzo e alla prosa d'idee legano il fascino della loro ricca personalità scrittori diversi e per tanti aspetti contrastanti, ieri Anatole France e Maurice Barrès, oggi o appena ieri, André Gide e Marcel Proust. Gide e Proust sono forse i maestri meno effimeri di tutta quest'epoca travagliata e divisa, che ha già visto guerre, smarrimenti, delusioni, in ogni anima europea e soprattutto nella sensibile anima francese, così pronta a svelarsi e ad interrogarsi nel profondo. Ricercatore fanatico della verità, dovunque essa si trovi, capzioso e mordente, ma sempre instancabile nei propri tentativi, Gide può essere preso a simbolo di tutta la letteratura d'oggi, come Proust può essere considerato lo storico delle supreme illusioni della poesia; ricercare con l'arte il tempo perduto. Accanto a loro, ma non sempre vicini nello spirito, vanno considerati i romanzieri Giraudoux e Mauriac (quest'ultimo singolarmente impegnato nel problema religioso), Daniel-Rops e Bernanos, i poeti Apollinaire e Jacob, mentre a mano a mano si perdono nel ricordo delle cronache letterarie i fautori e i discepoli dei vari movimenti e dei vari indirizzi, che non finiscono di apparire e di scomparire nella nostra epoca. Alla letteratura francese che ha così mirabil-

mente interpretato in passato le maggiori esigenze dello spirito, non escluse quelle dello spirito religioso, sono indubbiamente legate molte delle nostre attuali speranze di un rinnovamento completo della civiltà occidentale.

Bibl.: Per la bibliografia della letteratura francese cf. il *Manuel bibliographique* di G. Lanson (Parigi 1931) e il *Manuel de bibliographie littéraire pour les XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles français* di M.me J. Giraud (ivi 1939), che si completano, per ■ parte antica e moderna. Opere generali: F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, 10 voll., ivi 1905-1948; G. Lanson, *Hist. de la litt. française*, ivi 1914; J. Bédier e P. Hazard, *Hist. de la litt. française*, ivi 1923; E. Faguet, *Hist. de la poésie française de la Renaissance au Romanticisme*, ivi 1923-36; L. Dubech, *Hist. générale illustrée du théâtre*, ivi 1931-33; J. Calvet ed altri, *Hist. de la litt. française*, ivi 1931-46; P. Van Tieghem, *Hist. litt. de l'Europe et de l'Amérique*, Parigi 1941; id., *Hist. de la litt. française*, ivi 1949. – Si vedano per il medioevo: J. Anglade, *Hist. sommaire de la litt. au moyen âge*, ivi 1921; G. Paris, *Esquisse historique de la litt. française au moyen âge* 4a ed., ivi 1926. – Per il Rinascimento: J. Plattard, *La renaissance des lettres en France de Louis XII à Henry IV*, ivi 1925; S. Atkinson, *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, 1935. – Sul Settecento: P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, ivi 1935; id., *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, ivi 1945. – Sul classicismo e sul romanticismo: W. Folkieriski, *Entre le classicisme et le romantisme*, ivi 1925; ■. Bray, *Chronologie du romantisme*, ivi 1932; P. Martino, *L'époque romantique en France*, ivi 1944. – Sulla letteratura contemporanea: H. Clouard, *Histoire de la littérature française du symbolisme à nos jours*, ivi 1947; M. Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, trad it., Torino 1948. – Per un profilo religioso della letteratura francese, cfr. soprattutto: H. Bremond, *L'hist. litt. du sentiment religieux en France*, 11 voll., Parigi 1915-33, e, per il periodo contemporaneo: J. Calvet, *Le renouveau catholique dans la litt. contemporaine*, ivi 1927; *Le manuel de la litt. catholique en France*, con la collaborazione di specialisti, 2a ed., ivi 1930. – Per il teatro religioso: G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*, I, *Le théâtre religieux*, ivi 1928.

Giacinto Spagnoletti

(fot. Naurdein)

Francia - Portale della chiesa di St-Seurin (1260) - Bordeaux.

IV. Arte.

I. Arte romanica (Architettura e scultura). – Le prime manifestazioni dell'arte francese, dopo la caduta del dominio romano, non sono autonome. I Visigoti (a sud), i Burgundi (a est), i Franchi (a nord) non determinarono il nascere di una nuova grande arte monumentale, che non sorse neppure con l'avvento di Clodoveo (482) e della dinastia merovingia ■ la conseguente unificazione dei popoli della Gallia. Il gusto tuttavia si esplicò particolarmente nell'oreficeria in cui ricorrono motivi derivati dall'Oriente interpretati con spirito originale (v. barbarica arte). Anche le architetture di cui sono rimasti esigui resti dichiarano una dipendenza dai monumenti bizantini (p. es., St-Pierre di Vienna [Isère]). Caduti i Merovingi, allo sconvolgimento politico seguì la decadenza dell'arte fin quando Carlomagno si riallacciò alle tradizioni artistiche trasmesse dall'antichità viste attraverso Bisanzio e l'Oriente cristiano. Le prime manifestazioni di un'architettura francese, in cui sono già contenuti quei fermenti che matureranno nell'arte romanica, si incontrano proprio in quello che fu detto Rinascimento carolingio (v. carolingia arte). E non si tratta solo della comparsa di alcuni determinati elementi struttivi ma del valore che assumono i vari elementi formali dell'architettura. Così, più che nella Cappella Palatina di Aquisgrana (consacrata nell'805) riecheggiante il S. Vitale di Ravenna, elementi nuovi sono nella piccola chiesa di Germigny-des-Prés, nel St-Philbert di Grandieu (Loire), ■ Cravant (Indre-et-Loire), a Jumièges (940): compaiono le absidi fiancheggiate da absidiole, le torri-lanterna, i pilastri. Degli affreschi e dei musaici che decorano le pareti non sono giunti che esigui resti (p. es., *Martirio di s. Stefano*, IX sec., a St-Pantaléon-les-Autun). Povera e rozza fu allora la scultura; ebbero invece splendore la miniatura (v.) gli smalti (v.), le oreficerie (v.), gli avori (v.) in cui si ritrova il gusto classico delle composizioni e del rilievo con delicata ■ minuziosa fattura.

La prima grande espressione dell'arte francese dopo la carolingia è quella romanica (v. abbazia; romanica arte). Nacque sul volgere del sec. x ed ebbe grande impulso dalla civiltà monastica e si giovò di molti motivi derivati dall'arte classica e da quella bizantina, ma tutti rielaborati e ricreati sì che si può parlare di una vera conquista di nuovi mezzi espressivi. La grande novità dell'architettura romanica fu l'uso di coprire gli edifici con vòlte, donde conseguì il rinnovamento delle strutture. Tuttavia l'architettura romanica francese non ebbe carattere unitario e le varie regioni l'improntarono del proprio gusto, ■ dello spirito della propria cultura. Una delle chiese più antiche è quella di Jumièges (Normandia, 1040-67) coperta con vòlte solo nelle navate minori, come pure il St-Etienne di Caen. Il sec. xii segnò il pieno sviluppo dell'arte romanica con la costruzione della vasta chiesa di Cluny (v.), donde derivò tutta una serie di chiese (v. borgognona arte; Paray-le-Monial; Madeleine di Vézélay; St-Lazare di Avallon). Nell'Alvernia l'organismo romanico ebbe particolare complessità e vigore: si ebbero chiese con tribune con la vòlta a quarto di cilindro nelle navate laterali, absidi minori e la torre che s'innalza dalla crociera centrale (Notre-Dame-du-Port ■ Clermont-Ferrand; chiese di St-Nectaire; Orcival). La Linguadoca accolse i caratteri dell'Alvernia conferendo una particolare fisionomia per l'impiego del mattone (St-Saturnin di Tolosa). Nella Provenza si preferì la pianta a una navata (Digne; Notre-Dame-de-Doms ad Avignone). La ricchezza di resti classici ha conferito un aspetto singolare alle chiese provenzali in cui frammenti di marmi antichi, fregi e colonne sono accostati alle decorazioni romaniche. Nel Poitou le chiese hanno navate di uguale altezza, con vòlte a botte (Notre-Dame-la-grande di Poitiers, St-Savin-sur-Gartempe, Vienne). Nella Normandia le facciate sono caratterizzate da alte torri (Trinité et St-

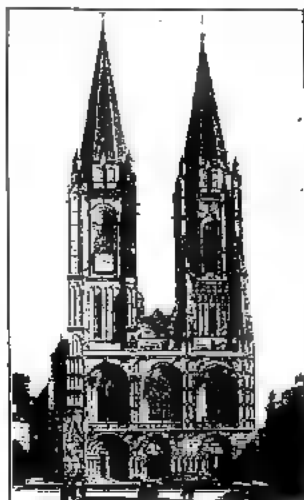
Etienne di Caen). Nel Périgord è molto importante la presenza della cupola sentita come compiuta armonia geometrica pura senza decorazioni (St-Front di Périgueux). Il rinascere dell'architettura segnò il risorgere della decorazione plastica che all'architettura stessa è ormai strettamente coordinata. I portali e i capitelli accolgono le più varie figurazioni che pur nelle differenziazioni impresse dalle varie scuole (poiché ancora non si può parlare di personalità) regionali sono unite da certi comuni caratteri: soprattutto, risveglio della coscienza plastica che fa ritrovare la forma umana, ed esigenza di esprimere la vita interiore. Ne derivano la sintesi figurativa e la potenza espressiva che irrompono dalla stilizzazione formale. L'ornamentazione che germogliò rigogliosa abbandonò il vecchio repertorio creando motivi nuovi: al posto di quelli geometrici fiorirono quelli zoomorfi spesso con significato allegorico. Il nuovo linguaggio rimase sostanzialmente comune a tutta la plastica romanica: dalle figure lunghe e piatte degli scultori borgognoni a quelle robuste della Linguadoca, a quelle soffuse di valori pittorici del Poitou. Il repertorio iconografico è quello fornito dalle miniature e dagli avori bizantini; attingendo a questo mondo gli scultori romanici vogliono infondergli vita, e sconvolgono in gesti tumultuosi le ieratiche figure e le contorcono per vincere la rigidezza, con violenta espressività (*Cristo* del St-Pierre di Moissac; *Profeti* di Souillac, in Dordogna; *Cristo* in un timpano di Vézélay; il *Giudizio* di Autun di impressionante drammaticità; il *Cristo* del timpano della St-Foi di Conques).

II. Arte gotica. – Il medioevo chiamò « opus francigenum », specificandone così inequivocabilmente l'origine, quell'architettura che il Rinascimento con malinteso significato dispregiativo chiamò gotica (v. gotica arte). La conquista romanica della vòlta trovò nell'architettura gotica il suo completamento e la sua conclusione. I primi esempi cominciano alla metà del sec. xii nell'Ile-de-France e le sue conseguenze giungono fino alla metà del sec. xvi. L'arco a sesto acuto, la crociera ogivale, l'arco rampante sono gli elementi struttivi della nuova architettura; dalla coordinazione di questi nasce un nuovo linguaggio estetico. Le vòlte non poggiano più sulle pareti, ma sui pilastri che vengono a costituire la sola ossatura della costruzione; la spinta è controbilanciata dagli archi rampanti che scaricano allo esterno tutto il peso delle vòlte stesse. Trovata la formola tecnica, gli architetti poterono sbrigliare al massimo la loro fantasia: anzitutto raggiungere le massime altezze, che bastava equilibrare con una corrispondente maggiore apertura dell'arco rampante. L'armonia delle linee verticali, il ritmo dei multipli pilastri, gli intrecci delle nervature, tolgono illusoriamente limite allo spazio degli interni vasti e austeri; questi ormai vivono dei valori architettonici puri poiché si può abolire ogni elemento di massa non più indispensabile alla statica dell'edificio; si aboliscono così le pareti che vengono sostituite dalle immense vetrate, e per il valore predominante dell'architettura anche la scultura viene ad essa subordinata: s'inserisce lungo i risalti dei profondi portali, sulle colonne, sui capitelli, nei rosoni; così le alte facciate chiuse tra due alti campanili concentrano tutta la decorazione plastica.

(per cortesia del prof. E. Josi)
Francia - Notre-Dame-de-St-Lô, diocesi di Coutances (sec. xiii-xvi).

(fot. Naurdein)
Francia - Facciata della cattedrale (sec. xiii-xiv) di Chartres.

Il primo grande edificio che inaugura il nuovo gusto è St-Denis, alla cui costruzione l'abate Suger chiamò nel 1132 architetti da tutta la F.; poco dopo seguì in tutte le regioni una mirabile fioritura: Noyon, Senlis, St-Remi di Reims e infine Notre-Dame di Parigi (1163-82) conclude questo primo periodo dell'arte gotica in cui predomina l'essenzialità della struttura. Dal xiii al xiv sec. gli architetti procedono verso un maggiore alleggerimento della costruzione e verso un arricchimento delle ornamentazioni: si moltiplicano le guglie, i pinnacoli, le cornici degli immensi portali che si rivestono di sculture, le trine marmoree dei rosoni e delle ampie finestre (p. es., la ricostruita Notre-Dame di Chartres [1198-1260], le cattedrali di Reims, Amiens [1220-88], Beauvais, Strasburgo, Metz). Gli architetti che impongono il proprio stile sono J. de Chelles, autore del transetto di Notre-Dame di Parigi, e Pierre de Montreuil, architetto di St-Germain-des-Prés, che completò la crociera sud di Notre-Dame. Sotto il loro influsso fu costruita la Ste-Chapelle (1240-48) in cui la liberazione della massa della parete è portata alle estreme conseguenze; la cattedrale di Troyes, la facciata di quella di Strasburgo. Nel mezzogiorno dominò J. Dechamps (cattedrali di Clermont-Ferrand, Narbonne e Limoges). Dopo queste supreme conquiste il gusto per l'eccessiva ornamentazione portò al disfacimento della compattezza struttiva, al virtuosismo decorativo trito ed esuberante (facciata della cattedrale di Rouen, St-Jacques di Dieppe, cattedrali di Evreux, di Nantes).

III. Scultura. – La liberazione dal pittoricismo e la conquista di un'organicità puramente plastica fu la grande innovazione degli scultori del periodo gotico. Si rinnovarono anche le fonti iconografiche.

(per cortesia di mons. G. Fallani)

FRANCIA - Notre-Dame-de-St-Lô, dopo il bombardamento del 1944.

La composizione assunse nuovo carattere per l'esigenza di aderire al gusto che improntava le nuove forme architettoniche e all'agitato gestire delle affollate composizioni romaniche subentra nelle primitive manifestazioni della plastica gotica la calma ieratica, che in qualche cosa sembra riallacciarsi addirittura alla purezza della statuaria greca.

Le più antiche testimonianze della scultura gotica si possono indicare nel portale di St-Denis (1140 ca.) con figure addossate alle colonne e lungo i risalti della lunetta. Subito dopo Chartres divenne la scuola della plastica francese con lo stupendo « portale dei re » (1150 ca.) seguito da quello di Ste-Anne a Notre-Dame di Parigi; e poi Etampes, Angers, Le Mans, Amiens, Reims. Ma contemporaneamente all'evoluzione dell'architettura, anche la semplicità plastica fin dalla metà del XIII sec. cede alla ricerca di effetti pittorici, dal portico e portale sud e nord di Chartres con figure di un modellato assai morbido ma ancora solenni, si giunge a immagini più vive negli atteggiamenti, più mosse quali la *regina Saba*, il famoso *Angelo* detto il « Sorriso » di Reims, la *Vergine col Bambino* di Notre-Dame di Parigi. Questa grazia raffinata finisce per cadere nel manierismo lezioso, mentre dall'intento di rinnovamento nasce la ricerca realistica. Questa trova campo specialmente nel ritratto di cui restano esempi notevoli (Carlo V, Giovanna di Borbone, al Louvre). Nel sec. XV la maggiore personalità è Claus Sluter che con la tomba di Filippo l'Ardito e di Giovanni senza Paura (Museo di Digione) lascia il modello del monumento funerario realistico. Contemporaneamente, ad opera di Michel Colombes nasce la reazione che non crea peraltro un nuovo linguaggio, ma rievoca la delicatezza del modellato gotico senza riviverne il lirismo (sculture della cattedrale di Nantes; bassorilievo con s. Giorgio e il drago al Louvre). G. Regnault e G. Chaleveu diffusero la maniera e il gusto del Colombes per i grandi gruppi sacri.

Se la cattedrale fu la massima espressione dell'architettura del medioevo non si può dimenticare che contemporaneamente la società feudale costruiva i suoi castelli di cui, nella maggior parte, non son giunti che i ruderi. Lo schema rimasto sostanzialmente immutato consisteva in una compatta costruzione con muro di cinta fiancheggiato da poderose torri. Primo esempio fu il Chateau-Gaillard (Normandia) costruito da Riccardo Cuor di Leone; poco dopo Filippo Augusto fece costruire il Louvre. Nel sec. XIII sorse quello di Vincennes. Nel sec. XIV ebbe particolare importanza il Palazzo Papale di Avignone (v.) e furono celebri i castelli di Carlo V e dei fratelli, i duchi di Berry, Borgogna e Orléans. Frattanto si fissavano i tipi dell'architettura civile (Palazzo di Cluny, a Parigi; Palazzo di Giustizia di Rouen; Palazzo comunale di St-Quentin) che dovevano permanere a lungo. Infatti il gotico non si esaurì completamente neanche quando nel sec. XV-XVI la F. conobbe il Rinascimento italiano che influì specialmente sulla pittura e sulla scultura. Il gusto gotico, nell'estrema espressione del « flamboyant » persistette soprattutto nell'architettura sacra in cui spesso si unì a motivi rinascimentali (St-Pierre di Caen; St-Eustace e St-Etienne-du-Mont a Parigi), e sopravvisse nei castelli: il castello di Chantilly, quelli di Plessis-les-Tours, di Perpignan, di Blois, ripetono il tipo di castello medievale rimodernato dall'introduzione di elementi decorativi italiani.

IV. La pittura dall'età romanica al sec. XV. – Anche per la pittura, l'abbazia di Cluny fu uno dei centri più importanti di diffusione. Uno dei più interessanti complessi pittorici del gruppo borgognone è nella cappella di Berzé-la-Ville (*Martirio di s. Lorenzo*): la pittura rivaleggia con il musaico nel rendimento di preziosi effetti decorativi; le figure astratte e solenni negli abiti suntuosi palesano una perfetta aderenza a modelli bizantini. Nell'ambiente artistico che maturò nel Poitou e nel Berry la pittura è più leggera e spontanea; rimane nella tradizione popolare derivata dall'arte carolingia. Predominano toni chiari, le vesti sono drappeggiate da pieghe larghe e sciolte. Il *Mosè con le tavole della Legge* (chiesa di St-Savin-sur-Gartempe) e il *Costantino* del battistero di Poitiers, si possono considerare primi esempi di un'arte veramente « francese ». Per la sua umanità l'arte del Poitou ebbe larga espansione: a St-Gilles-de-Montoire (Loire), a St-Jacques-des-Guérets (Loire), a Liget (Touraine), etc. e a Tavant (Indre-et-Loire) dove la *Discesa di Cristo al limbo* raggiunse effetti altamente drammatici; e ancora nel Berry (chiesa di Vicq), nel Maine (Château-Gontier) dove ebbe vita assai rigogliosa.

Anche nell'epoca del gotico, quando nelle chiese è ridotta a un ruolo secondario, la pittura trova ancora pieno svolgimento nei castelli, dove si adegua a un gusto particolarmente raffinato, aristocratico. Narrando la vita di illustri personaggi (*Storie di Cesare* nel Castello di Vaudreuil), o celebrando avvenimenti contemporanei (*Spedizione dei Francesi in Sicilia*, al Castello di Conflans), o allegorie (basti citare la ripetutissima *Fontana di giovinezza*); a soggetti ispirati dalla letteratura e particolarmente dai poemi cavallereschi (Castello di Estampes). E infine cominciò la grande voga degli arazzi (v.), il cui carattere illustrativo e narrativo influì anche sulla pittura murale: cominciò il gusto per le scenette di caccia o di pesca, su uno sfondo di fiorita verzura; fiabeschi giardini in cui si muovono con grazia personaggi gracili e delicati, vestiti con raffinata, araldica eleganza (Palazzo dei Papi ad Avignone, Castello di Sorgues). Purtroppo sono rimasti solo pochi esempi frammentari di quest'arte pervasa da un'eleganza e un lusso che non rimane solo elemento di gusto ma si identifica con la forma artistica.

Nelle cattedrali gotiche, con le pareti aperte dalle grandi finestre, la pittura relegata in limitati spazi ha ormai funzione essenzialmente ornamentale. Ormai finisce con lo spostare i suoi interessi in un'altra tecnica, la vetrata (v.). La vetrata, con la luminosità esaltata dall'accostamento dei colori complementari, ha una funzione vitale nell'architettura gotica; mai, forse, come in quel momento architettura e decorazione sono state così strettamente legate. Sorta a St-Denis, la vetrata si sviluppò a Chartres che fu di scuola alle altre cattedrali nella prima metà del XIII sec. Verso il 1250, Parigi divenne il centro di questa nuova espressione artistica che raggiunse le sue espressioni più alte nella Ste-Chapelle e a Notre-Dame, nella cattedrale di Angers, St-Etienne di Auxerre, cattedrale di Poitiers ecc., e, nel sec. XIV, a St-Pierre a Chartres, cattedrale di Evreux, cattedrale di Rouen, ecc.

(fot. Neurdein)

FRANCIA - Portale occidentale della cattedrale di Bourges (sec. XIV).

Alla fine del XIV sec. Parigi prende un posto importante nella storia della pittura francese. Nella città già celebre per i suoi avori, le sue miniature e per gli arazzi di cui insieme con Arras deteneva il monopolio, si forma una scuola da cui emergono le prime personalità. Caratteri della scuola di Parigi sono l'acutezza del disegno, la chiarezza della composizione, l'allungamento elegante delle figure sottili che sul fondo oro si ritagliano con un pallore d'avorio. Anche nelle scene sacre compaiono spesso questi personaggi che portano l'eco del raffinato mondo della corte (p. es., dittico di *Riccardo II con la Vergine e il Bambino tra un coro d'angeli*, attribuito ad Andrea Beauneveu [ca. 1390, Londra, National Gallery]; ritratto di Giovanni il Buono, attribuito a Gérard d'Orléans [ca. 1360, Parigi, Petit Palais] dipinto con una libertà che raggiunge anche attraverso il crudo realismo fisionomico del netto profilo una sottile caratterizzazione spirituale).

L'arte della scuola di Parigi si diffuse nelle province. Un carattere particolare assunse nel ducato di Borgogna dove dal contatto con altri linguaggi artistici (italiano e fiammingo) dette origine alla cosiddetta arte franco-fiamminga caratterizzata dal gusto per gli sfondi architettonici e per la caratterizzazione a volte brutalmente realistica dei personaggi. Malouel e Bellechose (*Retable* di St-Denis, Louvre), M. Broederlam (*Episodi della vita della Vergine*, a Digione, 1394-99), G. Beaumetz sono gli artisti che divulgano questo gusto. Altro centro importante fu Avignone, dove dall'incontro dell'arte italiana con quella di Parigi nacque un nuovo gusto (p. es., *Retable* di Touzon; trittico del Museo di Angers) che si diffuse anche nell'alto Piemonte (castelli di Fenis e di Manta).

La scuola di Parigi decadde in forme manieristiche che nel sec. XIV, mentre andava sviluppandosi l'arte fiamminga, di cui la pittura francese accolse le innovazioni tecniche e formali, attraverso questa contaminazione ritrovano la loro originalità che si manifestò con una riconquista della monumentalità. I principali centri furono la Provenza e la valle della Loira. Gli artisti di Aix ed Avignone si affrancano dalle influenze dell'arte senese e catalana e creano un nuovo linguaggio improntato ad una monumentalità interiore, ad un modellato plastico, od a tonalità chiare e calde. Finalmente le grandi composizioni hanno una vita propria e non sono più miniature ingrandite. Esempi: quadro dell'*Annunciazione* della chiesa della Maddalena di Aix (1412 ca.), al cui autore sconosciuto è stata riconosciuta una vera personalità artistica (Maestro dell'*Annunciazione* di Aix); l'anonima *Pietà* di Villeneuve-les-Avignon (Parigi, Petit Palais), l'*Incoronazione* di E. Charonton (1453, Villeneuve-les-Avignon), la *Vergine della Misericordia* di Charonton e P. Villate (Museo di Chantilly).

Importanza capitale per la storia dell'arte francese assunse la vallata della Loira dove si affermò la personalità più interessante di questo periodo, J. Fouquet (1425-1480 ca.). Dopo un breve soggiorno in Italia (dipinse il ritratto – perduto – di Eugenio IV) si stabilì a Tours dove prima del 1474 divenne il pittore della corte di Luigi XI. Il suo stile, che rifiutò i motivi del gotico fiorito, si espresse con chiarezza ed equilibrio della composizione e con potente caratterizzazione psicologica dei ritratti (*Giovenale degli Ursini*, *Carlo VII*, al Petit Palais; *Stefano Chevalier con s. Stefano*, al Museo di Berlino). Le stesse qualità Fouquet espresse nelle miniature alle quali dette la spazialità, la monumentalità e la scioltezza delle grandi composizioni. Sono sicuramente sue quelle del l. I delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio che il Fouquet illustrò per il duca di Nemours. Continuarono l'opera di Fouquet i figli François e Louis e vari allievi; ma gli elementi che nell'arte del maestro erano stile divennero nei seguaci cifra e gusto per il « genere ». Emerse il Maestro di Moulins, identificato con J. Perréal, nel quale la lezione di Fouquet, del fiammingo Van der Goes e degli italiani frutta motivi che sono assimilati e ricreati con un gusto per il modellato plastico, e il realismo di vena popolaresca (*Natività* del Museo di Autun, *S. Maurizio* del Museo di Glasgow, il *retablo* di Moulins, vari ritratti).

V. IL RINASCIMENTO E L'INFLUENZA ITALIANA NELLA ARCHITETTURA E NELLA SCULTURA. – Il gusto del Rinascimento italiano penetra in F. con opere italiane (tomba di Luigi XII e Anna di Bretagna di Antonio e Giovanni del Giusto; sepolcro di Robert Lannoy a Folleville, di Antonio della Porta, ecc.) o con gli artisti stessi (frequentatissimo fu l'*atelier* di G. Mazzoni a Parigi); finché Francesco I introdusse ufficialmente l'arte italiana chiamando prima Leonardo e Andrea del Sarto, poi il Primaticcio e il Rosso con i loro collaboratori al Castello di Fontainebleau: da allora per più di un secolo l'arte francese fu orientata verso modelli italiani. Il monumento in cui si assomma il nuovo gusto architettonico è il Louvre, di cui P. Lescaut iniziò la ricostruzione (1547) dopo aver demolito il vecchio edificio di Filippo Augusto, trasformato da Carlo V. Il Lescaut ideò un immenso palazzo a quattro ali attorno a un cortile centrale. Poté portare a compimento solo l'ala occi-

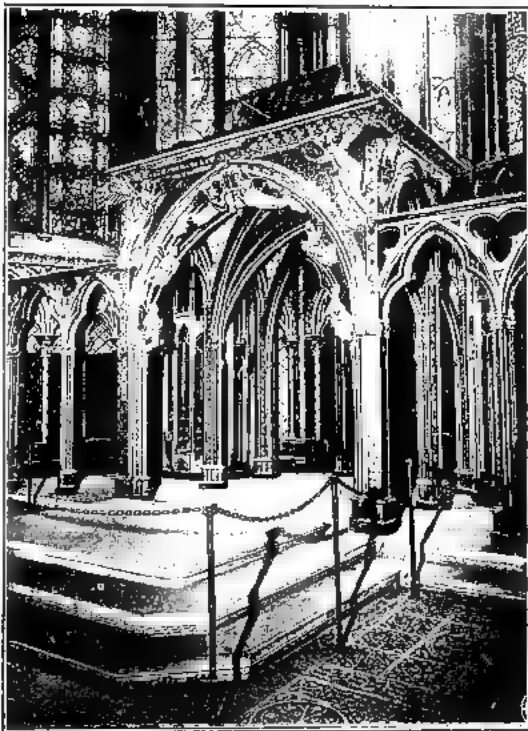
dentale e il lato contiguo dell'ala meridionale, ma la sua opera fu fondamentale ed ebbe una caratterizzazione tale che ad essa si sentirono legati gli artisti che nel secolo successivo proseguirono l'opera. Da questo momento, gli ordini, i frontoni gli altri elementi che il Lescaut derivò dal Rinascimento italiano entrano a far parte del linguaggio francese e sollecitano nuove ricerche : G. Bullant nel Palazzo d'Ecouin adottò per la prima volta l'ordine unico; alle Tuileries e a Fontainebleau F. Delorme ricercò ugualmente la purezza delle forme classicheggianti d'origine italiana.

La scultura, in second'ordine, espresse gli stessi ideali. Due personalità dominarono quel periodo : J. Gujon, ricercatore di ritmi fluenti e di preziose finezze di modellato (sculture al Louvre; la *Fontana degli Innocenti*, 1549, a Parigi; *Diana* e busto di Enrico III, al Louvre); G. Pilon, di una maniera più spontanea e naturalistica (tomba del cancelliere di Birague; sepolcro di Enrico III, al Louvre).

In questo periodo nasce l'arte classica francese che trova la sua massima espressione nel '600.

L'architettura particolarmente è dominata dall'italianismo, cui è informato il vasto rinnovamento edilizio della Parigi di Enrico IV. Sorgono le chiese coronate dalla cupola (chiesa della Sorbona, di Val-de-Grâce, del Collegio delle quattro Nazioni); palazzi con giardini popolati di statue (Maria de' Medici fece ampliare e trasformare il Lussemburgo ad imitazione di Palazzo Pitti, da S. de Brosse); e nasce il gusto italiano della glorificazione della vita di alti personaggi per mezzo della statuaria funebre (Chantilly : tomba di Enrico Condé del Sarrazin; a Moulins, tomba del Montmorency di F. Auguier). L'invito a Parigi del Bernini (1665) per proseguire la costruzione del Louvre è un indice dell'orientamento del gusto verso l'arte italiana; ma contemporaneamente, l'insuccesso del Bernini ne è una prova, sboccia l'arte classica francese che si giova degli elementi italiani solo come reminiscenza : F. Mansart (1598-1666) che s'impose per il senso delle proporzioni e per la sobrietà (chiesa della Visitazione; Palazzo Vrillière; chiesa dei Minimi; progetto di Val-de-Grâce a Parigi; Castello di Blois; Castello di Maisons), il pronipote J. H. Mansart (1646-1708) che lasciò il suo capolavoro nel piccolo Trianon di Versailles; L. Le Vau (1612 ca.-1670) che viaggiò anche in Italia (Palazzo Lambert, Collegio Mazzarino a Parigi; Castello di Vaux); A. Le Notre (1613-1700), uno dei principali architetti di giardini (suo capolavoro il parco di Versailles); Le Mercier; C. Perrault, che proseguì la costruzione del Louvre, furono le personalità dominanti di questo periodo. Tutti lasciarono la loro impronta al Louvre e nel monumento che segnò l'espressione massima dell'arte e del gusto di quel periodo, Versailles, dove architettura, statue, giardini, fontane, ricchezza d'acque, concorrono alla composizione di un fastoso complesso scenografico. Gli elementi desunti dall'arte italiana sono ormai vissuti con uno spirito autonomo che impronta di una particolare caratteristica l'architettura francese : nata dall'incontro con il Rinascimento italiano, prese da quello la grandezza ma non l'intima grandiosità; la nobiltà ma non la monumentalità (p. es., il colonnato di Perrault al Louvre). Questo carattere ha anche la scultura che segue l'architettura, ancora una volta in tono minore. A. Coysevox (*Duchessa di Borgogna*, 1712), Girardon (*Bagno delle ninfe*), J. B. Lemoyne, J. B. Pigalle si affrancano poco a poco dai motivi italiani, fino a E. Bouchardon che preannuncia Clodion.

VI. LA PITTURA NEL SEC. XVI E L'INFLUENZA ITALIANA. – Con il regno di Francesco I l'influenza dell'arte italiana entrò anche nella pittura. I maestri francesi di questo periodo guardano al Moroni e al Bronzino per l'impianto dei personaggi sentito in rapporto alla caratterizzazione. Le personalità dominanti sono Janet e François Clouet. Di Janet (1475-1540) il ritratto di Francesco I (Parigi, Petit Palais) vera glorificazione della dignità sovrana, il ritratto del delfino Francesco (Museo di Anversa), il Francesco I degli Uffizi sono opere che fecero scuola; così pure alcune di François : il ritratto di Jean Babou, quello firmato e datato di Pierre Qute (1562, Louvre), quelli di Francesco di Lorena, di Claude de Baune (pure al Louvre), di Elisabetta di Valois (Toledo). Ma è da queste opere stesse che nasce la decadenza del ritratto per il fatto che era sentito come « genere », e quindi legato a una formola che diventa presto moda e retorica.

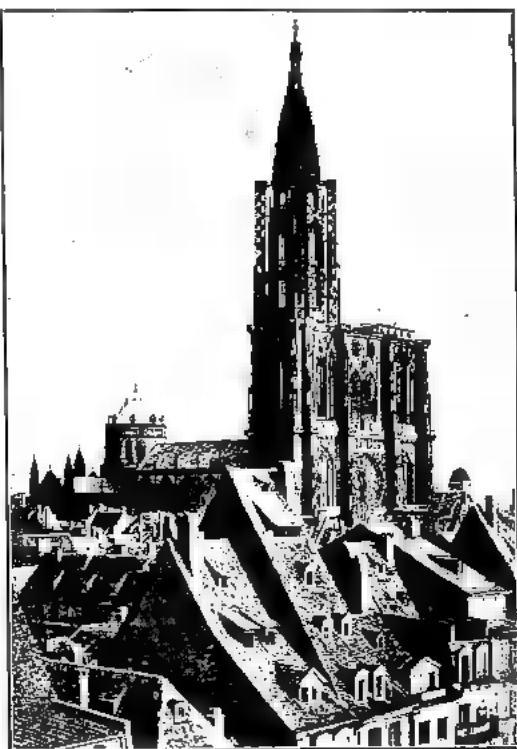
Contemporaneamente a questa ritrattistica ufficiale nasce il gusto che, benché generato direttamente dall'influsso di artisti italiani, si afferma con caratteri di originalità e indipendenza; è quello della scuola di Fontainebleau, formata dagli artisti francesi che collaborano con il Rosso e con il Primaticcio e poi con Niccolò dell'Abate alla decorazione del castello di Francesco I. Questi manieristi portarono nell'ambiente francese i principi teorici del Rinascimento italiano : l'anatomia, il disegno, la prospettiva, i trattati di Vitruvio, e naturalmente la conoscenza del mondo classico. La scuola di Fontainebleau è caratterizzata da ricchezza decorativa ed estrema affettata eleganza. Gli eroi del mondo classico divennero personaggi di corte delicatamente galanti e preziosi; è da questo ambiente che nasce quell'epicureismo aristocratico che si ritroverà più tardi in Boucher, Fragonard e perfino in Ingres. La maggiore personalità della scuola di Fontainebleau fu Jean Cousin (1490-1561). Il Primaticcio morì nel 1570 e Niccolò dell'Abate l'anno successivo; ma la scuola di Fontainebleau ebbe vita e risonanza fino ai primi tempi del XVII sec., e la sua opera fu proseguita dalla seconda scuola di Fontainebleau con Dubreuil (1561-1602), M. Fréminet (1567-1619), J. Cousin figlio (ca. 1522-92), A. Dubois (1543-1614), che decorò la Galleria di Diana a Fontainebleau (distrutta sotto l'Impero). Ma ormai la scuola, pur conservando il gusto per le decorazioni fastose, aveva perduto la delicata eleganza e raffinatezza e ogni spontaneità (p. es., *Giudizio finale* di J. Cousin figlio, al Louvre).

(*per cortesia della dott. E. Gerlini*)
FRANCIA - Tabernacolo delle reliquie della Sainte Chapelle (ca. 1250) - Parigi.

VII. Il Seicento e la pittura classica. – Si suole chiamare età classica della pittura francese quella del rinnovamento operato dalle grandi personalità attraverso cui la pittura francese assume una fisionomia autonoma, indipendente dal gusto del barocco trionfante in Italia e diffuso in molti paesi europei. Centro in cui confluisce questo profondo rinnovamento è Parigi, dove il mecenatismo di Luigi XIII prima e poi della corte del Re Sole favorisce la produzione artistica. Ma al principio del secolo, esauritosi in un'ultima stanca eco il linguaggio della scuola di Fontainebleau, la pittura francese è ancora dominata dall'influsso italiano per mezzo dei tre pittori che avevano maggior credito: Valentin, Vignon, Vouet.

Caravaggesco fu Valentin (1591-1634) che dal 1614 alla morte visse a Roma (*Concerto*, al Petit Palais, *Giuditta* del Museo di Tolosa, il *Baro* del Museo di Dresda che fu perfino attribuito al Caravaggio). Parigi fu dominata in questo periodo da S. Vouet (1590-1649). La sua produzione fu abbondantissima; eseguì grandi opere decorative (al Louvre, al Lussemburgo, al distrutto Hôtel-de-Bullions, ecc.) molti quadri per chiese (*Presentazione al Tempio*, al Louvre; *Martirio di s. Eustacchio*, nella omonima chiesa parigina; *S. Carlo Borromeo*, al Museo di Bruxelles) e ritratti (*Luigi XIII con le figure simboliche della Francia e Navarra*, al Louvre). Ebbe scioltezza di narrazione, virtuosismo di effetti pittorici, nobiltà di composizione, ma non si liberò mai dall'esteriorità accademica.

Artisti isolati, che non lasciarono scuola, furono i fratelli Antonio (1588-1648), Luigi (1593-1615) e Matteo (1607-ca. 1677) Le Nain che nobilitarono, spiritualizzandola, la « bambocciata », il quadretto di genere popolare e umoristico. Nati a Lione, quindi fin dalla fanciullezza a contatto con l'arte fiamminga, i Le Nain lavorarono probabilmente in collaborazione (infatti le loro opere sono firmate con il solo cognome). Tuttavia la critica ha distinto le tre personalità ritrovando in Antonio un maggior gusto fiammingheggiante per il racconto (*Riunione di famiglia*, al Petit Palais), in Luigi un fare ampio e vigoroso (*Famiglia di contadini*, al Petit Palais), in Matteo un più corrente manierismo (*I giuocatori di tric-trac*, al Petit Palais). Sorprende nelle opere dei Le Nain l'immobilità assoluta dei personaggi fermati – anche nei gesti in movimento – in un'atmosfera calma, quasi rarefatta.

La tradizione del ritratto, ridotto alla costrizione entro formole ormai stanche, è rinnovata da F. di Champaigne (1602-74). Nato e vissuto a Bruxelles fino a 19 anni, apprese dai fiamminghi il gusto del colore; poi studiò gli italiani. Questi elementi ricreò con uno stile personale rigoroso, austero mentre del personaggio sono rilevate insieme la verità fisica e spirituale, e in funzione di questa verità sono sentiti anche il costume e l'ambiente. Lo Champaigne con la sua vasta opera (p. es., *Luigi XIII coronato dalla Vittoria*, lo stupendo *Richelieu*, il *Presidente di Mesme*, il doppio ritratto della *Madre superiora Caterina Arnauld con suor Caterina di S. Susanna* in cui la penetrazione psicologica è così sottile che il reale è trasfigurato in ideale) ha segnato la rinascita classica dell'arte francese. Il classicismo ebbe un altro rappresentante in Eustache Le Sueur (1617-55). Dopo aver studiato e copiato Vouet cominciò a studiare attraverso stampe e disegni Raffaello; ne ricavò un fare accademico, un po' teatrale, un'esteriorità accentuata dalla ricerca di effetti emotivi che solo raramente è corretta da una certa castigatezza del disegno, dell'impianto prospettico e dalla sobrietà degli effetti del colore (*Morte di s. Bruno*, *Cristo porta croce*, *Messa di s. Martino*).

La più alta espressione dell'arte francese di questo periodo è raggiunta da due pittori che operarono e vissero a Roma: Nicola Poussin e Claudio di Lorena (v. lorenese). Essi astraendosi sostanzialmente dall'arte italiana contemporanea studiarono il paesaggio e le rovine classiche e questo mondo espressero, rivissuto e ricreato. I due maestri esercitarono un influsso decisivo sulla pittura francese; ne risentirono non solo gli artisti del loro tempo (oltre quelli che lavorarono nella loro orbita, Dughet e Patel), ma anche più tardi, da David a Delacroix a Corot e Millet, la pittura francese presuppone l'esperienza dei due grandi maestri.

(per cortesia della dott. E. Gerlini)
Francia - Cattedrale di Strasburgo (sec. xiii).

VIII. L'Accademia. – L'età di Luigi XIV è dominata da Charles Le Brun (1619-90) con la sua vasta produzione e la fondazione dell'Accademia reale di pittura e scultura (1647). Agli inizi l'Accademia voleva essere solo una riunione di artisti desiderosi di perfezionarsi con la discussione e lo studio di problemi di comune interesse, ma purtroppo finì con l'elaborare una dottrina, che fu quella di Le Brun, alla quale gli altri si uniformarono. Le Brun, che aveva studiato in Italia, ricavò dalle opere di Raffaello e dei Bolognesi un forte influsso che è fondamentale nel suo gusto (*Maddalena*, *Adorazione dei pastori*, *Caccia di Meleagro* al Louvre; grandi decorazioni a Versailles con allegorie glorificanti il regno del Re Sole; cartoni per arazzi). Nei ritratti, in cui la ricerca psicologica frena la facile esuberanza dell'artista, il suo stile è più rigoroso (*Seguier*, al Louvre).

Le Brun dominò per trent'anni la pittura francese e trovò nell'Accademia facili collaboratori e seguaci. Tuttavia opposizioni al gusto da lui diffuso sorsero nell'Accademia stessa. Importante fu la lunga polemica (1668-90) sulla preminenza del disegno o del colore che mise di fronte i seguaci di Le Brun e quelli del Rubens.

Non è da considerare un oppositore del Le Brun Pierre Mignard (1612-95) perché in realtà ne fu solo nemico personale, mentre la sua espressione artistica è affine a quella del Le Brun, pur non avendone il vigore

(per cortesia della dott. E. Cerlini)
FRANCIA - Chiesa di S. Stefano del Monte (sec. XIII), ricostruita nel 1491 - Parigi.

e la disinvolta maniera (*Autoritratto*, il *Delfino con la famiglia*, *Madame de Maintenon*, al Louvre); ancor più superficiale è nelle grandi composizioni (a Val-de-Grâce, agli Invalidi). A Rubens e ai Fiamminghi si sono ispirati i due pittori più significativi di questo periodo che conclude il sec. XVII, H. Rigaud (1659-1743) e N. Largillière (1656-1746). L'importanza di Rigaud più che nella dignità della composizione del ritratto, in cui introduce anche la scena storica, consiste soprattutto nel rendimento della materia pittorica che anticipa la delicatezza e la disinvoltura della pittura del sec. XVIII (cf. gli stupendi ritratti di Luigi XIV e Luigi XV, al Louvre, lo *Sconosciuto* del Museo Carnavalet). Anche più « moderno » è il colore di Largillière per la freschezza e leggerezza del tocco e per la preziosità dei toni, ma il suo linguaggio è più superficiale (*Autoritratto con la moglie e la figlia*, al Louvre; la *Bella strasburghese* a Londra, collezione Meyer Sassoon).

Rinnovatore del gusto e della tavolozza francese fu A. Watteau (1684-1721), che rivisse e rivoluzionò ogni ammaestramento desunto dalla scuola del Rubens e dallo studio delle opere di Tiziano, formandosi uno stile assolutamente indipendente e personale.

La pittura di Watteau fu di capitale importanza per il successivo sviluppo dell'arte francese, ma non ebbe un'eco immediata; più che allievi ebbe imitatori che ne appresero esteriormente la lezione. Lancret (1690-1743), che fu il più dotato, ha delicato senso del colore ma le sue *Feste galanti* adattano in un lezioso realismo il lirismo di Watteau. Agli artisti dell'età di Luigi XV non rimase che la grande risorsa della loro abilità di mestiere : tecnica sicura, correttezza del disegno, conoscenza delle possibilità del colore. Questi caratteri sono comuni a numerosi artisti che non escono dalla mediocrità : lo stesso Nattier (1685-1766) con i suoi ritratti mondani della corte (Museo di Stoccolma : *La duchessa di Chartres come Ebe*) ripete con delicato virtuosismo cromatico una stessa formola infreddita, che mantiene un tono di freschezza spontanea, tuttavia, nella pittura di F. Boucher (1703-70), la quale ebbe pur essa grande influenza sul gusto francese. Suo unico grande allievo fu J. H. Fragonard (1732-1886) che agli insegnamenti del maestro unì quelli derivatigli dal suo soggiorno a Roma dove studiò profondamente Pietro da Cortona.

Il 1737 è una data importante nella storia della pittura francese : è quella dell'istituzione dei Salons. L'arte figurativa viene a contatto direttamente con il pubblico in cui si diffonde il gusto per le opere d'arte; e dai Salons ormai esce la fama degli artisti : Chardin, Greuze, lo stesso Fragonard, Vernet. J. B. S. Chardin (1699-1769) presenta particolare interesse per lo spirito moderno con cui si ispirò a soggetti dell'intimità domestica : il suo mondo è quello modesto e semplice della sua casa. Il pericolo di cadere nella retorica, nella scenetta di genere, è superato dalla purezza dello stile. L'emozione evocata dal suo mondo pittorico è, più che espressa, suggerita dallo stesso disegno sobrio e acuto e dal colore puro, modulato in tonalità delicate con tocco leggero. J. Vernet (1714-70) rende il cielo e la luce dei suoi paesaggi con una delicatezza di tono che prelude a Corot. Ma prima che il senso del colore maturasse nelle più alte soluzioni, l'arte francese doveva passare per un'esperienza che coinvolse tutta l'Europa : il neoclassicismo.

IX. ARCHITETTURA E SCULTURA NEOCLASSICA. — In pieno '700, mentre poca fortuna aveva avuto il barocco e ancor meno il rococò (v.) che fu limitato alle decorazioni degli interni e ai mobili, maturò il gusto per l'antica arte classica (v. NEOCLASSICA ARTE). L'architettura aderì subito al nuovo gusto, ma proprio per la facilità di trovare modelli immediati non seppe dalla grandiosa purezza delle forme classiche ricavare l'espressione dell'intima monumentalità. Il Pantheon di Parigi, di G. Soufflot (1705-80) ovviamente ispirato al Pantheon di Roma, segna l'inizio di tutta una serie di monumenti del genere. Fu soprattutto l'età napoleonica che accentrò, specialmente in Parigi, il trionfo del neoclassicismo. La personalità più notevole fu Chalgrin (1739-1811) che trasse idee nuove dall'elaborazione di monumenti classici (Parigi, Arc de l'Etoile). Ma altri architetti quali Vignon (chiesa della Maddalena), Brogniat (la Borsa), Bélanger, gli stessi Percier e Fontaine, architetti ufficiali di Napoleone (Arco del Carrousel), fecero opera di stanca copia da motivi classici, senza animarli di vita autonoma. Il fenomeno più importante dell'età neoclassica fu il sorgere dei problemi urbanistici di cui si ebbe la prima realizzazione nella Piazza della Concordia a Parigi (1757) di J. Gabriel. Questi fu architetto anche del Castello di Compiègne e del teatro di Versailles (1770). L'infatuazione neoclassica toccò scarsamente l'architettura religiosa che ripiegò nell'imitazione di schemi basilicali.

La scultura, presto dominata dall'influenza italiana del Canova, ebbe la personalità più notevole in H. Houdon (1741-1828) i cui numerosi busti, ispirati alla ritrattistica romana, le statue a soggetto sono vivificati con fine sensibilità (Petit Palais : *Voltaire*; *Lo scorticato*; *Giordano Bruno*; Roma, chiesa di S. Maria degli Angeli : *S. Bruno*). Tra gli scultori che lavorano nella sua orbita (A. Pajou : busti di Descartes, di Bossuet, di Pascal; F. Leconte; *David d'Angers* : frontone del Pantheon) emerse il Clodion (1738-1814) che specialmente nei piccoli bronzi, nelle terrecotte o nei vibranti bassorilievi superò la convenzionalità con una vivace freschezza del modellato (Louvre : *Cleopatra*).

X. PITTURA NEOCLASSICA E CLASSICA. — Il neoclassicismo francese ebbe la sua espressione più importante — anche per i riflessi che ebbe nell'arte europea — nella pittura dominata da J. L. David (v.). L'influenza esercitata da David fu enorme; dalla sua scuola uscirono A. Gros (esaltatore dell'epopea napoleonica), Girodet, Gérard (tipici rappresentanti del gusto « impero ») mentre il verbo neoclassico si diffondeva in tutta Europa. Le prime opposizioni al predominio del gusto di David nacquero nello stesso suo *atelier* dove J. A. Ingres (v.) si

(per cortesia del dott. B. Degenhart)

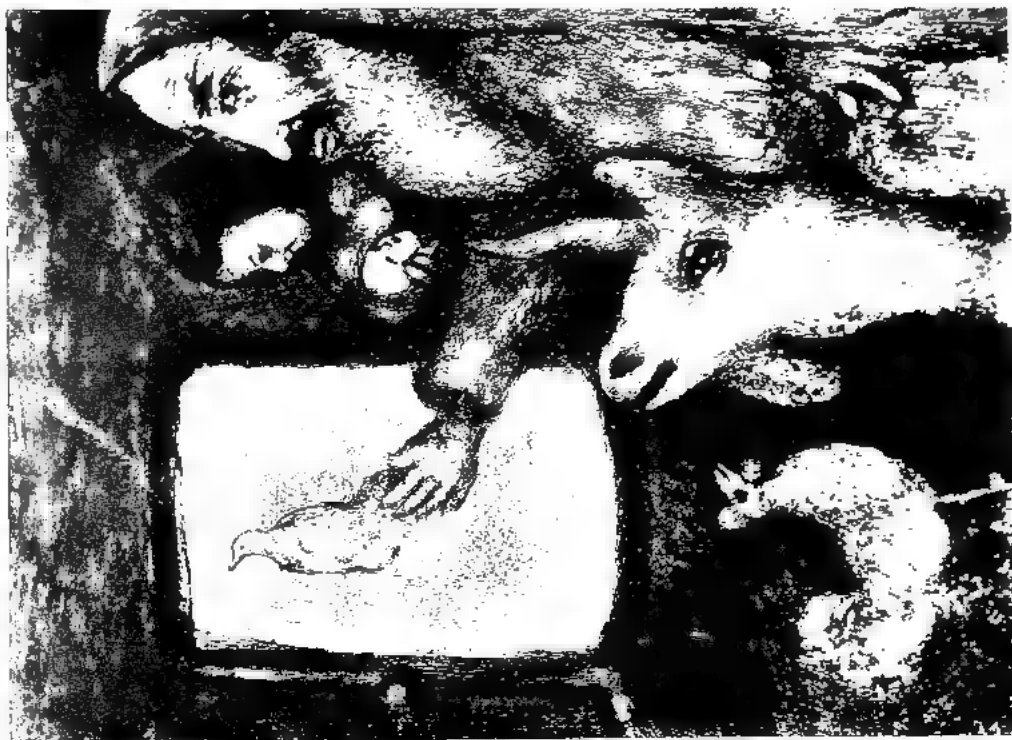
B. PIETRO DI LUSSEMBURGO PRESENTA UN DEVOTO ALLA MADONNA. Arte francese (ca. 1400) - Worcester, Museo.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: IMBARCO DELLA REGINA DI SABA di Claudio di Lorena (ca. 1650) - Londra, National Gallery. *In basso:* ELEAZARO E REBECCA di N. Poussin (ca. 1650) - Parigi, Louvre.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

A sinistra: LA GUERRE di Georges Rouault (a. 1946). *A destra:* NOÈ LANCIA LA COLOMBA DALL'ARCA. Litografia di Marc Chagall (1947).

(fot. Anderson)

PIETÀ - Londra, Galleria Nazionale.

levò ad affermare la libertà pittorica contro ogni costrizione programmatica.

XI. Romanticismo. – 1. *Pittura*. – La vera reazione al neoclassicismo e insieme al classicismo fu quella che si affermò con il nome di romanticismo. La *Zattera della Medusa* (Louvre) che J. L. A. Géricault (1791-1824) espose al Salon del 1819 sembrò lanciare il programma del nuovo indirizzo. Il soggetto, derivato dal drammatico particolare di un naufragio che commosse l'opinione pubblica, è realizzato con una pittura così ricca di effetti di puro colore e con una potenza di stile che innalzano il realismo da un piano umano a un significato eroico. Ma fu un letterato, il Baudelaire, che per primo esamina criticamente l'opera della personalità più significativa del movimento romantico, Delacroix (v.), e in un celebre saggio (*L'oeuvre et la vie d'Eugène Delacroix*) sintetizza l'estetica romantica: la libertà della fantasia dell'artista e la spiritualità dell'arte.

Fuori dell'ambiente romantico, ma lontano anche nello spirito da quello dei cosiddetti realisti, è l'opera di H. Daumier (1808-79) che rivolgendo l'attenzione alla vita quotidiana mette in rilievo le tristezze, i vizi o le debolezze dell'umanità cogliendo le sfumature di un gesto o di un atteggiamento. La realtà è ironicamente trasfigurata e ogni elemento è deformato per la rivelazione del significato vero dei suoi soggetti.

2. *Architettura e scultura*. – Il romanticismo non ebbe espressione architettonica originale. Il gusto per il medioevo, che aveva portato a una rivalutazione critica del gotico (nel 1823 era stata fondata la «Société des antiquaires de Normandie» e nel 1837 la «Commission des monuments gothiques») si risolse in pratica nella banale imitazione di quei monumenti. Architetto tipicamente rappresentativo di questo gusto è il Viollet-le-Duc (1814-79) che si dedicò specialmente al restauro delle grandi cattedrali e dei castelli. Purtroppo questi restauri si risolsero spesso in integrali rifacimenti che livellando a formole schematiche l'architettura ne hanno distrutto la verità artistica (p. es., Castello di Pierrefonds). All'imitazione del romanico e del gotico seguì quella del bizantino e del Rinascimento, e gli elementi di quei diversi linguaggi espressivi vennero adoperati con una continua contaminazione. Ne derivò un gusto eclettico che del resto – salvo caratteristiche ambientali – fu comune a tutta l'Europa per un cinquantennio. Da questo gusto Parigi ebbe un nuovo volto, che è quello che tuttora la caratterizza per l'attuazione di un completo e organico piano regolatore su progetto di G. E. Haussmann, prefetto di Napoleone III. L'architettura, pomposa e carica, fu tuttavia improntata da un suo gusto particolare ed ebbe i suoi monumenti maggiori nell'Opera di C. Garner (1861) e nel Nuovo Louvre di Lefuel (1852-57).

(per cortesia dello dott. E. Gerlini)

Francia – Il Pantheon, iniziato dal Soufflot nel 1764 e terminato dell'allievo Rondelet nel 1790 - Parigi.

La scultura seguì in tono minore la pittura. La maggiore personalità nell'ambiente romanico fu F. Rude, di cui l'opera più rappresentativa è il grande bassorilievo dell'Arc de l'Etoile (Parigi, 1833-36) *La partenza dei volontari del 1792* condotta con fresco entusiasmo da giustificare la denominazione popolare di «la marsigliese». Barye, appassionato della pittura di Géricault, nobilita con profonda emotività i suoi bronzi di animali. Un profondo influsso di Rude fu sentito agli inizi da J. B. Carpeaux (1827-75) che si volse poi a ricerche veristiche.

XII. Dal romanticismo all'impressionismo. – Il romanticismo giunge ad esaurimento verso la metà del sec. xix. Si suol porre come limite tra il romanticismo e il nuovo gusto il 1848: è ovvio che tale divisione è convenzionale, ma è innegabile che da quell'anno di profondi rivolgimenti in tutta l'Europa la vita uscì mutata; le nuove ideologie sociali attrassero l'attenzione degli artisti. Al soggetto storico, all'esaltazione dell'epopea napoleonica o alla retorica dell'ispirazione letteraria si sostituì l'umanità di operai e contadini, di gente modesta; la vita contemporanea prese il posto di quella rievocata. Nacque così il realismo, che prese l'avvio da G. Courbet (1819-77), trionfatore al Salon del 1850 con il *Funerale ad Ornans*. Lo stile di Courbet, caratterizzato da eccellenti qualità di disegno, gusto per la bella materia pittorica, per il colore che si modula in delicate variazioni di toni e in brillanti effetti di luci (Parigi, Jeu-de-Paume: *Le ragazze delle rive della Senna*; *Gli spaccapietre*; *L'atelier*) fece scuola; ma ben presto alla retorica letteraria si sostituì quella demagogica. Un posto a parte nel realismo spetta a J. F. Millet (1814-75): nei temi tratti dalla vita quotidiana porta un'analisi paziente e meditata che si traduce in una staticità monumentale (Parigi, Jeu-de-Paume: *I mietitori*). Ma il minuto esame e la ricerca psicologica lo portano talvolta a effetti sentimentali (*L'Angelus*; *La guardiana di pecore*).

In pieno realismo operò con spirito romantico e riconquistando il gusto pittorico un gruppo di artisti accentrati attorno a Th. Rousseau (1812-67) in quella che fu detta la scuola di Barbizon. Questi pittori si dedicarono esclusivamente al paesaggio che volevano rinnovare dalle formole della tradizione anglo-olandese e neoclassica francese.

Né al romanticismo né al realismo appartiene l'opera della grande personalità di C. Corot (v.). La sua pittura preannuncia per la visione soggettiva e rapidamente fissata della mobilità delle cose il movimento che ruppe tutti i punti di contatto con la tradizione e dal quale nacque l'arte moderna: l'impressionismo (v.).

XIII. Dall'impressionismo alla pittura contemporanea. – Il movimento, che in origine accolse un piccolo gruppo di artisti indipendenti, che esposero al di fuori dei Salons ufficiali, derivò il nome da un quadro di Monet, *Impressioni*; ma l'opera che proclamò clamorosamente il nuovo verbo artistico fu il *Déjeuner sur l'herbe* di Manet, esposta al Salon des réfusés del 1863. Opera rivoluzionaria non solo nella scelta del soggetto, ma nella «pittura» che non rispettava più tradizionali canoni: i distacchi dei colori sono netti, senza passaggi intermedi e senza chiaroscuro. Al di sopra delle esigenze della prospettiva, del modellato e della composizione e di tutti gli elementi

(per cortesia del dott. Degenhart)
FRANCIA - S. Giovanni Battista. Portale nord della cattedrale di Chartres (fine sec. XIII).

della realtà, unica legge è quella del colore. Accanto a Manet, e seguendo gli stessi principi, altri pittori emergono con una propria personalità indipendente: Degas insiste nell'esame psicologico dei suoi soggetti con una cura attenta e minuziosa; Monet trasforma la luce in pura essenza pittorica; accanto a lui Sisley e Pissarro portano il luminismo a quelle estreme conseguenze che matureranno nel divisionismo; e Toulous-Lautrec (1864-1901) realizza una sintesi tra decorazione e illustrazione. Ma già in quegli anni (1883-90) maturava la crisi dell'impressionismo: se ne distaccano, con il giungere a risultati diversi dalle premesse, artisti dello stesso gruppo degli impressionisti: Renoir che raggiunge effetti mirabolanti di aria aperta, di luminosità solare e riportò in onore lo studio della figura, e Cézanne che portò il colore a fermare la natura in una realtà plastica, immobile e geometrica (*I giuocatori di carte* al Jeu-de-Paume; i numerosi paesaggi e le nature morte). Il suo mondo volumetrico fu il punto di partenza per il cubismo (v.).

La prima completa reazione all'impressionismo fu quella di P. Gauguin (1848-1903). Fondamento del suo credo artistico, è quanto disse di se stesso: « je ne suis pas un peintre d'après nature; tout chez moi se passe en ma folle imagination ». Dell'impressionismo egli rifiutò fin dalle prime opere il frazionamento del colore e il conseguente disfacimento della forma ricercando invece la conquista della solidità formale per mezzo di grandi superfici di colore rilevate da un contorno scuro.

V. Van Gogh (1853-90) con la sua forma frantumata e la pennellata dura e abbagliante apre la via all'espressionismo.

Così, ancor prima della fine del secolo, l'impressionismo si esaurisce e con esso i suoi più vicini derivati, il divisionismo (v.) di Seurat (1859-91) basato sulle possibilità di vibrazioni del colore con l'accostamento dei complementari e il « pointillisme », o neoimpressionismo di Signac. Dal rinnovamento di Van Gogh partì Matisse, che volendo liberarsi completamente dalla fedeltà al dato obbiettivo, mosse a un'accentuata semplificazione delle forme che vivono per la contrapposizione netta di violente tinte piatte: ne nacque il « fauvisme », così detto per la foga della semplificazione e l'entusiasmo – che generò una vasta corrente di gusto – per l'arte negra, che si impose all'attenzione con il Salon del 1905 (Derain, Wlamink, Marquet, Dufy) affermazione del « fauvisme » e di personalità artistiche dei nostri giorni. Dall'esigenza fauvista di « pittura pura » ebbe origine il cubismo di Braque che d'altra parte trova fondamento nella fede geometrica di Cézanne: « traiter la nature par le cylindre, la sphère, le cone ». Un aspetto particolare ha il cubismo di Utrillo risolto in una personalissima poetica « d'istinto ». Dal principio del cubismo espresso da Apollinaire che il soggetto non conta, o, se conta è per i saltuari suggerimenti di forma e di colore ch'esso può dare, uscì l'estrema conseguenza della pittura pura, quella che con la convenzionale denominazione di astrattismo è ancora nel vivo della polemica contemporanea. L'essenza ne è indicata dalla personalità che ne è tuttora la più rappresentativa, Picasso « comme la peinture possède sa beauté propre, on peut créer une beauté abstraite pour qu'elle demeure picturale ». Accanto all'astrattismo sono l'espressionismo di Rouault, che nella violenta esaltazione del colore lirizza il sentimento umano; e l'arte « fantastica » di Chagall; questa aprì la strada al surrealismo (v.) che ricerca per tante vie quante sono le personalità di dare espressione artistica al mondo del subcosciente, al pensiero puro (Tanguy; Dali).

XIV. L'ARCHITETTURA E LA SCULTURA DALLA METÀ DEL SEC. XIX. – L'impressionismo che per sua natura era un movimento pittorico non trovò una corrispondente rivoluzione nel campo dell'architettura. Rimangono nel campo dell'ingegneria, quindi della pura tecnica, e non dell'architettura (cioè dell'arte) i tentativi delle Halles di Parigi (V. Baltard, 1851-59) e della Torre Eiffel (1889) in cui al rinnovamento del materiale da costruzione – il ferro – non segue il rinnovamento del linguaggio artistico. E neppure raggiunse rigore di stile lo sfrondamento dell'ornamentazione derivato, poco dopo, dall'uso del cemento. Le nuove soluzioni architettoniche che maturarono

(da L. H. Labande, Les primitifs français, II, Marsiglia 1932)
FRANCIA - *S. Giovanni Evangelista a Efeso*. Tavola provenzale (sec. XV) - Marsiglia, collezione Bernard.

(da P. Mornand, Le Visage du Christ, Parigi 1939)
FRANCIA - *Ultima cena*. Scuola di Amiens (ca. 1470) - Chicago, Art Institute.

in Olanda, in Svezia, in Germania, hanno trovato in Francia una espressione originale solo quando, partendo dalle teorie cubiste, Le Corbusier realizza il suo purismo architettonico.

La scultura aderì al gusto impressionistico con A. Rodin (1840-1917). Il suo stile è già chiaramente espresso nell'opera con la quale si affermò: *L'uomo dal naso spezzato* (1864; Parigi, Museo Rodin), in cui il realismo è superato dal senso di dramma suggerito da un chiaroscuro pittorico, che tuttavia non sacrifica l'energia plastica.

Al superamento dell'impressionismo anche nella scultura fu fondamentale l'opera di Renoir (vi si dedicò tardi, dopo il 1890) che portò il senso di solidificazione della forma. E subito dopo furono gli stessi allievi a staccarsi dal quel gusto. Bourdelle (1861-1929) ricercò la bellezza e la monumentalità dell'arte arcaica, ma in fondo a questa voluta semplificazione formale affiora talvolta l'accademia. A. Maillol raggiunge una monumentalità più spontanea, con larghe masse equilibrate da un ritmo calmo e composto. Dal suo stile la scultura contemporanea francese è tuttora influenzata. Tanto che possono apparire manifestazioni sporadiche quelle aderenti attuali espressioni della pittura, dal cubismo all'espressionismo all'astrattismo (quando non sono gli stessi pittori, come Matisse, Picasso, che modellano sculture): R. Duchamps Villon, H. Laurens, e lo stesso Derain, p. es., trasportano nella scultura il verbo picassiano. In realtà, dall'impressionismo in poi l'arte francese ha avuto un ruolo d'importanza mondiale, ma è con la pittura che ha realizzato ogni esigenza del divenire artistico.

BIBL.: Non si ritiene opportuno stendere qui una completa bibliografia sui vari argomenti trattati. Tale bibliografia potrà essere ricavata dalle varie voci citate. Tuttavia è opportuno tener presente che nella grande *Histoire de l'Art*, diretta da A. Michel e compilata da numerosi specialisti (18 voll., Parigi 1905-29), i capitoli relativi all'arte francese sono particolarmente utili per un preciso orientamento su vari problemi. Lo stesso può dirsi per la più recente e moderna *Histoire de l'art* di P. Lavedan (Parigi 1944), arricchita da una scelta, aggiornata bibliografia.
Elsa Gerlini

V. RELAZIONI ATTUALI TRA CHIESA E STATO. Senza voler risalire al Concordato del 1516 e senza parlare della crisi rivoluzionaria del 1789, occorre tuttavia ricordare brevemente l'unione ufficiale che si era stabilita tra Chiesa e Stato con il Concordato del 1801, gli articoli organici e la legislazione imperiale. Nonostante numerosi incidenti, il Concordato diede per 80 anni una pace relativa alla Chiesa. Ma fin dal 1880, essa perse a poco a poco i suoi vantaggi. Inoltre, con la legge sulle associazioni del 1° luglio 1901 che decideva lo scioglimento delle Congregazioni, la controversia sulla formola di nomina dei vescovi, la legge del 7 luglio 1904 sopprimente l'insegnamento congreganista, e il richiamo dell'ambasciatore francese presso la S. Sede, nonostante la sussistenza del Concordato, la separazione era di fatto compiuta.

Essa fu decisa in diritto con la legge del 9 dic. 1905. L'art. 2 pose il principio che « la Repubblica non riconosce alcun culto ». Ma se la Repubblica non riconosceva alcuna religione, essa tuttavia assicurava la libertà di coscienza: la legge dichiarava di garantire il libero esercizio dei culti. I beni ecclesiastici dovevano essere trasferiti alle associazioni che si sarebbero formate legalmente conformandosi alle regole di organizzazione generale del culto. Tali erano i principi essenziali della legge di separazione. La Chiesa era libera, ma impoverita e minacciata da una spogliazione totale, se non costituiva le associazioni previste. Ora, tali associazioni minacciavano l'ordine costituzionale della Chiesa.

Anche i principi posti dalla legge del 1905 furono condannati da Roma. L'11 febbr. 1906 l'encicl. *Vehementer Nos* protestava contro la rottura del Concordato e dimostrava l'incompatibilità tra le « associazioni cultuali » e la Chiesa. Il 10 ag. 1906 l'encicl. *Gravissimo officii* condannava qualunque formola di associazione cultuale. Di fronte alla resistenza della Chiesa intervenne una nuova legge, del 2 genn. 1907, che lasciava gli edifici sacri a disposizione dei cattolici e ne accordava l'uso gratuito non solo alle associazioni cultuali ma anche a quelle di diritto comune e ai ministri di culto. Apparvero nuove difficoltà, e il Consiglio di Stato, giudice sovrano delle questioni amministrative, dovette risolvere tutti i problemi. Sotto la sua influenza le relazioni tra Chiesa e Stato, da una ostilità dichiarata si trasformarono a poco a poco in un tacito accordo. Se si vuol riassumere in poche parole tutto il periodo dal 1801 ai nostri giorni, occorre riprendere la formola del prof. Le Bras: si è passati dai concordati alla separazione e dalla separazione alla concordia.

L'evoluzione liberale del regime è caratterizzata da una riconciliazione tra Chiesa e Stato e da una intesa tra le due autorità. Questa riconciliazione data dalla ripresa delle relazioni diplomatiche con il Vaticano. Un ambasciatore venne nominato il 21 maggio 1921. I rappresentanti francesi a Roma cercarono di ottenere la soppressione dell'interdetto pronunciato da Pio X contro le associazioni cultuali. Una commissione di giureconsulti francesi approvò i progetti di statuti di associazioni diocesane che non erano contrari alla legislazione francese ed erano nello stesso tempo conformi alla costituzione della Chiesa cattolica. L'encicl. *Maximam gravissimamque* del 18 genn. 1924 autorizzò la loro costituzione. Queste, le principali tappe della riconciliazione. Ma l'intesa che si è stabilita è frutto delle decisioni prese dal Consiglio di Stato di cui si può ben dire che è stato ed è « il regolatore della vita parrocchiale ».

Che si tratti di edifici religiosi o della situazione dei ministri di culto o dell'organizzazione di cerimonie, è il Consiglio di Stato che ha permesso l'evoluzione liberale dello spirito pubblico. Alle chiese parrocchiali, che la legge del 2 genn. 1907 aveva dichiarato essere destinate all'esercizio del culto, il Consiglio di Stato aggiunse le cappelle, i monumenti religiosi, che sfuggono a qualunque influenza di potere civile. Nessuna alienazione di edificio può intervenire senza decreto legislativo; nessuna demolizione salvo in caso di pericolo imminente; nessuna modifica dei luoghi. La legge del 13 apr. 1908 permette allo Stato, ai dipartimenti e ai comuni di assumersi le spese necessarie per il mantenimento e la con-

servazione degli edifici di culto. Nel decreto assai importante « Canonico Vaucanu », del 26 ott. 1946, il Consiglio di Stato impone ai comuni l'obbligo di accettare la partecipazione dei fedeli alla riparazione della Chiesa. Se il comune rifiuta esso avrà a suo carico le conseguenze di questo rifiuto.

Per quanto concerne i ministri di culto, il Consiglio di Stato subordina i fedeli al pastore. Egli riconosce come pastore solamente l'accreditato dal vescovo. Nelle questioni tra il sacerdote inviato di un'associazione cultuale e il sacerdote in comunione con Roma, esso ha sempre considerato il secondo come il solo legittimo. Così, è assicurata l'unità organica del cattolicesimo. Il Consiglio di Stato ha anche permesso le questue nelle chiese. Ha permesso ai comuni di concedere uno stipendio ai curati in quanto guardiani della chiesa.

Quanto alle manifestazioni esteriori del culto e in particolare alle processioni, il Consiglio di Stato ha voluto conciliare il rispetto della libertà del culto e il mantenimento dell'ordine pubblico. Sin dal 1920, la giurisprudenza del Consiglio di Stato diviene energica e costante sia per le processioni che per i piccoli cortei. È annullata ogni interdizione di corteo tradizionale purché non sia giustificata dall'ordine pubblico. Il Consiglio di Stato autorizza i sacerdoti a portare il Viatico « nelle condizioni consacrate dalle abitudini e dalle tradizioni locali ». Ma si mostra severo per le interdizioni contro le Messe in pubblico. Con decreto del 5 marzo 1948 esso ha giudicato illegale l'interdizione portata da un prefetto quando né la tranquillità né la sicurezza pubblica erano minacciate. La legge del 1905 dichiarava che la Repubblica non riconosceva alcun culto, ma anche che la Repubblica assicurava la libertà di coscienza. Il Consiglio di Stato ha voluto applicare questo principio nello stesso modo in cui ha accettato il rispetto scrupoloso del diritto canonico. Persone, cose, atti sacri, egli accetta tutte le definizioni e le prescrizioni del *Corpus* medievale e del codice che lo ha sostituito nel 1918. Questa accettazione di diritto canonico è esatta almeno per l'esercizio della libertà di coscienza che suppone per colui che professa la religione cattolica, l'adozione di tutte le regole della Chiesa romana.

BIBL. E. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la IIIème République*, 2 voll., Parigi 1906-10; G. Le Bras, *Trente ans de séparation*, in *Chiesa e Stato* (*Pubblicazioni dell'Università catt. del S. Cuore*, 2ª serie, *Scienze giuridiche*, 66), Milano 1939, pp. 427-63; A. Rivet, *Traité des Congrégations religieuses*, Parigi 1944; L. Crouzil, *Quarante ans de séparations (1905-45)*, ivi 1946; *Le Conseil d'Etat régulateur de la vie paroissiale*, in *Etudes et documents, Revue annuelle du Conseil d'Etat*, Parigi 1950; P. Arrighi, *Les ministres du culte catholique au regard de la législation de la sécurité sociale*, in *Recueil Dalloz*, 1950, p. 81. Pasquale Arrighi

VI. Ordinamento scolastico.

Talleyrand propose nell'a. 1790 l'istituzione in ogni comune d'una scuola elementare e in ogni distretto d'un liceo; Condorcet riorganizzò negli aa. 1806-1808 tutte le scuole, attenendosi alla massima che spetta soltanto allo Stato il diritto dell'educazione del popolo; Guizot istituì nell'a. 1833 in ogni dipartimento un seminario per i maestri; Falloux riconobbe nell'a. 1850 che spetta anche alla Chiesa cattolica il diritto di insegnamento. Questo diritto venne annullato nell'a. 1882 da Jules Ferry, il quale dichiarò che la istruzione deve essere considerata come base della Repubblica e come tale deve essere obbligatoria, libera, gratuita ed aconfessionale.

La morale laica doveva prendere il posto dell'insegnamento religioso, che veniva così spostato nelle chiese, dove fu impartito nei giovedì, dichiarati giorni di vacanza.

La Chiesa istituì dei consigli di famiglia, ai quali spettò il compito di badare che non si offendesse il sentimento religioso dei loro figli nella scuola non confessionale, in quanto la legge di J. Ferry diede il diritto al reclamo da parte dei consigli di famiglia contro le offese del sentimento religioso.

Combes e Briand raggiunsero negli aa. 1904-1905 la esclusione completa del clero dalle scuole, la sospensione di qualsiasi forma di sovvenzioni da parte dello Stato alle scuole private, comprese le cattoliche, e la proibizione delle scuole private, comprese le cattoliche, nelle province d'Alsazia-Lorena. La encicl. *Maximam gravissimamque* portò una certa distensione nel campo scolastico e l'a. 1920 segnò un rifiorire delle scuole cattoliche. Il decreto ministeriale del 15 apr. 1948 sottolinea l'educazione professionale. Il sistema scolastico francese comprende 2869 *écoles maternelles*, 68.015 *écoles primaires inférieures* ed *écoles primaires supérieures*, 198 *écoles d'enseignement secondaire*, divise in *lycées* e *collèges*, 165 *écoles normales*, *écoles pratiques de commerce et d'industrie* e varie scuole professionali normali e serali. Le università sono le seguenti: Montpellier (1125), Parigi (1150), Angers (1220), Tolosa (1230), Gray (1287), Orléans (1200), Avignone (1303), Cahors (1332), Grenoble (1339), Orange (1365), Aix (1409), Dôle (1422), Poitiers (1431), Nantes (1460), Bourges (1464), Caen (1421-32), Perpignan (1349), Valence (1459), Bordeaux (1441), Besançon (1485), Douai (1530), Lilla (1530), Nancy (1572), Pont-à-Mousson (1572), Reims (1550), Pau (1722), Rennes (1735), Digione (1772), Lione (1808) e Clermont-Ferrand (1808).

Quanto alla libertà d'insegnamento, l'Assemblea costituente, il 9 ag. 1946, si rifiutò di nominarla nel preambolo della Costituzione. Non è più quindi uno dei principi della nuova Costituzione del 1946, e, se non si può dire soppressa, rimane però solo nell'ambito delle leggi ordinarie. Naturalmente i vescovi hanno protestato e agito mediante comitati e memoriali. Una deliberazione del Consiglio di Stato del 3 giugno 1949 e un decreto stabilito su deliberazione dello stesso (13 apr. 1950), ammettono che siano distribuiti aiuti in danaro anche agli allievi delle scuole private; e che questi devono poter avere gli stessi vantaggi degli alunni delle scuole pubbliche. Per la protezione e difesa dell'insegnamento libero la gerarchia ecclesiastica ha dato origine a varie associazioni e sindacati ausiliari, p. es., la *Fédération des amicales des anciens élèves de l'enseignement catholique de France*; la *Alliance des maisons d'éducation catholiques*; il *Syndicat des chefs d'établissements d'enseignement libre*, ecc.

I cattolici francesi mantengono a proprie spese numerose scuole d'ogni grado e 5 università: l'*Institut catholique* a Parigi e le Università di Angers (1875), Lilla (1875), Lione (1875) e Tolosa.

L'educazione del clero cattolico si svolge in 37 scuole preparatorie, nei 132 seminari minori, in 34 collegi, nei 96 seminari maggiori e in 3 seminari detti *Seminaria plena*. – Vedi tavv. CVII-CXI.

BIBL.: C. Richard, *L'enseignement en France*, Parigi 1926; Ministero della pubblica istruzione, *Bollettino di legislazione scolastica comparata*, 2 (1942), pp. 81 sgg., 24, 25, 26, 265, 311, 485, 534; *ibid.*, 6 (1948), pp. 23, 65, 116, 157; *ibid.*, 7 (1949), pp. 3 sgg., 10, 51 sgg.; cf. *Guide de la France chrétienne et missionnaire 1948-49*, Parigi 1949, pp. 823-78. Stumpf Miroslav

FRANCIA, Raibolini Francesco, detto il. – Pittore, n. a Bologna nel 1460 ca., m. ivi il 5 genn. 1517. È il più noto e fecondo dei pittori bolognesi nel periodo cosiddetto bentivogliesco; ma la sua figura di artista, devotamente incline alle espressioni soavi e compunte, ha assunto un'importanza più che provinciale.

Il F. esordì in qualità di orafo espertissimo, come attestano le due *Paci* niellate, nella Pinacoteca della città natale, e tale sua origine artigiana viene confermata dalla *Crocifissione con s. Girolamo*, nel locale Museo civico, che è da ritenersi una delle sue prime opere ancora nell'orbita della scuola ferrarese. In seguito, pur continuando ad eseguire lavori d'oreficeria, il F. divenne il pittore ufficiale della corte bolognese, subendo qualche infiusso dal Perugino e dai Vivarini e in maggior copia dal ferrarese Lorenzo Costa, che a sua volta ne imitò le calligrafiche preziosità esornative. Fra le numerose opere di lui emergono per nitida armonia di ritmi o ricchezza di smalti vivaci, ma non sgargianti, a Bologna: la *Madonna in trono e santi* (1494) della Pinacoteca, l'altra *Madonna*

(1499) nella Cappella Bentivoglio a S. Giacomo Maggiore, e le due castissime scene, in affresco, dello *Sposalizio* e dei *Funerali di s. Cecilia* (1506), nell'Oratorio omonimo; a Londra: la lunetta della *Pietà* nella Galleria nazionale; a Roma: il *S. Stefano orante*, alla Galleria Borghese, e il piccolo, delizioso *S. Giorgio*, alla Galleria nazionale, già Corsini. Divenuto lezioso negli ultimi anni della sua attività, il F. era più che superato quando si spense, lasciando un buon numero di seguaci fra i quali, accanto al migliore, che fu Timoteo della Vite da Urbino, si annoverano i figli: Giacomo (n. verso il 1486 e m. nel 1557) e Giulio (n. nel 1487 e m. nel 1540), pittori mediocri. - Vedi tav. CXII.

BIBL.: G. C. Williamson, *F. Raibolini detto il F.*, Londra 1901; T. Gerevich, *F. F. nell'evoluzione della pittura bolognese*, in *Rassegna d'arte*, 8 (1908), p. 121 sgg., 139 sgg.; G. Lipparini, *F. Raibolini detto il F.*, Bergamo 1913; Venturi, VII, III, pp. 852-952; G. Gronau, s. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 319-23; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, p. 96 sgg. Alberto Neppi

FRANCIABIGIO, FRANCESCO di CRISTOFANO, detto il. - Pittore, n. forse a Firenze, da padre milanese, ca. il 1482; m. ivi nel 1552. Scolaro di Mariotto Albertinelli e di Piero di Cosimo, ebbe compagno di bottega e di studi Andrea del Sarto. Insieme al Bugiardini e ad altri, rientra in quella cerchia di artisti fiorentini operanti sull'esempio dei grandi maestri: Raffaello, Leonardo, Michelangelo, ricercando un accordo tra quei diversi modi della visione figurativa.

La personalità del F. è molto inferiore a quella di Andrea del Sarto, con il quale rivela indubbia affinità; e la sua pittura spesso non raggiunge la sintesi, ma resta sul piano di un eclettismo ricco di intenzioni non risolte in arte. Tale è il caso della disorganica *Annunciazione* di Torino (Pinacoteca), degli affreschi in monocromato del chiostro dello Scalzo, a Firenze, ecc. Talora intese meglio l'influsso dei più grandi: come nello *Sposalizio della Vergine* nel chiostro dell'Annunziata (1531), affresco che rivela l'impressione di A. del Sarto sul F.; nella raffaellesca *Madonna del pozzo* (Firenze, Uffizi), nella *Madonna con Gesù e Giovannino*, nella Galleria Liechtenstein di Vienna, più michelangiolesca nel plasticismo, ma raffaellesca di composizione. Il colore nel F. è fresco e lucente, ed egli si dimostra notevole ritrattista (*Ritratto d'uomo* [1517] a Vienna, Galleria Liechtenstein; due ritratti già nella Galleria di Berlino ecc.).

BIBL.: G. Vasari, *Le vite*, a cura di G. Milanesi, V, Firenze 1906, p. 189 sgg.; G. Gronau, s. v. in Thieme-Becker, XII, p. 325 (con bibl. precedente); Venturi, IX, I, p. 427 sg.; O. H. Giglioli, *Un affresco inedito di F.*, in *Rivista d'Arte*, 11 (1929), p. 212 sgg. Luigi Grassi

FRANCIOTTI, CESARE, venerabile. - Teologo e predicatore, n. a Lucca il 3 luglio 1557, ivi m. il 9 dic. 1627. Insieme col ven. G. B. Cioni, coadiuvò s. Giovanni Leonardi nella fondazione dell'Ordine dei Chierici Regolari della Madre di Dio.

Delle sue opere pubblicate, la più importante è: *Pratiche di meditazione per avanti e dopo la S. Comunione*, che ebbe 16 ristampe solo nel sec. XVII in Venezia. Pubblicò un'altra opera notevole: *Apparecchio al sacro Convito*.

BIBL.: M. Deza, *Vita del ven. p. C. F.*, Roma 1680; F. Sarteschi, *De scriptoribus Congreg. Cleric. Reg. Matris Dei*, ivi 1753; A. Guerra, *Vita del ven. p. C. F. da Lucca*, Monza 1878. Francesco Ferraironi

FRANCISCAN EDUCATIONAL CONFERENCE, THE. - Pubblicazione periodica edita a cura dell'omonima associazione dei Francescani di lingua inglese. La *F. E. C.* fu fondata nel 1919 a St. Louis (Stati Uniti) per iniziativa del p. Thomas Plasmann O. F. M. con l'intento di tutelare i principi dell'educazione cattolica e di promuovere e aiutare con sussidi didattici ed altri mezzi l'opera educativa dei Francescani d'America.

All'istituzione, che attualmente ha il suo centro nel St. Bonaventure College di Nuova York, hanno aderito tutte le province francescane, compresi i Minori Con-

(fot. Anderson)

FRANCIABIGIO, FRANCESCO di CRISTOFANO - *Annunciazione*. Torino, Pinacoteca.

ventuali e Cappuccini, dei vari territori di lingua inglese, non solo d'America, ma d'Inghilterra, Irlanda e Australia. L'associazione che ha dato un notevole impulso al movimento francescano, specialmente in America, è convocata annualmente in un congresso per lo studio di problemi educativi, letterari, filosofici o teologici. Le discussioni e relazioni di questi convegni vengono pubblicate in volumi in forma di « reports ». Dei primi quindici « reports » (1919-33) è stato pubblicato a parte un dettagliato « index ». Dal 1941 tale pubblicazione si è fusa con la rivista *Franciscan Studies* (v.).

BIBL.: A. Callahan, *Medieval Francis in modern America. The story of eight years: 1855-1935*, Nuova York 1936, p. 421 sg. Stanislao Majarelli

FRANCISCAN STUDIES. - Rivista trimestrale francescana sorta nel 1941 nel St. Bonaventure College di Nuova York dalla fusione di *Franciscan Educational Conference* (v.) con *F. S.*, pubblicazione periodica a carattere monografico, di cui ha assunto il titolo.

Nella forma attuale la rivista pubblica studi e ricerche riguardanti i vari problemi filosofici, teologici, storici e sociali considerati secondo lo spirito e la tradizione francescana. Uno dei suoi fascicoli è dedicato generalmente al « report » del congresso annuale della associazione « Franciscan Educational Conference ». Stanislao Majarelli

FRANCISCO de SAN LUIS. - Cardinale e scrittore portoghese, n. a Ponte de Lima il 26 genn. 1766, m. a Marvilla il 7 maggio 1845. A 14 anni benedettino, raggiunse in breve alti gradi nella gerarchia ecclesiastica (vescovo di Coimbra, poi cardinale e patriarca di Lisbona) e laica (membro della Reggenza, presidente della Camera dei deputati, ministro, ecc...).

Ha lasciato numerose pubblicazioni riguardanti, in genere, i re portoghesi. Come scrittore è pesante ed artificioso. Per distinguerlo dagli omonimi è di solito designato come il card. Saraiva. Al secolo, infatti, si chiamava F. Justiniano de S.

BIBL.: *Obras completas do Cardeal Saraiva, precedidas de uma introdução pelo Marquês de Rezende, publicadas por Antonio Correia Caldeira* (il nipote), Lisbona 1872-76. Elio Califano

FRANCISCUS de ALBANO (*Vercellensis*). - Canonista, n. a Vercelli nella prima metà del sec. XIII. Non si hanno notizie certe della sua vita; pare tuttavia sia vissuto nella Francia meridionale e sia stato professore ad Avignone. Sarebbe anche inter-

venuto al Concilio di Lione del 1274; resta di lui un commento alle costituzioni promulgate da Gregorio X in quel Concilio.

BIBL.: J. Schulte, *Geschichte der Quellen und Litteratur des kan. Rechts*, II, Stoccarda 1877, p. 157; A. van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1925, p. 481; E. Fournier, *Questions d'histoire du droit canonique*, I, Parigi 1938, pp. 12-31. Rodolfo Danieli

FRANCK, César-Auguste. – Organista e compositore, n. a Liegi il 10 dic. 1822, m. a Parigi l'8 nov. 1890. Iniziati gli studi a Liegi, nel 1835 si recò a Parigi con la famiglia.

Dopo vari tentativi non riusciti, nel 1853 accettò il posto di organista a St-Jean-St-François, e da qui passò poi a S. Clotilde, dove per oltre trent'anni profuse i tesori del suo talento e della sua ispirazione. Nel 1872 tornò al Conservatorio qual professore di organo, dove ebbe numerosi allievi. Le sue composizioni sono animate da uno spirito di religiosità profonda, e il discorso musicale è sempre composto e sostenuto.

Le principali opere di F. sono gli oratòri : *Ruth* (1843), *La tour de Babel* (1865), *Les béatitudes* (1869-70), *Rédemption* (1871), *Rebecca* (1881) scena lirica per soli, coro ed orchestra : le opere : *La valet de Ferme* (1852), *Hulda* (1885), *Ghiselle* (1890) dramma lirico in quattro atti : per orchestra : *Les Eolides* (1876), *Le chasseur maudit*, poema sinfonico (1882), *Les Djins*, poema sinfonico (1884), alcune messe e mottetti, il salmo CL nonché sinfonie corali e pezzi per organo.

BIBL.: A. Coquard, *C. F.*, Parigi 1890; E. Destranges, *L'oeuvre lirique de C. F.*, ivi 1896; F. Baldensperger, *C. F., l'artiste et son oeuvre*, ivi 1901; C. van den Borren, *L'oeuvre dramatique de C. F.*, Bruxelles 1906; H. Aag, *C. F. als Orgelcomponist*, Cassel 1936. Silverio Mattei

FRANCK, Kaspar. – Teologo e controversista, n. a Ortrand (Misnia-Sassonia) il 2 nov. 1543, m. a Ingolstadt il 12 marzo 1584. Nel 1568 abiurò il luteranesimo, nel quale era nato, e subito, dietro dispensa di Pio V, fu ordinato sacerdote. Tornò allora predicatore del cattolicesimo nelle terre che lo avevano udito banditore del luteranesimo, riportando molti alla fede.

Dal 1578 tenne a Ingolstadt la cattedra di esegesi. Consigliere del duca Alberto di Baviera, amico del card. Hosio, fu tra gli uomini più rappresentativi della Germania cattolica. Vasta erudizione e stringente forza di argomentazione caratterizzano la sua polemica, sempre sostenuta da una larga conoscenza della letteratura patristica, per cui con efficacia, nella sua vasta produzione (24 opere), ribatte i più agguerriti avversari.

BIBL.: A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, II, Friburgo in Br. 1866, pp. 15-84; H. Streber, s. v. in *Kirchenlexicon*, IV, coll. 1683-85; N. Paulus, *Historisch-politisch. Blätter*, 124 (1899), pp. 545-57, 617-27; Hurter, III, coll. 199-202; J. Dutilleul, s. v. in DThC, VI, coll. 720-21; N. Paulus, s. v. in LThK, IV, coll. 82-83. Vito Zollini

FRANCK, Sebastian. – Storico e filosofo protestante, n. a Donauwörth nel 1499, m. a Basilea nel 1542 o 1543.

Passato dal cattolicesimo al protestantesimo nel 1527 e trasferitosi a Strasburgo nel '29, dopo il suo matrimonio con Otilia Behaim, egli condusse una esistenza irrequieta, professando ed insegnando dottrine radicali in materia di filosofia e di religione, che gli procurarono inimicizie e persecuzioni.

Predicava un teismo religioso-universalistico, prescindendo anche dagli insegnamenti della Bibbia, da lui definita con disprezzo « il papa di carta », e tali sue teorie espose sistematicamente nei *Paradoxa* (Ulma 1534-35).

La sua avversione fu anche per i « teologi della lettera » propugnando una libertà assoluta di giudizio, fuori di ogni dogmatismo teologico : per il che Lutero e Melantone lo colpirono con le loro censure.

Nell'opera *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (Strasburgo 1531) sostenne l'originale tesi che la narrazione biblica adombri allegoricamente lo sviluppo storico dell'umanità; compose altresì una *Cosmographia* (Ulma 1534). Ma il suo scritto più importante è il *Germaniae chronicon* (Francoforte 1538) condotto con sicura conoscenza delle fonti ed un acume critico assai notevole, specie in relazione con le conoscenze scientifiche del tempo.

BIBL.: A. Reimann, *S. F. als Geschichtsphilosoph*, Berlino 1921; Überweg, III, pp. 139-41, 645-46 (ampia bibliografia); G. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, I, trad. it. di G. Sanna, Venezia 1927, p. 105 sgg.; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, I, trad. it. di A. Spinelli, Napoli 1944, pp. 226-27; II, ivi 1944, p. 347, dove c'è la bibl. più recente. Renzo U. Montini

FRANCKE, August Hermann. – Teologo ed educatore protestante, n. a Lubecca il 12 marzo 1663, m. a Halle l'8 giugno 1727. Studiò teologia a Erfurt, Kiel e Lipsia, e in quest'ultima città fondò, con P. Anton, il *Collegium philobiblicum* per lo studio della S. Scrittura. Nel 1688 conobbe lo Spener, ne abbracciò con entusiasmo le dottrine pietiste ricevendone aiuti per far progredire il *Collegium*. Nominato *magister* dell'Università di Lipsia, la dovette lasciare per le sue dottrine pietiste; lo stesso gli successe per l'Università di Erfurt, dove era stato invitato. Frattanto lo Spener, anche lui obbligato ad abbandonare Lipsia, aveva ridotto l'allora elettore (1688-1701) e poi primo re di Prussia (1701-13) Federico I a fondare la Facoltà di teologia nell'Università di Halle, e vi chiamò il F. con vari altri professori pietisti, che fecero di quella Facoltà la roccaforte del pietismo.

Il F. si è resto celebre non solo come propagatore e difensore del pietismo, ma principalmente per le sue organizzazioni filantropiche e scolastiche. Il F. volle anche combattere l'ignoranza religiosa del popolo, e scelse come mezzo efficace allo scopo la diffusione della Bibbia, coadiuvato in questo dall'amico barone von Constein (1682-1730) che ne fece stampare migliaia di copie. All'influsso personale del F. alcuni attribuiscono la vocazione dei primi missionari luterani, Ziegenbalg e Plutschau e quella del conte Zinzendorf, fondatore dei Fratelli moravi.

BIBL.: J. Rathgeber, *Spener et le réveil religieux de son époque (1635-1705)*, Parigi 1868; G. Kramer, *A. H. F.*, 2 voll., Halle 1880-82; A. Neber, *Neue Quellen zu A.H.F.*, Gutersloh 1927. Camillo Crivelli

F. nel campo pedagogico. – Spinto dal desiderio di dedicarsi all'istruzione e all'educazione della gioventù, soprattutto povera, perché con gli elementi della cultura apprendesse anche quelli di una vita religiosa profonda, il F. concepì un disegno grandioso per dimostrare come le scuole possano veramente diventare il « sale della terra ». Di qui ebbe origine tutta una serie di eccellenti istituti filantropici e pedagogici, oggi ancora sussistenti e noti sotto il nome di *Franckesche Stiftungen*.

Il F. cominciò con curarsi della istruzione elementare, aprendo fin dal 1695 una scuola dei poveri, gratuita; poi, per soddisfare alle domande delle famiglie agiate, un'altra, la scuola tedesca, a pagamento; indi, per non attendere l'inizio delle scuole elementari per infondere negli alunni il sentimento religioso, eresse l'orfanotrofio (1628). Per l'istruzione superiore aprì il *Paedagogium* per gli alunni benestanti, che intendevano occuparsi di preferenza di una formazione professionale, e la *scuola latina* per quelli che, senza trascurare le materie scientifiche, si occupavano piuttosto di quelle letterarie.

Restavano a formare i maestri, e per questi fondò un istituto, diviso in due rami : il *Seminarium praeceptorum* per i futuri insegnanti delle classi elementari e il *Seminarium electorum* per quelli delle classi superiori.

A complemento delle scuole creò una stamperia, una biblioteca, una libreria, una farmacia. L'istituzione fiorì mirabilmente, tanto che alla morte del F., il Paedagogium contava 82 alunni, la scuola di latino 400; le elementari 1725; l'orfanotrofio 134; e i maestri e le maestre erano più di 200.

Secondo il F. il fine principale della educazione è l'onore di Dio, la conoscenza viva di Gesù Cristo; quindi tre ore ogni giorno erano dedicate all'insegnamento religioso, una alla preghiera in comune, e tre soltanto alle altre materie. Non facevano eccezione neanche le domeniche e le feste, anzi neanche le ricreazioni, durante le quali era proibito il gioco, perchè il gioco distrae dal pensiero di Dio; ma il tempo si occupava in lavori al tornio, ecc. L'insegnamento doveva essere intuitivo, perciò l'orto botanico, un gabinetto di fisica e storia naturale, un laboratorio di chimica ed anatomia erano annessi al Paedagogium. Nel mantenere la disciplina doveva prevalere la dolcezza.

Il F. va certo annoverato, nonostante l'esagerazione nel tempo consacrato alla istruzione religiosa e alla preghiera e nell'abolizione del gioco, tra gli educatori veramente grandi ed efficaci, avendo saputo congiungere in perfetta armonia l'istruzione e l'educazione, fondando questa sull'unica salda base della religione studiata e vissuta.

I suoi pensieri vengono esposti nella sua opera: *Öffentliches Zeugnis von Wort, Work und Dienst Gottes* (Halle 1702), distinta in quattro parti, di cui molto importante la prima: *Kürzer einfaltiger Unterricht, wie die Kinder zur wahrem Gottseligkeit und christlicher Klugheit eingeführt sind*; e la quarta: *Von der Erziehung der Jugend*.

Bibl.: Opere: ed. a cura di G. Kramer (*Bibliothek pädag. Klassiker*, 11), Halle 1876, 2ª ed. ivi 1885. – Studi: A. Otto, *A. H. F.*, 2 voll., ivi 1902-1904; F. Sommer, *A. H. F. und seine Stiftungen*, ivi 1927; Th. Förster-Hale, s. v. in *Realenc. für protest. Theol. u. Kirke*, VI, pp. 150-51; J. Ernst, s. v. in E. M. Roloff, *Lexikon der Pädagogik*, II, coll. 24-32. Celestino Testore

FRANCO, Antonio. – Scrittore agiografico gesuita, n. nel 1662 a Montalvão in Portogallo, m. il 3 marzo 1732 ad Evora.

Oltre alla traduzione dell'*Indiculus universalis* di Francesco Pomey, scrisse alcune opere filologiche e molte biografiche di confratelli gesuiti portoghesi, tra cui quella del b. Ignazio de Azevedo (pubblicata a Lisbona solo nel 1890). Compose anche la *Synopsis annalium Soc. Iesu in Lusitania* (Augusta e Graz 1726), in cui registra la cronaca della provincia di Portogallo dal 1540 al 1725. Cento delle vite più edificanti da lui scritte furono raccolte da F. Rodriguez nell'opera *Anno santo da Compañia de Jesus* (Porto 1931).

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 933-36. Arnaldo M. Lanz

FRANCO da Bologna. – Miniatore del xiii sec., ricordato da Dante (*Purgatorio*, X, 82-85) e contrapposto ad Oderisio da Gubbio quale innovatore. Non si conoscono opere certe di lui, tuttavia si può supporlo il principale o fra i principali miniatori emiliani che sulla fine del xiii sec. e nei primi anni del xiv contribuirono ad orientare la pittura locale nel senso del naturalismo giottesco.

Bibl.: B. C. K., s. v. in Thieme Becker, XII, pp. 364-65 con bibliografia; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1927, p. 1154. Emilio Lavagnino

FRANCO di Colonia. – Teorico e compositore di musica, vissuto nel sec. xiii (ca. 1250-80). Da manoscritti delle sue opere si sa che era cappellano del Papa e *praeceptor* dell'ospedale di S. Giovanni Gerosolimitano a Colonia (C. Coussemaker, *L'art harmonique au moyen âge*, Parigi 1865, p. 22).

Della sua attività di compositore si ha notizia da Jacques de Liège, che, nel l. VII dello *Speculum musicae*, dice di aver ascoltato a Parigi un *triplum* (composizione a tre voci) attribuita a F. di C. (C. Coussemaker, *Scriptores*, II, p. 402).

Come teorico egli diede il suo nome a un nuovo periodo della storia e della notazione musicale, in quanto codificò le preesistenti regole e ne diede altre, sulla divisione della breve in tre semibrevi, sulle legature, sulle consonanze e dissonanze, ecc., nel *Compendium discantus magistri Franconis* (*op. cit.*, I, pp. 154-56) e soprattutto nell'*Ars cantus mensurabilis* (M. Gerbert, *Scriptores*, III, pp. 1-16; C. Coussemaker, *op. cit.*, I, pp. 117-36). Quest'ultimo trattato fu in passato attribuito a Franco di Parigi, personalità non ben definita e forse di poco più antica, cui accenna un passo dell'anonimo IV del Coussemaker (*op. cit.*, I, p. 342) che parla di due Franconi. All'opera teorica di Franco di Parigi si ricollegano forse un commento e tre compendi, tutti con un medesimo inizio, evidentemente analogo all'originale (« Gaudent brevitate moderni ») pubblicati dallo stesso C. Coussemaker (*op. cit.*, I, pp. 292-96, 303-19, 319-27, 383-403). Sul sistema franconiano, usato nelle sue grandi linee fino a tutto il sec. xvi, è basata la notazione mensurale moderna.

I principali manoscritti dei trattati franconiani si trovano a Parigi (Bibliothèque Nationale), a Oxford (Bodleian Library), a Londra (British Museum), a Milano (Biblioteca Ambrosiana), ecc.

Bibl.: O. Koller, *Versuch einer Rekonstruktion der Notenbeispiele zum 11. Kap. von Franko's Ars cantus mensurabilis*, in *Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft*, 6 (1890), pp. 242-67; J. Wolf, *Geschichte der Mensuralnotation*, Lipsia 1904, p. 252 sgg.; id., *Handbuch der Notationskunde*, ivi 1913, p. 126 sg.; H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie*, ivi 1913, p. 320 sgg.; H. Besseler, *Studien zur Musik des Mittelalters*, in *Archiv für Musikwissenschaft*, II (1927), p. 156 sgg.; G. Kuhlmann, *Die Zweistimmige französischen Motetten des Kodex Montpellier, Fac. Med. 4-196 in iherer Bedeutung für die Musikgeschichte des 13. Jahrt.*, I, 1938, pp. 84-160; G. Keese, *Music in the middle ages*, Nuova York 1940, p. 288 sgg. Luisa Cervelli

FRANCO, Giovanni Giuseppe. – Gesuita, fratello e confratello del p. Secondo notissimo predicatore, n. a Torino il 26 genn. 1824, m. a Roma il 15 genn. 1908. Accolto nella Compagnia il 9 ag. 1838, fu sacerdote a Vercelli il 4 giugno 1848.

La dispersione dei Gesuiti, a seguito dei moti di quell'anno, gli offrì il destro, nel viaggiare in lungo e in largo per la Francia e per il Belgio, di perfezionare la sua preparazione teologica a Lovanio, quella botanica a Parigi, e di formarvi una soda cultura nei campi più disparati. Tornò in Italia nel 1851 e tra il 1857 ed il '63 predicò missioni in Toscana ed a lungo soggiornò in Corsica, mentre s'andava sempre più affermando la sua fama di scrittore forbito ed efficace, con apprezzati saggi narrativi a carattere storico, pedagogico e morale.

Col 2 nov. 1863 entrò nella redazione de *La Civiltà Cattolica*, alla quale, in una con il ministero sacerdotale, diede tutto il meglio di sè non solo con numerosi articoli e riviste, ma anche con romanzi e racconti, desunti per lo più da fatti storici, anche contemporanei; intreccio avvincente, fine analisi, notizie istruttive, quantunque prolisse talora e digressive; *Tigranate* (2 voll., Roma 1883); *Le vie del cuore* (2 voll., Modena 1889); *Le gemelle africane* (2 voll., ivi 1892); *Gli spiriti delle tenebre* (ivi 1892); *La sposa della Sila* (ivi 1893). Si ricordano in particolare *I Crociati di s. Pietro* (1868), che videro poi la luce in tre volumi (Roma 1869-70), e furono anche largamente tradotti ed editi all'estero. L'opera costituisce preziosa fonte storica per gli avvenimenti dell'ott.-nov. 1867. L'autore infatti, oltre ad avvalersi di abbondante corredo bibliografico d'ogni tendenza, ebbe anche modo di attingere liberamente e con scrupolosa obbiettività al carteggio del governo pontificio messogli a disposizione da Pio IX. Per volere del quale inoltre il F. svolse delicati incarichi in occasione del Concilio Vaticano e contribuì alla edizione della *Summa Conciliorum brevissima* del segretario del Concilio, mons. Fessler.

Bibl.: anon., *Il p. G. G. F.*, necrologia in *Civ. Catt.*, 1908, 1, p. 350 sgg.; E. Michel, s. v., in *Diz. Risorg. Naz.*, III, p. 138. Ampi riferimenti e valutazione de *I Crociati* ecc., in P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, Torino 1938, passim. Paolo Dalla Torre

FRANCO (Franke), Johannes. – Mistico domenicano, m. tra il 1347 e il 1351. Tra vari confratelli che ca. l'a. 1300 si chiamavano con il nome ben coloniese F. (Franke), Giovanni fu figlio della stirpe

patrizia Vlagge. Discepolo probabilmente di Meister Eckart, F. sembra essere identico con il priore conventuale di Colonia del 1318 e con il sottopriore del 1334, avendo quella casa principale dell'Ordine domenicano in Germania sempre superiori di primo piano. F. si trovò a Colonia certamente dal 1304 al 1327, fu lettore e predicatore molto amato dai fedeli. Le sue prediche si distinguono per forza speculativa e espressione plastica.

BIBL.: W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, II, Lipsia 1881, pp. 173 sgg., 84, 457 sgg.; G. Löhr, *Beiträge zur Geschichte des kölner domin. Klösters in Mittelalter* (*Quellen u. Forschungen zur Gesch. d. domin. Klösters in Mittelalter*, 15), ivi 1920, pp. 49-50, 155; (*ibid.*, 16-17), ivi 1920-22, pp. 69, 74, 100, 126; J. Uttenweiler, s. v. in LThK, IV, col. 88. Angelo Walz

FRANCO di PERUGIA. - Missionario domenicano vissuto tra il sec. XIII e il XIV. Negli aa. 1292-93 insegnò teologia (*cursor sententiarum*) a Firenze e a Napoli; indi fu lettore conventuale a Orvieto e a Perugia. Nel 1298 fondò un convento del suo Ordine nella colonia genovese di Caffa (Crimea) per l'evangelizzazione dei Tartari Kipčak, nella cui lingua tradusse alcuni scritti latini. Verso il 1303 coprì per primo la carica di vicario generale della Congregazione domenicana d'Oriente, detta dei Frati Pellegrinanti.

Il 1° apr. 1318 il papa Giovanni XXII lo creò arcivescovo della nuova metropoli latina di Soldania nella Persia, con 6 vescovi domenicani suffraganei. Ma nel 1322 F. rinunciò all'arcivescovato, pur ritenendo l'uso dei pontificali nei paesi greci e infedeli. Si ritirò in un convento del suo Ordine nell'Oriente, ove morì l'a. 1333. Se ne trova l'elogio nel necrologio del convento di S. Domenico di Perugia, al quale egli apparteneva.

BIBL.: R. Loenertz, *La Société des Frères pérégrinants*, I Roma 1937, passim; *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, XX, Roma 1941, pp. 107-12. Raimondo Loenertz

FRANCO, SECONDO. - Gesuita, predicatore, n. a Torino il 22 genn. 1817, m. ivi il 10 nov. 1893. Predicò assiduamente la parola di Dio in tutte le sue forme a Massa Carrara, Bastia, Trento, Firenze, Venezia, Roma, sempre con gran frutto, combattendo gli errori di quei tempi assai difficili: memorabili le missioni tenute per quattro anni consecutivi nel Tirolo italiano. Da Firenze venne espulso nel 1859 per una franca parola contro la rivoluzione. Fu superiore a Torino (1869-82); poi rettore e maestro dei novizi a Chieri (1883-86) e di nuovo superiore a Torino fino alla morte.

Le opere, che continuano ancor oggi l'efficacia della sua predicazione, furono raccolte in 17 voll. (Modena 1883-89) e contengono sermoni, panegirici, trattati di apologetica e di ascetica. Da ricordare in particolare: *Della devozione al S. Cuore di Gesù* (Roma 1854); *Risposte popolari alle obbiezioni più comuni contro la religione* (2 voll., Torino 1859) ripetutamente ripubblicate e tradotte in quasi tutte le lingue di Europa; *Il mese di Maggio, consacrato alla S.ma Vergine* (Venezia 1865); *Il mese di Giugno, consacrato al S. Cuore di Gesù* (Torino 1875); *Il S. Cuore di Maria. Considerazioni* (Modena 1882); *Il soprannaturale ossia la ricchezza del cristiano* (Modena 1887); *Gli Esercizi spirituali di s. Ignazio* (2 voll., Torino 1892). Ciò che forma il pregio particolare del F. è lo stile fluido e chiaro, la forza dell'argomentare, la franca tempestività e soprattutto il calore e l'unzione che animano le sue pagine. Uomo di consiglio per eccellenza, consolatore dei poveri, improntò la sua pietà ad un'intima devozione al S. Cuore.

BIBL.: Sommervogel, IX, coll. 361-68; [E. Polidori], *Necrologio*, in *Civ. Catt.*, 15ª serie (1893, IV), pp. 625-26; anon., *Memorie del p. S. F.*, in *Lettere edificanti della Prov. torinese d. C. d. G.*, 1895-96, Torino 1897, pp. 287-332; P. Gulletti, *Memorie storiche intorno al p. Luigi Ricasoli*, Prato 1901, pp. 275-346; S. Casagrandi, *De claris sodalibus prov. Taurinensis S. I. Commentarii*, Torino 1906, pp. 225-50. Celestino Testore

FRANCO da SIENA: v. LIPPI, FRANCO, beato.

FRANCONE: v. BONIFACIO VII, ANTIPAPA.

FRANCOVICH, MATTIA: v. FLACIO, MATTIA.

FRANGIPANI, FABIO MIRTO. - Vescovo di Nazareth, m. nel marzo 1587. Nell'ag. 1568 fu da Pio V mandato nunzio in Francia, dove rimase fino al 1572.

Si adoperò per indurre il re Carlo IX a combattere più energicamente gli ugonotti, e spesso si trovò in difficoltà di fronte all'ambigua politica di Caterina de' Medici. Il 5 nov. 1572 fu nominato vescovo di Nazareth. Altre missioni in Francia ebbe nel 1574 e nel 1578. Nel 1585 Sisto V lo inviò nuovamente nunzio in Francia. La sua nomina fu dapprima malvista da Enrico III, ma in seguito il F. si cattivò la simpatia e l'amicizia del re, di cui divenne ascoltato consigliere.

BIBL.: Pastor, VIII-X, v. indici. Roberto Palmarocchi

FRANGIPANI, FAMIGLIA. - Nobile e potente famiglia romana, che nei secc. XI e XII esercitò largo potere nella città e nelle elezioni pontifice. Il nome, nelle varie corruzioni medievali, assunse forme svariate: *Frajapanis*, Frajampane, Fragapane, *Frangipanius* ecc. Lo stemma, che nel campo superiore mostra due leoni che spezzano un pane, si riallaccerebbe alla leggenda che legava la famiglia F. alla famiglia romana degli Anicii un cui membro, Flavio, nel sec. VIII, durante una carestia e inondazione in città, «frangebat panem» al popolo.

Solo sul principio del sec. XI compare come celebre LEONE *de Imperio* o *de Imperatore* «qui vocatur Frangapane»; e fin d'allora erano signori di Cisterna presso Velletri, ed estendevano i loro domini sul litorale tirreno fra Roma e Terracina.

In Roma occupavano il Palatino dove, presso l'Arco di Tito, possedevano la famosa «Turris chartularia». Nei due secoli del loro predominio in Roma si mostrano ora favorevoli al papato, ora all'Impero, nel gioco degli interessi politici, secondo i quali seguivano le opportunità del momento.

Nel 1061 un CENCIO F. difende il monaco Ildebrando, futuro Gregorio VII, nell'elezione di Alessandro II, e quando nel 1084 Roberto il Guiscardo è alle porte di Roma per liberare Gregorio VII, lo stesso Cencio è a capo del partito gregoriano in città, per cui rende facile l'ingresso al Guiscardo. Nel 1093 Urbano II trova ospitalità e rifugio nella Torre cartularia; nel 1108 si conoscono un PIERLEONE e un LEONE F. che assumono per mandato di Pasquale II il governo di Benevento.

Ma con GIOVANNI si vedono già i F. orientarsi verso l'Impero, quando nel 1117 Arrigo V scende in Italia. E l'opposizione al papato è clamorosamente testimoniata nello scandalo di CENCIO F. che nel 1118 compie il sacrilego attentato contro Gelasio II appena eletto, nella chiesa di S. Maria in Pallara (S. Sebastiano al Palatino) presso le case dei F., attentato che nel luglio dello stesso anno si ripete a S. Prassede, ove i F. avevano un'altra fortezza. La contrarietà si prolunga con Callisto II il quale fa abbattere le torri dei F., costringendoli alla sottomissione.

Un nuovo riavvicinamento al papato si ha nel 1124 con l'elezione di Lamberto di Ostia (Onorio II), candidato dei F. contro i Pierleoni. La fedeltà continua più o meno per tutto il sec. XII, riuscendo così a rinforzare la loro posizione in città, di cui si disputavano il primato con gli Annibaldi. Nel 1147 infatti, sotto Eugenio III, allo smembramento del territorio del Lazio, fra le potenti famiglie romane PIETRO F. si fa signore di Terracina e Sezze, e a Roma occuparono e fortificarono il Colosseo. Era in loro possesso anche il *Septizonium* per cui la famosa JACOPA (v.), appartenente a questa famiglia, fu detta de' Settesoli.

Nel sec. XIII, sotto Gregorio IX, si trovano nuovamente a parteggiare per l'imperatore Federico II.

Diverse famiglie stabilite in altre regioni d'Italia, pretesero di essere imparentate con i Frangipani di Roma e ne assunsero il nome.

BIBL.: B. Pucci, *Geneologia dei F.*, Venezia 1621; C. Trasmondo Frangipane, *De Frangipanibus Illyricis eorumque consanguineis*, Roma 1870; L. Frangipane, *Genealogia dei F. signori di Castello e Tarcento*, Udine 1891; Fr. Sabatini, *La famiglia e le torri dei F. in Roma*, Roma 1907; F. Ehrle, *Die Frangipanen*, in *Mélanges offerts à E. Chatelain*, Parigi 1910, pp. 448-85; Fliche-Martin, VIII, p. 376 sg.; IX, p. 43. Alberto Ghinato

FRANGIPANI, Ottavio Mirto. - Vescovo di Caiazzo e arcivescovo di Taranto, m. nel 1612. Il 13 giugno 1587 fu da Sisto V inviato nunzio per la Germania, con sede in Colonia.

Durante tale incarico riformò l'arcidiocesi di Colonia e dovette intervenire nelle contese teologiche di Lovanio. Nel 1596 gli fu affidata la nuova nunziatura istituita a Bruxelles. Nel 1605, in premio dei suoi lunghi servizi, ebbe l'arcivescovato di Taranto, del quale prese possesso l'anno seguente.

BIBL.: St. Ehses-A. Meister, *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1585-90*: parte 1ª, sez. 2ª; *O. M. F. in Köln, 1587-90*, Paderborn 1899; Pastor, XI-XII, v. indici; Ch. Van Sull, *L. Lessius*, Lovanio 1930, p. 104 sgg. Roberto Palmarocchi

FRANK, Jakob. - Pseudo-messia ebreo, n. in Polonia nel 1726, m. a Offenbach il 10 dic. 1791. Diede origine al movimento che da lui si disse « frankismo ». Emigrò verso l'Oriente e divenne seguace del sabbatianesimo (v. Šabbĕthaj Zĕbhî). L'anima del Messia, insegnava F., è una sola, quindi la stessa anima era in re David, in Elia, in Gesù, in Maometto, in Šabbĕthaj Zĕbhî, e in lui stesso. In seguito a sospetti da parte degli Ebrei, tornò in Polonia e prese contatto con i vari sabbatiani nei paesi che attraversò. Nei suoi discorsi, tenuti in segreto, esponeva la dottrina trinitaria sabbatiana: della divinità fanno parte il Santo Antico (Santo Señor), il Re Santo, e l'Altissima Matrona. F. sarebbe l'incarnazione del Santo Señor. I suoi seguaci cominciarono a chiamarsi frankisti o zôharisti.

Gli Ebrei accusarono F. al governo di far propaganda per l'islām e per l'emigrazione in Turchia. I frankisti furono in seguito scomunicati da parte del Sinodo rabbinico e fu pronunciato il divieto di studiare lo *zôhar* e gli scritti di Cordovero prima di aver compiuto 30 anni, e gli scritti di Isacco Luria prima di aver compiuto 40 anni. Fu interessato a partecipare alla lotta anche il vescovo Dembowski. Qualche diecina di frankisti si convertì allora al cristianesimo. I frankisti iniziarono una strenua lotta contro il talmudismo; si ebbero così processi, arresti, dispute religiose. Piovvero in seguito condanne anche contro gli Ebrei. Con il tempo le stesse autorità religiose cristiane cominciarono a vedere nei frankisti dei semplici settari. Nel 1759 si ebbe a Leopoli una grande disputa religiosa, con l'intervento della nobiltà e del clero. In seguito F. fu imprigionato; poté poi ottenere la libertà e si recò a Vienna, dove trovò degli amici fra la nobiltà e nella stessa corte.

Ad Offenbach, F. si fece prestare culto come incarnazione di Dio. Dopo la sua morte, capo della setta fu sua figlia Eva. Le preoccupazioni politiche dei governi dell'Austria e della Russia posero fine alla propaganda frankista.

BIBL.: M. Balaban, *Studien und Quellen zur Geschichte der frankistischen Bewegung in Polen*, in *Poznanski-Gedenkbuch*, Varsavia 1927, pp. 25-75; S. A. Horodezky, s. v. in *Enc. Iud.*, VI, coll. 1071-80; J. Meisl, s. v. in *Jüdisches Lexikon*, II, pp. 712-723. Eugenio Zolli

FRANKENBERG, Johann Heinrich. - Arcivescovo di Malines e cardinale, n. il 18 sett. 1726 a Glogau, di nobile ed antica famiglia della Slesia, m. il 12 giugno 1804 a Breda. Entrò nella carriera ecclesiastica quale decano ad Olmütz e poi arcidiacono della cattedrale di Breslavia; nel marzo 1759 l'imperatrice Maria Teresa lo nominò arcivescovo di Malines e Pio VI il 1 giugno 1778 lo creò cardinale. Amministrò la sua diocesi con dignità e coscienza.

(da *Victory*, vol. II, n. 3)
Franklin, Benjamin - Ritratto - Filadelfia, F. Foundation.

Ma non poté andare d'accordo con l'autorità imperiale a causa delle ingerenze cesaropapiste dell'imperatore Giuseppe II. Il F. si oppose in ogni modo alla costituzione di seminari generali nella sua diocesi, e lottò, sebbene invano, contro il prepotere statale, sostenuto però dal favore del popolo. La situazione divenne assai tesa tanto che un decreto imperiale dell'ag. 1789 concesse la riapertura dei seminari vescovili. La resipiscenza delle autorità politiche giunse però troppo tardi, perché di lì a poco scoppiò la guerra civile, che si protrasse per oltre un anno. Il cardinale stava apertamente dalla parte degli insorti, tuttavia al vittorioso ritorno degli Asburgo, il 13 dic. 1790, non mancò di perorare presso i diocesani la necessità di essere obbedienti alle autorità costituite.

BIBL.: C. Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthum Österreich*, IV, Vienna 1858, pp. 330-32, con bibl.; Pastor, XVI, III, passim. Silvio Furlani

FRANKLIN, Benjamin. - Scrittore, inventore, diplomatico, n. a Boston il 17 genn. 1706, m. a Filadelfia il 17 apr. 1790. Trascorse la prima giovinezza nel clima austeramente puritano della Nuova Inghilterra. Autodidatta e avido di letture, influenzato dagli autori su cui veniva istruendosi (Collins, Shaftesbury, Locke, ecc.), ben presto passò al deismo e a una morale terrena e utilitaria, che praticò per il resto della sua vita e argutamente predicò e divulgò con i suoi scritti.

Fu apprendista nella tipografia del fratello James, imparando l'arte che esercitò poi per molti anni e alla quale dovette la sua agiatezza. Trasferitosi a Filadelfia (1723), città più aperta alle nuove correnti di pensiero,

acquistò fama quale educatore e benefattore, fondando giornali, associazioni culturali, una biblioteca pubblica e pubblicando per oltre 20 anni l'*Almanacco del povero Richard*, ove raccoglieva aforismi e massime ispirati a un prudente buon senso; e quale scienziato, con i suoi studi sull'elettricità e l'invenzione del parafulmine (1752). Membro della massoneria, propugnatore convinto di una religione utilitaria delle virtù borghesi, ispirandosi al filantropismo e umanitarismo correnti e al facile ottimismo del suo tempo, ripose piena fiducia nel potere della ragione e dell'educazione per migliorare la sorte dell'uomo sulla terra.

Alla politica si dedicò soprattutto nella seconda metà del secolo, con varie missioni quale rappresentante delle colonie americane in Inghilterra (1757-62 e 1764-75). Durante il conflitto tra esse e la madre patria, nemico della violenza, favorì dapprima una politica di conciliazione; ma a partire dal 1768 si schierò decisamente con i patrioti e fu uno dei firmatari della Dichiarazione d'indipendenza (1776). Inviato in Francia dalla nuova Confederazione, vi fu accolto trionfalmente. Già popolare grazie alla grande diffusione dei suoi scritti, si conquistò le simpatie della società francese che vide in lui il simbolo e la personificazione dell'uomo nuovo che l'illuminismo cercava ed esaltava. Negoziò trattati di alleanza e commerciali con Luigi XVI (1778), la Svezia (1783) e la Prussia (1785). Nel 1783 firmò il Trattato di Parigi che chiudeva la guerra con l'Inghilterra. Tornato in patria, partecipò ai lavori per la nuova costituzione (1787), svolgendo opera di conciliazione in seno a un'assemblea divisa da contrastanti tendenze.

Opere: *The writings of B. F.*, 10 voll. a cura di A. H. Smyth (Nuova York 1905-1907).

Bibl.: B. Fay, *B. F., bourgeois d'Amérique*, Parigi 1930-31; C. Van Doren, *B. F.*, Nuova York 1938. Per altra bibl. v. F. L. Mott e C. E. Jorgenson, *B. F.*, ivi 1936, pp. CLI-CLXXXVIII e Autori vari, *Literary history of the United States, Bibl.*, ivi 1948, pp. 507-15. Gabriele Musatti

FRANSONI, Luigi. - Arcivescovo di Torino, n. il 29 marzo 1789 a Genova, m. il 26 marzo 1862 a Lione. Nel 1797 riparò a Roma. Di ritorno a Genova nel 1814, vestì l'abito ecclesiastico e fu ordinato sacerdote l'11 dic. dello stesso anno. Entrò poi nella Congregazione dei Missionari urbani, ed ebbe la nomina a vescovo di Fossano da Pio VII, il 13 ag. 1821. Dopo la morte di mons. Chiaverotti, nell'ag. 1831 fu inviato a Torino quale amministratore apostolico e ne divenne arcivescovo a seguito del Concistoro del 24 febbr. 1832. Si preoccupò in particolare modo del miglioramento degli studi nei seminari e di un maggior rigore della disciplina ecclesiastica. Nel marzo 1848, a causa di dimostrazioni ostili, dovette lasciare Torino, dove ritornò nel febbr. 1850. A re Vittorio Emanuele II, che aveva cercato di dissuaderlo da tale ritorno, rispose di non poter lasciare ulteriormente abbandonata la diocesi senza venir meno ai suoi più imperiosi doveri.

Ritornato in sede, in occasione della promulgazione della legge Siccardi diramò il 18 apr. una circolare in cui, richiamata l'attenzione sul fatto che la legge civile non poteva dispensare gli ecclesiastici dagli obblighi speciali loro imposti dalle leggi della Chiesa, prescriveva ai parroci ed agli ecclesiastici in genere il comportamento da tenersi in determinati casi. Venuto a conoscenza di queste istruzioni dell'arcivescovo, il governo sardo ordinò l'arresto del F., che fu rinchiuso nella cittadella. Nel frattempo venne istruito contro di lui il processo, e dal tribunale civile fu ritenuto colpevole d'offesa alle leggi, e condannato ad un mese di carcere ed a cinquecento lire di multa. Uscì dal carcere il 2 giugno ma di lì a poco il F. fu soggetto a prove ben più dure. Ammalatosi gravemente il ministro dell'agricoltura, Pietro Santarosa, che era stato uno dei massimi fautori della legge Siccardi, il F., sentito il parere di una commissione di canonisti, consentì che gli si somministrassero gli ultimi Sacramenti, solo dopo un pubblico atto di ritrattazione. Rifiutatosi, il ministro morì privo dei conforti religiosi. Due giorni dopo la morte del Santarosa, l'arcivescovo fu prelevato il 7 ag. 1850 nel suo palazzo da un maggiore dei carabinieri e portato nel forte di Fenestrelle. Raccolto lo strettamente necessario, in compagnia di un ecclesiastico e di un domestico, l'arcivescovo rimase colà fino al 28 sett. dello stesso anno. Nel frattempo il governo sardo aveva inviato a Roma Pier Dionigi Pinelli nel vano tentativo di concordare un *modus vivendi* con la S. Sede. All'inviato piemontese, il quale aveva dichiarato che uno degli ostacoli principali per un accordo era costituito dalla persona di F. e che pertanto era necessario trasferire l'arcivescovo, il card. Antonelli replicò che la condotta del F. era stata pienamente conforme a quanto il suo ministero richiedeva. Allora il governo agì di propria iniziativa, ed espulse il prelato dal Regno. Il F. prese dimora a Lione, ed ivi rimase, lontano dalla diocesi, fino alla morte.

Bibl.: P. C. Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte*, Torino 1854, passim; [G. Fantoni], *Cronaca*, in *La Civ. Catt.*, 5ª serie, 1862, II, pp. 235-37; T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, III, Torino 1888, p. 128 sgg.; P. Pirri, *La laicizzazione dello stato sardo 1848-56*, Roma 1944, passim. Silvio Furlani

FRANZ, Adolf. - Studioso di questioni liturgiche ed uomo politico, n. il 21 dic. 1842 a Langenbielau, m. il 6 nov. 1916 a Baden-Baden. Ordinato sacerdote nel 1867, svolse attiva azione politica e giornalistica: dal 1878 al 1881 fu redattore del *Germania*.

Deputato alla Dieta prussiana ed al Reichstag dal 1875 al 1882, fu chiamato dall'arcivescovo Herzog di Breslavia a far parte del Capitolo del Duomo e riorganizzò quella diocesi, che si trovava in grave stato di abbandono a causa del *Kulturkampf*. Fu in seguito influente consigliere del card. Kopp, specialmente per le questioni sociali. Scrisse opere preziose di carattere storico-liturgico: tra esse si ricordano *Die Messe im deutschen Mittelalter* (Breslavia 1902) e *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* (ivi 1909).

Bibl.: F. X. Seppelt, s.v. in LThK, IV, coll. 123-24.

Silvio Furlani

FRANZELIN, Giovanni Battista. - Teologo e cardinale, n. il 15 apr. 1816 ad Altino (Alto Adige), m. a Roma l'11 febbr. 1886. Fatti gli studi ginnasiali a Bolzano presso i Frati Minori, entrò nella Compagnia di Gesù a Graz e dopo aver insegnato a Tarnopol e Leopoli, fu nel 1845 inviato a Roma all'Università Gregoriana, dove, alla scuola di Giovanni Perrone e Carlo Passaglia, primeggiò tra i condiscepoli.

Nel 1848 per i moti antigesuitici scoppiati in Italia, F. fu mandato a continuare gli studi in Inghilterra, nel castello di Lord Clifford a Ugbrook, nel Devonshire. Dopo pochi mesi passò a Lovanio. Nel 1849 gli fu dato l'incarico d'insegnare la S. Scrittura nello scolasticato di Vals in Francia. A Le Puy, sul finire dello stesso anno, ebbe gli Ordini sacri. Nel 1850 fu richiamato al Collegio Romano quale aiuto del p. Perrone, insegnando anche lingue orientali, che possedeva perfettamente, insieme con il greco, il tedesco, l'italiano, l'inglese, il francese, il polacco. Dal 1853 al 1857 ebbe nel Collegio Germanico la carica di prefetto degli studi e di confessore degli studenti. Dal 1857 al 1876 tenne la cattedra di dogmatica, succedendo al Passaglia. Frutto delle sue dotte lezioni furono vari trattati di teologia, che gli acquistarono una fama mondiale. Fu teologo papale al Concilio Vaticano (1870), consultore di Propaganda, del Concilio, degli Affari straordinari e qualificatore del S. Uffizio. Pio IX lo creò cardinale nel Concistoro del 3 apr. 1876, nominandolo membro di parecchie S. Congregazioni ed in seguito prefetto di quella delle Indulgenze.

I suoi trattati più celebri sono: *De Eucharistiae sacramento et sacrificio* (Roma 1868); *De Sacramentis in genere* (ivi 1868); *De Deo trino secundum personas* (ivi 1869); *De divina Traditione et Scriptura* (ivi 1870); *De Deo uno secundum naturam* (ivi 1870); *De Verbo incarnato* (ivi 1870); *Examen doctrinae Macarii Bulgakow episcopi schismatici et Iosephi Langen neoprotestantis Bonnensis* (ivi 1876). Queste opere ebbero varie edizioni.

Bibl.: G. Bonavenia, *Raccolta di memorie intorno alla vita*

dell'em. card. G. B. F., Roma 1887; Sommervogel, III, coll. 950-51; G. Filograssi, *La realtà oggettiva delle specie eucaristiche secondo il card. F.*, in *Gregorianum*, 19 (1937), pp. 395-400.
Arnaldo Lanz

FRANZINI, Antonio. - Scrittore ascetico, n. a Mariana (Corsica) il 12 genn. 1696, m. a Napoli il 27 apr. 1764. Ammesso nella Congregazione della Missione a Roma, già sacerdote, il 27 ott. 1723, fu per parecchi anni direttore del noviziato della sua comunità.

In quel tempo scrisse il *Diario spirituale* (Napoli 1778), scelta di fatti edificanti, tratti dalle vite dei santi e opportunamente legati da considerazioni ascetiche. Ebbe parecchie edizioni; in francese fu tradotto dal sulpiziano Lasausse e pubblicato con il titolo: *L'heureuse année, ou l'année sanctifiée par la méditation des sentences et des exemples des saints* (Rouen 1798).

Bibl.: [E. Rosset], *Notices bibliogr. sur les écrivains de la Congr. de la Mission*, Angoulême 1878, pp. 115-16. Annibale Bugnini

FRANZISKANISCHE STUDIEN. - Rivista trimestrale tedesca fondata nel 1914 a Münster in Vestfalia dal p. Beda Kleinschmidt O.F.M., con il programma di studiare l'influsso del francescanesimo nella complessa vita del passato e la storia delle tre istituzioni francescane, specialmente nei territori germanici.

Con la collaborazione di noti investigatori di cose francescane, come l'Holzapfel, il Minges, l'Eubel, il Bihl, l'Oliger, ecc. ha dato in questo campo notevoli contributi agli studi francescani degli ultimi decenni. In seguito ha esteso il suo interesse anche alle questioni filosofiche e teologiche. Sospesa, per difficoltà di guerra nel 1944, ha ripreso nel 1949 le pubblicazioni in collaborazione con *Franciscan Studies* (v.) di Nuova York. Affiancata a *F. S.* si pubblica una serie di monografie dirette allo stesso scopo con il titolo: *Franziskanische Forschungen*.
Stanislao Majarelli

FRASCATI, diocesi di. - La diocesi suburbicaria di F. nella provincia di Roma comprende la zona nord-ovest dei colli laziali e su una superfice di 150 kmq. conta: 50.000 ab. dei quali 49.950 cattolici; parrocchie 17, sacerdoti secolari 28, religiosi 75; seminario minore (1948); patroni i ss. Filippo e Giacomo apostoli; festa il 1 maggio.

F. è l'erede della vicina Tusculo, che fu sede di un principato di prisci-Latini e, diventata municipio, si mantenne fedele alleata di Roma. Tuscolo nell'alto medioevo fu celebre come feudo di origine dei conti Tuscolo, i quali, tra il sec. x ed il xii, dominarono Roma e dettero alla chiesa molti papi. Nel 1191 Tuscolo venne completamente rasa al suolo dai Romani e gran parte della popolazione, compreso il vescovo, andò ad aumentare quella esistente intorno alle due chiese di S. Maria e di S. Sebastiano « in Frascata ». Tuttavia F. rimase località di modesta importanza, che nel 1410 veniva concessa da Giovanni XXIII a Giovanni e Nicola Colonna. Nel 1500 divenne dominio della S. Sede.

Il vescovo di F. è uno dei cardinali dell'Ordine dei vescovi, che nei primi tempi risiedette a *Labicum*, donde, nel 1111, il vescovo Bovo passò a Tusculo. Con la distruzione di questa città la sede episcopale venne trasportata a F., diventandone primo card. vescovo Nicola de Romanis (1205). Tra i presuli vanno ricordati: Egidio, inviato da Giovanni XII in Polonia nel 964; Giacomo de Vitry (1228), dotto avversario degli albigesi; Pietro Giuliani (1273), archiatra di Gregorio IX e poi papa Giovanni XXI; Berengario di Fredol (1309), collaboratore di Bonifacio VIII, nel *Liber sextus decretalium*; Baldassare Cossa (1419), già Giovanni XXIII, dopo la sottomissione a Martino V; il Bessarione (1449); Alessandro Farnese (1519), poi Paolo III; Giov. Pietro Carafa (1550) poi Paolo IV; Lorenzo Corsini (1725),

(fot. Anderson)
Frascati, diocesi di - Facciata del Duomo, di Girolamo Fontana (1697-1700).

poi Clemente XII; Enrico Benedetto duca di York (1761-1807), che regalò alla biblioteca del Seminario una rara collezione di libri; Bartolomeo Pacca (1818); Francesco Saverio Castiglione (1821), poi Pio VIII.

Monumenti. – In Tuscolo sussistono, oltre le mura poligonali, le rovine di un teatro, dell'anfiteatro, di una cisterna e di un portico. Il Duomo fu disegnato da C. Rainaldi e da P. De Rossi (sec. xvii), con facciata (1697-1700) di G. Fontana ed affreschi di A. Pozzo, come nella vòlta del Gesù, costruita da Pietro da Cortona. Da segnalare anche la chiesa di S. Maria, già esistente nel sec. ix; l'episcopio, iniziato sotto Pio II; la chiesa dei Cappuccini (sec. xvi). La grande attrattiva di F. è costituita dalle celebri ville, di cui la più nota è la villa Aldobrandini. - Vedi tav. CXIII.

Bibl.: G. Stefanucci, *Series chronologica Tusculanorum Antistitum*, in appendice a *Synodi Tusculanae*, Roma 1764; Cappelletti, pp. 625-51; G. B. De Rossi, *Il Tuscolo, le ville tusculane e le loro memorie cristiane*, in *Bull. d'arch. crist.*, 2ª serie, 3 (1872), pp. 86 sgg. e 1873, p. 83 sgg.; B. Gams, *Series episcop.*, pp. xix-xxi, *Suppl.* I; D. Seghetti, *Memorie storiche di Tuscolo antico e moderno*, Roma 1891; P. Kehr, *Italia Pontif.*, II, Berlino 1907, pp. 36-47; G. Grossi-Gondi, *Il Tusculano nell'età classica*, Roma 1908; G. Tomassetti e G. Biasiotti, *Tusculana*, ivi 1912; G. e Fr. Tomassetti, *Campagna romana*, IV, ivi 1926, pp. 346-459; S. Kambo, *Il Tuscolo e F.*, 2ª ed., Bergamo 1930; Cottineau, I, col. 1212; G. Battelli, *Rationes decimarum Italiae, Latium* (*Studi e testi*, 128), Città del Vaticano 1946, p. 19. Alberto Galieti

FRASCOLLA, Berardino Maria. - Vescovo di Foggia, n. ad Andria il 3 luglio 1811, m. a Roma il 30 dic. 1869. Dotto teologo, insegnò nel Seminario e fu canonico di Andria. Allorché Pio IX, il 25 giugno 1855, eresse la nuova diocesi di Foggia, il F. ne fu il primo vescovo (16 giugno 1856). Accusato, dopo la proclamazione del Regno d'Italia, di attentare alla unità nazionale, fu arrestato e per tre anni relegato nel castello di Como. Ne uscì per amnistia nel 1866, e si ritirò in Andria, poi a Roma.

Bibl.: Alessandro da Crecchio, *Schizzo biografico di mons. B. M. F., vescovo di Foggia*, Roma 1870. Niccolò Del Re

FRASHOKERETI: v. parsismo.

FRASSATI, Pier Giorgio. - Servo di Dio, n. a Torino il 6 apr. 1901, m. ivi il 4 luglio 1925. Alla sua formazione contribuì, oltre l'educazione familiare, l'appartenenza alle organizzazioni cattoliche: Congregazione Mariana presso i Gesuiti; Terz'Ordine domenicano; F. U. C. I.; Conferenze di s. Vincenzo, di cui fu zelantissimo confratello. Laureando in ingegneria industriale mineraria, la morte lo folgorò in tre giorni. Assertore del cristianesimo sociale, militò nel Partito Popolare, fino all'avvento del Fascismo da cui, come il padre, ebbe minacce e persecuzioni. Irradiarono la sua fama le *Testimonianze* della vita (A. Cojazzi, *P. G. F.*, Torino 1928) che raggiunsero con il 1949 centomila copie, oltre le traduzioni in quindici lingue europee e i riassunti in giapponese e cinese.

Realizzò, nell'ispirazione di s. Paolo, s. Caterina e del Savonarola, l'esperienza di un cristianesimo inteso come visibile e permanente rapporto della coscienza con Dio. Attuandolo nei valori essenziali di fraternità operosa, di coerenza e semplicità di vita e di giusto godimento della natura, testimoniò ai contemporanei la perennità e l'incessante adeguamento della dottrina di Cristo alle esigenze di ogni tempo. Per iniziativa del card. G. Gamba, arcivescovo di Torino, la Curia aperse e condusse a termine, trasmettendo poi gli atti a Roma, il processo informativo di questo servo di Dio.

Bibl.: V. Marmoiton, *P. G. F.*, Tolosa 1932; J. Biebuyck, *P. G. F.*, Bruxelles e Parigi 1946; R. Claude, *Le rayonnement de P. G. F.*, Tournai-Parigi 1946; L. Frassati, *Lettere di P. G. F.*, Roma 1950. Antonio Cojazzi

FRASSINETTI, Giuseppe. - Sacerdote, fondatore dei Figli di Maria Immacolata, n. a Genova nel 1804, quivi m. il 2 genn. 1868; fratello della b. Paola F., fondatrice delle Suore Dorotee. Ordinato sacerdote nel 1827, esercitò il ministero pastorale a S. Pietro di Quinto al Mare e poi nella parrocchia di S. Sabina a Genova, ove, eletto priore-parroco nel 1839, rimase fino alla morte. All'attività pastorale intensa, tanto da essere detto il « curato d'Ars » italiano, aggiunse quella di scrittore di ascetica pastorale e di teologo moralista. Presso la S. Congregazione dei Riti è stata introdotta la sua causa di beatificazione.

Le sue opere, più di cento, sono state raccolte in edizione completa a cura del sac. G. Capurro. Il suo *Compendio della teologia morale di s. Alfonso M. de Ligorio*, uscito a Genova nel 1865-66, edito la 4ª volta ancora vivente l'autore, ha raggiunto l'11ª edizione (Torino 1948) con l'adattamento al CIC, fatto ad opera dei pp. F. M. Cappello ed A. Gennaro.

Bibl.: Oltre alle biografie premesse alle varie edizioni postume del *Compendio*, cfr. L. Traverso, *G. F.*, Genova 1918; C. Olivari, *Della vita e delle opere del servo di Dio, sac. G. F.*, Roma 1928. Pietro Palazzini

FRASSINETTI, Paola, beata. - Fondatrice dell'Istituto di S. Dorotea, n. a Genova il 3 marzo 1809, m. a Roma l'11 giugno 1882. Dopo una fervorosa giovinezza collaborava a Quinto (Genova) con il fratello Giuseppe parroco, quando, pur sentendo la vocazione religiosa ma non potendo per vari motivi entrare in convento, decise di creare, con le giovani generose che le si erano unite, un istituto dedicato all'educazione della gioventù (v. suore di s. dorotea della beata f.). Superati i difficili inizi, fece la definitiva professione a Genova nel 1846, ma già dal 1841 s'era fissata a Roma (S. Onofrio), da dove resse fino alla morte la Congregazione, cui infuse uno spirito eletto, aprendo conservatòri e collegi per fanciulle di ogni condizione in Italia, in Portogallo, che visitò, e in Brasile, e affrontando le persecuzioni causate dai tempi ostili alle Congregazioni religiose con animo virile e invitto abbandono alla Provvidenza e alla volontà di Dio.

Furono estratti dai suoi scritti: *Uno per giorno. Profili spirituali* (Napoli 1907); *Foglioline sparse ossia norme di buon governo* (ivi 1907); *Dalle lettere della b.P.F.* (Roma 1948), che la dimostrano nata al governo e alla missione educativa benché non frequentasse scuole: giudiziosa e sicura, affettuosa e forte.

Il processo fu iniziato nel 1891; la beatificazione ebbe luogo l'8 giugno 1930. La salma riposa incorrotta nella casa madre di S. Onofrio.

Bibl.: Vite: la migliore resta quella di A. Capecelatro (Roma 1900), che usufruì delle fondamentali *Memorie intorno alla ven. serva di Dio P. F. e all'Istituto da lei fondato*, poi stampate (ivi 1908); G. Gremigni (ivi 1930, edd. maggiore e minore); J. Unfreville (Staten Island, N. Y. 1939); V. Plaisant (Gand 1948). Mario Colpo

FRATE FRANCESCO. - Rivista di cultura francescana, fondata ad Assisi nel 1924 come organo ufficiale del Comitato religioso per le onoranze a s. Francesco d'Assisi per il VII centenario della sua morte. Primo direttore letterario fu il prof. Giovanni Joergensen, coadiuvato dal redattore p. Vittorino Facchinetti O.F.M. e dal canonico d. Sigismondo Spagnoli nella direzione artistica.

Da questa rivista, in cui si avvicendano indagini erudite e pagine di letteratura varia, partirono gli appelli agli artisti d'Italia, per concorsi di pitture e sculture, per il francobollo commemorativo del centenario, e per gare letterarie. Nel 1927 la direzione venne assunta da Arnaldo Fortini, sindaco di Assisi, nel 1928 la rivista fu trasferita a Milano, presso il Circolo di cultura francescana, istituito dal p. Facchinetti, che ne tenne la direzione fino al 1936. L'anno successivo il periodico passava a Roma alla Cattedra francescana (Via Merulana 124), sotto la direzione del p. L. di Stolfi O.F.M. Liberato Di Stolfi

FRATELLI. - Nome comune a numerose sètte protestanti. Oltre i f. boemi (v.), i f. moravi (v.), i f. di Cristo o cristadelfi (v.) ed i f. di Plymouth o darbiti (v.), le altre sètte che portano questo nome possono dividersi in due gruppi: 1° *gruppo*: quelle che derivano dai f. battisti tedeschi (German Baptist Brethren o Dunkers), cioè: *a*) la Chiesa dei f. (Church of the Brethren, Conservative Dunkers); *b*) i f. battisti vecchi tedeschi (Old German Baptist Brethren); *c*) la Chiesa dei f. (The Brethren Church, Progressive Dunkers); *d*) la Chiesa di Dio (Church of God, New Dunkers); *e*) i battisti del settimo giorno (Seventh Day Baptists); 2° *gruppo*: quelle che derivano dai f. uniti in Cristo (United Brethren in Christ) o f. del fiume (River Brethren), cioè: *a*) i f. in Cristo (Brethren in Christ); *b*) i f. yorkini o dell'ordine antico (Old Order or Yorker Brethren); *c*) i figli uniti di Sion (United Zion's Children).

I. The Dunkers. – Durante il movimento pietista (v. pietismo) uno degli studenti della scuola di Halle, E. C. Hochmann, si ritirò a Schwarzenau, e con Alessandro Mack si dedicò alla predicazione. Nel 1708 otto compagni di Mack si recarono con lui alle sponde del fiume Eder (Westfalia); e uno di essi, tratto a sorte, condusse il Mack al fiume e lo immerse tre volte, battezzandolo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Dopo di che il Mack battezzò tutti gli altri, e tutti insieme organizzarono una nuova setta, la quale, dal fatto che i suoi fondatori erano forse i primi protestanti tedeschi battezzati con la trina immersione, fu chiamata dei Taufers, Tunkers, Dunkers, Dunkards, Dompelaars (« tuffatori »), o anche f. battisti tedeschi e Chiesa dei f. Questa setta prescinde dalla successione apostolica, non ha nessun « credo » scritto, è severa nella condotta dei suoi affiliati, crede necessarie le tre immersioni nel Battesimo, pratica il mandato di lavare i piedi prima della Comunione, conserva l'Estrema Unzione ed è contraria al giuramento, alla guerra ed all'uso dei liquori. I Dun-

kers fin dal loro primo apparire furono perseguitati dalle Chiese ufficiali tedesche. Un gruppo di essi emigrò nelle colonie inglesi d'America, e si stabilì a Germantown nella colonia di Pennsylvania (1719). Dieci anni dopo fu seguito da un altro gruppo giudato dal Mack, e la setta sparì dall'Europa. Se si eccettua un piccolo gruppo, che nel 1728 si separò e formò la setta dei battisti del 7° giorno, cosiddetti perché credevano che il sabato e non la domenica fosse il giorno di riposo, i Dunkers si mantennero uniti durante più di un secolo. Le scissioni avvennero soprattutto per ragioni di disciplina. Nel 1848 nello Stato di Indiana si separarono i New Dunkers o Chiesa di Dio, nel 1881 gli Old Order German Baptist Brethren, e nel 1822 The Brethren Church Progressive Dunkers. Nel 1926 tutte queste sètte non avevano che 158.248 membri, e la più numerosa era quella dei primitivi Dunkers, che aveva preso il nome di Conservative Dunkers.

II. F. UNITI. - I f. uniti in Cristo nacquero dai mennoniti svizzeri. Nel 1751 trenta famiglie mennonite di Basilea, stanche delle persecuzioni che soffrivano, si trasferirono prima in Inghilterra e l'anno seguente nell'America del nord, dove, guidati dai fratelli Engle, si stabilirono presso il fiume Susquehanna in Pennsylvania. Nello stesso anno (1752) vi arrivò anche Filippo G. Otterbein, missionario della German Reformed Church. Egli, dopo aver studiato il nuovo campo di azione, abbandonò la sua setta, ed in unione con i fratelli Engle e con i due predicatori Boehm e Bocham, diresse il « grande risveglio » del 1770, nella colonia di Pennsylvania. I loro seguaci, perché stabiliti sulle sponde del fiume Susquehanna, si chiamarono River Brethren o f. del fiume, benché il nome ufficiale fosse United Brethren in Christ, f. uniti in Cristo. Hanno come dottrina speciale quella di considerare Gesù Cristo come Principe della Pace e il suo regno come Regno della Pace, onde si deve evitare tutto ciò che possa turbare la pace, come la guerra ecc. Per certe discrepanze su questa dottrina e sulla maniera di amministrare il Battesimo, nel 1843 alcuni si separarono e formarono la setta dei f. di York o dell'ordine antico; e nel 1853 se ne separarono altri capeggiati da Mattia Brinser, che si chiamarono figli uniti di Sion. Quelli rimasti fedeli ai principi e alle dottrine dell'Otterbein conservarono il nome di Brethren in Christ. Le tre sètte, nelle statistiche ufficiali degli Stati Uniti, sono aggruppate sotto il nome di River Brethren e tutte insieme nel 1926 arrivavano a mala pena a 6000 fedeli.

BIBL.: P. Boyle, *Baptist German Brethren*, Filadelfia 1859; anon., *River Brethren by a familiar Friend*, ivi 1859; S. Mathews-G. Birney Smith, s. v. in *A dictionary of religion and ethics*, Londra 1921; *United States Department of Commerce. Religious Bodies*, 2 voll., Washington 1920. Camillo Crivelli

FRATELLI di PLYMOUTH : v. DARBITI.

FRATELLI AMBROSIANI. - Congregazione monastica che, con bolla di Gregorio XI (1375), raccolse in comunità canonica sotto la regola di s. Agostino, ma con rito ambrosiano, un gruppo di eremiti che da tempo vivevano nel romitaggio di S. Ambrogio *ad Nemus* alle porte di Milano. La fondazione di questo romitaggio viene fatta risalire allo stesso s. Ambrogio, mentre in realtà gli eremiti furono riuniti da tre nobili milanesi, Alessandro Crivelli, Antonio Petrasancta, Alberto Besuzzi (sec. XII o XIII). I diversi monasteri sorti in seguito vennero posti sotto la giurisdizione del monastero di S. Ambrogio *ad Nemus* con la bolla di Eugenio IV nel 1441. A questa congregazione fu riunita da Sisto IV la Congregazione dei Fratelli di S. Barbara. Si estinsero nel sec. XVII.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregat.*, I, 3ª ed., Paderborn 1934, p. 596. Francesco Bertoglio

FRATELLI APOSTOLICI : v. APOSTOLICI.

FRATELLI BIANCHI. - Setta apparsa in Prussia all'inizio del sec. XIV. I suoi aderenti presero questo nome, perché portavano mantelli bianchi, dove era segnata una croce verde di s. Andrea. Pretendevano di avere rivelazioni particolari per la riconquista della Terra Santa dalle mani degli infedeli. La setta ebbe un'esistenza breve e ristretta alla sola Germania.

BIBL.: C. Hartknoch, *Dissertatio 14 de origine religionis christianae in Prussia*; cit. in: *Le grand dictionnaire historique*, IV, Amsterdam 1740, col. 196. Lucchesio Spätling

FRATELLI BOEMI : v. BOEMI FRATELLI.

FRATELLI CELLITI (ALESSIANI). - Società di frati laici fondata nel sec. XIV in Renania per l'assistenza ai malati. Di queste società caritative se ne trovano parecchie nello stesso secolo, specialmente durante la terribile peste europea del 1348, quando Clemente VI concesse grazie spirituali a coloro che prestassero la loro opera a favore delle vittime di tanta sciagura. I C. sopravvissero a questa epidemia, anzi ebbero un forte sviluppo.

Si chiamarono anche alessiani dal loro protettore s. Alessio. Più comune però fino al presente è rimasto il loro appellativo di C., derivato da *Zelle*, cioè camera, o sepoltura, come credono alcuni, perché tra le opere buone a cui si consacravano era quella del seppellimento dei morti. Nei Paesi Bassi si chiamarono Lollardi. Troviamo per la prima volta il nome di C. in una bolla di Eugenio IV del 1431. Con un'altra del 1459 Pio II prescrisse loro di vivere con voti religiosi, poiché fino ad allora si erano contentati della vita comune senza regola determinata, benché sembri che in qualche casa si osservasse quella del Terz'ordine francescano. Finalmente Sisto IV, nel 1472, impose a tutti la regola agostiniana, concedendo nello stesso tempo una serie di privilegi, confermati poi da Giulio II e Urbano VIII. In conseguenza di ciò i C. si propagarono assai in Germania, in Belgio e in Olanda, ma durante la Rivoluzione Francese e nei seguenti moti sociali e politici furono quasi estinti. Esistono ancora alcuni conventi in Germania con la casa madre di Aquisgrana, in Belgio, in Inghilterra e negli Stati Uniti. L'abito è una tonaca nera con lo scapolare dello stesso colore e cappuccio rotondo. Più numerose sono le cellettine o Alessiane, chiamate pure dal vestito « Suore nere » in tutto simili ai C.

Si contano oggi ca. 400 religiosi.

BIBL.: P. H. Helyot, *Histoire des Ordres monastiques religieux et militaires et des congrégations séculières*, III, Parigi 1721, p. 406; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, I, Paderborn 1933, p. 591. Giuseppe Pou y Martì

FRATELLI DELLA CARITÀ. - Congregazione religiosa fondata a Gand nel 1807 dal can. P. J. Triest. L'esercizio della carità cui i F. sono votati si esplica nella cura dei malati, dei vecchi, degli alienati e nella educazione della gioventù. Approvata da Leone XIII nel 1899, la Congregazione è diffusa in Belgio, Olanda, Inghilterra e Canadà, con oltre 1600 religiosi in 80 case.

BIBL.: anon., *Vie et esprit du chan. Triest*, Gand 1928. Silverio Mattei

FRATELLI DELLA ISTRUZIONE CRISTIANA DI SAN GABRIELE. - Istituto religioso fondato nel 1816 ad Auray da Gabriele Deshayes (v.) per le scuole rurali, nello spirito di s. G. B. de La Salle. Eletto il Deshayes superiore generale della Compagnia di Maria, trasferì a St Laurent-sur-Sèvres gran numero dei F., ponendoli, in un primo tempo, nella stessa casa madre della Compagnia, detta dello Spirito Santo, onde i F. furono detti dell'Istruzione cristiana dello Spirito Santo. Nel 1835 ebbero casa propria, detta di S. Gabriele. In seguito tutto l'Istituto prese questa denominazione.

Il Deshayes dettò loro anche le Regole. L'Istituto oltrepassò ben presto i confini della Francia e si diffuse in Europa e nei paesi d'oltremare (Canadà, 1888; dal 1900: Siam, Madagascar, India, Gabun, ecc.). Fu approvato definitivamente dalla S. Sede nel 1923 e conta oggi 5 province con 155 case ed oltre 1300 membri. Sono provetti educatori di sordomuti.

Dal 1888, anno della beatificazione di Luigi

Maria Grignion di Montfort fondatore della Compagnia di Maria, anche i F. di S. Gabriele asseriscono essere da lui fondati. La questione è stata risolta in senso negativo con decreto della S. Congregazione dei Riti in data 25 apr. 1947 (AAS, 39 [1947], pp. 240-41). Le biografie del Deshayes risentono del punto di vista dell'autore.

BIBL.: F. Laveau, *G. Deshayes, apôtre de la Bretagne*, 2ª ed., Vannes 1866; A. Blain, *Institut des Frères de l'Instruction chrétienne de st Gabriel, origines-organisation-oeuvres*, Poitiers 1897; H.-M. Jouet, *Quel est le fondateur des Frères de l'Instruction chrétienne de St Gabriel*, Roma 1908; A.-P. Laveille, *Le b. L. M. Grignion de Montfort et ses familles religieuses*, Tours 1916; A. Crosnier, *L'homme de la Divine Providence, G. Deshayes*, Parigi 1917; A.-P. Laveille-L. Collin, *G. Deshayes et ses familles religieuses, d'après des documents inédits*, Bruxelles 1924; anon., *Institut des Frères de st Gabriel, autrefois dit du St Esprit*, Parigi 1926; F. Chupin, *G. Deshayes, fondateur des Frères de Instruction chrétienne de St Gabriel*, Pontchâteau 1929; *Nova inquisitio super dubio: an b. Ludovicus M. Grignion de Montfort historice haberi possit uti fundator... Fratrum Instructionis christianae a S. Gabriele* (*S. Rituum Congr., Sectio historica*, 66), Città del Vaticano 1947. Giuseppe Löw

FRATELLI DELLA LIBERA INTELLIGENZA: v. GUGLIELMO di HINDERNISSEN.

FRATELLI DELLA MISERICORDIA (Montabaur, Limburgo). - Le prime origini di questa Congregazione di fratelli laici risalgono al 1852, nel quale anno alcuni giovani, sotto la direzione di Pietro Loetschert, cominciarono a vivere vita comune, dedicandosi all'assistenza degli infermi a Hillscheid, nel circondario di Montabaur.

Il 29 giugno 1856 il vescovo di Limburg diede agli associati un abito religioso e il 28 nov. 1858 ne ricevette i primi voti religiosi. L'Istituto si propagò presto in Germania e Olanda, ottenendo dalla S. Sede il decreto di lode il 21 sett. del 1888. Il 20 dic. 1809 ebbe l'approvazione definitiva insieme a quella temporanea delle costituzioni, approvate poi definitivamente il 10 apr. 1921. Lo scopo è di assistere i malati sia negli ospedali che a domicilio.

Nel 1949 vi erano 31 case, con 290 professi.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Relig., L. 45. Giulio Mandelli

FRATELLI DELLA MISERICORDIA DI MARIA AUSILIATRICE (Treviri). - Il servo di Dio Pietro Friedhofen fondò nel 1851 a Weitsberg, presso Coblenza, un pio istituto di religiosi laici per l'assistenza ai malati, anche contagiosi. L'opera attrasse presto molte vocazioni e l'Istituto si diffuse in Germania e in tutta Europa.

Il 27 maggio 1905 la S. Sede concedeva il decreto di lode; mentre le costituzioni, approvate temporaneamente nel 1910, furono adattate al Codice ed approvate definitivamente il 29 apr. 1916. Nel 1935 l'Istituto inoltrò domanda alla S. Sede per essere denominato Congregazione dei F. della M. di M. A.

Attualmente ha 35 case con più di 500 religiosi professi.

BIBL.: Arch. S. Congr. dei Relig., T. 35. Giulio Mandelli

FRATELLI DELLA PENITENZA DEL TERZ'ORDINE DI SAN FRANCESCO. - Nel 1866 il sac. Francesco Maria Clausade volle restaurare il Terz'ordine regolare in Francia e promuovere l'apostolato nelle parrocchie, dando vita a questa congregazione di missionari che si dedicano alle missioni tra i fedeli. Fondò una casa a Notre-Dame de la Drèche, presso Albi (Francia). Approvata dalla S. Sede nel 1873, la Congregazione possiede attualmente 6 case con 52 fratelli.

BIBL.: P. Norvert, *Les religieuses franciscaines*, Parigi 1897, pp. 456-59. Cesario van Hulst

FRATELLI DELLA PRESENTAZIONE. - Nel 1802, a Waterford, Edmund Ignatius Rice fondò l'Istituto dei Fratelli delle Scuole cristiane d'Irlanda (v.) per la istruzione e formazione religiosa della gioventù, che assunse fisionomia e carattere giuridico quando Pio VII lo approvò nel 1820.

La diffusione in Irlanda fu rapida, ma quando si trattò di riunire le case sotto un superiore generale, quelle esistenti nella diocesi di Cork, dietro insistenza del vescovo mons. Murphy, preferirono restare indipendenti, venendo così a formare un nuovo istituto autonomo con il nome di F. della P., approvato poi da Leone XIII nel 1889. Le costituzioni ricevettero l'approvazione pontificia nel 1899. Conta oggi 1915 religiosi con 45 case: in Irlanda, Inghilterra, Canadà e India.

BIBL.: P. J. Hennessy, *E. I. Rice*, in *Cath. Enc.*, XII, 1, pp. 40-41; *Irish catholic directory and almanac*, Dublino 1949, pp. 430-32. Silverio Mattei

FRATELLI DELLA SACRA FAMIGLIA DI BELLEY. - Furono istituiti nel 1835 a Belmont da Gabriele Taborin per la istruzione e la educazione della gioventù e per preparare elementi adatti al servizio nelle parrocchie. Per questo in determinati giorni vengono impartite speciali lezioni di canto e di sacra liturgia.

L'Istituto si componeva al principio di laici, ma poi furono ammessi anche dei sacerdoti per le necessità spirituali delle case. Fu approvato da Gregorio XVI con breve del 29 ag. 1841. Trasportata la casa madre a Belley, seguirono ben presto altre fondazioni in diverse città della Francia. Per le leggi eversive delle Congregazioni religiose furono costretti ad esulare, e stabilirono a Chieri, presso Torino, la casa madre con noviziato ed un fiorente studentato. Al presente in 27 case vivono 600 religiosi.

BIBL.: L. Carlier, *Le t. r. f. Gabriel Taborin*, Grenoble 1927. Silverio Mattei

FRATELLI DELLA VITA COMUNE. - Confraternita sorta verso il 1381 a Deventer (Olanda) per opera di Fiorenzo Radewijns di Leerdam, maestro in arti dell'Università di Praga e discepolo di Gerardo Groote. Questi aveva radunato intorno a sé dei giovani chierici della Scuola capitolare di Deventer come copisti, ed il Radewijns li strinse in vita comune, ma senza voti; vivevano dei proventi di quel mestiere ed attendevano a servire Dio in castità, obbedienza e laboriosità, con pratiche speciali di pietà. Morendo (1384), il Groote raccomandò loro di adottare una regola, consigliando quella dei Canonici Regolari di S. Agostino. Tale suggerimento fu seguito da una parte dei confratelli; Tomaso da Kempis si recò al convento di Eymstyn a studiare tale regola e tra Deventer e Zwolle fu costruito il monastero di Windesheim, nel quale si congregarono i nuovi Canonici Regolari agostiniani che da esso presero il nome.

La novella organizzazione di Windesheim, approvata da Bonifacio IX nel 1395, rapidamente si estese e vigoreggiò, specialmente sotto il governo del priore Giovanni Vos dal 1391 al 1424, contando in poco tempo 32 monasteri maschili, con altri 14 di Canonichesse Regolari femminili da loro dipendenti. Quanto alla confraternita dei F. della v. c., continuò a sussistere con i suoi regolamenti distinti, ai quali pure si ispirarono le «Sorelle della v. c.». Entrambe le istituzioni diedero alla Chiesa eccellenti copisti e calligrafi, che ebbero il merito di divulgare molte opere sacre e teologiche; ad esse va attribuito anche il movimento spirituale della *devotio moderna*, con un notevole influsso ascetico-mistico nelle regioni del centro-Europa. Dopo un secolo di grande prosperità, specialmente a partire dal sec. XVI, i F. cominciarono a decadere dalla primitiva regolarità e fervore, ed alcuni aderirono alla «riforma» protestante. Gradatamente l'istituzione, entro i secc. XVI-XIX, scomparve.

BIBL.: H. Boerner, *Die Annales und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens*, Fürstenwald 1905; A. Hyma, *The christian Renaissance. A history of the «Devotio moderna»*, Londra 1925; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, Parigi 1929, pp. 381-89. Arnaldo M. Lanz

(fot. Fotocelere)
FRATELLI DELLE SCUOLE CRISTIANE - Veduta dell'abside della chiesa della Casa generalizia - Roma, Via Aurelia.

FRATELLI DELLE SCUOLE CRISTIANE. - Col nome di «f.» furono da lungo tempo designati i membri di associazioni religiose dedite all'insegnamento. I Paesi Bassi conobbero i «F. della vita comune», fondati da Gerardo Groot nel sec. XIV. In Francia nel sec. XVII i maestri riuniti a Rouen intorno ad Adriano Nyel si qualificarono «f.» pur mantenendo piena e completa libertà d'azione, senza alcun vincolo canonico. Il titolo scelto sembrò loro il più corrispondente alla modesta loro funzione ed alle loro caritatevoli iniziative. Quando il ■. Nicola Barré, dei Minimi, frequentando costoro in Normandia, concepì l'idea di una società più stabile, stretta da voti riconosciuti poi dalla Chiesa, chiamò «F. del Bambin Gesù» alcuni suoi discepoli.

S. Giovanni Battista de la Salle aprì a Reims, col concorso di Adriano Nyel, le sue prime scuole popolari. Quest'opera era il risultato di un grande movimento di idee, di tutta una corrente di iniziative sorte in paesi diversi per l'istruzione cristiana da impartirsi di preferenza ai figli degli operai e dei poveri, da uomini consacrati alla gloria di Dio e alla salute del prossimo, uniti in una vita comune e con una severa preparazione didattica.

L'Istituto dei F. delle s. c. cominciò ad esistere con fisionomia propria tra il 1679 ed il 1684. A questa seconda data aveva già le sue particolarità essenziali nella remota casa di Neuve: era già sciamato nella Champagne e nei suoi confini. Ben presto i F. organizzarono un noviziato, un alunnato e un «seminario di maestri» per le parrocchie rurali. Essi applicarono i principi ai quali il de la Salle teneva soprattutto: insegnamento catechistico molto vivo e completo, metodo «simultaneo», sostituzione della lingua materna al latino nella prime nozioni di lettura.

Nel 1688 il centro della nuova istituzione fu trasferito a Parigi nella parrocchia di S. Sulpizio, e con ciò s'iniziò la nuova espansione, sotto ■ regno di Luigi XIV, da Calais ■ Marsiglia.

Lotte, persecuzioni, sofferenze d'ogni genere vennero da ogni parte. Il santo fondatore assicurava intanto l'avvenire della sua famiglia spirituale. Provocò nel 1717 la elezione di fratel Barthlémy ■ primo superiore generale, redasse, insieme coi suoi collaboratori, la regola definitiva. Due anni più tardi, alla sua morte, si contavano ca. 200 F. ed una ventina di case. Dal 1701 Gabriele Drolin è a Roma mandatovi dal de la Salle, dove nel 1705 poté aprire una piccola scuola ed avere, nel 1709, il beneplacito ufficiale del Sommo Pontefice.

Il sec. XVIII segna lo sviluppo dell'Istituto. Ottiene da Luigi XV, nel sett. 1724, le «lettere patenti» e da papa Benedetto XIII, il 25 genn. 1725, la bolla *In apostolicae dignitatis solio* che lo annovera tra gli istituti approvati dalla S. Sede. I F. ormai sono stretti dai tre voti della vita religiosa, con l'aggiunta di quello di insegnare gratuitamente ai poveri. Il loro numero aumenta malgrado gli attacchi dei giansenisti prima, e dei «filosofi» poi. Dal 1750 sono in Bretagna, nell'Angiò, nell'Orleanese, nella Franca Contea, nel Lorenese, nel Delfinato. Son chiamati ad Estavayer nella Svizzera, ed hanno una casa a Roma. La loro casa madre si trova ancora in Normandia, nella proprietà di San Yon, che conservava le spoglie di s. Giovanni Battista de la Salle. Particolari circostanze obbligheranno poi i superiori a scegliere un'altra residenza. Dal 1780 alla Rivoluzione, Melun fu la sede di governo di fratel Agatone, erede, amministratore e pedagogo di larghe vedute. Sotto il suo generalato i F. proseguirono la loro opera non solo nelle classi elementari, ma nell'insegnamento del disegno, della contabilità commerciale, dell'idrografia marittima. Una *élite* intellettuale si prepara negli «scolasticati» superiori per istruire i giovani dei «pensionati», istituzioni create sul modello del San Yon lasalliano, per soddisfare i desideri di una classe sociale poco amante della cultura classica, desiderosa, invece, di crearsi un corredo scientifico ■ di conoscere le lingue moderne.

Gli avvenimenti del 1789 portarono alla rovina una opera sì bella. Dopo la chiusura di numerose scuole e la dispersione dei maestri che si rifiutarono di accettare la Costituzione civile del clero, con decreto del 18 ag. 1792 venne la soppressione dell'Istituto in territorio francese. Tra i figli del de la Salle si contarono dei martiri: il b. Salomone, nelle carceri dei Carmelitani a Parigi, fratel Monitore, sul patibolo di Rennes, altri sugli orribili pontoni di Rochefort. Fratel Agatone, imprigionato sotto il terrore, morì oscuramente a Tours nel 1798. Un gruppo si era rifugiato intanto sotto la protezione del Papa. Il 7 ag. 1795 con breve *Inter graves* Pio VI designò fratel Frumenzio vicario generale dell'Istituto. Così la vita religiosa continuò. Con la firma del Concordato del 1801 i superstiti ripresero senz'altro il lavoro. Con decreto del 3 dic. 1803 Bonaparte ristabilì l'Istituto. Fratel Frumenzio rispose nel 1804 all'appello del card. Fesch, arcivescovo di Lione. Grazie alla sua protezione l'Istituto lasalliano si ricostituì, e con decreto del 7 marzo 1808 fu legalmente riconosciuto. I suoi principali membri, riuniti in Capitolo, l'8 sett. elessero superiore generale fratel Gerbaud. La caduta di Napoleone, lungi dall'ostacolarlo ne accelerò il progresso. Dal 1816 l'Istituto è nelle province belghe dei Paesi Bassi: accetta dal re di Francia l'insegnamento nell'Isola Bourbon alla Guyana: si propaga negli Stati della Chiesa, a Bolsena e Spoleto; nel 1830 è a Torino. Il generalato di fratel Filippo segna l'epoca dell'espansione mondiale. All'inizio del suo governo i F. già erano nel Canadà. Dal 1840 al 1870 sono in Asia, Africa, America del nord e del sud. L'Europa continentale ■ l'Inghilterra salutano la presenza di questi educatori. In tanto la Terza Repubblica li caccia dalle scuole libere ■ dalle numerose organizzazioni post-scolastiche della Francia: patronati, circoli di studio, unioni religiose, sindacati. L'anno 1900 reca loro, nel campo sociale, gli elogi ■ gli omaggi decretati dal giurì dell'Esposizione

universale; nel campo spirituale, la canonizzazione di s. Giovanni Battista de la Salle. Segue una ben dura prova: il governo settario il 7 luglio 1904 sopprime l'Istituto in Francia. Altre persecuzioni sopravvengono nel Messico, in Ungheria.

Dalle ultime statistiche ufficiali risulta che l'Istituto ha in Francia esistenza di fatto. L'abito religioso è portato ormai dai F. non solo nei noviziati e nelle case di formazione, ma nelle scuole, nei pensionati, nei grandi istituti tecnici, come quelli di Beauvais e di Lione. In Italia le due province dell'Istituto contano 688 F. e 305 aspiranti. In Belgio e in Olanda 1411 lasalliani educano 36.840 giovani in 117 collegi, dei quali i più celebri sono le scuole d'arte note sotto il nome di s. Luca. La provincia anglo-irlandese numera 699 F. in 57 case con 16.000 studenti. Nell'Europa centrale: Germania, Austria, Cecoslovacchia, Romania e Polonia non vivono che 600 membri dell'Istituto, minacciati oggi non meno di ieri. La Rivoluzione Spagnola ha immolato 159 discepoli del la Salle, ma 1459 vi hanno ripresa la loro magnifica attività: 700 novizi si preparano al lavoro e 26.723 giovani frequentano le loro scuole, per la maggior parte gratuite. In Portogallo la prima casa è stata aperta nel 1932. Vanno ancora segnalate in Europa il Collegio svizzero di Neuchâtel e le tre fiorenti scuole del principato di Monaco.

(per cortesia di fratel Leone)
FRATELLI DELLE SCUOLE CRISTIANE – Prospetto della Casa generalizia. Roma, Via Aurelia.

Il Canadà ha due province di lingua francese ed una di lingua inglese; in tutto 1346 F., 500 giovani nelle case di noviziato e 32.000 alunni; 1592 F. e 500 novizi compongono i due distretti degli Stati Uniti, 43.000 giovani frequentano le loro scuole primarie, commerciali, agricole, industriali, secondarie e superiori. Nel Messico una sorprendente prosperità succede alle angoscie e alle tristezze del passato. Le Repubbliche di Cuba, Nicaragua, Panama, S. Domingo hanno importanti case dell'Istituto con 405 religiosi e 18.000 studenti in 33 collegi. L'America del Sud, Argentina, Bolivia, Brasile, Chile, Colombia, Equatore, Perù e Venezuela hanno 1436 F. con 43.000 allievi. In Australia i lasalliani d'Irlanda, stabilitisi nel 1905, hanno 18 scuole.

Questa espansione mondiale anima in gran parte un apostolato missionario che si esplica in paesi musulmani e pagani, quali il vicino e medio Oriente, l'Africa, la Cina, le Indie, il Giappone. È un'armata pacifica di 14.500 educatori distribuita, per il bene delle anime, in 67 paesi; la cui influenza morale e sociale si esercita su oltre 400.000 giovani ai quali si debbono aggiungere oltre 200.000 ex allievi facenti parte di opere post-scolastiche. Per i criteri pedagogici, seguiti dai F. delle s. c., v. GIOVANNI BATTISTA LA SALLE, santo.

BIBL.: *Annales de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes*, Parigi 1883; *Précis d'histoire de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes, par un frère*, ivi 1935; G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles Chrétiennes*, 8 voll., ivi 1937-40. Giorgio Rigault

FRATELLI DELLE SCUOLE CRISTIANE D'IRLANDA (CHRISTIAN BROTHERS). – Istituto religioso fondato a Waterford in Irlanda da Edmund Ignatius Rice (1768-1844), ricco commerciante del luogo, il quale, nel 1802, dopo la morte della moglie, pensava di ritirarsi a vita monastica, quando un gruppo di ragazzi abbandonati, indicatigli da una pia persona, determinò la sua vocazione. Egli allora aprì in un quartiere povero la sua prima scuola, formandovi una comunità religiosa di maestri laici, dediti all'istruzione ed all'educazione dei giovani, sul tipo di quanto aveva fatto in Francia s. Giovanni Battista de La Salle.

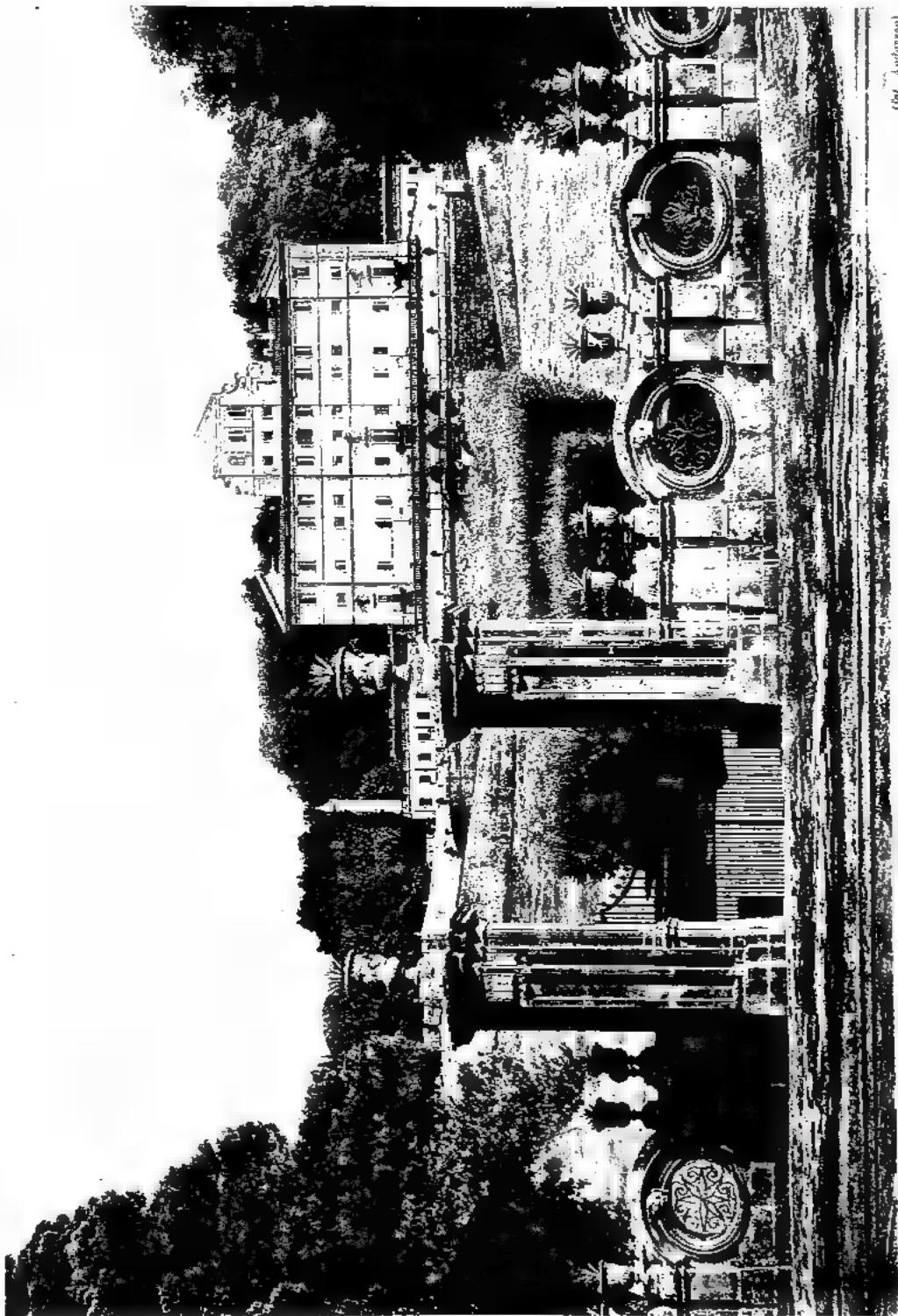
Le leggi allora vigenti proibivano in Irlanda il sorgere di congregazioni religiose, ma il nuovo istituto poté prosperare e propagarsi rapidamente. Pio VII lo approvò il 5 sett. 1820. Oggi i F. delle S. d'I. sono divisi in 5 province religiose: l'irlandese con 95 scuole, l'australiana con 82, l'inglese con 14, l'americana con 18, l'indiana con 12, oltre le case dell'Africa del sud e di Buenos Aires che non formano province a parte. Varie migliaia sono gli alunni che frequentano le loro scuole dalle elementari alle superiori, dove l'istruzione viene impartita con metodi didattici adeguati alle esigenze dei tempi e dei luoghi. I religiosi sono oggi 2226.

BIBL.: P. J. Hennessy, *E. J. Rice*, in *Cath. Enc.*, XIII, pp. 40-41; *Irish catholic directory and almanac*, Dublino 1949, pp. 418-32. Silverio Mattei

FRATELLI DEL LIBERO SPIRITO: v. LIBERO SPIRITO.

FRATELLI DELL'ISTRUZIONE CRISTIANA DI PLOËRMEL. – Istituto fondato nel 1817 a Saint-Brieuc (Francia), per l'educazione dei fanciulli del popolo, dal sac. ven. Jean Marie Robert de La Mennais, il quale nel 1824 trasferì a Ploërmel la casa madre dell'Istituto, che si diffuse ben presto nei dipartimenti di Bretagna. Dal 1873, i F. di P. iniziarono la loro opera in diverse colonie francesi: Martinica (1837), Guadeloupe (1838), Senegal (1841), St-Pierre et Miquelon (1842), Guiana (1843), Tahiti (1859).

Nelle Antille, i F., insegnanti governativi e catechisti e un tempo, riunivano, dopo la scuola, i negri d'ogni età, o percorrevano a cavallo le piantagioni di canna ad evangelizzare gli indigeni. Nel 1848, quando fu proclamata l'emancipazione degli schiavi, le autorità coloniali invocarono l'opera dei F. a placare la sommossa e scongiurare il massacro dei bianchi. Alla morte del fondatore (1860), l'Istituto contava più di mille religiosi; attualmente comprende 2044 professi e novizi, 615 postulanti, 260 scuole elementari, medie, agrarie e tecniche, frequentate da 57.000 alunni. I successori del ven. de La Mennais hanno affrontato enormi difficoltà per estendere l'opera in non pochi paesi: Haiti (1864), Canadà (1886), Stati Uniti, Spagna, Egitto, Inghilterra (1903), Italia (1921), Uganda (1926), Argentina (1933). Il 13 marzo 1891, i F. di P. vennero canonicamente riconosciuti dalla S. Sede e il 1° marzo 1910 le loro costituzioni furono definitivamente approvate da Pio X.

BIBL.: S. Ropartz, *La vie et les oeuvres de M. Jean-Marie de La Mennais*, Parigi s. a.; E. de Mirecourt, *Hommes illustres du clergé de France, L'abbé Jean-Marie de La Mennais*, ivi s. a.; *Chronique des Frères de l'Instruction chrétienne de P.*, (ed. fuori commercio); *Un ami de l'enfance au XIX^e siècle: l'abbé Jean-Marie de la Mennais*, Ploërmel s. a.; R. P. Laveille, *Jean-Marie de La Mennais (1780-1860)*, Parigi 1903; A. Auvray,

(fot. Anderson)

INGRESSO DI VILLA ALDOBRANDINI (sec. XVII).

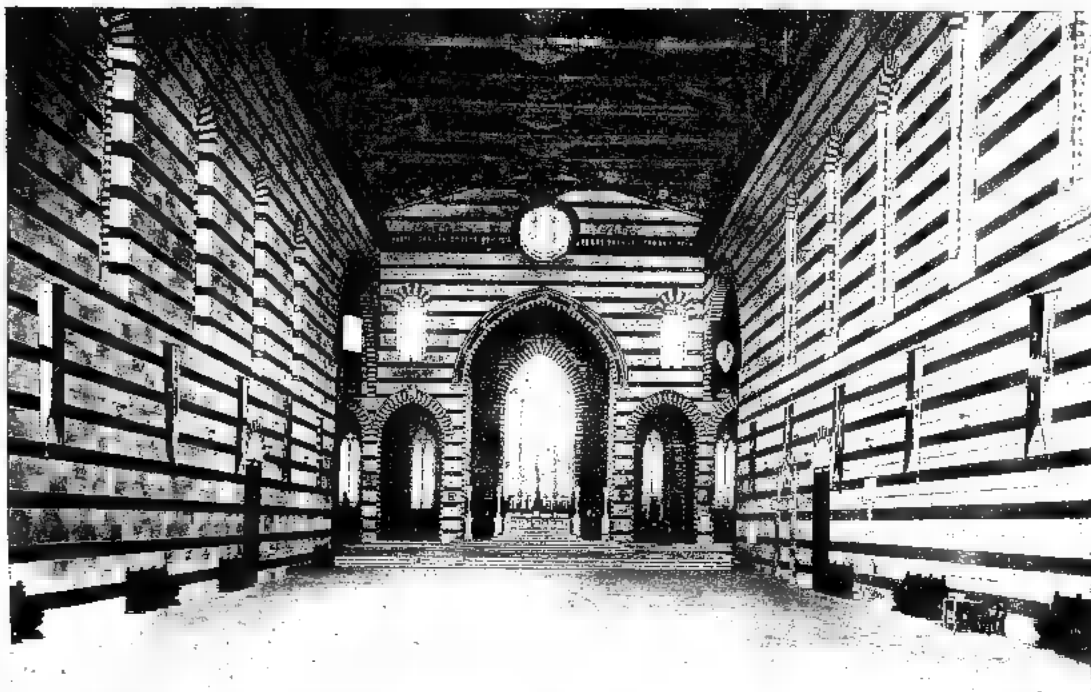
(per cortesia del p. Alberto Ghinato)

BOLLA CON CUI PAPA ONORIO III APPROVA LA REGOLA DEI FRATI MINORI (29 nov. 1223) - Assisi, archivio della basilica di S. Francesco.

(per cortesia del p. Ilarino da Milano)

(per cortesia del p. S. Sleno)

In alto: CONVENTO DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI DI S. MARIA DELL'ACQUARELLA (Albacina, diocesi di Fabriano), dove si è tenuto nell'apr. 1529 il primo Capitolo generale dei pp. Cappuccini.
In basso: VEDUTA DEL SACRO CONVENTO DI S. FRANCESCO (secc. XIII-XIV) – Assisi.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

In alto: INTERNO DELLA CHIESA DI S. FRANCESCO (sec. XIII), restaurata nel 1892 - Siena.
In basso: INTERNO DELLA CHIESA DI S. CHIARA (sec. XIV), trasformata nel sec. XVIII, ora quasi distrutta dai bombardamenti aerei - Napoli.

Souvenirs de l'Institut de Ploërmel, Vannes 1905; R. P. Laveille, *Le Frère Cyprien*, Parigi 1910; *Institut des Frères de l'Instruction chrétienne de P.*, ivi 1923; J. Cavaleau, *Les idée pédagogiques du vén. Jean-Marie Robert de La Mennais*, ivi 1929.

Ippolito Vittorio

FRATELLI DEL SACRO CUORE. - Istituto religioso di voti semplici, fondato a Lione nel 1821 dal sacerdote André Coindre (v.), per la cristiana e civile formazione della gioventù in scuole e collegi, onde riparare i danni causati dalla Rivoluzione.

L'organizzazione tuttavia della nuova istituzione si deve a fratel Ippolito Gondre, il quale, dotato di vivido ingegno e di larghe vedute, la propagò in Francia, con ben 70 scuole, e nel Canadà.

Oggi l'Istituto è diviso in sette province con 170 case ed oltre 2000 religiosi. È diffuso in quasi tutti i paesi del mondo ma specialmente nel Canadà, ove svolge una grande attività nel campo della scuola.

BIBL.: anon., *André Coindre*, Lione 1888.

Silverio Mattei

(*per cortesia di fratel Leone*)

FRATELLI DELLE SCUOLE CRISTIANE - Cappella ove si conserva il corpo di s. Giovanni B. de la Salle - Roma, Casa generalizia, Via Aurelia.

FRATELLI DI GESÙ. - Consanguinei di Gesù che nei Vangeli (*Mt.* 12,46; 13,55; *Mc.* 3,31; 6,3; *Lc.* 8, 19-21; *Io.* 2,12; 7,3-5) e *Act.* 1,14 sono detti «f. di Lui» e nelle *epistole* di s. Paolo (*I Cor.* 9,5; *Gal.* 1, 19) « f. del Signore » (οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου). *Mt.* 13, 55, e *Mc.* 6, 3 nominano 4 di questi fratelli: Giacomo, Iosé (Ἰωσήφ) o Giuseppe, Giuda e Simone.

Due questioni si pongono: 1) quale grado di parentela esisteva tra Gesù e i suoi cosiddetti f.?; 2) chi sono, storicamente considerati, questi f. di G.?

I. IL GRADO DI PARENTELA. – Il termine « f. » assumeva spesso significato molto largo. Sia l'ebraico *'āḥ*, sia il greco ἀδελφός, come risulta dai molti testi sacri e profani, può indicare: *a*) f. nel vero e proprio senso (*Gen.* 4, 8; *Mt.* 4, 21; 17, 1, ecc.); *b*) consanguineo di qualsiasi grado (*Gen.* 13, 18; 28, 2; *I Par.* 23, 21); *c*) prossimo (*Deut.* 15, 3; *Ios.* 22, 2; *Iudc.* 1, 3; *Ier.* 7, 15; *Rom.* 9, 3; *Iac.* 1, 9; Platone, *Men.*, 8, 239; Senofonte, *Anab.*, 7, 2, 25. 38). Quindi si domanda: in che senso gli Evangelisti usano il vocabolo « fratelli », quando parlano dei f. di G.? Sono questi i suoi f. in senso strettissimo, cioè figli di s. Giuseppe e Maria s.ma, o piuttosto suoi parenti in grado imprecisato?

Le varie risposte si possono classificare in 3 teorie:

1. La teoria « elvidiana »: ritiene i f. di G. come figli di s. Giuseppe e di Maria s.ma. Questa teoria, sostenuta da Elvidio e da pochissimi suoi aderenti, fu prontamente respinta dai Padri (s. Girolamo, *De perp. virg. adversus Helv.*: PL 23, 193-216), condannata (Denz-U, 91) e finalmente da tutti abbandonata. Purtroppo fu risuscitata nel sec. XVIII da alcuni riformatori, e oggi è sostenuta pressoché da tutti i protestanti.

2. La teoria « epifaniana »: considera i f. di G. come figli avuti da s. Giuseppe in un suo presunto matrimonio precedente. Questa teoria, che si basa sulle favole degli apocrifi, è stata sostenuta poi dai Padri greci, e oggi è difesa da alcuni dottori scismatici.

3. La teoria « geronimiana »: sostiene che i f. di G. sono suoi cugini. Questa teoria, già propugnata da s. Girolamo e sostenuta da tutti i Padri latini e da alcuni greci, oggi può essere considerata come dottrina ufficiale della Chiesa cattolica.

Quest'ultima teoria trova la prova sia nel Vangelo, sia nella tradizione. I Vangeli insegnano chiaramente che né Maria né Giuseppe hanno avuto altri figli all'infuori di Gesù (*Lc.* 1-2; *Mc.* 6, 3; *Io.* 19, 27); la tradizione conosce cugini di Gesù, e precisamente Giacomo, Simone e Giuda, che sono indicati come figli di Clopa, fratello di s. Giuseppe (Eusebio, *Hist. Eccl.*, III, 11-20; 4, 22; 2, 22: PG 20, 196, 252-61, 380). *Io.* 19, 25 indica che la moglie di Clopa è sorella della Madre di Gesù, identica a Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, indicata dai Sinottici (*Mt.* 27, 56; *Mc.* 15, 40; *Lc.* 24, 49).

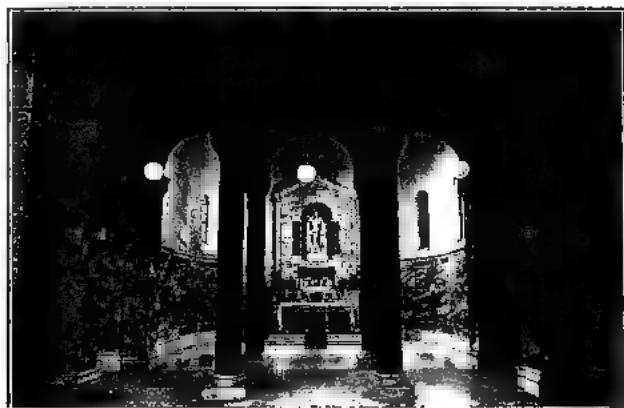
Onde è probabile che i f. di G. siano i figli di Clopa fratello di s. Giuseppe, e di Maria sorella di Maria madre di Gesù: quindi cugini di Gesù. Per altre ipotesi, v. ALFEO, CLEOFA.

II. LA PERSONALITÀ STORICA. – È necessario affrontare la questione dell'apostolicità o meno dei cugini del Salvatore.

Riteniamo più probabile che Gesù abbia chiamato a far parte del Collegio dei 12 Apostoli alcuni dei suoi f. Lo prova, sembra, s. Paolo in *I Cor.* 9, 5. D'altra parte, l'argomento che gli avversari dell'apostolicità dei f. di G. credono trovare in *Io.* 7, 3-5 non pare avere valore probativo, perché Giovanni qui non parla d'incredulità assoluta, ma piuttosto relativa, conciliabile quindi con l'apostolato. Infatti gli Apostoli, fino all'avvento dello Spirito Santo, hanno avuto una fede imperfetta (*Io.* 14, 13-22; *Act.* 1, 8; *Lc.* 24, 21).

Giacomo, f. di G., fu il primo vescovo di Gerusalemme; cf. *Act.* 15, 13; 21, 18; *Gal.* 1, 19; *I Cor.* 15, 7; di lui narra molte cose Egesippo (Eusebio, *Hist. eccl.*, II, 4-6: PG 20, 197 sg.).

Questo f. di G. con tutta probabilità è lo stesso che l'apostolo Giacomo d'Alfeo. All'identificazione di Giacomo f. di G. con l'apostolo Giacomo d'Alfeo non si oppone il fatto che il primo è detto figlio di Clopa e il secondo figlio d'Alfeo, perchè il nome Clopa etimologicamente può essere considerato quale forma grecizzata dall'aramaico *Ḥalfaj*; d'altra parte il padre dei f. di G. poteva avere 2 nomi, Alfeo e Clopa. S. Luca in *Act.* 1, 12. 15 ci presenta solo due Giacomi, cioè il figlio di Zebedeo e il f. di G.; anzi, dopo aver indicato la morte del primo, parla di quest'ultimo quasi egli fosse l'unico di questo nome tra i dirigenti della Chiesa nascente.

La tradizione non conosce un distinto Giacomo d'Alfeo, ma conosce molto bene Giacomo f. di G.: lo chiama apostolo, e benché alcuni testi gli diano questo titolo in senso lato, i più antichi e più quotati

testi lo ritengono uno dei 12 Apostoli, identificandolo con Giacomo figlio d'Alfeo (cf. *I Cor.* 15, 5-7; *Gal.* 1, 19).

Giuda (v.), f. di G., autore dell'*Epistola cattolica*, si presenta ai suoi lettori come fratello di Giacomo (*Iud.* 1), perché quest'ultimo era più noto di lui.

È quasi certo che questo f. di G. sia identico con l'apostolo Giuda di Giacomo (*Lc.* 6, 11; *Act.* 1, 13), cognominato Taddeo o Lebbeo (*Mt.* 10, 3; *Mc.* 3, 18). Infatti la tradizione è quasi unanime a favore dell'apostolato di questo f. di G. A quanto si sa, solo Cirillo d'Alessandria ■ s. Crisostomo indirettamente tengono il contrario, appoggiandosi su ragioni esegetiche, non storiche.

Simone, f. di G., fu il secondo vescovo di Gerusalemme. Se si dà fede a Egesippo (Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 32 : PG 20, 255) visse a lungo e soffrì molto. Non è ben chiaro, ma probabile, che anche questo f. di G. facesse parte del Collegio dei 12 Apostoli; dev'essere lo stesso che Simone cananeo o zelote.

Su *Giuseppe*, f. di G., nulla si conosce.

BIBL.: Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu*, in *Forschungen*, VI, Erlangen e Lipsia 1893, pp. 225-364; K. Endemann, *Zur Frage über die Brüder des Herrn*, in *Neue kirchliche Zeitschrift*, 11 (1900), pp. 833-65; A. Lebedev, *Brati Gospodni*, in *Dushepoložnoe Ctenie*, 1904, I, pp. 38-52, 407-25; II, pp. 214-28, 363-70; III, pp. 235-45; 377-96; 542-55; 1905, I, pp. 91-105; 225-36; M. Meinertz, *Der Jakobusbrief* (*Biblische Studien*, 1-3), Friburgo in Br. 1905; J. Chapman, *The Brothers of the Lord*, in *Journal of Theological Studies*, 7 (1906), pp. 412-33; Fr. Maier, *Zur Apostolizität des Jakobus und Judas Herrenbrüder*, in *Biblische Zeitschrift*, 4 (1906), pp. 164-91; J. Mader, *Apostel und Herrenbrüder*, *ibid.*, 6 (1908), pp. 393-406; A. Durand, *Frères du Seigneur*, in DFC, II, pp. 131-48; J. M. Vosté, *De Conceptione virginali Jesu Christi*, Roma 1933, pp. 111-28; U. Holzmeister, *De s. Joseph quaest. bibl.*, ivi 1945, pp. 42-67; O. Hophan, *Die Apostel*, Lucerna 1946. Ladislao Tulaba

FRATELLI DI NOSTRA SIGNORA DELLA MISERICORDIA. - Istituto religioso fondato ■ Malines nel 1839 da mons. Vittore G. B. Scheppers per l'esercizio delle molteplici opere di misericordia e di carità in ospedali, prigioni e manicomi, ma specialmente per la istruzione ed educazione della gioventù.

Nel 1855 oltre le scuole di Malines, Oliveten, Alesenberg, i F. dirigevano le prigioni di Vilvarde, Gand e Namur, e, chiamati dal card. Wiseman, aprivano a Londra la prima casa cattolica di rieducazione. A Roma Pio IX nel 1854 affidava al nascente istituto la direzione del riformatorio di S. Balbina, che divenne per quei tempi « un modello di rieducazione ». Nel 1870 v'erano a Roma 7 case fra ospedali, orfanotrofi, prigioni, scuole agricole (Vigna Pia) e la Pontificia scuola di Piazza Pia dove, nel 1904, il maestro Lorenzo Perosi fondò la scuola dei ragazzi cantori della Cappella Sistina. Pio X nel 1912 affidava ai F. la scuola « Pio X » in Vaticano, trasferita, dopo la Conciliazione, in Via dei Cavalieri del S. Sepolcro. Attualmente i F. hanno collegi anche a Fabriano, Jesi e Busnago. All'estero svolgono la loro attività, oltre che nel Belgio, in Olanda, Inghilterra, Canadà, Argentina ed Uruguay. L'Istituto, come gli altri consimili dediti all'insegnamento, è laicale di voti semplici e perpetui, e numera oltre 400 religiosi in 35 case. Di recente hanno ottenuto che uno o due religiosi di ogni casa possano essere ordinati sacerdoti per i bisogni spirituali della casa stessa.

BIBL.: P. Laurenti, *Fratel Ippolito De Rauw*, Roma 1904; R. P. Nimal, *La vie et l'oeuvre de mons. V. Scheppers*, Malines 1907; E. Rosa, *La vita e le opere di mons. Scheppers*, Roma 1914; E. Martire, *Le scuole Pie Pontifice maschili di Borgo*, Roma 1939; *Cronache dell'Istituto*, nell'Archivio della casa generalizia a Cappellen (Anversa). Fratel Appollinare

FRATELLI DI NOSTRA SIGNORA DI LOURDES. - Istituto religioso fondato nel 1830 da Modeste-Etienne Glorieux, vicario di St-Hermes a Renoix (Gand), per l'educazione cristiana dei giovani e per l'assistenza dei malati. Furono in principio chiamati « Frères de bonnes oeuvres », e ricevettero l'attuale nome nel 1888 quando la casa madre si trasferì a Oostacker presso Gand. Il decreto di lode è del 18 luglio 1892 e l'approvazione definitiva del 3 genn. 1939.

Diffuso in Belgio, Olanda, Indie Olandesi e Congo Belga, attualmente l'Istituto è diviso in due province e conta 880 religiosi in 46 case con scuole primarie, medie, normali, professionali e agricole; orfanotrofi, sanatori, case di cura per malati di mente e ricoveri per vecchi.

BIBL.: Arch. della S. Congr. dei Relig. Silverio Mattei

FRATELLI DI NOSTRA SIGNORA MADRE DELLA MISERICORDIA. - Istituto fondato nel 1884 ■ Tilbourg, in Olanda, dal parroco locale Giovanni Zwijsen, poi arcivescovo di Utrecht, per la educazione ed istruzione cristiana della gioventù maschile; lo stesso Zwijsen aveva già fondato un altro istituto di suore per la gioventù femminile. Confondatore e primo superiore generale fu Giovanni Antonio De Beer, che per oltre 50 anni governò l'Istituto e lo portò a grande sviluppo.

L'Istituto, da principio composto in prevalenza di F. laici e di pochi sacerdoti, nel 1916 escluse i sacerdoti per difficoltà organizzative. La diffusione fu rapida, ed oggi si contano 39 case, di cui 28 in Olanda, 3 nel Belgio e nell'Indonesia, con 110 scuole frequentate annualmente da più di 33.000 alunni. I religiosi si dedicano anche alle opere di carità in orfanotrofi, asili, case di cura e stampano *L'Angelo Custode*, che ha 64 anni di vita. Fra gli ex-alunni v'è anche una Unione di preghiere per i fratelli separati, che svolge azione notevole per la difesa dei princìpi cattolici e per la conversione degli eretici.

BIBL.: Arch. della S. Congr. dei Relig. Silverio Mattei

FRATELLI DI SAN FRANCESCO SAVERIO. - Congregazione religiosa fondata a Bruges nel 1839 da Teodoro Rijken (1797-1871), per la istruzione e la formazione cristiana della gioventù, specialmente in America.

Gli inizi furono molto difficili, ma, grazie alla tenacia del fondatore e dei suoi primi discepoli, si poterono aprire alcune scuole a Bruges, con buoni risultati. Nel 1848 l'Istituto si trapiantò in Inghilterra, e nel 1855 ■ Louisville negli Stati Uniti. Ormai la via era spianata, e gli sviluppi furono rapidi. Approvata dalla S. Sede ■ 12 febbr. 1931, oggi la Congregazione ha una dozzina di case in Belgio, altrettante in Inghilterra, una trentina in America e fiorenti missioni nel Congo Belga e nell'Uganda, con 800 religiosi.

BIBL.: Fr. Gaétan, *Fragments de l'histoire des Frères Xavériens*, Bruges 1911; Fr. Julian, *Men and Deeds. The Xaverian Brothers in America*, Nuova York 1930; *Souvenir of the first centenary of the Xaverian Brothers*, Londra 1939; *The Xaverian, centennial number*, Baltimora 1939. Silverio Mattei

FRATELLI DI SAN LUIGI GONZAGA. - Istituto laicale di voti semplici, fondato nel 1849 dal p. Guglielmo Hellemons, cistercense, parroco di Oudenboch, diocesi di Breda (Olanda). Fino al 1908 era alle dipendenze della S. Congregazione di Propaganda Fide. Le costituzioni furono approvate la prima volta il 2 apr. 1887 e poi definitivamente il 21 febbr. 1933. Il decreto di lode si ebbe il 9 maggio 1922.

Scopo speciale dell'Istituto è l'educazione dei giovani, con esternati, pensionati, orfanotrofi, associazioni giovanili, catechisti.

La casa generalizia è a Oudenboch. Nel 1936 l'Istituto aveva 13 case ■ 318 fratelli.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen des Katholischen Kirche*, II, Paderborn 1934, p. 450; Arch. S. Congr. dei Religiosi, B. 73. Agostino Pugliese

FRATELLI DI SAN PATRIZIO. - Istituto religioso fondato a Tallow (contea di Carlow) nel 1808 dal sacerdote Daniel Delany, poi vescovo di Kildare, per l'educazione e l'istruzione della gioventù in scuole e collegi. Ebbe da Leone XIII il decreto di lode il 6 genn. 1888 e l'approvazione definitiva l'8 sett. 1893.

I religiosi hanno voti semplici perpetui e si dedicano anche all'apostolato. Oltre che in Irlanda son diffusi in Australia ed in India in numero di oltre 200 con 32 case.

BIBL.: *Irish Catholic Directory and Almanac*, Dublino 1949, pp. 433-34. Silverio Mattei

FRATELLI DI SAN VINCENZO DE' PAOLI. - Congregazione religiosa fondata a Parigi nel 1845 da G. Le Prevost, allo scopo di curare il bene spirituale, sociale e professionale degli operai.

Giovani sacerdoti entrarono nel nascente istituto: primo fra essi fu Enrico Planchat, detto per il suo zelo *Venator animarum*, ucciso nel 1871 dagli insorti della *Comune* di Parigi. Nell'Istituto i laici si affiancano ai sacerdoti, sia nella direzione che nelle varie opere di carità, quali i patronati di fanciulli, di apprendisti, di giovani operai, orfanotrofi, circoli operai e militari, organizzazioni professionali intese al ripristino dell'ordine sociale cristiano. Promotore dell'attività professionale fu M. Maignen, con la creazione dell'Associazione dei circoli cattolici operai. Approvata definitivamente da Pio XI nel 1924 e diffusa in Francia e nel Canadà, la Congregazione conta 250 religiosi in 30 case.

BIBL.: C. Maignen, *Vie de Jean-Léon Le Prevost*, 2 voll., Bruges 1922; id., *Maurice Maignen et les origines du Mouvement social catholique en France*, Luçon 1927. Ernesto Mura

FRATELLI FRANCESCANI DI MOUNT BELLEW - Congregazione religiosa fondata nel sec. XVI, riorganizzata nel 1818 dal provinciale dei frati Minori di Irlanda e sottoposta alla giurisdizione del vescovo di Tuam nel 1830. Si dedica all'educazione della gioventù maschile e conta attualmente 15 case in Irlanda con 110 religiosi.

BIBL.: [G. Pou y Martí], *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. P. N. Francisci*, Roma 1929, p. 205. Cesario van Hulst

FRATELLI LICHUDES: v. LICHUDI, GIOANNICIO E SOFRONIO.

FRATELLI LUNGHI. - Quattro fratelli egiziani di eccezionale statura, monaci della Nitria: Dioscoro, Ammonio, Eusebio, Eutimio. Sotto Valente soffrirono il carcere per l'ortodossia, quindi godettero della stima del patriarca di Alessandria Teofilo che promosse Dioscoro a vescovo di Ermopoli e voleva consacrare vescovo anche Ammonio, ma questi vi si sottrasse tagliandosi un orecchio.

La pace fu rotta nell'a. 400 per colpa di Teofilo. Avendo i monaci della Nitria accolto il prete Isidoro ingiustamente scomunicato dal patriarca, incorsero nelle sue ire. Teofilo fece condannare i capi, i tre fratelli di Dioscoro, come origenisti. Essi erano certo ammiratori di Origene, ne leggevano assiduamente gli scritti e ne seguivano il metodo esegetico allegorico, però non ne condividevano gli errori. Mai per l'innanzi si era tra loro trattato di origenismo o antiorigenismo. Ora Teofilo, già fervente ammiratore di Origene, si valeva dell'antiorigenismo per colpire i suoi avversari. Costretti i quattro fratelli a lasciare l'Egitto insieme con altri monaci, si recarono dapprima in Palestina, poi, nel 402, a Costantinopoli a chiedere giustizia contro Teofilo. S. Giovanni Crisostomo, pur ricusando loro la Comunione per non offendere Teofilo, li accolse e provvide del necessario. Accusati anche qui dagli emissari di Teofilo, ricorsero al tribunale presieduto dal Crisostomo. Dioscoro ed Ammonio morirono al tempo del Sinodo *ad Quercum*, più tardi gli altri due.

BIBL.: Palladio, *Dialog. de vita et conversatione b. Ioannis Chrysostomi*, 6-8, 17; Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 7-10, 16-17; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VI, 30; VIII, 11-17; C. Baur, *Der hl. Joh. Chrysostomus u. seine Zeit*, II, Monaco 1930, pp. 166-234. Vincenzo Monachino

FRATELLI MISSIONARI DI SAN FRANCESCO D'ASSISI, ISTITUTO dei. - Esso ebbe inizio nel 1896 per opera di un certo Paolo Moritz, ebreo convertito di Danzica, con altri confratelli già appartenenti ad una sedicente Congregazione dell'Immacolata Concezione per la conversione dell'India, fondata a Colonia nel 1892 da Antonio M. Bodewig, ex gesuita e parroco di Bonn, indi trasferita a Malines, donde nel 1895 partirono una ventina di missionari laici per la diocesi di Lahore.

Nel 1901 fu eretto canonicamente dal vescovo di Nagpur (India), che ne approvò le costituzioni nel 1909. Il 20 maggio 1906 fu aggregato al Terz'ordine regolare di s. Francesco. Nel 1908 la casa generalizia fu trasferita da Kandwa, diocesi di Nagpur, a Mount Poinsur, ora diocesi di Bombay. Ricevette una prima approvazione da Propaganda l'8 genn. 1921, la quale con rescritto del 27 apr. 1927 lo poneva alle sue dipendenze. Il 29 giugno 1931 le costituzioni furono approvate *ad septennium*. Chiusasi, dopo pochi anni di vita stentata, la casa degli aspiranti o postulandato di Petersborough, diocesi di Northampton (Inghilterra), già fondata nel 1907, ne fu aperta un'altra a Como poi trasferita a Maslianico, dove risiede il rappresentante del superiore generale.

Lo scopo dell'Istituto è la propagazione della Fede, specialmente in India.

Nel 1949 i fratelli lavoravano in 24 diocesi ed erano in tutto 100, di cui 90 professi e 10 novizi. Saverio Paventi

FRATELLI OSPITALIERI FIGLI DELLA IMMACOLATA CONCEZIONE (CONCEZIONISTI). - Sorsero a Roma dal p. Luigi M. Monti nel 1857, per l'assistenza agli infermi e l'educazione della gioventù orfana ed abbandonata. Pio IX nel 1865 li approvava definitivamente. Le costituzioni, redatte dal fondatore, ebbero la definitiva sanzione della S. Sede il 5 febbr. 1906.

I F. portano tonaca azzurra stretta ai fianchi da una bianca fascia. L'istituto è laicale e dei suoi membri ascendono al sacerdozio solo quanti sono necessari per l'assistenza spirituale; tutti però hanno uguali diritti e doveri.

Espulsi nel 1889 dall'Ospedale di S. Spirito, si diedero alla educazione degli orfanelli, e già dal 1886 p. Monti aveva aperto il primo orfanotrofio in Saronno.

Oggi la Congregazione conta numerose opere ospitaliere e di educazione sia in Italia che in Argentina con 24 case e ca. 200 religiosi.

BIBL.: A. Angelini, *Biografie edificanti dei F. Spedalieri della I. C.*, Roma 1883; S. Vismara, *Fr. Bonifacio Pavletic dei Religiosi Concezionisti: appunti biografici*, Milano 1922; E. Spreafico, *P. Luigi M. Monti*, 2ª ed., Roma 1940; *Il servo di Dio p. Luigi M. Monti nella sua vita e nelle sue opere*, 2 voll., Saronno 1947. Erasmo Perniola

FRATELLI PELLEGRINI. - Denominazione nel medioevo dei frati missionari dell'Ordine di s. Domenico. Non appartenendo ad una provincia in particolare, erano soggetti al proprio vicario, che, come capo supremo delle missioni domenicane, reggeva la società a nome del maestro generale.

Le origini risalgono agli inizi del Trecento (1304?). Il primo vicario sembra sia stato fra' Franco da Perugia, poi (1° apr. 1318) arcivescovo di Sulṭānijjah. I F. P. hanno avuto grandi meriti per le missioni asiatiche. I loro principali conventi furono quelli di Pera, Caffa, Chios e Trebisonda; inoltre possedevano un numero fluttuante di residenze, ossia posti missionari, soprattutto nell'Armenia, nella Persia e nella Russia meridionale.

Dopo l'a. 1378 si diffusero anche nella Galizia, nella Podolia e nella Moravia. Sugli inizi del Seicento (1603?) l'antica società dei F. P. prese il nome di Congregazione d'Oriente, con sede principale a Costantinopoli. La soppressione definitiva avvenne nel 1857. Le case ancora esistenti furono attribuite alla provincia domenicana di S. Pietro martire del Piemonte.

BIBL.: R. Loenertz, *La société des Frères Pérégrinants*, I, Roma 1937. Marcantonio van den Oudenrijn

FRATELLI POVERI DI SAN FRANCESCO SERAFICO. - Furono fondati dal p. Giovanni Hover (1816-64) ad Aquisgrana nel 1861 sotto influsso della ven. Francesca Schervier, per l'educazione e la cura degli orfani e dei poveri.

Quando l'Istituto cominciava a svilupparsi, fu costretto dal *Kulturkampf* a lasciare la Germania, e trovò

un rifugio in Olanda dove (1876-77) fondò la casa di Bleyerheide che è casa-madre. Dal 1866 è presente negli Stati Uniti, dal 1900 nel Belgio, dal 1931 nel Giappone. Nel 1907 era aggregato all'Ordine francescano. Attualmente conta 17 case con 302 fratelli.

BIBL.: M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, II, 3 ed., Paderborn 1934, pp. 18-19.
Cesario van Hulst

FRATELLI UNITORI. - Religiosi armeni (Elbarg Miabanolq), fondati nella prima metà del Trecento da Giovanni da Qrna, convertito alla fede cattolica dal vescovo domenicano Bartolomeo da Bologna. Lo scopo dell'Istituto era l'unione della Chiesa armena con la S. Sede di Roma. I F. U. seguivano la regola di s. Agostino e gran parte delle costituzioni dei Predicatori. Vestivano da terziari domenicani e nel 1337 adottarono anche il rito domenicano, ritenendo però l'armeno come lingua liturgica.

(per cortesia dei F. B. della C.)

FRATI BIGI DELLA CARITÀ - Istituto e santuario dell'Immacolata, retto dai F. B. - Roma, Viale Manzoni.

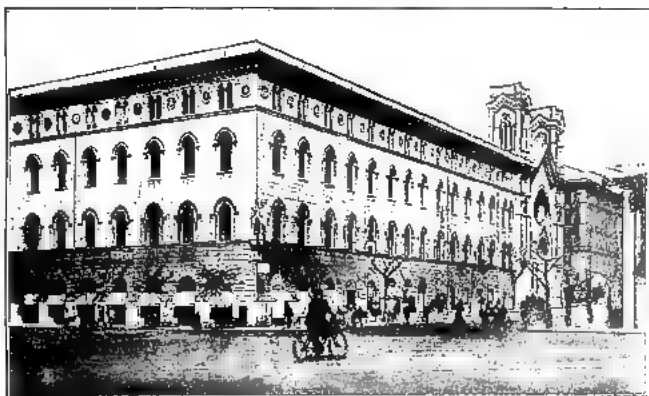
Gli inizi della Congregazione e l'approvazione pontificia risalgono all'a. 1331, ma la professione dei suoi fondatori sembra aver avuto luogo soltanto nel 1344. Nel 1356 i F. U. furono sottoposti alla giurisdizione del maestro generale dei Domenicani e nel 1583 la loro Congregazione fu trasformata in una provincia armena dell'Ordine dei Predicatori, la quale si estinse agli inizi dell'Ottocento. L'Istituto dei F. U. si diffuse principalmente in Armenia orientale, Georgia, Persia e Crimea. Ne uscirono molti vescovi, arcivescovi e martiri. Nel campo letterario i F. U. si distinsero per le loro traduzioni di opere teologiche cattoliche in armeno.

BIBL.: L. Ališan, *Miabanolq elbarq i gawaṙs Ernjakay ew Yankoy, Sisakan*, Venezia 1893, pp. 382-428; R. Loenertz, *La société des Frères Pérégrinants*, I, Roma 1937, pp. 135-98; M. A. van den Oudenrijn, *Uniteurs et Dominicains d'Arménie*, Parigi 1949.
Marcantonio van den Oudenrijn

FRATERNITÀ SACERDOTALE. - Istituzione sorta a Parigi nel 1901 ad iniziativa del p. M. E. Prevost (n. nel 1860, m. nel 1946), per dare ai sacerdoti case di ricovero e di riposo, dove poter trovare conforto spirituale, intellettuale e materiale, e quella assistenza di cui hanno tanto bisogno, specie se soli o malati. L'opera conta oggi 4 case in Francia, 2 in Italia e 2 nel Canadà.
*

FRATI BIGI DELLA CARITÀ. - Istituto fondato a Napoli nel 1859 dal ven. p. Lodovico da Casoria. I primi religiosi eran laici, non avevano voti ed erano legati al fondatore da spirito di carità, povertà e obbedienza. Solo più tardi si avvertì la necessità di avere dei sacerdoti, ciò che indusse il fondatore a modificare la precedenti disposizioni; così la Congregazione rimase composta di sacerdoti e laici, dediti alla istruzione ed educazione dei figli del popolo.

Approvata dalla S. Sede nel 1896 conta oggi 10 case con 81 religiosi.

BIBL.: A. Capecelatro, *Vita del p. Lodovico da Casoria*, Napoli 1887; L. Fabiani, *Vita del ven. Lodovico da Casoria*, 4ª ed., ivi 1931.
Giacomino Cicia

FRATICELLI. - Nome dato a una setta che si formò all'inizio del sec. XIV e durò fino alla seconda metà del Quattrocento. Il nome, per sé diminutivo della voce frati, assunse un significato eterodosso con la bolla *Sancta Romana* del 30 dic. 1317 (*Bull. Franc.*, V, p. 134), con la quale Giovanni XXII condannava gli Spirituali che non si erano sottomessi alle decisioni pontifice sulla povertà francescana. Altri nomi usati nella stessa bolla sono « frati della povera vita », « bizzocchi » e « beghini », di cui gli ultimi due, in uso anche prima, designavano allora gli aderenti laici della setta. Per distinguere poi i F. eretici dagli altri non eretici invalse il nome di « F. dell'opinione », detti così perché essi erano dell'« opinione » che Giovanni XXII, con le sue decretali sulla povertà di Cristo e degli Apostoli, fosse diventato eretico e che i suoi successori e i vescovi che le avevano accettate avrebbero perduto ogni giurisdizione, la quale risiedeva nei soli F. che formavano la vera Chiesa.

In quanto all'origine della setta vi è stata grande confusione quasi fino ai tempi moderni. Alla fine del Quattrocento Giacomo Filippo da Bergamo (*Suppl. Chronic.*, all'a. 1298) nomina come autore della setta Ermanno Puncilobo (Pungilupi), falsamente venerato come santo a Ferrara e nel 1301, per comando di Bonifazio VIII, esumato come eretico. Nell'a. 1299 egli annovera tra i F. dell'opinione gli aderenti della setta dello spirito di libertà. Nel Seicento il francescano irlandese Antonio Hiquey, sotto lo pseudonimo Dermicius Thadei, pubblicò *Nitela Franciscanae Religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit Abrahamus Bzovius* (Lione 1627), per dimostrare che i F. traevano la loro origine da Puncilobo e furono rinnovati dagli Apostolici di Gerardo Segarelli e di Dolcino da Novara, dalla setta dello spirito libero e da altri consimili, seguito in ciò dal Wadding (all'a. 1297, n. 30), dal Mansi (*Miscellanea*, III, pp. 303-67) e da altri autori fino al secolo scorso.

Contro tutti questi il card. F. Ehrle ha dimostrato vittoriosamente che la setta deriva dagli antichi Spirituali condannati da Giovanni XXII.

La setta si diffuse in Grecia, e perfino in Persia; qualche traccia se ne trova in Boemia, nella Catalogna e in Provenza (in questi due paesi erano specialmente i bizzocchi laici che si dicevano del Terz'ordine francescano), ma il loro campo d'azione era principalmente l'Italia dove le circostanze religiose e politiche dei tempi, quali l'esilio avignonese del papato, lo scisma d'Occidente e la politica dei Comuni spesso in contrasto con quella della Chiesa, favorivano la loro espansione e tolleranza. Dai processi d'inquisizione, da bolle pontifice e da altri documenti e testi consta che i F. erano numerosi nello Stato pontificio e nella stessa Roma (S. Giovanni *ante portam Latinam*), negli Abruzzi, dove li incontrò Cola di Rienzo e da loro fu ingannato con false profezie, nell'Umbria, nelle Marche, in Toscana, nella Calabria e in Sicilia.

Essi vivevano in luoghi appartati, presso cappelle rurali e nei boschi, vestivano l'abito dei Frati Minori ed

erano organizzati come essi, cioè in province, con a capo un generale, almeno nella metà del sec. XIV. Ma dopo si formarono altri gruppi, ed alcuni pretendevano osservare la regola di s. Agostino, come risulta da un processo fatto a Città di Castello nel 1361. Alcuni avevano perfino un papa e vescovi propri. Nell'assieme si può dire che questi eretici mancavano di organizzazione unica. Vivevano d'elemosina e predicavano i loro errori agli aderenti tra i quali vi erano anche dei nobili. Visitavano segretamente i loro fedeli e celebravano di notte tempo in nascondigli i loro riti religiosi, che a tenore di alcuni processi inquisitoriali degeneravano in orge (Barilotto); ma non tutti gli storici ammettono l'attendibilità delle testimonianze relative. Certo è però l'immoralità del fraticello Paolo Zoppo processato a Rieti nel 1334, il quale confessa d'aver imparato le sue pratiche dal « rito di Spoleto ».

In frequenti manifesti a tutta la cristianità e a singole città (Roma, Narni) e personalità (Giovanni dalle Celle), cercano di provare la loro ortodossia, ma in verità mostrano d'essere per lo meno scismatici. Nella bolla *Gloriosam ecclesiam* del 23 genn. 1318 (*Bull. Franc.*, V, p. 137), con la quale vengono condannati gli spirituali toscani fuggiti in Sicilia, che da qual momento devono annoverarsi tra i F., si rinfacciano loro espressamente cinque diversi errori riguardanti la Chiesa, i Sacramenti e il giuramento.

Non pochi scrittori cattolici del tempo hanno combattuto la setta con i loro scritti, come Andrea Richi (1381), Manfredo da Vercelli, s. Giacomo della Marca, s. Giovanni da Capestrano, s. Antonino da Firenze e Giovanni dalle Celle. Numerose sono le bolle pontifice contro i F., specialmente nel sec. XIV, e gli inquisitori procedevano vigorosamente contro di essi. A combatterli contribuì non poco la nascente osservanza regolare dell'Ordine francescano, la quale dimostrava con i fatti che la Regola francescana si poteva osservare in seno alla Chiesa. Il b. Paoluccio da Trinci intorno al 1382 li confuse pubblicamente a Perugia; gli Osservanti occuparono parecchi conventi dei F. nelle Maremme e altrove. Nel 1426 i ss. Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca furono deputati inquisitori contro la setta, e sotto Niccolò V parecchi F. salirono il rogo a Fabriano. L'ultimo processo inquisitoriale ebbe luogo a Roma negli aa. 1466-67 contro un gruppo di F. di Maiolati (Marche) e Poli (Lazio), i quali con i loro aderenti si erano recati in pellegrinaggio ad Assisi per il perdono del 2 ag., dove furono riconosciuti, catturati, portati a Roma e rinchiusi nel Castel S. Angelo. All'occasione di questo processo, nel quale erano coinvolte anche alcune dame di nobile casato, furono scritti parecchi trattati (inediti) sulla setta, la quale poi sparisce dalla storia. Secondo il solo Giacomo Filippo da Bergamo, che scriveva verso la fine del Quattrocento, all'a. 1298, scrive che al suo tempo esistevano ancora dei conventicoli della setta in alcuni luoghi nascosti e in certe vallate.

Finalmente verso la metà del sec. XV si trovano dei F. immuni da errori, viventi sotto la giurisdizione dei vescovi. Essi si chiamano nelle Marche e nell'Umbria « poveri romiti » con o senza l'aggiunta « della società del fra' Angelo da Chiarino »; a Savona invece nel 1455 portono il nome di «e.» o « poveri apostoli » (*Bull. Franc.*, nuova serie, II, p. 57 sgg.).

BIBL.: *Bull. Franc.*, V-VII, nuova serie, I-II, Roma-Quaracchi 1898-1939; G. Garampi, *Memorie ecclesiastiche della b. Chiara di Rimini*, Roma 1755, pp. 151-64 e 318 sgg.; E. Baluzius- J. D. Mansi, *Miscellanea*, I, Lucca 1761, pp. 481-85; II, *ibid.*, 1761, pp. 595-610; [A. Dressel], *Vier Documente aus römischen Archiven*, Lipsia 1843, pp. 1-48 (processo romano del 1466); anon., *Storia di fra' Michele Minorita come fu arso in Firenze nel 1389*, ed. F. Zambrini, Bologna 1864; ed. F. Flora, Firenze 1942; G. Vanzolini, *Lettera de' F. a tutti i cristiani*, Bologna 1865; A. Wesselofsky, *Il Paradiso degli Alberti*, I, ivi 1867, pp. 335-55; *Lett. di Giov. dalle Celle contro i F.*, pp. 356-67; risposta di questi; Fr. Ehrle, *Die Spiritualen, ihr. Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, in *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, 4 (1888), pp. 1-190; L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1330*, in *Boll. della r. dep. di storia patria per l'Umbria*, 3 (1897) - 5 (1899), con molti documenti, omessi nell'ed. separata di Todi (1916); P. Cividali, *Il b. Giovanni dalle Celle* (*R. Acc. dei Lincei*, 5ª serie, *Memorie*, XII, pp. 353-477), Roma 1907, pp. 9-129 (cf. 47-54); L. Oliger, *Documenta inedita ad historiarum fraticellorum spectantia*, Quaracchi 1913; id., *Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 45 (1926), pp. 215-42; id., *Acta inquisitoris Umbriae Fr. Angeli de Assisio... contra Fraticellos aliosque a. 1361*, in *Arch. Franc. hist.*, 24 (1931), pp. 63-90; J. Pou y Marti, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich 1930; D. L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the F.*, Manchester 1932; M. Bihl, *F. cuiusdam Decalogus evangelicae paupertatis aa. 1340-42 conscriptus*, in *Arch. Franc. hist.*, 32 (1939), pp. 270-411; R. Creytens, *Manfred de Verceil O. P. et son traité contre les Fraticelles*, in *Arch. Ord. Praed.*, 11 (1941), pp. 173-208.
Livario Oliger

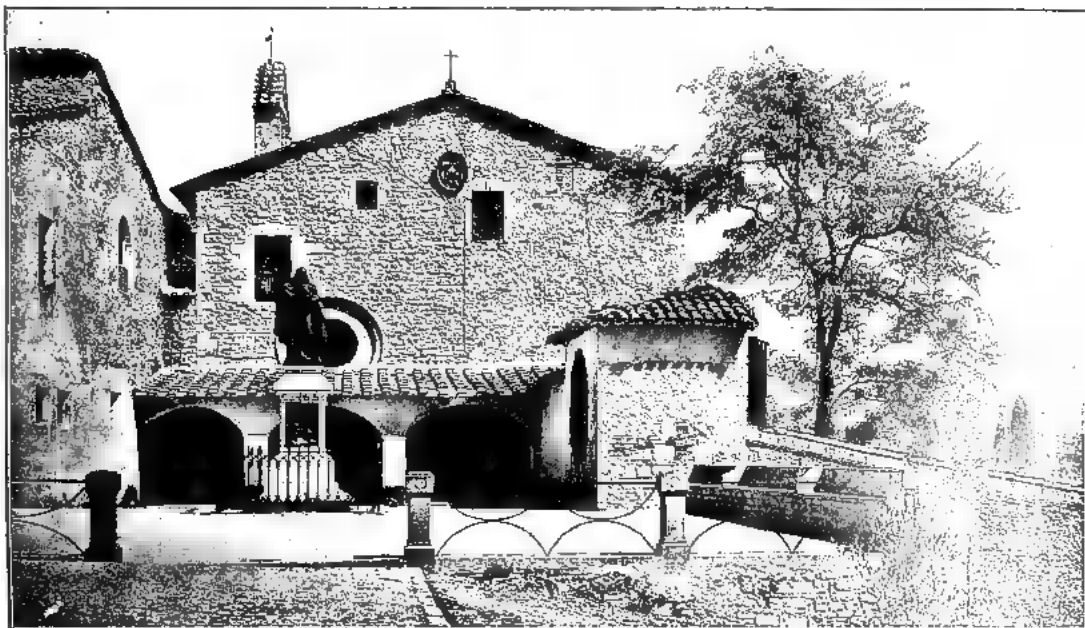
FRATI MINORI FRANCESCANI. - Ordine mendicante, istituito da s. Francesco di Assisi, ora costituito da tre famiglie autonome: 1) Frati minori: O.F.M.; 2) Frati minori conventuali: F.M.Conv.; 3) Frati minori cappuccini: F.M.Capp.

SOMMARIO: I. Dalla fondazione al 1517. - II. La grande divisione del 1517: l'« Osservanza », I F. M. (O.F.M.). - III. I F. M. Conv. - IV. I F. M. Capp. - V. L'architettura francescana.

I. DALLA FONDAZIONE AL 1517.

SOMMARIO: I. Fondazione e sviluppi dell'Ordine. - II. Attività esterna dell'Ordine. - III. Le missioni estere. - IV. Scienza. - V. Costituzione ed attività dell'Ordine sino al 1517. - VI. Diffusione. - VII. Origine e sviluppo dell'Osservanza.

I. FONDAZIONE E SVILUPPI DELL'ORDINE. — L'Ordine dei F.M. fu fondato nel 1208 in Assisi da s. Francesco (v.), il quale già nella prima Regola lo volle chiamare così per umiltà, alludendo probabilmente ai «minores» della sua città, cioè ai più modesti di condizione sociale in confronto dei «maiores». La Regola primitiva, composta di alcuni testi evangelici e di poche esortazioni, fu approvata a viva voce da Innocenzo III nel 1209; finalmente nel 1223 Onorio III confermava con bolla la *Regola* definitiva, la quale era il compendio di un'altra *Regola* composta due anni prima. I F. M., oltre i tre voti essenziali, dovevano professare una assoluta povertà tanto in privato come in comune, vivendo di elemosina quando dal lavoro non potessero ricavare il necessario per la vita e per l'esercizio del loro apostolato. L'Ordine conduce una vita mista di preghiera e di apostolato secondo le norme evangeliche e il comando espresso di s. Francesco: « Non sibi soli vivere, sed aliis proficere ». Perciò nel capitolo XII della *Regola* viene ancora comandato di lasciar liberi tutti coloro che per ispirazione divina volessero andare a predicare il Vangelo tra i Saraceni e gli altri infedeli.

Alla morte di s. Francesco, l'Ordine, che aveva già chiamato a raccolta in un Capitolo presso la Porziuncola alcune migliaia di religiosi (1219), era molto fiorente nelle sue tredici province, sì da essere ormai conosciuto in tutte le principali regioni d'Europa, nell'Africa maomettana e in Oriente. Ma s. Francesco, pur fiducioso nella stabilità dell'Istituto, moriva con qualche preoccupazione per le future sue vicende. Dopo il suo ritorno dall'Egitto nel 1220, ne aveva lasciato la direzione al vicario Pietro Cattani prima, e, morto questo (1221), a frate Elia da Assisi, che governò fino al Capitolo generale del 1227, quando fu eletto a ministro generale Giovanni Parenti, uomo dotto e virtuoso, che per cinque anni resse con prudenza le sorti dell'Ordine. Nonostante il suo rigoglioso sviluppo, in seno all'Ordine sorgeva una controversia circa l'osservanza della *Regola*, la quale da una parte presentava delle penose oscurità, dall'altra negava ogni possibilità d'interpretazione a causa della esplicita proibizione del fondatore inserita nel suo *Testamento* che tutti veneravano. Per tranquillizzare la coscienza dei frati il generale, dopo il Capitolo del 1230, ricorse a papa Gregorio IX, il

(fot. Anderson)

FRATI MINORI - Facciata del Convento di S. Damiano, finito nel 1212 - Assisi.

quale aveva avuto parte nella composizione definitiva della stessa *Regola* in qualità di protettore dell'Ordine e consigliere di s. Francesco. Effetto di questo ricorso fu la bolla *Quo elongati* del 28 sett. 1230, che costituisce la base delle future dichiarazioni pontifice, e dove, seguendo un criterio giuridico, viene negato ogni valore obbligatorio al *Testamento*.

Riguardo all'osservanza dei consigli evangelici si dichiara che i frati son tenuti soltanto ad osservare quelli indicati espressamente nella *Regola*; si facilita poi il processo economico quotidiano per l'uso del denaro con l'istituzione dei nunzi (chiamati poi sindaci), i quali potevano ricevere ed amministrare il denaro a nome dei benefattori. Da questa dichiarazione di Gregorio IX fu facile procedere da parte di Innocenzo IV e di Martino IV alla istituzione dei sindaci apostolici, che potevano amministrare i beni mobili e immobili dei religiosi in nome della S. Sede, ritenutane unica e vera proprietaria. Poiché la regola minoritica non era un codice perfetto o adeguato d'organizzazione, altre norme statutarie la vennero integrando sino dal 1224 (*Constitutiones antiquae*). Nel Capitolo di Rieti (1232 o 1233) fu eletto generale frate Elia, potente presso Gregorio IX che lo aveva incaricato della costruzione della monumentale basilica assisiate. Egli organizzò l'Ordine in 34 province, dando impulso alle sue molteplici attività, vincolato in genere dalle sole disposizioni della *Regola*; ma il suo carattere autoritario ed alcuni eccessi di rigore dei suoi visitatori, laici come lui, suscitarono varie lamentele, per cui nel Capitolo generale di Roma (1239), convocato dallo stesso Papa, frate Elia fu esonerato (*absoluto*) dall'ufficio e sostituito da Alberto da Pisa, primo generale sacerdote. Furono compilate opportune costituzioni, che davano alla famiglia minoritica un carattere più spiccatamente democratico, pur rimanendo sempre l'Ordine centralizzato nel suo governo.

Ebbero in seguito il governo dell'Ordine l'inglese Aimone di Faversham (1240-44), Crescenzio Grizzi da Jesi (1244-47) e il b. Giovanni Buralli da Parma (1247-57). Con l'elezione di s. Bonaventura da Bagnoregio, nel Capitolo di Roma del 1257, l'Ordine ebbe in primo luogo un saggio moderatore del quale si sentiva il bisogno dopo il governo del parmense. A lui si debbono le *Costituzioni Narbonensi* (1260), primo codice legislativo posseduto nel testo integro, oltre la *Regola*, e fondamento dei numerosi statuti redatti nel corso dei secoli. In un Ordine così vasto di uomini e di idee egli attese a mantenere la pace all'interno e il prestigio spirituale e scientifico all'esterno: difese la giusta osservanza della *Regola* e delle costituzioni pontifice, e non permise l'imposizione di una austerità eccessiva e di una povertà assoluta negli edifici, nei mezzi di studio e nelle necessità della vita.

A s. Bonaventura, cardinale nel 1273 e morto durante il Concilio di Lione, successe Girolamo Masci da Ascoli, già missionario in Oriente e in seguito papa col nome di Nicolò IV, seguito a sua volta nel 1279 da Bonagrazia da s. Giovanni in Persiceto, al quale si deve la mirabile cost. *Exiit qui seminat* con cui papa Nicolò III, protettore dell'Ordine si proponeva di risolvere le controversie sopra la povertà.

Vivente ancora s. Francesco, e soprattutto dopo la sua morte, si facevano largo tendenze verso forme più adatte ad un Ordine in rapido sviluppo. Ciò non piaceva ad alcuni religiosi pii, ma di mentalità assai ristretta, infetti anche di gioachinismo e già repressi da s. Bonaventura, che presero nome di «Spirituali». Essi facevano sentire il loro influsso specialmente nella Provenza, nelle Marche e in Toscana, dove ebbero l'adesione di uomini di talento e di audacia. Maestro dei provenzali fu il celebre Pietro di Giovanni Olivi; in Toscana eccelse Ubertino da Casale, che molto dovette imparare dall'Ulivi nel tempo che questi dimorò in Firenze. Infine, nelle Marche corifei delle nuove idee furono Pietro da Macerata ed Angelo Clareno (v.).

Puniti nel 1274 e mandati missionari in Oriente, costoro ricorsero poi al papa Clemente V, che, con la bolla *Exivi de Paradiso* (1312), sperò di ridurli interamente a vivere in pace con gli altri religiosi, che costi-

tuivano una massa di ca. 35.000 membri, con oltre mille conventi. Finalmente Giovanni XXII nel 1317 e 1318 procedette contro di essi con varie bolle per cui dovettero piegarsi o scomparire. Sotto lo stesso Pontefice si ebbe pure un'altra grave controversia sulla povertà teoretica che il medesimo risolvette con le bolle *Ad conditorem canonum* dell'8 dic. 1322 e *Cum inter nonnullos* del 12 nov. dell'anno seguente.

Da questo tempo, insieme con una profonda vitalità, si riscontra nell'Ordine francescano, come del resto negli altri Ordini religiosi, una forte decadenza disciplinare, specialmente a riguardo della povertà.

Questa decadenza, attestata da scrittori contemporanei come Alvaro Pelagio O. M. nel suo *De Planctu Ecclesiae* (ed. Venezia 1517) e dai documenti dei pontefici e dell'Ordine, non soffocò le attività spirituali, scientifiche, missionarie dell'Ordine stesso e non ne interruppe la vasta influenza in tutti i campi, tanto da meritare le lodi ufficiali dei papi, particolarmente di Gregorio XI. Le Costituzioni Farinerie del 1354, rimaste in vigore per i Conventuali fino alle *Alessandrine* del 1500, e speciali provvidenze di papi e di zelanti generali, quali il b. Enrico Alfieri da Asti (1387-1405), rimisero in vigore la disciplina della vita interna sulla base comune dell'osservanza moderata della povertà. Sisto IV, che era stato ministro generale dell'Ordine (Francesco Della Rovere) con varie bolle dal 1472 al 1479 confermò tutti i precedenti privilegi ed anche i possessi, sempre sotto il dominio della S. Sede.

II. Attività esterna dell'Ordine. – Immense sono le sue benemerenze verso la Chiesa e la società. Alla prima in questa età egli diede due papi: Niccolò IV (1288-92) e Sisto IV (1471-84) e l'antipapa Alessandro V (1409-10), 37 cardinali, dei quali due osservanti, numerosi legati, nunzi apostolici, vescovi. Grazie alla diffusione del Terz'ordine penetrò nell'intimo della vita del popolo, trasformandone la vita e dirigendone e moderandone gli spiriti con l'attività benefica. I frati infatti in tutti i luoghi dove riuscirono a metter piede fecero rifiorire la pietà, si fecero banditori di pace, estinguendo odii e componendo inimicizie pubbliche e private, prestarono assistenza nell'esercizio delle opere di misericordia in favore dei più miserabili, dei lebbrosi, degli esposti, dando origine a nuovi istituti di carità, sorsero in difesa degli oppressi, bollarono il malcostume, predicarono contro l'avarizia e l'usura favorendo il sorgere dei Monti di Pietà. Fra i grandi predicatori basti ricordare s. Antonio di Padova, Leone Perego, Gerardo Boccadabati, Ugo di Digne e Bertoldo di Ratisbona nel '200; e nel '400 le quattro colonne dell'Osservanza (s. Bernardino da Siena, s. Giovanni da Capestrano, s. Giovanni della Marca, b. Alberto da Sarteano), con il b. Bernardino da Feltre, Antonio da Vercelli, Bernardino de Bustis, Michele Carcano, Cherubino da Spoleto ed i conventuali Roberto Caracciolo da Lecce, Giovanni di Werden, Corrado Grütsch.

Non mancò l'opera dei F. M. nella liturgia. Per volere di Gregorio IX, Aimone di Faversham riformò il Messale ed il Breviario romano nel modo che divenne poi comune nella Curia e nella Chiesa. Essi introdussero le feste della S.ma Trinità, del Nome di Gesù, della Visitazione e Sposalizio della Vergine, di s. Giuseppe. Sono a tutti note le battaglie per la difesa dell'Immacolata Concezione, definita poi come dogma. La venerazione all'Umanità di Cristo, particolarmente sentita dai Minoriti, fece sì che essi si facessero diffusori della devozione alla Passione (*Via Crucis*), a Gesù Bambino (presepio), al S.mo Nome di Gesù, all'Eucaristia.

III. Le missioni estere. – Sono gloria particolare dell'Ordine. S. Francesco stesso le iniziò nel 1219 e 1221; nella *Regola* vi è un capitolo speciale, il XII, per i missionari. In tutti i secoli essi hanno sparso il sangue per la propagazione della fede. Nel 1220 s. Berardo e i quattro suoi compagni furono trucidati nel Marocco; nel 1227 egual sorte toccò a Ceuta a s. Daniele e a sei suoi compagni. Dai tempi di s. Francesco essi sono in Palestina e nel 1342 ottennero dalla S. Sede la custodia dei Luoghi Santi della Redenzione per essi acquistati dieci anni prima dai Reali di Napoli, custoditi fino ad oggi a prezzo di molto sangue. Sempre nel Duecento Giovanni da Pian del Carpine, Guglielmo Rubruc si spingono fino in Cina dove sono seguiti nel Trecento da Odorico da Pordenone, Giovanni Marignolli e Giovanni da Montecorvino. Quest'ultimo, grazie ai frutti del suo apostolato fu eletto arcivescovo di Khanbalik (Pechino) e gli furono inviati sei confratelli vescovi come suffraganei, mentre il b. Tomaso da Tolentino con tre compagni e Riccardo di Borgogna con 5 compagni subirono il martirio nell'India orientale (1321).

Nel Quattrocento, Conventuali e Osservanti lavorarono specialmente fra gli infedeli e gli eretici della Balcania (dove rimarranno quasi soli fino ai tempi moderni), Lituania, Canarie, Guinea portoghese e Congo.

IV. Scienza. – Sin dal momento della fondazione dell'Ordine essa è concepita come un mezzo di apostolato, tanto più necessario quanto più sottili e pericolosi si facevano gli errori che permeavano la società e non si potevano vincere che con la dottrina e la pratica della virtù insieme. Si trova che già ca. il 1240 i frati frequentavano ed insegnavano nelle maggiori università; tosto edificarono conventi presso di esse costituendo i cosiddetti studi generali di Bologna, Parigi ed Oxford divenuti presto centri di cultura religiosa. S. Antonio, primo dottore dell'Ordine, apre la serie gloriosa dei maestri: Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, Adamo di Marsch, s. Bonaventura, Giovanni Pecham, Matteo d'Acquasparta, Riccardo di Middleton, Giovanni Duns Scoto; più tardi si avranno l'esegeta Nicolò de Lyra ed il mistico David d'Augusta. Nel Quattrocento gli Osservanti con Nicolò da Osimo e Teodorico Coeld daranno alla teologia uno speciale indirizzo pratico che si manifesta in particolare con la *Summa angelica* di Angelo da Chivasso e la *Summa pacifica* di Pacifico da Cerano. Continuavano però intanto a fiorire sotto i Conventuali i grandi studi con le relative biblioteche. Infatti nel 1450 esistevano 16 studi universitari e 28 studi generali di filosofia e teologia oltre gli studi provinciali e locali nelle principali città di allora.

Conviene aggiungere qui anche quei frati che eccelsero ai loro tempi in altre attività, come Tommaso da Celano (ca. il 1255), Giacomino da Verona (1300), Jacopone da Todi (m. nel 1306), Giovanni Bertoldi da Serravalle, Bartolomeo da Colle (1486), Alberto da Sarteano, quali scrittori, Ruggero Bacone (1294), quale promotore della filosofia naturale. Né vanno dimenticati miniatori quali Giovanni da Lucca, costruttori d'organi quali Urbano da Venezia, mosaicisti e pittori come Jacopo Torriti ed altri architetti, vetrieri, musicisti.

Inoltre, nei suoi primi tre secoli di esistenza l'Ordine diede alla Chiesa 22 santi, 61 beati e circa 1500 servi di Dio.

V. Costituzione ed attività dell'Ordine sino al 1517. – La legislazione era costituita, oltre che dalla Regola comune, da speciali costituzioni che si vennero compilando dal 1224 (*Constitutiones antiquae*, non conservate) al 1260 quando comparvero le *Constitutiones Narbonenses*, al 1354 (le *Farinerie*) e al 1500 (le *Alessandrine*). Gli Osservanti ebbero quelle *Martiniane* nel 1430 e le *Barcellonesi* nel 1451. Oltre i tre soliti voti di povertà, castità ed obbedienza la *Regola* obbliga «sub gravi» all'osservanza di

24 precetti. Speciali ordinamenti regolano gli studi e le missioni, specie quelle di Palestina.

Un ministro generale che durava in carica tre anni e poteva essere rieletto era a capo dell'Ordine, assistito da uno scriba o segretario; sino al 1517 fu sempre un conventuale. Il procuratore generale teneva una sede distinta. Gli Osservanti dal 1415 in Francia e dal 1446 in Italia ed altrove erano governati dai loro vicari generali e provinciali. Le riforme minori erano rette per lo più da vicari o commissari nominati dal ministro generale o nei Capitoli.

VI. Diffusione. – Sin dall'inizio fu vasta e profonda. Alla morte di s. Francesco si avevano già 10.000 frati divisi in 13 province. Queste durante il resto del sec. XIII furono portate a 34 con non meno di 30 a 40 mila religiosi. Nei secc. XIV-XV queste cifre salirono ancora grazie alle nuove reclute della famiglia osservante; tanto che nel 1517 i F.M. tutti insieme non contavano meno di 60.000 frati in 2700 conventi.

VII. Origine e sviluppo dell'Osservanza. – Come reazione all'accennata decadenza della metà del sec. XV sorse e man mano si affermò indipendentemente in Italia, Francia e Spagna un moto di restaurazione o riforma con lo scopo non di staccarsi dall'Ordine, ma di riportare i religiosi tutti alla primitiva e più rigorosa osservanza della *Regola*. Era un ritorno al primitivo ideale di s. Francesco.

Senza ricominciare da capo i primi osservanti tennero conto delle fallite esperienze, rimasero sottomessi ai superiori della comunità e della Chiesa, non introdussero mutazione nelle vesti, fissi nell'ideale da raggiungere («Regulam simpliciter in primaeva puritate observare», secondo il detto di papa Clemente VI) e così con l'esempio condurre la comunità dell'Ordine a fare lo stesso. Dagli umili romitori, dai luoghi sacri alle memorie del primitivo francescanesimo e del suo fondatore, l'Osservanza si allargò man mano durante il Quattrocento a tutta l'Italia per passare ben presto all'Europa centrale, ai paesi slavi e più oltre, abbracciando ogni campo di attività (azione sociale, predicazione, missioni tra gli infedeli); e si ripeté il fenomeno del Duecento, perché dotti, giuristi, nobili, studenti d'università a decine entrarono fra gli Osservanti. E la restaurazione non si limitò al primo Ordine, ma si estese gradualmente anche al secondo ed al terzo, particolarmente a quello regolare femminile. I primi tentativi erano stati quelli di Giovanni della Valle (1334) e di Gentile da Spoleto (1351), ma il vero iniziatore dell'Osservanza italiana fu il fratello laico Paolo o Paoluccio di Vagnozzo Trinci nobile di Foligno, che nel 1368 con licenza del generale Tommaso Frignano si ritirò con alcuni compagni nell'eremo di Brugliano fra Foligno e Camerino per osservare la Regola nel suo rigore. Nel 1384 cominciò a ricevere novizi e alla sua morte (1391) i conventi dell'Osservanza erano 22 con una settantina di religiosi, saliti a circa 200 in 34 romitori nel 1451. Il nome del b. Paoluccio fu oscurato in seguito quando s. Bernardino da Siena ed i suoi discepoli s. Giovanni da Capestrano, s. Giacomo della Marca, b. Alberto da Sarteano, le quattro colonne dell'Osservanza, avviarono questa verso i suoi maggiori fastigi.

L'Osservanza in Spagna ed in Francia. – Più oscure sono le origini dell'Osservanza in Spagna; si sa però che verso il 1400 già vi cominciava a fiorire e con scopi diversi quali la vita eremitica, la predicazione, lo studio pastorale.

L'Osservanza francese nacque verso il 1388-90 nel convento di Mirabeau e si diffuse nelle province di Turenna, Borgogna e Francia. Ora favoriti ora osteggiati dai loro superiori provinciali della comunità, gli Osservanti francesi di queste tre province (11 conventi) ricorsero al Concilio di Costanza (1415) che concesse loro di eleggersi un vicario provinciale per ogni provincia ed un vicario generale per tutte tre. La cost. *Supplicationibus personarum* del 23 sett. 1415 segna così la data dell'approvazione canonica degli Osservanti francesi e, praticamente, di tutti gli Osservanti (cf. L. Oliger, *Arch. Franc. hist.*, 9 [1916], p. 3-41). Cominciarono però presto le incomprensioni fra Conventuali e Osservanti; perché i primi, cui apparteneva il governo di tutto l'Ordine, non intendevano, né erano tenuti, a mutare il proprio tenore di vita, i secondi, crescendo per numero di conventi e di religiosi, pur non volendo la divisione dell'Ordine ma la sua riforma, tentarono di promuoverla sotto varie forme e, guidati da s. Giovanni da Capestrano, tentarono di ottenerla nel Capitolo di Assisi del 1430 con le *Costituzioni Martiniane* per le quali gli Osservanti rinunciavano ai vicari ed alla autonomia, gli altri lasciavano i possessi. Cominciando dal generale Guglielmo da Casale, tutti giurarono: «Volumus stare et vivere et mori in dicto Ordine nostro sancto fraternaliter secundum constitutiones et reformationes praedictas». Ma il generale stesso, 40 giorni dopo, chiedeva la dispensa dal giuramento ed il 23 ag. otteneva dal Papa il breve *Ad statum* che aboliva le decisioni capitolari sulla povertà. Nominato s. Bernardino vicario generale degli Osservanti italiani nel 1438, Eugenio IV tentò di far eleggere l'osservante Alberto da Sarteano nel 1443 generale dell'Ordine senza riuscirvi; ed allora nel 1446 con la bolla *Ut sacra* concesse a tutti gli Osservanti i vicari generali cismontano e ultramontano ed i provinciali, ciò che li rendeva praticamente indipendenti, salvo il legame giuridico con i ministri generali e provinciali dei Conventuali. Nel frattempo lo stesso Papa aveva attribuito agli Osservanti i conventi della Porziuncola e della Verna, la Custodia di Terrasanta (1434-39), il convento dell'Ara Coeli a Roma (1444-45); altri conventi passarono direttamente agli Osservanti in Italia e fuori.

Riforme secondarie. – Accanto all'Osservanza altre riforme minori si avvicendarono in seno ai Francescani durante quel secolo. Tale è quella degli Amadeiti (1457-1464 ca.), del b. Amedeo Menez de Sylva con una trentina di conventi ed i Capreolanti in Italia con un gruppo di Clareni rientrati nell'Ordine nel 1473; i frati della Cappucciola o del S. Vangelo in Spagna; i Colettani con una quarantina di conventi in Francia e nelle Fiandre; i Martiniani e gli Osservanti «sotto i ministri» chiamati così per distinguerli dai comuni Osservanti detti «sotto i vicari».

II. La grande divisione del 1517. L'«Osservanza». I F. M. (O.F.M.).

Sommario: I. Le riforme minori. - II. Le missioni dei F. M. - III. Predicazione e studi.

Leone X nel Capitolo generalissimo del 1517, con la cost. *Ite vos* del 29 maggio (cf. L. Di Fonzo, *La famosa bolla di Leone X «Ite vos» non «Ite et vos» (29 maggio 1517)*, in *Miscellanea Francescana*, 45 [1945], pp. 164-171), concesse agli Osservanti il diritto di eleggere il proprio superiore con il titolo di «ministro generale» e di tenere il sigillo ufficiale dell'Ordine con la precedenza sugli stessi Conventuali. I superiori di questi dovevano d'allora in poi chiamarsi «Maestri generali e provinciali» e chiedere la conferma ai ministri dell'Osservanza, rovesciando così completamente la precedente posizione giuridica. Ciò tuttavia non fu mai eseguito. Da questo momento in ogni modo si ebbe la separazione, con l'autonomia completa delle due famiglie dei Conventuali e degli Osservanti.

Con i F. M. il Papa unì le altre piccole congregazioni degli Amadeiti, Coletani, Clareni, Discalciati ed altre, ordinando che si chiamassero semplicemente F. M. o F. M. della Regolare Osservanza; quest'ultima denominazione è quella che rimase ufficialmente. Così riuniti gli Osservanti contarono ca. 30.000 frati con ca. 1500 conventi divisi in 53 vicarie, diventate ora province regolari. Durante i sec. XVI-XVII essi crebbero sempre più di numero tanto che nel 1700 raggiunsero il numero dai 70 agli 80 mila, sparsi in tutte le nazioni cattoliche e nelle fiorenti missioni di ogni continente. La santità fiorì in modo meraviglioso tra essi, poiché fino ad oggi essi hanno dato alla Chiesa 41 santi e 84 beati.

I. Le riforme minori. – Pur uniti nel medesimo spi-

Cartina storica della loro diffusione all'inizio del sec. XIV compilata dal p. A. Ghinato O. F. M. sul *Provinciale Ordinis Minorum* c
Custodia (suddivisione di Provincia) ai quali è aggiunto fra parentesi il numero dei conventi da essi dipendenti. Statistica:
con le case francesc

...di Paolino da Venezia (ca. 1330). Sono indicati soltanto i capoluoghi di Provincia (in carattere romano minuscolo) e di ...453 conventi con ca. 40 mila religiosi. Sono stati omessi i territori della Cina e dell'India. *A destra*: pianta di Roma ...ane attuali.

rito francescano, gli Osservanti non lo furono altrettanto nel governo e nella disciplina interna; perchè già nel sec. XVI sorgevano e si sviluppavano fra loro le famiglie degli Scalzi, dei Recolletti e dei Riformati.

Gli Scalzi spagnoli (1487), dopo avere accettata la bolla di unione del 1517, risorsero per opera di Giovanni Pasqual (Pasqualiti), mettendosi sotto la soggezione dei Conventuali; vi rimasero sino alla morte di s. Pier d'Alcantara che aveva loro dato credito e diffusione e col 1563 ritornarono sotto gli Osservanti. Conducevano vita austerissima ed ebbero grande diffusione nella Spagna e nel Portogallo, tanto che alla fine del 1700 vi costituivano dieci grandi province. Furono grandemente benemeriti per le loro missioni fra gli infedeli nel Brasile, nel Messico, nelle Indie orientali fino all'estremo Oriente. Gli Alcantarini alla fine del '700 erano circa 7000 con 20 province e 430 conventi; essi avevano dato alla Chiesa, oltre s. Pier d'Alcantara, s. Pasquale Baylon ed il b. Giovanni da Prado, ed in Italia s. Giovanni Giuseppe della Croce ed il b. Egidio e nel 1597 e 1624 santi e beati martiri nel Giappone.

I Recolletti, così chiamati dalle case di recollezione istituite dal 1502 nelle province osservanti spagnole, per ordine del vicario generale ultramontano Marziale Boulier, furono molto favoriti dal grande generale Francesco degli Angeli Quiñones, il futuro cardinale di S. Croce, che diede per queste case di recollezione eccellenti statuti. Da tali conventi, uniti gradatamente, nacquero le province recollette: la prima si formò in Portogallo nel 1565, ma poco dopo fu aggregata alla famiglia degli Scalzi; la seconda sorse nella Spagna con il nome di provincia tarraconense e fu fondata nel 1581 da Angelo del Pas, suo primo e ultimo provinciale. Più profondamente questa riforma si radicò in Francia, dove nel 1612 fiorivano le due province di S. Dionigi e di S. Bernardino con la Custodia di S. Antonio; più tardi vi si aggiunsero altre due province. Anche nel Belgio e nella Germania tutte le province osservanti abbracciarono la forma recolletta alla fine del sec. XVII; altrettanto avvenne in Inghilterra e in Irlanda. I Recolletti contavano 490 conventi e 11.000 religiosi in 22 province alla fine del '700.

Più importante fu la famiglia dei Riformati la cui origine si riconnette a quella dei Recolletti, procedendo dalla stessa tendenza di costituire nelle singole province osservanti delle case di ritiro per viverci con maggiore austerità. Clemente VII, con la bolla *In suprema* del 16 nov. 1532 stabilì che in ciascuna provincia fossero eretti uno o più conventi dove potessero ritirarsi i frati desiderosi d'un tenore di vita più rigido, osservando però le costituzioni di Niccolò III e di Clemente V; si riservava loro il diritto di eleggersi un proprio custode e di designare i superiori locali. Fino alla metà del sec. XVI la loro propagazione fu molto lenta nell'Italia centrale e specialmente meridionale; più rapido fu lo sviluppo nella Lombardia e nella Venezia; penetrò poi in Austria e Germania ed in Polonia; Urbano VIII, nel 1639, con la bolla *Iniuncti nobis*, elevò a province le custodie dei Riformati in Italia e in Polonia. I Riformati che avevano il loro convento principale a S. Francesco a Ripa in Roma, sede del loro procuratore generale, estesero il loro apostolato alle missioni tra gli infedeli d'Africa e di Asia, specialmente della Cina. Dei loro santi, si ricordano s. Pacifico da San Severino nelle Marche e s. Leonardo da Porto Maurizio in Roma, della cosiddetta « Riformella » fondata nel 1662 dal b. Bonaventura da Barcellona.

Nel 1762 essi contavano 18.992 religiosi divisi in 808 conventi e 38 province. Oltre a queste famiglie conviene ricordare in seno agli Osservanti le speciali case di recollezione e ritiro che, dipendenti in tutto dai Superiori maggiori, unirono all'austerità di vita l'apostolato specialmente delle missioni indigene. Si distinsero in esse s. Teofilo da Corte ed il suo maestro b. Tommaso da Cori. Sul finire del '700 gli Osservanti cismontani ed oltramontani erano divisi in 87 province con 2330 conventi e 39.900 religiosi. Ma col finire di quel secolo cominciarono le persecuzioni contro i religiosi. In Francia la Commissione dei regolari, in Germania, Austria, Toscana e Regno di Napoli i principi soppressero vari conventi; con la Rivoluzione Francese sparirono i conventi tutti della Francia e del Belgio e furono decimati in Germania e Italia; in Spagna la rivoluzione del 1833 ridusse ad un esiguo numero i 10.000 F. M. che vi erano fino allora; nell'America latina con le guerre d'indipendenza si presero di mira e furono scacciati i religiosi specialmente spagnoli; in Russia e Polonia pure furono quasi totalmente estinti durante il sec. XIX. In Italia furono coinvolti nella soppressione del 1866 estesa in seguito anche al Veneto ed a Roma; solo dopo il 1880 una maggior tolleranza permise una graduale ripresa, per cui dai 14.000 F. M. del 1890, si è giunti oggi a 24.993 religiosi e 9000 aspiranti distribuiti in 2336 case e 92 province. L'Italia vi è rappresentata da 6509 religiosi in 605 conventi e 20 province. Dipendono dall'Ordine 12.500 sodalizi del Terz'ordine francescano con ca. 1.400.000 ascritti; sono aggregati ad esso 394 Congregazioni terziarie maschili e femminili con ca. 70.000 membri.

Con la bolla *Felicitate quadam* Leone XIII il 4 ott. 1897 stabiliva che le quattro famiglie degli Osservanti, Recolletti, Scalzi o Alcantarini e Riformati si riunissero in un sol corpo, sicchè, come sino allora avevano ubbidito ad un solo generale, per l'innanzi avessero anche un solo procuratore con eguale legislazione, abito, regime e denominazione di F. M.: questa unione dura ancor oggi. Per essa l'Ordine è governato da un ministro generale che dura in carica sei anni, e da un consiglio o definitorio composto dal procuratore generale e da sette definitori per le varie lingue e nazioni. Il Capitolo generale si raduna di regola ogni sei anni. Le singole province sono rette da un ministro provinciale, coadiuvato da un custode e quattro definitori che tutti si rinnovano ogni tre anni nel Capitolo provinciale; le case formate sono rette da un guardiano, le residenze ed i collegi da un presidente.

Il bollettino ufficiale dell'Ordine, *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, la più antica rivista del genere (1882), serve di collegamento fra le varie case.

II. Le missioni dei F. M. – Nel '500 i F. M. Osservanti allargarono l'evangelizzazione all'India portoghese, Filippine, Cina, Giappone, dove s. Pierbattista e sei compagni subirono il martirio. Ma la gloria maggiore è l'evangelizzazione dell'America; Antille, Messico, Nuova Granata e poi tutta l'America centrale e meridionale vedono fondarsi missioni e poi province francescane. Nè solo si occupano delle missioni ma insieme studiano la etnografia di quei popoli e ne scrivono la storia. Bernardino de Sahagun, Toribio Motolinia, Gerolamo Mendieta, Andrea Olmos, Giovanni Torquemada, Marco da Nizza sono i principali di costoro. Nè vanno dimenticati Giovanni de Zumarraga, primo arcivescovo di Messico, e s. Francesco Solano, detto l'apostolo del Nuovo Mondo, insieme a tanti altri che nei seguenti secoli lavorarono in questo campo.

Il Seicento vede martiri francescani in Albania, Marocco (b. Giovanni de Prado), Abissinia, Tunisia, India e di nuovo in Cina dove lavoreranno anche nei secoli seguenti. Al presente i figli di s. Francesco sono in tutte le parti del mondo infedele. Ad essi sono affidate 101 missioni con più di 4000 missionari, 157 milioni d'infedeli, 11 milioni e mezzo di cattolici, 50 seminari con 1500 seminaristi, 6474 scuole con 316.561 alunni, 158 orfanotrofi e 83 asili con 11.000 bambini e bambine; 496 ospedali e dispensari e 5 lebbrosari. Degni di menzione gli 8 beati martiri di Damasco del 1860, il b. Giovanni da Triora immolato in Cina nel 1816 con molti altri che ancora aspettano il riconoscimento della Chiesa; finalmente gli ultimi 8 martiri della Cina vittime della persecuzione dei Boxers (1900), dei quali 3 vescovi, beatificati il 24 nov. 1946, ultimi della serie.

Nè vanno dimenticate le fatiche tra gli eretici, specialmente protestanti, in Olanda con i santi martiri di Gorcum e quelli di Alkmaar, in Inghilterra con i bb. Giovanni Forest, Giovanni Jones, Giovanni Wal, in Irlanda con i suoi 100 martiri, in Francia dove 200 furono uccisi per la Fede. Degni di essere ricordati alcuni dei maggiori campioni che combatterono il protestantesimo, come Giovanni Wiggers, Giovanni Bergaigne, Bernardo Dappen, Niccolò Farber, Corrado Kling, Gaspare Schatzgeyer,

III. Predicazione e Studi. – Continuò anche fra gli Osservanti la gloriosa serie dei predicatori dell'età precedente; ricordiamo Evangelista Marcellino, Diego Estella, Tommaso Illirico e soprattutto Francesco Panigarola nel Cinquecento; nel secolo seguente: Evangelista Traversari da Momigno, Bartolomeo da Saluzzo che lasciò larga memoria anche come scrittore d'ascetica; nel Settecento s. Leonardo da Porto Maurizio e Piermaria da Pederobba; quindi Pacifico Deani, Leopoldo da Gaiche, Lodovico da Casoria sino ad Agostino da Montefeltro e Teodosio Somigli.

Nel campo del sapere: Francesco Lichero (1520), Luca Wadding il grande annalista di tutto l'Ordine, Antonio Hickey; i grandi maestri di teologia morale e diritto: Patrizio Sporer (1683), Beniamino Elbel (1756), Anacleto Reiffenstuel (1703), poi Domenico de Gubernatis, Lorenzo Cozza (1729), Claudio Frassen (1711), Lucio Ferraris (1750), Giovanni Antonio Bianchi (1758), Fedele da Fanna (1881), Marcellino da Civezza (1906).

Oggi l'Ordine ha la casa generalizia nel nuovo grande edificio costruito sulla Via Aurelia dietro il Vaticano ed i suoi centri di studio nel Pontificio Ateneo Antoniano sulla Via Merulana a Roma, nei collegi di Quaracchi presso Firenze, Cardenal Cisneros di Madrid, S. Bonaventure Institute (Stato di Nuova-York) e Siena College di Londonville (Stato di Nuova-York), negli studi generali di S. Chiara in Napoli e S. Antonio presso Buenos Aires; né sono da dimenticarsi le due Accademie: di storia francescana in Washington, con la rivista *The Americas*, e quella *Mariana* di Roma con le sue pubblicazioni. L'Ordine pubblica numerosi periodici scientifici, come l'*Archivum Franciscanum historicum* di Quaracchi per lo studio critico della storia francescana, l'*Archivo Ibero-Americano* di Madrid, *Franziskanische Studien* di Paderborn in Germania, *Studi francescani* di Firenze, *Itinerarium* di Buenos Aires, la *Revista eclesiastica brasileira*, l'*Antonianum* di Roma, organo dell'omonimo Ateneo.

Bibl.: Fonti: *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, 10 voll., Quaracchi 1885-1941; L. Lemmens, *Fragmenta Franciscana*, 3 voll., Roma 1902-1903; Salimbene de Adam, *Chronica*, Parma 1857, ed. O. Holder-Egger in MGH. *Scriptores*, XXXII, 1905-13; ed. Bernini, Bari 1942; Angelo Clareno, *Chronica septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. Ehrle in *Archiv für Literatur und Kirchengesch. des Mittelalt.*, I-III, Berlino 1885-87; *Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*, 7 voll., Parigi 1898-1909; *Opuscules de critique historique*, 2 voll., Parigi 1903-10; *Bullarium Franciscanum*, ed *Epitome et Supplementum*, 8 voll., a cura di I. H. Sbaralea e C. Eubel, O.F.M. Conv., Roma 1759-1908; nuova serie, 3 voll., a cura di U. Hüntemann e J. M. Pou y Martí, O.F.M., Quaracchi 1897; *Chronologia historico-legalis*, 4 voll., Napoli-Venezia-Roma, 1650-1795; Mariano da Firenze, *Compendium chronicarum*, Quaracchi 1911; *Monumenta Ordinis Minorum*, Salamanca 1506, 1510, 1511, Barcellona 1523; *Firmamentum trium Ordinum s. Francisci*, Parigi 1512, Venezia 1513.

Letteratura: L. Wadding, *Annales Minorum*, 26 voll., 3ª ed., Quaracchi 1931-48; D. De Gubernatis, *Orbis seraphicus*, 6 voll., Roma-Lione-Torino-Quaracchi 1682-1945; P. van den Haute, *Breviarium historicum*, Roma 1777; F. A. Benoffi, *Compendio di storia minoritica*, Pesaro 1829; L. Patrem, *Tableau Synoptique*, Parigi 1897; H. Holzapfel, *Manuale historiae Ord. Fratrum Minorum*, Friburgo in Br. 1909; U. d'Alençon, *Leçons d'histoire franciscaine*, Parigi 1918; M. Faloci Pulignani, *Il b. Paoluccio Trinci da Foligno e i M. Osservanti*, Foligno 1926; Gratien de Paris, *Hist. de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des FF. MM. au XIIIe siècle*, Parigi 1928; A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milano 1932, 6ª ed. 1947 e varie vers.; R. M. Huber, *A documented history of the franc. Order, 1182-1517*, Milwaukee 1944.

Per le Missioni: Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, 11 voll., Roma-Prato-Firenze 1857-1895; id., *Saggio di bibliografia... sanfrancescana*, Prato 1879; id., *Cronaca delle Missioni francescane*, 6 voll., Roma 1860-66; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Ordine francescano*, 20 voll., Quaracchi 1906-48; A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana*, 4 voll., Quaracchi 1929-42; L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster 1929; *Conspectus Missionum Ord. Fratrum Min.*, Quaracchi 1933.

Studi: L. Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma 1650, 1906; I. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum s. Francisci*, ivi 1806, 1908-36; I. Felder, *Storia degli studi scientifici nell'Ordine francescano*, vers. it., Siena 1911; M. Brlek, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum*, Ragusa 1942.

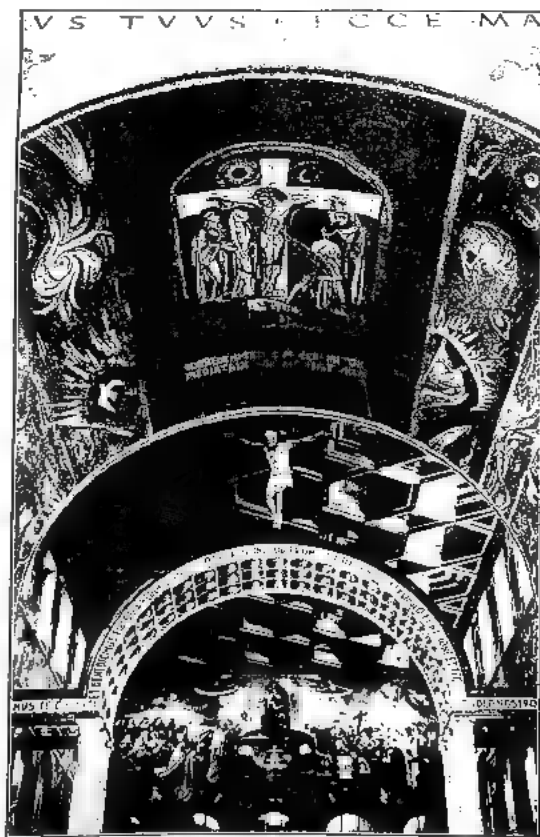
Agiografia: Arturus a Monasterio, *Martyrologium Franciscanum*, Parigi 1638, 1653, Venezia 1879, Roma 1939; F. Hüber, *Menologium... Minoritici instituti...*, Monaco 1698; Marco da Lisbona, *Cronache degli Ordini istituiti dal p. s. Francesco*, vers. it. di Orazio Diola, Brescia 1581, Milano 1609, Venezia 1585, Napoli 1680; B. Mazzara, *Leggendario francescano*, 12 voll., Venezia 1721-22; Léon de Clary, *L'aureola serafica*, 4 voll., Quaracchi 1898-1900.

Spiritualità: U. d'Alençon, *L'âme franciscaine*, Parigi 1913, 1930; V. Breton, *La spiritualité franciscaine: synthèse, antithèse*, ivi 1935, vers. it., Milano 1938; L. Veuthey, *Itinerarium animae Franciscanum*, Roma 1938; L. Bracaloni, *La spiritualità francescana*, Milano 1937, Venezia 1949; Vitus a Bussum, *De spiritualitate Franciscana*, Roma 1949.

Infine: Marinus a Neukirchen, *Constitutionum gener. I Ordinis seraphici series chronologica*, in *Collect. Franc.*, 12 (1942), pp. 3377-96; D. de Lequile, *Hierarchia franc.*, 2 voll., Roma 1664; J. Takács, *A Szent Ferenc-Rend Hierarchiája...*, Budapest 1927; H. Holzapfel, *L'origine dei Monti di Pietà (1462-1515)*, Rocca S. Casciano 1904; F. Ozanam, *I poeti francescani in Italia*, vers. it. di P. Fanfani, Prato 1854; E. Clop, *Le chant dans l'Ordre séraphique*, Solesmes 1900; A. van Dijk, *Il carattere della correzione liturgica di Fra Aimone da Faversham, O.F.M. (1243-44)*, in *Ephemerides liturgicae*, 59 (1945), pp. 173-223, 60 (1946), pp. 309-67; *Études franciscaines*, Parigi 1899-1949; *Archivum Franciscanum historicum*, Quaracchi 1908-49; *Studi francescani*, Arezzo-Firenze 1914-49; *Franziskanische Studien*, Münster 1914-1940; *Collectanea franciscana*, Assisi-Roma 1913-49.

Riccardo Pratesi

III. I F. M. Conventuali.

Sommario: I. Vicende dell'Ordine. - II. Costituzione interna e governo. - III. Attività esterna. - IV. Missioni. - V. Attività scientifica.

(per cortesia del ministro generale)

Frati minori – Interno della chiesa della Casa generalizia dell'Ordine dei F. M. dedicata a Maria Mediatrice. Architetto Muzio, musaici di Quaroni, affreschi di Ceracchini (1950) - Roma.

Sono detti semplicemente *Minoriti* nei paesi di lingua tedesca, ungherese e slava, semplicemente *Francescani* in Polonia e in America (*Franciscans* e *Black Franciscans*), *Cordeliers* e *Grey Friars* rispettivamente in Francia e Inghilterra. L'origine remota del nome *Conventuali* risale alla bolla *Cum tamquam veri* del 5 apr. 1250 (ripetuta nel 1252), con la quale Innocenzo IV dichiarava « conventuali », ossia equiparate nei diritti alle chiese collegiate, la maggior parte delle chiese della comunità dell'Ordine; da quelle insigni chiese l'appellativo cominciò a passare ai frati, e affermatosi meglio come specificativo nel '400, per distinzione dai Frati Osservanti, divenne ufficiale nel 1517. « Da questo tempo (dal 1250) i Frati dell'Ordine Minoritico furono chiamati M. Conv.; titolo comune che, sorte nei secoli successivi altre riforme, divenne specifico » dell'antica famiglia (Wadding, *Annales*, 1250 n. 3, *Suppl.*, III, p. 255).

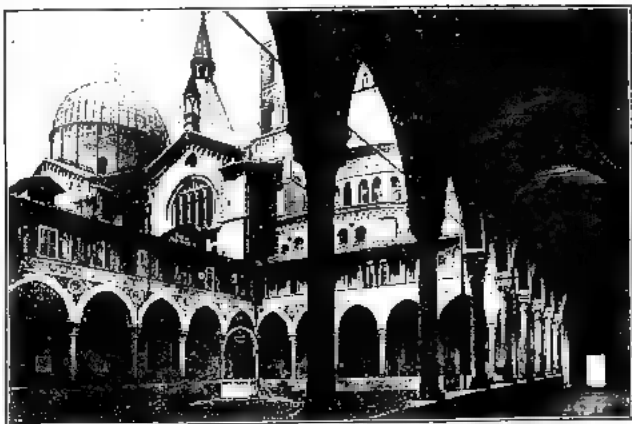
(Fotocelere, Torino)
FRATI MINORI - Chiostro dei F. M. Conv., detto dei Fratini (1480). Basilica di S. Antonio - Padova.

I. VICENDE DELL'ORDINE. – Dopo la divisione del 1517 i Conventuali contavano ancora 34 province e 2 vicarie, ca. 1200 conventi con un numero di religiosi che andava da 20 a 30 mila.

Con il 1517 s'iniziava per i Conv. un nuovo periodo di storia. Con la bolla di concordia *Omnipotens Deus* del 12 giugno (1517) e con la benevole comprensione di Leone X e dei seguenti pontefici, l'Ordine conservò la sua piena indipendenza. Anche il titolo di ministro generale fu ripreso nello stesso secolo, usato nel frattempo da alcuni papi e confermato da Sisto V. Dopo una breve ripresa degli Statuti Sistini del 1469, furono compilate le nuove costituzioni *Piane* nel 1565, e le *Urbane* del 1628, che durarono praticamente fino al 1932. Pii, dotti e zelanti generali, quali Antonio de' Sapienti di Aosta (1562-66), il procuratore e poi vicario generale Felice Peretti (1566-68, poi Sisto V), il ven. Filippo Gesualdi da Castrovillari (1593-1602) e Giacomo Montanari da Bagnacavallo (1612-23), promossero ovunque la disciplina e ogni attività, particolarmente scientifica, pur sopportando i gravi colpi inferti all'Ordine dai Luterani e Anglicani che distrussero 4 intere province nei paesi tedeschi e nelle Isole britanniche (1538), la perdita di altre 4 province di Francia a vantaggio degli Osservanti, e l'espulsione completa dalle 3 province di Spagna e Portogallo per opera di Filippo II, sotto s. Pio V, nel 1566-67.

Sotto l'obbedienza e la protezione dei Conv. si posero dopo il 1517 i risorti Scalzi di Spagna, con la susseguente riforma di s. Pietro d'Alcantara, sino alla morte di questo (1562), e poi per ca. un secolo la stessa famiglia dei F. M. Capp. (1528-1619). Una piccola Congregazione di *Conventuali riformati*, scalzi e di vita molto austera, sorta a Napoli nel 1562 per opera del p. Michele Pulsaferri, illustrata poi e promossa dal b. Giambattista Lucarelli da Pesaro, con vari conventi in Italia e in Polonia, fu riunita all'Ordine a norma delle Costituzioni Urbane (1628) e di speciali decreti di Urbano VIII (1626) e di Clemente IX (1669). Alcuni frati si fusero con gli Alcantarini che essi avevano aiutato a stabilirsi nel napoletano.

Al Concilio di Trento l'Ordine, che vi fu rappresentato da 91 padri e teologi, accettò con tutti gli altri Ordini mendicanti (ad eccezione degli Osservanti e dei Capp.) il cosiddetto Privilegio tridentino, cioè la facoltà di possedere in comune (1563) e non più sotto il dominio proprietario della S. Sede, come usava sin allora, ma ferma restando la povertà privata dei singoli frati.

Malgrado le perdite subite, i secc. XVII e XVIII furono per l'Ordine di grande splendore e sviluppo numerico. Nel 1771, col consenso della corte reale di Francia e di Clemente XIV, si concluse la secolare vertenza delle 4 province ex-conventuali di Francia le quali, insieme con altre 4 degli stessi Osservanti, si unirono alle 3 conventuali superstiti e, fondendosi, se ne costituirono 8 nuove con ca. 2100 religiosi, distribuiti in 39 custodie e 283 conventi, compreso l'antico Studio parigino. Alla fine del sec. XVIII l'Ordine contava così 40 province, 1257 conventi e 25.000 frati. Ma la Rivoluzione Francese e le susseguenti soppressioni decretate da Napoleone e da quasi tutti gli Stati europei nel sec. XIX danneggiarono i Conv. più delle altre famiglie francescane, spogliandoli delle loro magnifiche chiese e dei loro vetusti conventi che, comodamente adibiti a magazzini, caserme, case municipali, sedi di biblioteche e di archivi, non poterono essere facilmente riscattati.

Dalla fine dell'800 – quando l'Ordine era ridotto a 358 case, con 1481 religiosi – e particolarmente dopo la prima guerra mondiale (1914-18), l'Ordine ha ripreso vita rigogliosa in quasi tutte le nazioni: negli Stati Uniti d'America (1852-58), Spagna (1905), Francia (1875, 1935, 1948), centro e sud America (1947), ecc. In quest'opera di restaurazione si distinsero vari generali, quali Giuseppe M. De Bonis (1809-24), durante e dopo i tempi napoleonici, Bonaventura M. Soldatić (1879-91), creato poi arcivescovo, e Lorenzo Caratelli (1891-1904), i quali riaprirono conventi e collegi serafici. Le bolle *Septimo iam pleno* e *Paucis ante diebus* (1909) di Pio X, precisarono le relazioni giuridiche e le denominazioni storiche delle tre odierne famiglie serafiche. I Conv. contano oggi 32 province, 434 conventi, 3340 religiosi professi, e un altro migliaio di aspiranti e oblati. Delle province, 12 sono in Italia, una provincia o commissariato in quasi tutte le nazioni europee, 2 in Polonia, 1 nel vicino Oriente con conventi in Turchia, Grecia, Bulgaria e Siria, 4 negli Stati Uniti d'America con varie case nel Canadà, conventi o residenze missionarie in Argentina, Brasile, Uruguay, Costarica, Cina, Giappone (commissariato), Giava e Rhodesia (Africa).

II. COSTITUZIONE INTERNA E GOVERNO. – Con la Regola serafica del 1223 (il cui testo originale con bolla papale è conservato dai Conv. nella basilica di Assisi), sono oggi in vigore le ultime costituzioni generali del 1932 conformate al nuovo codice di diritto canonico, che assommano la sostanza di tutte le costituzioni, dal sec. XIII in poi. Particolare legislazione hanno i collegi, gli studi, le missioni e altre opere generalizie. L'Ordine è retto dal ministro generale e dal suo consiglio di 4 assistenti (o definitori) per le

varie lingue, oltre al procuratore generale, i quali tutti vengono eletti nel Capitolo generale ogni sei anni. Le province sono governate dal ministro provinciale, con un consiglio composto da un segretario e da 2 definitori; ogni provincia è divisa in custodie, con a capo un custode; ai conventi sono preposti i guardiani o i presidenti, ai collegi di studio i rettori o maestri dei chierici: tutte queste cariche si rinnovano ogni tre anni nei Capitoli provinciali.

Particolarità. – I Conv. conservano ancora oggi, a differenza degli altri rami francescani, i titoli originari delle antiche province dell'Ordine e la loro ripartizione in custodie o circoscrizioni geografiche minori, l'antico archivio generalizio, con documenti anteriori alla divisione dell'Ordine (bolle dal sec. XIII in poi, *Regesta Ordinis* dal 1488); inoltre, il titolo dell'antico magistero in S. Teologia e Arti (Padri Maestri, cf. Costituzione del 1932, nn. 423-39), come i Domenicani, Agostiniani, Serviti, ecc.

Custodiscono e officiano tuttora i grandi santuari, la basilica e tomba di S. Francesco, col sacro convento in Assisi (quivi pure il protoconvento di Rivotorto, dal 1208), la pontificia basilica di S. Antonio a Padova, e le più belle e grandi chiese francescane, con i corpi degli antichi santi e beati. Fra esse, S. Maria Gloriosa dei Frari a Venezia, S. Croce a Firenze, i S. Francesco di Bologna, Ferrara, Treviso, Siena, Pisa, Perugia, Palermo, Ascoli Piceno, Fermo ecc., i S. Lorenzo di Vicenza e Napoli, i SS. Apostoli a Roma; in tutto 13 basiliche. Le chiese di S. Francesco di Lione e di Colonia, con i corpi di s. Bonaventura e del b. Giovanni Duns Scoto, sono tuttora, dall'inizio del secolo scorso, in mano del clero secolare.

I Conv. vestono oggi in nero (invece dell'antico colore cenerino in uso sino alle soppressioni napoleoniche), con cappuccio e mozzetta-scapolare pendente, e portano scarpe regolari e cappello. La Curia generalizia sta presso il convento e basilica dei SS. Apostoli in Roma (dal 1463); bollettino ufficiale è il *Commentarium O.F.M. Conv.* (dal 1905). Dipendono dall'Ordine 480 sodalizi del Terz'ordine francescano con ca. 230.000 ascritti, ca. 400 confraternite dei Cordigeri di S. Francesco; sono aggregate ad esso una sessantina di Congregazioni di Suore terziarie e non francescane; vanno aggiunti in più, per l'uso del calendario liturgico o i vincoli storici e spirituali, 351 monasteri di Clarisse Urbaniste con ca. 6000 monache.

III. Attività esterna. – Si ricordano brevemente dal 1517 ad oggi le seguenti benemerenze e opere. Il Martirologio dei Conv. si arricchisce di 2 nuovi santi e 2 beati, 9 venerabili e oltre 800 servi di Dio: fra essi s. Giuseppe da Copertino (m. nel 1663) e il b. Gianfrancesco Burté, martire della Rivoluzione Francese con altri 37 confratelli. L'Ordine ha dato alla Chiesa altri 2 papi: Sisto V (fra Felice Peretti) e Clemente XIV (fra Lorenzo Ganganelli); 7 cardinali e ca. 300 arcivescovi e vescovi. L'Ufficio della Inquisizione fu continuato dai Conv. sino al '700 nei chiostri di Firenze, Padova, Venezia, ecc. (una diecina di tribunali in Toscana, nelle Venezie e in Istria); ad essi sono affidate due consulte ufficiali presso il S. Uffizio (dal 1560) e la S. Congregazione dei Riti (1725), e dal 1774 l'Ufficio dei penitenzieri apostolici ordinari, in numero di 12, nella Basilica Vaticana; ebbero inoltre i penitenzieri a Loreto dal 1773 al 1934.

1. *Nella liturgia.* – Nella liturgia essi promossero con gli altri francescani la diffusione della *Via Crucis* (A. Gigli), la festa del S.mo Nome di Gesù (1530), i pii esercizi della « Corda Pia » e del « Transitus » in onore della Passione del Signore e delle stimmate di s. Francesco (F. Gesualdi), il culto di s. Giuseppe (patrono dell'Ordine, 1741) e soprattutto la dottrina e il culto dell'Immacolata (patrona ufficiale, 1719), che oggi viene propagato sotto forma di spiritualità e di vasto apostolato con la diffusa associazione della « Milizia dell'Immacolata », con oltre 2 milioni di ascritti, istituita nel 1917 dal p. Massimiliano M. Kolbe, un grande apostolo mariano dei nostri giorni, fondatore delle due « Città della Immacolata » in Polonia (Niepokalanów, 1927) e in Giappone (Mugenzaino-Sono, 1930), con una imponente attività editoriale e di apostolato mariani. Si ricordano inoltre i liturgisti A. M. Azzoguidi e A. Brandimarte, innografo della S. Congregazione dei Riti e bibliotecario privato di Leone XII; gli scrittori ascetici card. L. Brancati con la sua opera classica « De oratione christiana », A. Bigoni e il ven. Benvenuto Bambozzi.

2. *Predicazione e attività antiereticale.* – Si distinsero come predicatori e oratori, Lodovico Placenti, Francesco Visdomini, Cornelio Musso che predicò al Concilio di Trento, T. Marcotti, nel Cinquecento; B. Fausti, Agostino Cassandri, il tedesco Enrico Stolysen, Vito Lepori (o Saiz), G. F. Bernabei, F. A. Gervasi, Giancarlo Vipera, nei secc. XVII e XVIII; come apostoli di carità e sociali, il ricordato Visdomini per il riscatto degli schiavi dei turchi, A. Berkmar, apostolo dell'Austria, Filippo da Ravenna e Carlo Sparavelli. Annibale Santucci e Mauro Saraceni tra i carcerati e gli appestati, l'insigne pedagogista svizzero, pioniere delle scuole popolari, Gregorio Giraud (1850), Bernardino Metz tra gli operai in Olanda (1915). Polemisti e scrittori antiluterani furono Tommaso Murner, Pietro de Cornibus, il mordace alsaziano Giovanni Pauli, C. Clinge, A. Hofstadt, F. Polignano. I Conv. ebbero vari martiri in Austria, Inghilterra (1538) e Polonia (15 negli aa. 1656-57, per mano dei cosacchi e Svevi), in Ungheria e Transilvania. Tra gli antiquietisti e antigiansenisti, il card. Brancati e Domenico A. Baldassarri (1791).

IV. Missioni. – Non fu molto vasto l'apostolato missionario dei Conv. negli ultimi quattro secoli a causa del predominio spagnuolo che li escluse dalla Spagna e dai grandi possedimenti coloniali dell'India e del nuovo mondo. Così una provincia missionaria eretta alla fine del Cinquecento nel Perù non poté durare a lungo. Furono però conservate le antiche missioni nella provincia di Oriente, con centro a Costantinopoli (ove furono per molto tempo vicari patriarcali) e diramazioni nell'arcipelago greco, in Turchia, Siria e in tutto il litorale dell'Oriente europeo. Dal 1622-28 fu incrementata l'antica missione di Moldavia e Valacchia (trasformata in provincia nel 1895), con numerosi missionari, prefetti apostolici e vescovi, inviati per lo più dall'Italia: fra essi Francesco Antonio Frascella, poi arcivescovo e delegato apostolico nelle Indie e nel Giappone (m. nel 1653), Angelo Petricca, Felice Antonio Zauli, F. A. Manzi, Bernardino Pianzola, G. A. Paroni, P. R. Ardoini e A. Camilli (1916). Nel Seicento i Conv. lavorano in Russia, Lituania e tra eretici, ebrei e scismatici nella difficile missione di Mesopotamia, già abbandonata da altri istituti religiosi. Il servo di Dio Pietro Zirano cade martire in Algeria (1619) con altri confratelli che vanno a consolare e liberare gli schiavi cristiani. Nel 1710 fu istituito il Collegio missionario nel S. Convento di Assisi, trasferito poi a Roma (1749-1897), di cui fu primo rettore e procuratore delle missioni il p. Lorenzo Ganganelli. Ma dal 1924 datano propriamente la restaurazione di vari collegi moderni per le missioni (Roma, Assisi, Brescia), la fondazione di una « Crociata missionaria francescana » (quasi-provincia che recluta ed educa le vocazioni missionarie) e l'apertura di nuove missioni in Cina (Shensi), Africa (1929), Giappone (missione mariana, 1930), Indonesia (Giava, 1937), Albania (1940), Argentina, Brasile, Uruguay, Costarica, ecc. L'Ordine conta oggi 13 missioni, tra cui 1 vicariato apostolico, 136 missionari, 130 scuole con 7050 alunni, 7 ospedali, una sessantina d'altri istituti, orfanotrofi, asili, ecc. e 3.000.000 di pagani da evangelizzare.

V. Attività scientifica. – I Conv. si distinsero particolarmente, come nei secoli passati, nel vasto campo della scienza e della cultura sacra e profana. Perduti nel Cinquecento gli Studi di Parigi, Oxford, Cambridge, Tolosa, Salamanca, ecc., essi conservarono gli altri antichi Studi universitari e generali, riorganizzati in numero di 8-10 « Collegi » nei secc. XVI-XIX a Roma, Assisi, Bologna, Napoli, Praga, Colonia,

Malta, Cracovia, Urbino, e con essi gli altri Studi generali e provinciali, distribuiti in ginnasi di I, II, e III classe, in numero di 10, 20 e 43 rispettivamente, oltre i piccoli seminari. A questa riorganizzazione, codificata nelle Costituzioni Urbane (1628), provvide il generale Giacomo Montanari con la celebre *Reformatio studiorum* emanata da Colonia nel 1619, dopo la ricognizione ivi fatta delle ossa del b. Duns Scoto. Fra i Collegi universitari primeggiò il pontificio « Collegio di S. Bonaventura » o Sistino, eretto da Sisto V nel convento dei SS. Apostoli, che, per tre secoli (1587-1873), fu il più alto istituto scientifico di studi bonaventuriani e scotistici, non solo dei Conv. ma di tutto l'Ordine francescano. Contemporaneamente, filosofi e teologi conventuali continuarono a insegnare come « lettori pubblici », specie sulle cattedre di metafisica e di filosofia scotistica, nelle principali università d'Europa.

Fra i dottori e scrittori si ricordano solo i filosofi e teologi A. Trombetta, O. Preconio, card. Costanzo Torri da Sarnano, A. Fabri, i bonaventuriani Pietro Capullio, Matteo Ferchio, B. De Augustinis; gli scotisti Angelo Volpi, Bartolomeo Mastrio, Bonaventura Belluti e il card. Lorenzo Brancati, Ottaviano Strambiati, Sebastiano Dupasquier, Andrea Sgambati, G. B. Marrocu, G. B. Tonini difensore del Rosmini, il ricordato filosofo e pedagogista Gregorio Girard, G. M. Caroli; i moralisti e canonisti Mastrio, F. Steidel, M. Schwartz e Raniero Sasserath; i controversisti Giovanni Kynton, Marco Ant. Capelli, Egidio da Cesarò; gli scritturisti Sisto Senese (passato poi ai Domenicani), Marco de Bérulle, Antonio Kolekstein. Illustri storiografi della Chiesa e dell'Ordine furono Pietro Ridolfi da Tossignano (1607), F. Ciatti da Perugia, G. Franchini, Antonio e Francesco Pagi correttori del Baronio, i celebri critici e bibliografi Giovanni Giacinto Sbaraglia (1764) e Nicola Papini (1834), F. A. Benoffi, St. Rinaldi (1837), Luigi Palomes (1906), Corrado Eubel (1923), D. M. Sparacio (1929).

Degni di menzione fra i letterati e poeti: i dantisti Baldassarre Lombardi (1802) e St. Ignudi; fra gli astronomi e scienziati B. Capridoni, Ilario Altobelli (seniore, 1637), i matematici Luca Pacioli da Borgo Sansepolcro (1517) e F. Bernabei (1823); il geografo e cosmografo Vincenzo Coronelli (1718), il naturalista ungherese Pio Titius (1884). Nelle varie arti, gli architetti Giovanni Giocondo da Verona e L. Toringola, i pittori G. Sacchi (1690) e P. Sarullo (1893), i vetrieri Gabriele da Camerino e T. Rondoni, il critico d'arte Guglielmo Della Valle (1806).

Infine una rinomata scuola e tradizione musicale, unica nella storia degli Ordini religiosi, con le celebri cappelle di Assisi, Bologna, Padova, Venezia, ecc., dalle quali uscirono oltre 300 musicisti di valore. Si ricordano solo, nella lunga serie, Rufino d'Assisi (fiorì nel 1520-50), inventore della musica a 2 cori prima del Willaert, O. Colombani, Costanzo Porta da Cremona (6101), con i discepoli L. Baldi, Girolamo Deruta (autore del « Transilvano », primo metodo di pianoforte), V. Bona; il boemo Boleslao Czernohorscki, il dalmata Giovanni Bucacic, F. A. Vallotti, il sommo contrappuntista Giambattista Martini (1784) con i discepoli L. A. Sabbatini e Stanislao Mattei (1826), alla scuola dei quali si formarono i più grandi geni musicali d'Italia (Donizetti, Rossini, Morlacchi, ecc.). Il p. Martini fondò e dotò a Bologna uno dei più ricchi archivi musicali del mondo, lasciandovi 17.000 volumi; il Liceo musicale bolognese ne porta tuttora il nome. Più recenti F. A. Capanna, Alessandro Borroni (1896), L. Caratelli e l'ebreo convertito Emilio Norsa (1919).

L'Ordine ha oggi come centri principali di studio la Pontificia Facoltà Teologica di S. Bonaventura in Roma (dal 1904) e lo Studio generale di Rensselaer in America, aggregato all'Università cattolica di Washington e altri Studi generali e collegi di teologia e filosofia; inoltre 5 Studi e 6 istituti teologici per laici in Italia, a Firenze, Padova, Napoli, ecc., provvida istituzione del dopoguerra (1944) per la diffusione della cultura teologica fra i laici, con programmi completi quadriennali o biennali. Organo storico, *Miscellanea francescana* (Foligno-Roma, 1886 sgg.), trimestrale.

Bibl.: Oltre le fonti e la letteratura generale riportata più sopra e che vale in gran parte anche per i Conv., si citano in particolare: G. Abate, *Regesta Ordinis*, 1488 sgg., in *Miscell. franc.*, 22 (1921)-38 (1938); Tossignano (Pietro Ridolfi da), *Historiarum seraph. Religionis libri tres*, Venezia 1586; C. Biernacki, *Speculum Minorum*, Cracovia 1688; B. Mets, *Geschiedenis van... der Minderbroeders*, Haarlem 1893; L. Caratelli - St. Ignudi, *Manuale... dei Min. Conv.*, Roma 1897; D. Sparacio, *Dalla leggenda alla storia*, 2ª ed., Città di Castello 1923; S. Brettle, *Der Minoritenorden*, Friburgo in Br. 1924; G. Abate, *Storia e statistica franc.*, Assisi 1931; B. Fleury, *De statu O. F. M. Conv. in Gallia*, sino al 1792, in *Comment. O.F.M. Conv.*, 24 (1927), pp. 245-52.

Per gli studi e scrittori: G. Franchini, *Bibliosofia... di scrittori M. Conv.*, Modena 1693; D. Sparacio, *De seraph. D. Bonaventurae Collegio de Urbe synopsis hist.*, Roma 1923; id., *Frammenti bio-bibliogr. di scrittori... M. Conv. dal '600 al 1930*, Assisi 1931; N. Papini, *Scriptores... ab a. 1650 ad a. 1830*, in *Misc. franc.*, 30 (1930); id., *Lectores publici O.F.M. Conv. a saec. XIII ad XIX*, *ibid.*, 31-33 (1931-33); F. A. Benoffi, *Degli studi nell'Ordine dei M.*, *ibid.*, 31-32 (1931-32); L. Di Fonzo, *Lo studio del Dottore Serafico nel Collegio di S. Bonaventura in Roma*, *ibid.*, 40 (1940), pp. 153-86; id., *Studi, studenti e maestri nell'Ordine dei Franc. Conv. dal 1223 al 1517*, *ibid.*, 44 (1944), pp. 167-195.

Varia: G. Abate, *Il Collegio per le missioni, e Procuratori generali per le missioni....*, in *Misc. franc.*, 29 (1929); id., *Series episcoporum O.F.M. Conv. an. 1541-1930*, *ibid.*, 31-32 (1931-32); B. Moratiu, *Series chronol. praefectorum apost. et episcoporum O. F. M. Conv. in Moldavia et Valachia, saec. XVII-XIX*, in *Comment. O. F. M. Conv.*, 37-39 (1940-42); id., *Le missioni O.F.M. Conv. nel sec. XVII*, in *Miscell. franc.*, 46 (1946), pp. 294-314; B. M. Hess, *Manuale de Regula et Constitutionibus O.F.M. Conv.*, Città del Vaticano 1943; G. Odoardi, *Serie dei padri e teologi Franc. M. Conv., al Conc. di Trento*, in *Miscell. franc.*, 47 (1947), pp. 321-411. – *Miscellanea francescana*, Foligno-Roma 1866-1949; *S. Francesco*, Assisi 1920-30; *Il Santo*, Padova 1929-32; *Città di Vita*, Firenze 1946-49, organo degli Studi teologici per laici.

Lorenzo Di Fonzo

IV. I F. M. Cappuccini (O. F. M. Capp.).

Questa riforma, che tanta importanza ebbe sulla vita spirituale del '500 ed in seguito, prima in Italia e poi presso le altre nazioni cristiane e nelle missioni, ripete la sua prima origine da frate Matteo da Bascio degli Osservanti della Marca d'Ancona. Per sua iniziativa personale e senza intenti di proselitismo, egli rinfocolò le aspirazioni riformistiche che animavano i più fervidi religiosi dell'Osservanza. Nel 1525 ottenne da Clemente VII il permesso di indossare, ad imitazione di s. Francesco, un grezzo saio con lungo cappuccio piramidale, di osservare alla lettera e senza dispense o privilegi la regola francescana, di vivere in rigida povertà, di esercitare il ministero di predicatore della penitenza. Suoi primi seguaci furono i due fratelli Ludovico e Raffaele da Fossombrone, i quali difesero e organizzarono la espansione della minuscola famiglia, ponendola nel 1527 sotto la favorevole obbedienza dei F. M. Conv., mentre lo stesso Papa, con bolla *Religionis zelus* del 3 luglio 1528, promulgò l'atto di erezione canonica della nuova Congregazione che si chiamò dei F. M. della vita eremitica, secondo le costituzioni del primo Capitolo tenuto ad Albacina nel 1529. Il nome popolare di Capp. derivò dalla forma del cappuccio. Essi si caratterizzarono per una strettissima povertà e per uno spirito di contemplazione e di preghiera diurna e notturna. I frati si sostentavano con la mendicità quotidiana, vestivano rozzamente, a capo scoperto e a piedi scalzi, portavano la barba, si raggruppavano in « luoghi » romiti presso anguste cappelle, con un irraggiamento esterno di predicazione popolare, di lavoro manuale, di opere di misericordia. La loro interiorità serafica e rigidezza ascetica, l'eroismo della loro carità nella cura degli

(per cortesia di p. Ilarino da Milano)
FRATI MINORI - Studioso cappuccino. Disegno acquarellato per frontespizio (sec. XVIII) - Assisi, Museo Francescano.

ammalati e degli appestati riportarono nella società gaudente e sfarzosa dell'Umanesimo l'austerità e la poesia delle origini francescane; il popolo li circondò di venerazione; la stima e l'appoggio di prelati e di principi furono di valida difesa presso le gerarchie curiali e lo stesso Sommo Pontefice contro l'opposizione dei superiori dell'Osservanza, che difendevano l'unità dell'Ordine.

Da questa molti religiosi ferventi e dotti affluirono alla nuova famiglia; nel 1532 s'aggregò ad essa il gruppo dei riformati calabresi, l'anno seguente si stabilirono in Sicilia e nel 1535 nelle terre oltre il Po, contando nel 1536 circa 700 religiosi, divisi in 12 province. Le nuove Costituzioni, composte durante il governo di Bernardino d'Asti (v.), dànno incremento alla predicazione e ammettono gli studi sacri. La bufera scatenata dal passaggio all'eresia, nel 1542, del vicario generale Bernardino Ochino (v.), collaudò la saldezza della riforma, che il Concilio di Trento escluse, insieme con gli Osservanti, dall'obbligo delle possessioni in comune (1563). Nel 1571 i Cappuccini delle province italiane erano 3300; Gregorio XIII il 6 maggio 1574 permise loro l'espansione nelle regioni di oltr'Alpe e in quell'anno si stabilirono in Francia, nel 1578 in Spagna, nel 1581 in Svizzera, nel 1585 in Belgio, nel 1593 nel Tirolo, nel 1599 in Boemia e a Vienna, nel 1600 a Monaco, nel 1603 in Alsazia, nel 1611 in Renania, nel 1612 in Vestfalia. I chierici compivano gli studi nelle scuole generalizie e provinciali dove insegnavano dotti teologi, fra cui Girolamo da Pistoia (v.), Pietro Trigoso da Calatayud (v.). S. Lorenzo da Brindisi (v.) conduce l'opposizione ai protestanti in Boemia e Baviera; altri confratelli combattono gli ugonotti in Francia, ove p. Angelo di Joyeuse assunse il comando militare della Lega cattolica. Predicatori eloquenti lavorarono per la salvaguardia della Fede e la riforma del costume del popolo italiano. S. Giuseppe da Leonessa (v.) si spinse a Costantinopoli, mentre altri missionari toccarono le coste africane e levantine, le isole del Mediterraneo ed il Brasile (1612). Molti furono gli oratori e gli scrittori di pregiate opere ascetiche. Un'intensa attività sociale accompagnò l'azione oratoria con istituzioni benefiche per fanciulli poveri e donne pentite, con il servizio negli ospedali e nei lazzaretti, con i monti frumentari in tempi di carestia, con l'assistenza ai soldati. Quando, nel 1619, l'Ordine ottenne la completa indipendenza, con un proprio ministro generale, contava 14.846 religiosi divisi in 40 province e 1030 conventi.

Nel 1754 raggiunsero un totale di 32.821 membri, con 63 province e 1715 conventi ed ospizi, oltre le numerose residenze nei paesi di missione. A. Manzoni ne illustrò con senso storico la benefica potenza e il vasto influsso sociale. La santità cappuccina oppose alla pompa secentesca e all'orgoglio razionalistico le figure dei beati Benedetto da Urbino (v.), Bernardo da Corleone (v.), Bernardo da Offida (v.), Crispino da Viterbo (v.). Lo studio dei giovani venne ordinato nel Seicento secondo un programma scolastico di 7 anni e la cultura sacra era diretta in prevalenza all'esercizio della predicazione. Le missioni popolari si svolgevano con il sussidio pratico di riti e processioni devozionali e penitenziali, di rappresentazioni sacre, di solenni erezioni di croci, immagini, cappelle. Diffusero in modo particolare la preghiera eucaristica delle Quarant'ore (v.). Nel 1743 Benedetto XIV affidava ai Cappuccini la predicazione nel Sacro Palazzo apostolico. Tra la folta schiera degli oratori si distinsero in Italia il b. Angelo d'Acri (v.), Emanuele Orchi (v.) rappresentante del secentismo esagerato, Adeodato Turchi (v.), rinnovatore dell'eloquenza; in Spagna Giuseppe da Carabantes (v.), il b. Diego da Cadice (v.) e Michele da Santander; in Francia Onorato da Cannes (v.), Francesco da Tolosa (v.); in Svizzera Filippo Tanner; in Germania Procopio da Templin, Dionisio da Lussemburgo (v.) e il catechista e scrittore popolare Martino da Cochem (v.). Altri, come Marco d'Aviano (v.), liberatore di Vienna contro i Turchi nel 1683, svolsero attività diplomatica presso gli Stati cattolici. Nota in Francia l'influenza politica dell'*éminence grise* Giuseppe Le Clerc du Tremblay. Nella Germania settentrionale e nei Paesi Bassi i Cappuccini condussero le missioni interne o parrocchiali contro il calvinismo; altri missionari partirono dal continente per l'Inghilterra, Scozia e Irlanda. Nelle missioni retiche cadde martire s. Fedele da Sigmaringa (v.). Nelle discipline teologiche gli autori cappuccini, pur non formando un'unica scuola per i vari indirizzi scotisti e tomisti e per l'eclettismo personale, mostrarono una certa preferenza per s. Bonaventura. In ascetica si distinsero per vasta diffusione di opere spirituali, come Alessio Segala da Salò (v.), Gaetano Migliorini da Bergamo (v.), Benedetto da Canfield (v.), Costantino da Barbençon (v.). Polemizzarono efficacemente contro il molinismo e il giansenismo e le teorie gallicane, febroniane e giuseppiniste. Si organizzarono le missioni nei vari continenti. Giuseppe du Tremblay spedì i F. M. Capp. francesi a Costantinopoli, in Grecia e in Siria nel 1625, in Mesopotamia e in Persia nel 1628; gli italiani si stabilirono in Armenia e Georgia nel 1661, da dove nel 1713 si spinsero in Russia. Fu loro affidata la prefettura apostolica del Tibet (1704-45), donde fondarono missioni nei regni di Nepal, Patna e Bettiah. F. M. Capp. italiani si stabilirono ad Algeri e a Tunisi nel 1624; francesi nel 1624 e poi spagnoli nel Marocco; francesi in Egitto nel 1631; i beati Agatangelo e Cassiano (v.) si spinsero in Etiopia, subendovi il martirio nel 1639 ad Azozò presso Gondar. Dal 1634 sono in Guinea e dal 1645 nei regni del Congo; dal 1630 nel Canada, nella Nuova Scozia, in Maine e in Virginia, nel 1633 nelle Piccole Antille, a S. Domingo nel 1680, al Venezuela nel 1650. Nel 1642 si organizzarono le missioni nel Brasile; i francesi lavoravano dal 1722 in Luisiana, cedendo il posto nel 1766 agli spagnoli.

A causa delle soppressioni, nel 1847 i F. M. Capp. erano scesi a 11.152, nel 1888 a 7628, ma anche in così avverse condizioni la loro operosità si svolse ininterrotta nelle

forme tradizionali del loro apostolato. Il generale Bernardo Christen de Andermatt (v.) diede all'Ordine una valida ripresa organizzativa. I nuovi problemi sociali furono affrontati con varie opere di assistenza: nei paesi di lingua tedesca si diffusero le istituzioni di p. Cipriano da Eggolsheim (v.), in Svizzera quelle di Teodosio Florentini (v.). Teobaldo Mathew (v.) combatté l'alcoolismo in Irlanda e in America: Gioacchino Haspinger (v.) difese la libertà del popolo tirolese; Massimiliano Tarejwo e Agrippino Konarski caddero vittime per l'indipendenza della patria polacca. Sono largamente conosciuti l'apostolato del card. Guglielmo Massaia (v.) in Africa, l'opera dei F. M. Capp. in Eritrea, l'azione costruttiva del vescovo Anastasio Hartmann (v.) e di altri missionari in India. Nel 1841 si fondò a Roma il collegio di S. Fedele per le missioni; nel 1883 l'Istituto orientale per le missioni nei Balcani e nel Mediterraneo asiatico; tutta l'attività missionaria ricevette nel 1884-87 una più efficace sistemazione. Attualmente si contano 43 missioni propriamente dette con 992 missionari. Nel 1911 si inaugurò a Roma il Collegio internazionale S. Lorenzo da Brindisi per l'istruzione superiore o universitaria; nel 1930 fu costituito ad Assisi e nel 1940 trasferito a Roma l'Istituto storico con un programma di ricerche e di pubblicazioni storiche e bibliografiche. Varie riviste di cultura e d'azione diffondono la scienza e la pietà francescana, soprattutto mediante il Terz'ordine e le associazioni degli « Amici di S. Francesco ». Di recente la Chiesa ha riconosciuto la santità del b. Francesco da Camporosso (v.) e di s. Corrado da Parzham (v.). Nel nov. 1948 i superiori maggiori promossero a Roma un congresso internazionale per adeguare le attività apostoliche alle particolari esigenze odierne. L'Ordine conta 14.095 membri, in 65 province o commissariati e 1126 case.

(per cortesia di p. Ilarino da Milano)

FRATI MINORI - Chiesa e convento dei F. M. Capp. all'inizio dell'attuale Via Veneto in Roma. Da una stampa del sec. XVIII.

BIBL.: Fonti: Martin de Barcelona, *Introducción a la historia capuchina*, nella sua opera *Estudio crítico de las fuentes históricas de S. Francisco y S. Clara*, Barcellona 1931, pp. 201-54; *Monumenta historica O. M. Cap.*, I: Marius a Mercato Saraceno, *Relationes de origine O. M. Cap.*, ed. Melchiorre da Pobladura, Assisi 1937; II: Bernardinus a Colpetrazzo, *Historia O. F. M. Cap.*, ed. Melchiorre da Pobladura, ivi 1939; III: id., ivi 1940; IV: id., Roma 1941; V: Matthias a Salò, *Historia Capuccina*, I, ed. Melchiorre da Pobladura, ivi 1946; II, ivi 1950. Z. Boverius, *Annales O. M. s. Francisci Capuccinorum*, I e II, Lione 1632-39, fino al 1612 e continuati fino al 1634 da Marcellino da Pisa e Silvestro Dragheтта da Milano, Lione-Milano 1676-1737, e da Pellegrino da Forlì, *Annali*, fino al 1722, Milano 1882-85. *Bullarium Ord. Min. s. Francisci Cap.*, I-VII, ed. Michele da Zug, Roma 1740-52, VIII-X, ed. Pierdamiano da Münster, Innsbruck 1883-84. Letteratura: Bernardus a Bononia, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venezia 1747, continuata da Giovanni M. da Ratisbona, Roma 1852. *Liber memorialis O. F. M. s. Franc. Cap.*, ivi 1928. *Descriptio geographica et statistica provinciarum et missionum O. F. M. Cap.*, ivi 1929; Cutberto da Brighton, *I Capuccini. Contributo alla storia della controriforma*, Faenza 1930; Ilarino da Milano, *L'Ordine francescano attraverso i secoli. Generalità storiche*, Milano 1937; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, 3 voll., Parigi-Roma 1867-73; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Min. Cappuccini, sunto storico*, 10 voll., Roma 1913-39; Melchiorre da Pobladura, *Historia generalis Ord. Fr. Min. Capucc.*, parte 1ª (1525-1619), ivi 1947; parte 2ª (1619-1761), I, ivi 1948; II, ivi 1948; parte 3ª (1761-1940), ivi 1950. Riviste: *Analecta Ord. Min. Capucc.*, organo ufficiale (Roma, dal 1885); *Collectanea Franciscana* (Assisi dal 1931, Roma dal 1941); *L'Italia francescana* (Roma dal 1926); *Études franciscaines* (Parigi dal 1899); *Estudios franciscanos* (Sarriá-Barcellona, dal 1907); *Il Massaia* (Roma dal 1914), ecc. Ilarino da Milano

V. L'ARCHITETTURA FRANCESCANA.

Il movimento religioso suscitato dai Francescani dette grande impulso alla costruzione di chiese, e l'importanza ch'essi diedero alla predicazione richiese speciali conformazioni degli edifici sacri. Data la rapida diffusione dell'Ordine, la maggior parte delle chiese francescane sorse nei due secoli successivi alla morte del fondatore, coincidendo con la piena fioritura dell'architettura gotica, così che esse sono in Italia fra le migliori espressioni di quello stile. Esse però non presentano caratteri che le differenziano sostanzialmente dalle altre coeve.

I primi costruttori, per attenersi al voto di povertà affermato dalla Regola, seguirono modelli cistercensi adattandoli alle nuove esigenze, così che ne risulta in complesso un maggiore senso spaziale per la grandiosità della navata unica, ed un effetto di luminosità per assenza di pilastri o sporti fuori del coro e delle cappelle. Sono significative a questo proposito le norme dettate da s. Bonaventura nel capitolo tenuto a Narbona nel 1260, che prescrivono di limitare al solo presbiterio la copertura a vòlta. Ma tranne alcune chiese umbre che ebbero il tetto in vista sostenuto da capriate (Gubbio, Narni, forse Perugia, tutte poi rifatte) o da arconi (Sangemini), la disposizione non venne osservata, e si impiegarono vòlte a crociera costolonate per la copertura dell'intero ambiente. Invece furono più osservate le norme concernenti l'esclusione di ornamenti superflui anche per la decorazione pittorica e le vetrate (la chiesa di Assisi rappresenta quasi un'eccezione).

Una differenza sostanziale con le chiese benedettine è nell'ubicazione, poiché mentre quelle sorgevano d'ordinario fuori degli abitati, costituendo, con gli annessi monasteri, centri di vita autonoma, i Francescani si stabilirono nell'interno dei paesi per meglio svolgere il loro ministero spirituale a contatto diretto con la popolazione.

Anche dal punto di vista planimetrico si osserva grande varietà. La navata unica è adottata in S. Chiara di Napoli, e prevale nell'Umbria: Perugia, Terni (ampliata a tre navate nel 1445), Gualdo Tadino, ed in Toscana, ov'è comune l'icnografia a croce egizia a Pistoia, Pisa, Arezzo, Siena. La pianta a tre navate (generalmente con quella centrale di larghezza doppia delle laterali e con notevole sviluppo longitudinale) è usata nella disposizione a croce egizia in S. Croce di Firenze (la più grandiosa espressione architettonica dell'Ordine dopo la chiesa di Assisi), a Ferrara e a Pavia (ambedue alterate nel Cinquecento); e varia dalla semplice forma rettangolare terminante con una o più absidi (Mantova, Parma, Piacenza), alla croce latina (Cremona), fino alle più complesse disposizioni con cappelle radiali intorno al coro (Bologna) o alla singolare conformazione di S. Maria dei Frari a Venezia.

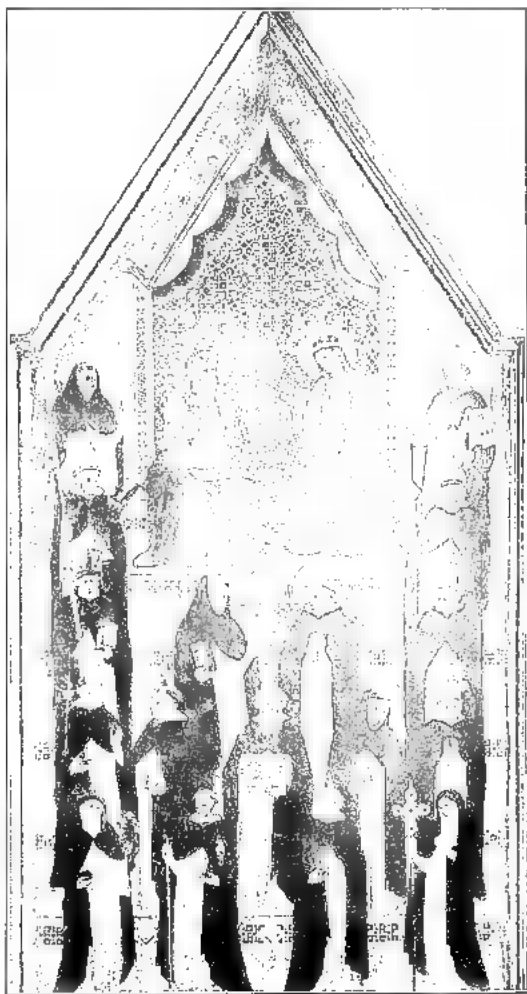
Meritano di essere ricordate le chiese erette nell'America latina, e particolarmente nel Messico ove i Francescani, portando per primi la fede fra gli indigeni, diedero

vita, per la traduzione di forme rinascimentali con materiali locali, a caratteristiche espressioni d'arte. – Vedi tavv. CXIV-CXVI.

Bibl.: H. Thode, *Franz von Assisi und der Anfang der Renaissance in Italien*, Berlino 1926; P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1926, p. 694 sgg.; A. Michel, *Histoire de l'art*, VIII, III, Parigi 1929, p. 1025 sgg. Mario Zocca

FRATI PREDICATORI, Ordine dei. – Ordine mendicante fondato da s. Domenico (onde: Domenicani) per la predicazione. Le sue costituzioni moderne indicano i mezzi che si adoperano per preparare i frati in questa missione: 1) recita pubblica dell'Ufficio divino, 2) vita regolare, 3) osservanza di alcune pratiche ascetiche, 4) studio assiduo delle scienze sacre.

I. Fondazione. – L'Ordine sorse da una intrapresa apostolica (*Sacra praedicatio*) in Linguadoca fra gli eretici albigesi, diretta nel 1206 da Diego, vescovo di Osma (Spagna), poi, dopo la sua morte (6 febbr. 1207) dal suo compagno Domenico, sottopriore del Capitolo regolare di Osma, il quale, nell'apr. 1215, con approvazione del vescovo di Tolosa, trasformò questa associazione di chierici predicatori in comunità religiosa permanente, e la stabilì presso Tolosa, prima in una casa provvisoria poi presso la chiesa di S. Romano cedutagli dal vescovo. Come regolamento della casa, la comunità adottò alcune usanze dei canonici premostratensi, assai rimaneggiate da Domenico stesso per adattarle ai fini apostolici della sua Congregazione, poi, dopo un viaggio di s. Domenico a Roma, scelse come codice di spiritualità la regola di s. Agostino, generalmente seguita dai canonici regolari. Qualche mese dopo, la S. Sede approvò il nuovo istituto (22 dic. 1216) e il suo scopo (21 genn. 1217). Il 15 ag. 1217 ebbe principio la diffusione dell'Ordine domenicano in tutta la Chiesa con lo scopo ampliato di formare dappertutto dei chierici istruiti dediti alla predicazione, specialmente fra gli abitanti delle città, senza essere legati ad una determinata parrocchia. Perciò Domenico cominciò col fondare conventi nei due principali centri universitari: Parigi (1217) e Bologna (1218). L'estendersi di questa missione apostolica fu notificata a tutta la Chiesa da Onorio III l'11 febbr. 1218. Alla morte del fondatore (6 ag. 1221), l'Ordine aveva già parecchie case in Francia, Italia, Spagna; si era stabilito in Germania, Inghilterra, Ungheria e stava per introdursi nella Polonia e nella Scandinavia.

II. La costituzione domenicana. – Abbozzata dal fondatore (per la prima parte nel 1216, per la seconda nel 1220), assegna al corpo dei rappresentanti di tutto l'Ordine la pienezza del potere legislativo. Questa assemblea periodica, o Capitolo generale (annuale nel sec. XIII), dichiara e completa lo statuto fondamentale. I suoi decreti diventano parte integrante della costituzione, se approvati da tre Capitoli consecutivi. Il potere esecutivo è tenuto dal maestro generale per tutto l'Ordine, dal priore provinciale per ogni provincia religiosa, dal priore conventuale in ciascun convento (casa con almeno 12 religiosi, dei quali uno lettore, ossia docente di scienze sacre). Il maestro generale, eletto dal Capitolo generale non abbisogna di alcuna ulteriore conferma per entrare in funzione. Nominato a vita (ora per 12 anni), egli è sottomesso al controllo del Capitolo generale, che si compone alternativamente dei priori provinciali e dei definitori eletti nei rispettivi Capitoli provinciali. In

(Fot. Alinari)

Frati Predicatori – *Cristo, la Madonna e diciassette santi e beati domenicani*. Dipinto del « Maestro delle immagini domenicane » (ca. 1345) – Firenze, chiesa di S. Maria Novella.

caso di urgentissima necessità, il maestro generale può convocare insieme provinciali e definitori; e tale Capitolo ha il potere di mutare o di completare la costituzione. Ad ogni modo, una legge costituzionale dev'essere il frutto di una collaborazione fra superiori e sudditi. I F. P. non fanno voto di osservare la Regola e le costituzioni, ma di obbedire ai loro superiori secondo la Regola e le costituzioni. La maggior parte di queste leggi sono piuttosto direttive obbligatorie per l'esercizio del comando e nello stesso tempo limitazioni al potere dei superiori. Quelle che si rivolgono direttamente ai sudditi, non li obbligano sotto peccato, ma ad una ammenda penitenziale da imporsi dal superiore, il quale può temporaneamente dispensare questo o quel suddito, mai tutta la comunità, dall'osservanza di alcune leggi, se lo studio, la predicazione o la salvezza delle anime lo richiedono. Nel 1220 l'Ordine rinunciò ad ogni beneficio con cura d'anima; perciò i suoi membri assunsero il nome di frati, abbandonando (al più tardi nel 1240) il titolo di canonici. Di questi conservarono però la recita dell'Ufficio divino, ma *breviter et succincte*, per non intralciare lo studio. La costituzione, riordinata sotto il generalato di Rai-

(fot. Alinari)

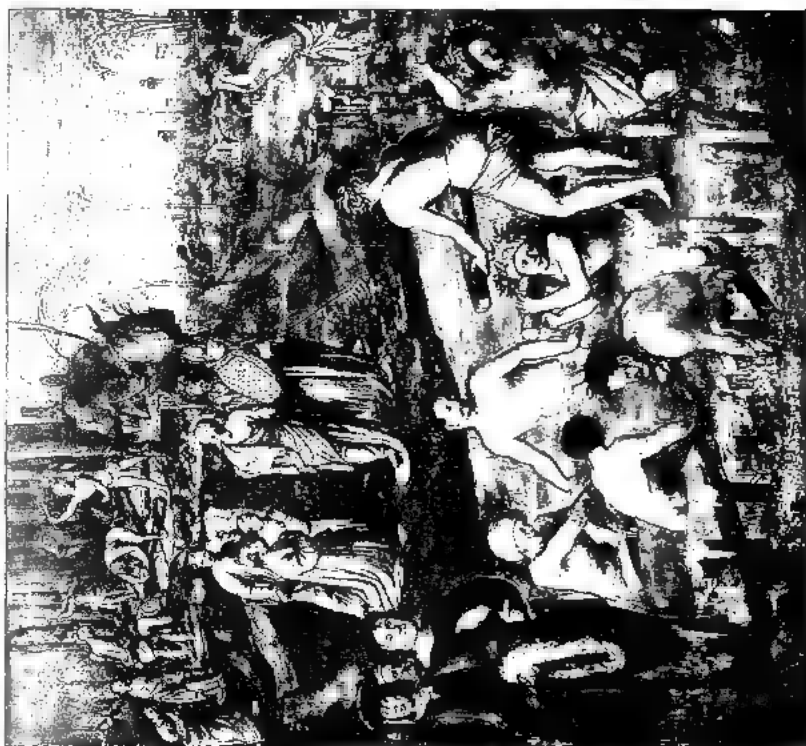
(per cortesia della Curia Generalizia dei pp. Domenicani)

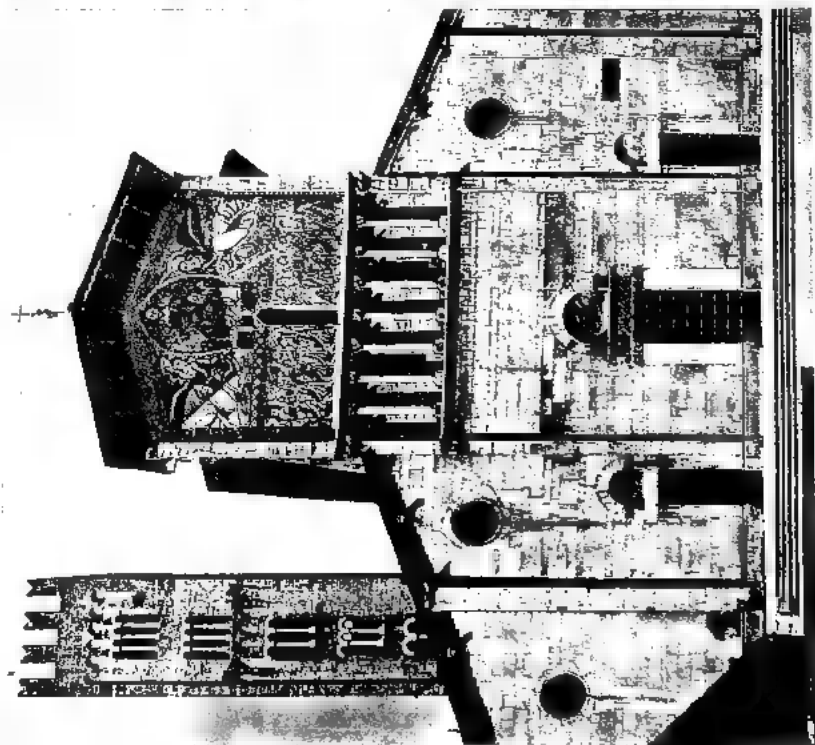
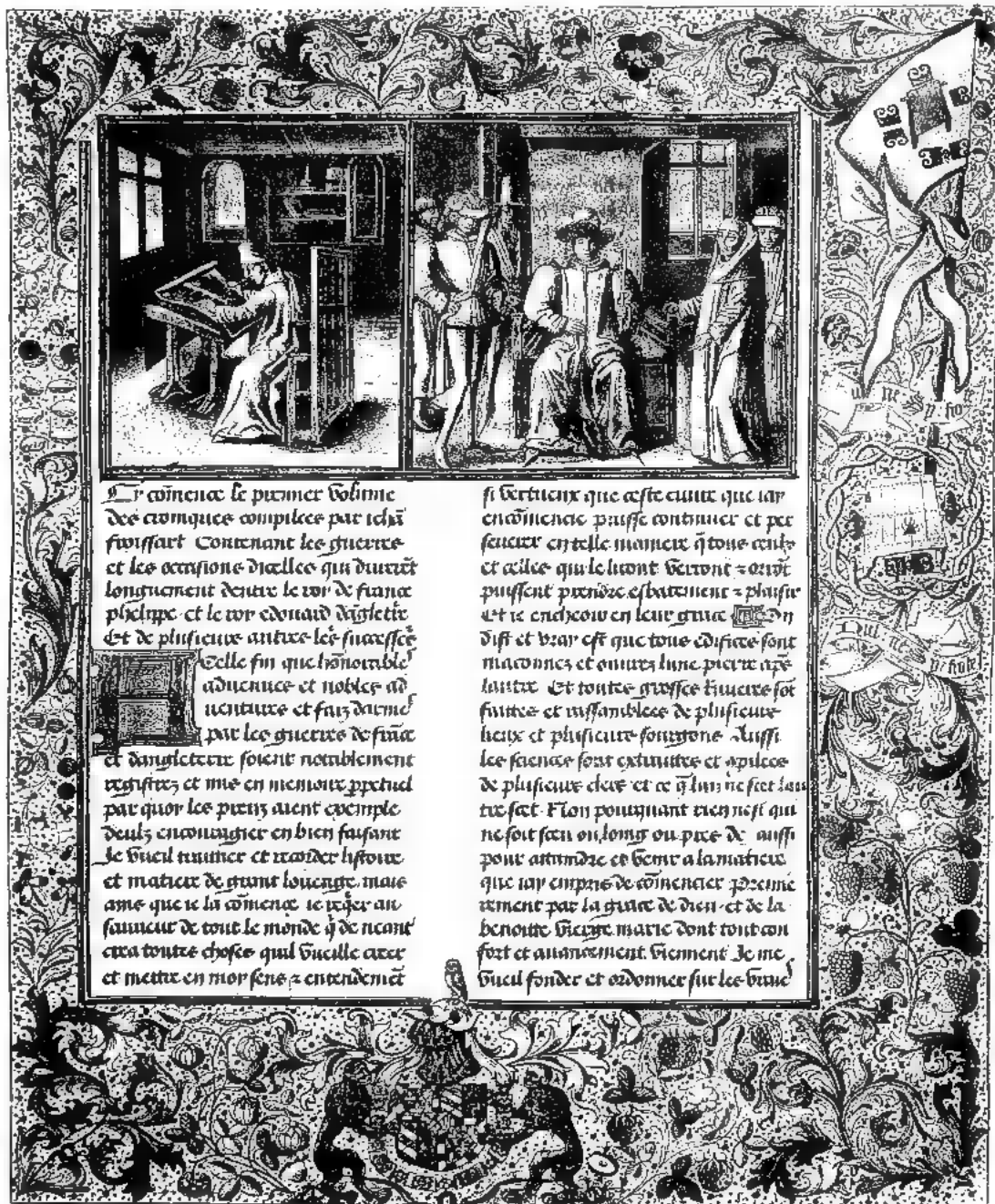
In alto: CHIOSTRO DEL CONVENTO DI S. DOMENICO (sec. xv) - Bologna.
In basso: CHIOSTRO DEL CONVENTO DOMENICANO DI S. SABINA (sec. xiii) - Roma.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: INTERNO DELLA CHIESA DEI SS. GIOVANNI E PAOLO, iniziata nel 1246, terminata ai primi del sec. xv - Venezia.
A destra: INTERNO DELLA CHIESA DI S. MARIA NOVELLA, iniziata nel 1278, compiuta alla fine del sec. xiv - Firenze

(fot. Anderson)

(fot. Alinari)

A sinistra: CHIESA DI S. FREDIANO, costruita tra il 1112 e il 1147. Musaico del sec. XIII - Lucca.
A destra: S. FREDIANO DIRIGE I LAVORI DI DEVIAZIONE DEL FIUME SERCHIO. Affresco di Amico Aspertini (1508-15) - Lucca, chiesa di S. Frediano.

Cy commence le premier volume
des croniques compilees par iehan
froissart Contenant les guerres
et les occasions dicelles qui durerent
longuement dentre le roy de france
phelippe et le roy edouard dangleterre
Et de plusieurs autres les successeurs
A celle fin que honnorable
aduenues et nobles ad
uentures et faiz darmes
par les guerres de france
et dangleterre soient notablement
registrez et mis en memoire perpetuel
par quoy les preux aient exemple
deulz encouragier en bien faisant
Je vueil traittier et recorder histoire
et matiere de grant louenge. mais
ains que ie la commence ie requier au
sauveur de tout le monde qui de neant
crea toutes choses quil vueille creer
et mettre en moy sens et entendement
si vertueux que ceste euvre que iay
encommencie puisse continuer et per
severer en telle maniere que tous ceulx
et celles qui le liront verront et orront
puissent prendre esbatement et plaisir
et ie encheoir en leur grace. On
dist et vray est que tous edifices sont
maconnes et ouvres dune pierre apres
lautre. Et toutes grosses rivieres sont
faittes et rassamblees de plusieurs
lieux et plusieurs sourgons. Aussi
les sciences sont extraittes et compilees
de plusieurs clers et ce que lun ne scet lau
tre scet. Non pourquant rien nest qui
ne soit sceu ou long ou pres. Doncques
pour attaindre et venir a la matiere
que iay empris de commencier premie
rement par la grace de dieu et de la
benoitte vierge marie dont tout con
fort et avancement viennent Je me
vueil fonder et ordonner sur les vraies

(da A. Lindner, Der Breslauer Froissart, Berlino 1912, tav. 6)

FROISSART SCRIVE LA CRONACA e Froissart in presenza del re di Francia. Pagina miniata del codice di Breslavia I, 1, firmato da David Aubert (1460).

mondo da Peñafort (1238-40) e completata dai Capitoli generali successivi, fu, soprattutto nella sua parte istituzionale, presa a modello dagli altri Ordini mendicanti. Sotto il generalato di Umberto di Romans (1254-63) la liturgia domenicana ricevette la sua *forma* definitiva.

III. Attività dottrinale e parenetica. – Sotto Giordano di Sassonia (1222-37) l'Ordine vide affluire un numero sempre crescente di studenti di tutte le nazioni, e ciò gli permise di stabilirsi nelle principali città dell'Occidente. Nel 1228 alle 8 primitive si aggiunsero altre 4 province (Polonia, Scandinavia, Grecia e Terra Santa). In seguito alcune province vennero smembrate sì da averne in tutto 18, con 582 conventi nel 1303. Sotto lo stesso maestro generale, l'Ordine elaborò un programma proprio di insegnamento filosofico e teologico, conseguì due cattedre di Teologia all'Università di Parigi, attese alla compilazione di opere scientifiche, imitato ben presto dagli altri Ordini religiosi. Dalla metà del sec. XIII fu al primo posto nel campo scientifico e culturale, nell'Occidente con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, pur senza perdere di vista lo scopo principale per il quale era stato fondato. Infatti la pratica intensa della predicazione assorbiva la maggior parte delle sue energie. I conventi, stabiliti nelle grandi città, erano i principali centri della loro attività. Nella loro chiesa, adattata a questo scopo (*ad captandum homines in praedicationibus*), essi predicavano, sia di mattina (*sermo*), sia di sera (*collatio*), sino a 250 volte l'anno. Fondarono anche delle confraternite per aver modo di predicarvi nelle adunanze. Dividevano le province in un certo numero di diete, una per convento, e con lo stabilirsi di nuovi conventi, ai quali ogni volta era fissato un proprio raggio di azione (*praedicatio*), le diete si fecero più ristrette. Le parrocchie rurali di queste diete venivano periodicamente visitate dai predicatori della rispettiva dieta, ed erano le mete (*termini*) della sua irradiazione apostolica. In qualcuno di questi *termini* più importanti, il convento si costruì più tardi un ospizio, dove alcuni predicatori dimoravano qualche tempo, se non tutto l'anno, per evangelizzare più intensamente le parrocchie vicine. A questo modo tutta la dieta conventuale si trovava soggetta alla continua azione apostolica dei F. P. Per promuovere la pratica della predicazione, anche fuori dell'Ordine, i F. P. pubblicarono diversi manuali, alcuni in uso fino al sec. XVIII. La maggioranza dei sermoni, di cui rimane il testo, proviene dai centri accademici, gli altri purtroppo furono raramente scritti e, benché predicati in volgare, quasi sempre riportati in latino (almeno nel sec. XIII). Per l'Italia, si può ricorrere ai sermoni del b. Giordano da Rivalto (m. nel 1311) per farsi un idea del genere di tale predicazione popolare. Alla fine del sec. XIII l'Ordine aveva già raggiunto lo scopo della sua fondazione, non solo praticando esso stesso intensamente e metodicamente la predicazione, ma anche attirando a tale ministero gli altri Ordini e il clero secolare. Se nel sec. XIII il Nord dell'Italia sfuggì al pericolo cataro o valdese, si dovette in gran parte alla predicazione domenicana. Dal 1220 al 1240, i grandi Comuni ne subirono talmente l'influsso da affidare ai F. P. la revisione dei loro statuti comunali. Essi venivano consultati anche negli affari interni.

IV. Attività missionaria. – Erede delle aspirazioni missionarie del suo fondatore, l'Ordine affidò alle sue province, situate sul confine della cristianità, il compito di oltrepassare la frontiera per dedicarsi alla conversione dei pagani e degli scismatici, e di fondare poi tra le popolazioni evangelizzate dei conventi per assicurare un'istruzione religiosa permanente. Tale fu lo sviluppo della provincia di Polonia fra i Lituani, i Russi e i Ruteni (s. Giacinto a Kiev prima del 1233); di quella di Ungheria tra i Cumani (Paolo d'Ungheria: 1221), i Bosniaci (Giov. di Wildeshausen vescovo di Diahovar nel 1233) e gli Ungheresi pagani nel medio Volga (fra' Giuliano nel 1232); quella di Scandinavia fra gli Estoni (convento a Reval nel 1248) e in Finlandia (convento ad Abo nel 1249); quella di Spagna nel Marocco (Domenico, 1º vescovo nel 1225) e in Tunisia (scuola d'ebraico e d'arabo); di quella di Terra Santa (1225) fra gli scismatici (1244) ed i musulmani (1257) d'Oriente. L'Ordine stava per penetrare più avanti in Asia, quando i rivolgimenti politici, particolarmente la presa di Acri nel 1291, l'obbligarono a cambiare tattica. Seguendo le tracce dei mercanti italiani a Pera, Caffa e Trebisonda penetrò in Persia e in Mesopotamia, fondando come basi di operazione dei conventi come nelle altre province, ma vennero riuniti in una « Congregazione dei Frati Pellegrinanti per Cristo ». Di questa Congregazione il primo vicario del maestro generale fu Franco di Perugia, il quale partì per l'Oriente nel 1289. L'attività missionaria della Congregazione ebbe il maggiore sviluppo nella prima metà del sec. XIV. La provincia di Grecia si formò con frati italiani e francesi; come i loro confratelli di Terra Santa e come i Pellegrinanti, essi non si occupavano unicamente di ricondurre i dissidenti, ma anche di trasmettere all'Occidente i tesori della filosofia e della teologia orientale (ad es., il fiammingo Guglielmo di Moerbeke, arcivescovo di Corinto, m. nel 1286).

V. Crisi della mendicità e della povertà. – La rinunzia al possesso di beni materiali era stata voluta da s. Domenico nel 1220 perché la loro amministrazione non frastornasse i frati dallo studio e dalla predicazione; essi dovevano vivere solo di questue e di spontanee elemosine dei fedeli. Però i bisogni dei conventi crescevano col numero dei frati, e non vi corrispondeva la generosità dei fedeli, sicché la questua non bastava più a nutrire e a vestire tante persone, ed impediva a molti frati di darsi completamente alla predicazione. Cresceva intanto la necessità di dedicare una parte cospicua del personale all'insegnamento, e maggiori si facevano le esigenze della vita di studio. Alcuni conventi si videro costretti ad assicurarsi un minimo di entrate fisse. A questo fine, aggiudicarono i beni immobili, elargiti dai benefattori, sia ad un monastero di monache che disponeva sempre di personale laico per la gestione delle sue terre, sia a qualche confraternita laicale, ad es., quella dei Fratelli della Penitenza (come a Firenze del 1224), quella della Vergine (Firenze dopo il 1308), di s. Domenico (Bologna), di s. Pietro Martire (Milano), con l'obbligo di procurare regolarmente al convento determinati prodotti di consumo. Il Capitolo generale del 1228 interdisse il possesso di beni immobili o di altre fonti di rendite, senza tuttavia proibire l'accettazione delle elemosine provenienti dai beni posseduti ed amministrati da qualche associazione amica. Però, anche con questo ripiego, i conventi non potevano privarsi delle questue e delle elemosine; le entrate non bastavano per l'acquisto dei libri (*arma nostra*) dalla cassa comune: i frati dovettero così procurarseli individualmente con il denaro guadagnato col lavoro o regalato dagli amici. In alcuni conventi di studio molto popolati, i professori e gli studenti dovevano procurarsi da sé anche gli abiti. I frati ottennero allora ai superiori il permesso speciale ed anche generale, esplicito o anche presunto, di procurarsi le cose indispensabili o utili all'adempimento delle loro rispettive funzioni; con ciò la pratica della povertà individuale dipendeva dall'obbedienza, tuttavia si apriva

la porta all'arbitrio individuale. E questa porta si fece sempre più larga. Verso la fine del sec. XVI l'esercizio della povertà individuale era ormai un ricordo, quello della povertà comune una finzione giuridica, che non aveva neppure il vantaggio di soccorrere effettivamente i bisogni reali di ciascuno. La mendicità assoluta, intesa da s. Francesco e da s. Domenico, aveva provocato nei loro due Ordini una grave crisi, che non mancò di avere il suo contraccolpo in tutta la Chiesa.

VI. Ritorno alla vita comune. – Sul principio del sec. XIV una prima reazione s'era prodotta contro l'abuso della vita privata, soprattutto in Toscana. I Domenicani fautori di questo movimento, denominati, come presso i Minori, gli « Spirituali », seppero evitare gli eccessi dei loro omonimi Francescani. D'altronde, la povertà non avendo mai costituito uno speciale obiettivo nell'Ordine domenicano, non venne difesa con tanta passione, nè suscitò le stesse stravaganze. Lo slancio dei primi riformatori domenicani venne fiaccato nel 1348 dalla peste che spopolò i conventi. I frati rimasti non guardarono troppo per il sottile sulle qualità dei nuovi ammessi: donde un rilassamento ancor maggiore, anche negli altri campi della disciplina claustrale. Un secondo tentativo di riforma, intrapreso con l'appoggio dei Domenicani spirituali di Toscana e di Lombardia, da fra' Stefano Comba (oriundo della Linguadoca, provinciale di Toscana e vicario del maestro generale in Italia) in occasione di una sua visita canonica in Lombardia (1369-70) fallì a causa della sua rigidezza. La sua candidatura al generalato venne tuttavia proposta da s. Caterina Benincasa, diretta dagli Spirituali di Siena: ma quando, al principio del grande scisma (1378), il severo riformatore, esiliato in Linguadoca, passò all'obbedienza avignonese, i suoi amici toscani lo abbandonarono e lo sostituirono con il confessore della Santa, Raimondo da Capua, che venne infatti eletto maestro generale per l'obbedienza romana (1380). Raimondo si dimostrò più arrendevole nella sua opera riformatrice, e siccome stava con Urbano VI, questi ed i suoi successori l'appoggiarono con tutte le forze. Per i frati, desiderosi di vivere secondo l'ideale della povertà, egli fondò dei conventi speciali dipendenti da un vicario del maestro generale (Congregazioni dell'Osservanza in Italia, in Germania, ecc.). Tali conventi non ammisero possesso di rendite; ma pochi anni dopo la morte di Raimondo (m. nel 1399), si ripresentarono le antiche difficoltà per vivere con le sole elemosine. Perciò Bartolomeo Texier (1426-49), il più illustre esponente della riforma domenicana nel sec. XV, si fece concedere da Martino V il potere di concedere ad alcuni conventi rendite fisse. Finalmente, nel 1475, Sisto IV tolse del tutto la proibizione per tutto l'Ordine, e lo liberò da un peso insopportabile, causa di rovina della povertà individuale. A poco a poco gli Osservanti abbandonarono le loro asprezze, di modo che l'austerità, divenuta più sopportabile, fu adottata dai Conventuali (cioè i non riformati). Sotto il generalato di Tommaso de Vio Gaetano (1508-18), la maggioranza delle province « conventualiste » si fuse con le Congregazioni osservanti del proprio rispettivo territorio, introducendo la pratica della povertà individuale, basata sul possesso in comune di qualche rendita, benché di fatto troppo ristretta. Questo *modus vivendi* è detto dal Gaetano la « chiave della riforma dell'Ordine ». Però l'unità dell'Ordine era stata salvata grazie alla concezione tutta domenicana del voto di obbedienza.

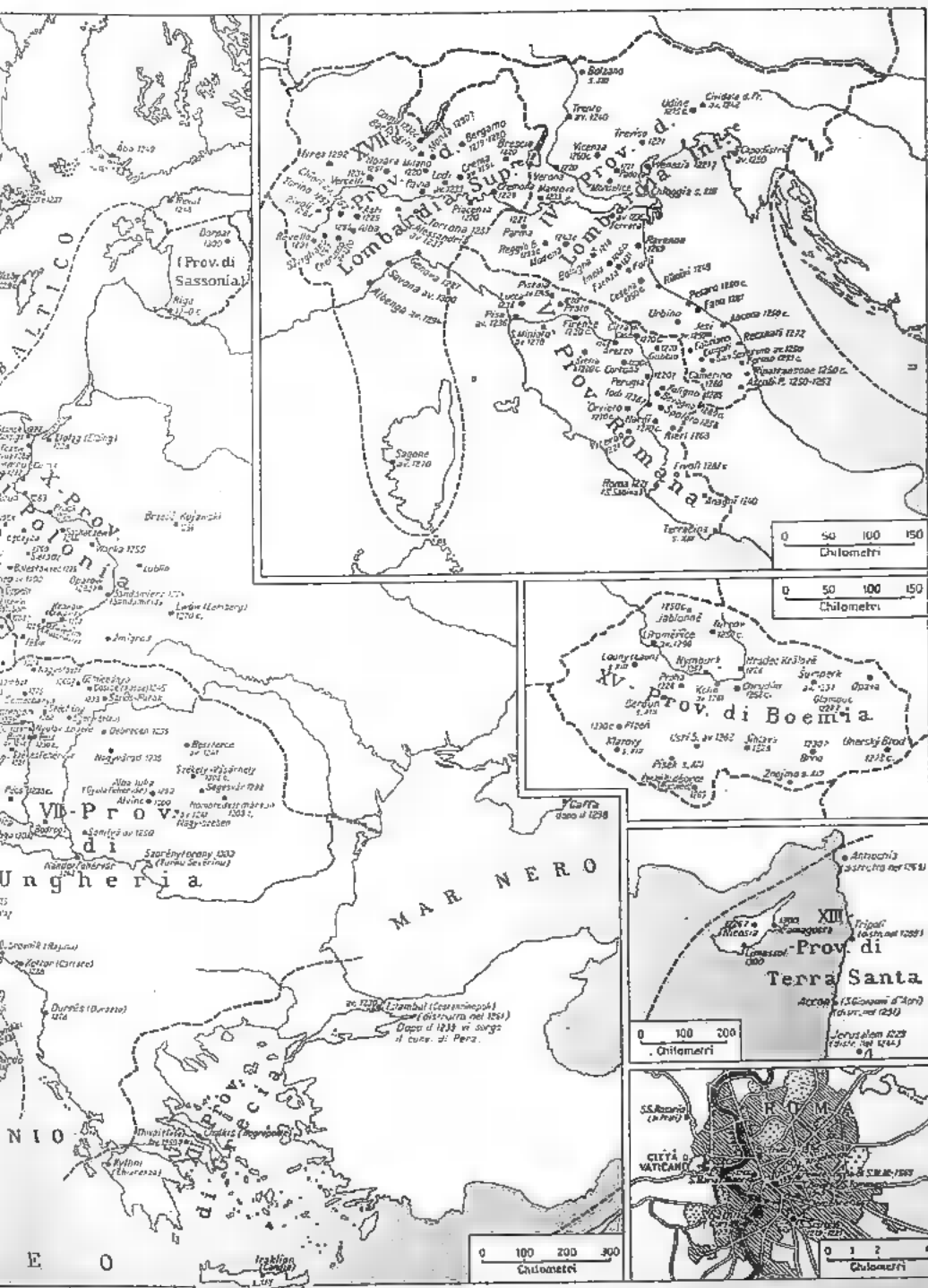
VII. Il tomismo. – È un fatto che il sistema filosofico-teologico costruito da s. Tommaso d'Aquino (v.) ha conquistato il primo posto nell'insegnamento ecclesiastico, non solo per il valore intrinseco, ma anche per l'appoggio dimostratogli dalla S. Sede dopo la canonizzazione dell'Angelico dottore (1323) fino ai nostri giorni. La trasmissione costante e l'ulteriore sviluppo del sistema sono in gran parte opera delle successive generazioni di confratelli dell'Aquinate. La dottrina dell'Aquinate ha talmente compenetrato le generazioni domenicane e il loro orientamento intel-

(fot. Alinari)

Frati Predicatori – Arancio che si dice piantato da s. Domenico – Roma, Convento di S. Sabina.

lettuale da diventare un elemento integrante della spiritualità e della predicazione domenicana, anche se popolare, e del metodo scientifico dei Domenicani, anche al di fuori della filosofia e della teologia. Tutto ciò costituisce per l'Ordine, a partire dal sec. XIV, un fattore di coesione e di unità poco comune nella storia degli altri Ordini religiosi. Tuttavia si farebbe un gran torto a credere che l'attività scientifica dei F. P. sia consistita e consista unicamente nel trasmettere e spiegare la dottrina tomista. Nel medioevo c'è Raimondo Martin per l'apologia, Ugo di S. Caro per la S. Scrittura, Raimondo di Peñafort per il diritto canonico; in età più recente Quétif e Echard per la storia, Le Quien per l'orientalismo; ai nostri tempi Lagrange e la scuola di Gerusalemme per le scienze bibliche, Denifle per la storia ecclesiastica e letteraria del medioevo, Weiss per l'apologetica: esempi che non esauriscono il numero dei maestri della scienza dell'Ordine; bastano però a far capire che scuola domenicana e scuola tomista non sono sinonimi. D'altronde il tomismo non è un sistema esoterico, poiché altri istituti l'hanno ugualmente adottato, ad es., i Salmanticesi (Carmelitani), la scuola di Salisburgo (Benedettini), ecc. (v. tomismo).

VIII. Il Second'ordine domenicano. – È quello delle monache domenicane di clausura e rimonta al 1206, quando fu fondato il monastero di Prouille in Provenza ad opera del vescovo Diego e di s. Domenico. Incaricato dalla S. Sede nel 1219 di riformare le monache di Roma, s. Domenico ne riunì un buon numero a S. Sisto. La *Regula s. Sixti de Urbe* che il Santo diede loro, divenne nel 1259 la base delle costituzioni definitive, valevoli per tutti i monasteri « sub regula s. Augustini et institutione Fratrum Praed. » che, sovente per volontà espressa dei papi, furono assoggettati all'Ordine. Grazie alla direzione ed alla predicazione dei frati, parecchi di essi divennero centri di vita mistica intensa, che arricchirono

Cartina storica del loro sviluppo all'inizio del sec. XIV, compilata sul fondamento della lista delle province e dei conve
A destra, in fondo, pianta di Roma co

nti di Bernardo Guidonis (1303) dal p. A. Redigonda, O. P. Statistica: 600 conventi con ca. 10 mila religiosi.
n le case domenicane attuali.

la letteratura italiana e tedesca di celebri pagine. Attualmente esistono 313 monasteri del « Second'ordine » (dei quali 38 in Italia) con 5633 religiose.

IX. Il Terz'ordine domenicano. – È il ramo annesso a quello dei F. P. sotto il nome di « Ordine della Penitenza di s. Domenico », in modo analogo al Terz'ordine francescano. L'antico Ordine della Penitenza era una denominazione collettiva per le fraternite laicali della Penitenza, nate sul principio del sec. xiii, poi riunite in gruppi regionali più o meno uniformi e fortemente influenzate dai due grandi Ordini mendicanti. La regola primitiva proviene dalla fraternita di Cannara presso Assisi, redatta da un autore sconosciuto e raccomandata da s. Francesco d'Assisi nel 1221 ai Penitenti di Firenze. Non se ne ha il testo originale, ma soltanto una versione rimaneggiata verso il 1224-27 dai F. P. (probabilmente dal b. Giovanni da Salerno, priore di S. Maria Novella di Firenze) ed accolta da tutte le fraternite della Penitenza. Nel 1284-85 una doppia riforma, intrapresa dai Minori e dai F. P. con l'appoggio della S. Sede allo scopo di sottomettere queste fraternite ad un controllo più stretto della Chiesa, ebbe l'effetto di affiliare i Penitenti a questi due Ordini mendicanti. Il gruppo affiliato all'Ordine dei F. P. ricevette come regola una redazione radicalmente rimaneggiata della regola antica. Questo statuto, pubblicato nel 1285 da Munio da Zamora, maestro generale dei F. P., intendeva intensificare la vita religiosa dei Penitenti, da tempo assorbiti dalle loro opere sociali (ospedali, assistenza pubblica ecc.); esso esige « un grande zelo per la verità della fede cattolica » ed impone certe pratiche di pietà e di penitenza più specificate. Dal Terz'ordine domenicano uscì un numero cospicuo di anime mistiche: le bb. Benvenuta Boiani, Giovanna d'Orvieto, Margherita di Castello, Villana de' Botti, Sibillina de' Biscossi, le ss. Caterina da Siena e Rosa da Lima ecc. Dal sec. xvi sacerdoti (ad es., s. Lodovico Grignion de Montfort, ven. Ollier) e laici, desiderosi di partecipare all'ideale di santità apostolica dei F. P., si ascrissero pure al Terz'ordine domenicano. Dopo il Lacordaire ebbe diffusione soprattutto fra gli intellettuali laici. Verso la fine del Quattrocento, la b. Colomba da Rieti (m. nel 1501) inaugurò a Perugia un nuovo genere di vita domenicana, cioè le Terziarie domenicane regolari. Oggi, le Congregazioni di questo genere si sono moltiplicate. Se ne contano 129 (con un totale di 40.044 suore), di cui 17 hanno la casa madre in Italia con un numero di ca. 275 case e 3500 religiose. La loro attività si esplica nelle molteplici opere caritative: insegnamento, cura degli infermi, asili e missioni, ecc.

X. Confraternite domenicane. – La principale confraternita laicale eretta nelle chiese dei F.P. è stata quella della Vergine, fondata in Italia da s. Pietro Martire dal 1240 al 1252, allo scopo di diffondere la conoscenza del dogma mariano ed il culto mariano, minacciati dai catari, con predicazione mariana, esecuzione di canti mariani in lingua volgare (laudi), recita di *Ave Maria* glossate, processioni pubbliche. Come tutte le confraternite laicali, anche questa attendeva ad opere di carità. In certi luoghi, come, ad es., Firenze, si scinde verso il 1260 in due confraternite indipendenti, delle quali l'una continua a perseguire lo scopo primitivo, l'altra quello secondario, sottraendosi quest'ultima all'influsso dell'Ordine. Dove rimase indivisa, le sue opere sociali presero insensibilmente il sopravvento a danno dell'attività religiosa e mariana (Arezzo). Sulla metà del sec. xv si impose la necessità di una riforma. La incominciarono dal 1468 i Domenicani dell'Osservanza (Alano della Rupe, Giacomo Sprenger, Michele François) propagando il salterio o Rosario della Vergine come devozione popolare. In tutti i conventi dell'Osservanza si eresse a tal fine la Confraternita del Rosario (nel 1480 da Giovanni d'Erfordia a Venezia, poi a S. Marco in Firenze, alla Minerva in Roma ecc.), con obbligo per gli ascritti di recitare ogni settimana un Rosario di 15 poste. La confraternita incontrò favore straordinario in tutta la cristianità. Nei conventi non riformati l'antica confraternita della Vergine si estinse pian piano con la conventualità, e si sostituì quella del Rosario. Dal sec. xvii confraternite vennero erette in tutte le chiese parrocchiali, andandovi regolarmente i F. P. a predicare il Rosario. La propagazione di questa preghiera, oggi universale, fu opera della S. Sede (innumerevoli encicliche) e dello stesso Ordine, di cui rimane uno dei più grandi meriti.

XI. Epoca moderna. – A partire dal sec. xvi la storia domenicana è meglio conosciuta. I fatti più salienti sono: la lotta contro Lutero, la grande parte avuta nel Concilio di Trento, la sua soppressione spesso cruenta (s. Giovanni, martire di Gorcum) nei paesi divenuti protestanti, la espansione delle sue missioni in Africa, Asia e America, l'erezione di nuove province in America e nelle Filippine, con i loro studi generali ed anche università (a Manila nelle Filippine, a Santo Domingo), le sue lotte dottrinali, le sue pubblicazioni teologiche, filosofiche e storiche. Sotto il governo di maestri generali illuminati e prudenti l'Ordine sviluppò un'attività straordinaria, come ne fanno prova i monumenti che l'architettura barocca innalzò in tutti i paesi. Poi, come tutti gli altri Ordini, venne combattuto, anche nei paesi cattolici (Austria, Baviera, Napoli, Toscana, Spagna), dall'assolutismo di Stato, e soppresso in Francia, Belgio, Renania, Italia settentrionale, dalla Rivoluzione Francese.

XII. Rinascita. – Con il sec. xix venne la ripresa, costante nell'insieme, ma spesso ritardata da urti seri e da regressi locali, causati da persecuzioni aperte o subdole. Il risveglio cominciò con l'erezione di una provincia (1804) negli Stati Uniti (oggi tre) e la ripresa della vita regolare in Piemonte (1814), controbilanciata dalla sottrazione delle province spagnole all'autorità del maestro generale con un decreto reale, in vigore sino al 1872. Poi, venne il ristabilimento in Francia con il p. Lacordaire (1839) – erezione di tre province francesi (Parigi nel 1850, Lione nel 1862, Tolosa nel 1865), una in Belgio (1860) e una in Olanda (1862) – ma anche la scomparsa completa in Russia e parziale in Polonia, la secolarizzazione in Italia (1870), il sequestro della Biblioteca Casanatense in Roma (1876), la persecuzione del *Kulturkampf* in Germania (1878), e le reiterate espulsioni dei religiosi dalla Francia (1880-1903). Però queste tribolazioni contribuirono al rafforzamento di altre province (Canadà, provincia autonoma nel 1911) e all'erezione del convento di S. Stefano (1883) e della scuola biblica (1890) a Gerusalemme. Nell'ultimo quarto del sec. xviii e prima metà del sec. xix, quando dappertutto, anche negli istituti ecclesiastici, la filosofia scolastica era abbandonata, persino denigrata, i F.P., privi dei loro conventi e delle loro biblioteche, dispersi ed esiliati, qualche volta nascosti presso parenti od amici, continuarono a studiare s. Tommaso, ad applicarne le dottrine ai problemi del giorno, a chiedergli luce per veder chiaro nel campo delle « idee nuove »: la loro tradizione dottrinale rimase viva. Quando Leone XIII risolvette di rimettere in onore la filosofia cristiana, essi divennero i suoi migliori collaboratori, preparati come erano, al compito assegnato dal Papa.

XIII. Stato attuale. – Il convento romano di S. Sabina è la residenza del maestro generale con la Curia generalizia; vi si trovano pure l'archivio dell'Ordine, la Commissione pontificia leonina per l'edizione delle opere di s. Tommaso, l'Istituto storico e l'Istituto liturgico. Sempre a Roma, nel convento dei SS. Domenico e Sisto: le facoltà pontifice di teologia, diritto canonico e filosofia (Angelicum). L'Ordine conta 7661 membri, divisi in 33 province, 6 in Italia (Piemonte, Lombardia, San Marco e Sardegna, Romana, Napoletana, Sicilia). Attività missionaria in Scandinavia, Turchia, Siria, India, Ton-

chino, Cina, Formosa, Giappone, Filippine, Antille, America del Sud, Africa del Sud, Congo Belga. Insegnamento per i membri dell'Ordine in ciascuna provincia, facoltà pubbliche in parecchi di questi *Studia generalia*, università propria a Manila, facoltà intere o cattedre speciali in parecchie università, sia libere, sia statali, affidate all'Ordine come tale o ai suoi membri in particolare (Friburgo, Nimega, Amsterdam, Washington, Parigi, Lilla, Lovanio, Graz, Tokio, ecc.). Ca. 320 periodici fra bollettini popolari, riviste di alta cultura e periodici strettamente scientifici. La più antica rivista domenicana italiana, *Le memorie domenicane*, si pubblica da 65 anni (1884). - Vedi tavv. CXVII-CXVIII.

BIBL.: Quétif-Echard; Th. Ripoll-A. Bremond, *Bullarium O. P.*, 8 voll., Roma 1729-40; *Monumenta O.F.Pr. historica*, 22 voll., Roma 1896-1949, in continuazione; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, 7 voll. e indici, Parigi 1903 sgg.; A. Walz, *Compendium historiae O.Pr.*, 2ª ed., Roma 1948; *Archivum Fr. Pr.* (rivista critica per la storia dell'Ordine, edita dal 1931 dall'Istituto storico di S. Sabina, Roma, editore anche di una serie di monografie: *Dissertationes historicae*, di cui è uscito il XIII vol. nel 1948); ecc. Egidio Meersseman

XIV. ARCHITETTURA DOMENICANA. – Sebbene dall'Ordine domenicano siano usciti abilissimi architetti, tanto che molte delle loro chiese furono costruite dagli stessi frati (S. Maria Novella, iniziata da fra' Sisto e fra' Ristoro, terminata da Jacopo Talenti; S. Maria sopra Minerva a Roma, forse degli stessi Sisto e Ristoro), pure non si possono indicare in esse notevoli caratteri particolari. La grande importanza data alla predicazione rendeva necessari ambienti vasti e unitari, com'è del resto anche nelle chiese francescane (v.) dalle quali queste si distinguono per un maggior senso ascensionale; difatti il pieno sviluppo dell'Ordine coincide con il maggior fiorire dell'architettura gotica. La prima chiesa dell'Ordine, eretta in Bologna subito dopo la morte del Santo (1221), nel luogo di una chiesetta dedicata a s. Niccolò, intitolata poi a s. Domenico dopo la sua canonizzazione, è a tre navate, come la maggior parte delle chiese dell'Italia settentrionale (S. Giovanni e Paolo di Venezia, 1246; S. Niccolò a Treviso, 1303; S. Corona di Vicenza, 1260; S. Eustorgio di Milano, XIII sec.), e nel Mezzogiorno (Napoli, Palermo). Invece nell'Italia centrale, con le sole eccezioni di Firenze (S. Maria Novella), Roma (S. Maria sopra Minerva) e Perugia, prevale la navata unica (Siena, Pistoia, Arezzo, Gubbio, Orvieto, Fano, ecc.). Ai due schemi planimetrici corrispondono generalmente, per la copertura, la vòlta e il tetto a capriate.

BIBL.: P. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, Torino 1926, p. 649 sgg. Mario Zocca

FRATRES BARBATI: v. BULLATORES.

FRATRES POLONI. - Eretici antitrinitari, sociniani, esistiti in Polonia nei secc. XVI e XVII.

Fausto Socini, allorché si trasferì in Polonia nel 1579, assunse di fatto la direzione delle diverse conventicole antitrinitarie che vi erano largamente diffuse, dopo essersi separate nel 1562 dalle altre «chiese» protestanti, e le costituì in *Ecclesia fratrum Polonorum*, con centro a Rakow. Quivi erano delle scuole, una tipografia specializzata nella stampa e diffusione di scritti «unitari», e quivi si riuniva annualmente un sinodo. Il Sinodo del 1612, cui intervennero ca. quattrocento delegati, fu il più numeroso: essi rappresentavano 115 «chiese».

Il declinare dei F. P. cominciò nel 1627, quando a furor di popolo vennero cacciati da Lublino; dieci anni dopo, avendo alcuni studenti fanatici di Rakow osato sfregiare una Croce esposta alla pubblica venerazione, la Dieta di Varsavia ordinò la chiusura delle scuole e della tipografia dei settari e ne esiliò i dirigenti. Finalmente, nel 1658, essendo risultato come i F. P. mantenessero segreti rapporti con il principe di Transilvania, Rakoczi, che aveva invaso la Polonia, il re Giovanni Casimiro li bandì tutti dal regno. Taluni esularono in Transilvania; altri in Olanda, dove iniziarono la pubblicazione di una *Bibliotheca fratrum Polonorum*, che si inaugurò con una biografia di Fausto Socino. Ad Amsterdam si pubblicò parimenti il cosiddetto *Catechismo* di Rakow, dovuto a Samuele Przipcowicz (Przipcovius), contenente l'insieme delle dottrine antitrinitarie. Qualche altro gruppo riparò in Germania e in Inghilterra. Il movimento sopravvisse solo pochi anni alla forzata diaspora, perché i F. P. disparvero completamente tra il finire del sec. XVII e primordi del successivo.

Per la loro dottrina, v. SOCINI.

BIBL.: A. Wiszowaty, *Narratio de ortu et progressu Socinianorum in Polonia*, Amsterdam 1670; O. Fock, *Der Socinianismus nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel 1847; K. Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlino 1929, p. 167 sgg.; F. Ruffini, *La Polonia del '500 e le origini del socinianismo*, in *La Cultura*, 11 (1932, II); D. Cantimori, *Socini*, in *Enc. Ital.*, XXXI (1936), pp. 1016-17; id., *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze 1939, pp. 348-427. Renzo U. Montini

FRATRUM UNITAS. - «Jednota bratrská» (Unità dei Fratelli), chiamata anche «Čeští Bratří», setta eretica in Boemia nei secc. XV-XVII. È una sezione di quelli che vengono chiamati «Fratelli boemi» (v.).

La *F. U.* sorse nell'atmosfera dell'esaltazione e del disorientamento religioso lasciato dalle guerre ussite. Ideologicamente la *F. U.* trae le sue origini dagli scritti di Pietro Chelčický (n. nel 1390, m. nel 1460), piccolo proprietario nella Boemia meridionale. Ispirandosi alle dottrine dei Valdesi, Chelčický, nelle sue opere (specialmente *La rete della fede vera* e *La Bestia dell'Apocalisse*), insegna che la «pura» Chiesa primitiva fu corrotta da Costantino con l'introduzione del sistema politico-religioso col Papa-Anticristo a capo. Per salvarsi i cristiani devono ritornare alla purezza della Chiesa primitiva nella dottrina e nella vita. Chelčický condanna come innovazioni il culto della Madonna e dei santi, il purgatorio, l'adorazione ed esposizione del S.mo Sacramento, lo splendore della liturgia e nega la validità dei Sacramenti amministrati dal sacerdote indegno. Nella vita i cristiani devono fuggire le città, dedicarsi all'agricoltura e all'umile artigianato, soffrire e mai opporsi al male. Un cristiano non può coprire alcuna carica pubblica essendo lo Stato una istituzione pagana ed irriducibilmente opposta a Cristo. Inoltre è un peccato mortale essere soldato, commerciante, padrone, oste, pittore, musicante, uccidere l'aggressore difendendosi, giurare o difendersi davanti al tribunale, portare vesti eleganti, divertirsi, ecc. Il matrimonio non è condannato, ma il celibato è preferibile, obbligatorio per il clero, che inoltre deve vivere in povertà del proprio lavoro manuale, sprezzando la scienza che è inutile e pericolosa.

Il primo organizzatore della *F. U.* fu un certo fratello Gregorio, il quale nel 1457 con un gruppo di devoti laici si ritirò nell'abbandonato villaggio di Kunvald nella Boemia orientale ed ivi istituì una comunità secondo gli insegnamenti di Chelčický. Ad essi aderirono presto altri simili gruppi formatisi attorno ad alcuni esaltati predicatori in Boemia e Moravia. Nel 1467 si riunirono a Lhotka presso Rychnov 60 delegati dei gruppi locali, si separarono apertamente dalla Chiesa di Roma e da quella utraquista, elessero tre vescovi e li ordinarono per l'imposizione delle mani dei Fratelli anziani. Il re Giorgio di Podiebrad (Poděbrady) prese nel 1468 energiche misure contro la nuova setta. Ma sotto i suoi successori, Vladislao II (1471-1516) e Lodovico (1516-26) la *F. U.* si sviluppava tranquillamente, perché i decreti di Vladislao del 1503 e 1508 contro di essa restarono praticamente senza applicazione. Così verso il 1500 la *F. U.* contava in Boemia e Moravia ca. 400 comunità.

Nel 1481 aderì alla *F. U.* il baccelliere Luca di Praga (n. ca. 1460, m. nel 1528) e la diresse come vescovo dal 1500 al 1528. Luca riconciliò i Fratelli con la cultura e si adoperò nei numerosi sinodi a mitigare il primitivo rigorismo, specialmente quanto agli studi, cariche pubbliche ed alcuni mestieri. Fu pure modificata la eccessiva austerità del culto e determinata l'organizzazione interna. I sinodi esercitano il supremo potere legislativo nella *F. U.* Un « consiglio ristretto » di 14 membri (anche laici) presieduto dal vescovo (« seniore ») più anziano, il quale è normalmente pure « giudice », dirige gli affari correnti. I sacerdoti, non più tenuti al celibato, assistiti da diaconi ed accoliti, amministrano i Sacramenti. Un consiglio degli « anziani » veglia sulla disciplina delle singole comunità dei Fratelli divisi in tre classi: aspiranti, progrediti o eletti e perfetti.

Il nascente protestantesimo invase anche la *F. U.* Il vescovo Luca resistette al luteranesimo, ma Giovanni Augusta (n. nel 1500, m. nel 1572), vescovo dal 1532, redasse nel 1535 una Confessione ben penetrata dalle dottrine di Lutero. Nel 1547 la *F. U.* prese parte all'insurrezione contro il nuovo re Ferdinando I. Fallita la rivolta il vescovo Augusta fu imprigionato e il re rinnovò i decreti di Vladislao contro la *F. U.* Allora una parte dei Fratelli emigrò in Polonia, Prussia e Moravia (« primo esilio »).

Giovanni Blahoslav (n. nel 1523, m. nel 1571), vescovo dal 1557, benché formato nelle scuole protestanti, si sforzò ancora di mantenere il carattere particolare della *F. U.* e promosse la vita culturale, specialmente la stampa. Nel 1561 pubblica il celebre Canzoniere di Szamotuły e nel 1564 la nuova versione del Nuovo Testamento, che fu poi compresa nella cosiddetta Bibbia di Kralice edita nel 1579-93. In essa alcuni libri sono già indicati come apocrifi secondo le dottrine protestanti.

Sotto il regno di Massimiliano II (1564-76), di Rodolfo II (1576-1611) e di Mattia (1611-19) la *F. U.* si riconcilia sempre più col mondo, ma decade internamente. I futuri sacerdoti studiano nelle scuole protestanti e la *F. U.* cede sempre più agl'influssi del protestantesimo, specialmente del calvinismo, affine alla *F. U.* nel suo rigorismo disciplinare. Pure l'attività dei missionari gesuiti appoggiati dai Signori cattolici causa sensibili perdite alla *F. U.* Nel 1575 i Fratelli insieme con i luterani redigono la « Confessione boema » e il 9 luglio 1609 ottengono da Rodolfo II un decreto solenne (« majestát »), che garantisce loro la piena libertà di culto e mette a loro disposizione l'Università di Praga.

La *F. U.* partecipa di nuovo all'insurrezione del 1618 e all'elezione di Federico principe elettore del Palatinato a re di Boemia. Dopo la disfatta dei ribelli sulla Montagna Bianca (8 nov. 1620) il re Ferdinando II esilia nel 1624 il clero acattolico e nel 1627 tutti gli acattolici. Allora i Fratelli in parte emigrarono in Slovacchia, Slesia, Polonia, Germania (in tutto ca. 100 sacerdoti e 4000-5000 fedeli) con Giovanni Amos Comenius (v.) divenuto ultimo vescovo della *F. U.*

Nell'emigrazione i Fratelli si fusero gradualmente con i protestanti. Quelli restati in patria furono quasi tutti riguadagnati al cattolicesimo. I pochi discendenti dei Fratelli clandestini aderirono nel 1771 al luteranesimo o calvinismo autorizzati dalla « patente di tolleranza » di Giuseppe II.

Per un gruppo di contadini pietisti tedeschi emigrati nel 1722 dalla Moravia settentrionale in Sassonia il conte Nicola Lodovico Zinzendorf fondò il villaggio Herrnhut e redasse uno statuto ispirato all'organizzazione della *F. U.* Di là si dispersero in piccoli gruppi specialmente in America, noti come Unità dei Fratelli di Herrnhut o Fratelli moravi.

Nel 1918 i riformati e luterani in Boemia si riunirono prendendo come base la « Confessione boema » del 1575 e quella dei Fratelli del 1662 (scritta da Comenio) ed assunsero il nome di *Českobratrská církev evangelická* « Chiesa evangelica dei Fratelli boemi ». Nel 1930 questa Chiesa contava 299.185 fedeli, il 2 per cento della popolazione.

Inoltre la sezione cecoslovacca dei battisti prese il nome di *Bratrská Jednota Chelčického* « Unità dei Fratelli di Chelčický », ed un' altra setta di origine americana si chiama *Českobratrská Jednota* « Unità dei Fratelli boemi ». Insignificanti sètte ambedue non presentano alcuna continuità della storica *F. U.*

In teologia alla *F. U.* mancava un proprio sistema chiaro e preciso. In 160 anni i Fratelli redassero una cinquantina di « confessioni », di cui 20 differenti in forma e contenuto. L'esagerato rigorismo primitivo impedì alla *F. U.* d'influire efficacemente sul rinnovamento spirituale delle masse e malgrado le mitigazioni ulteriori, fatte specialmente per riguardo dei nobili, la *F. U.* nel momento della massima espansione abbracciava poco più del 6 per cento della popolazione in Boemia e Moravia. Con i suoi canzonieri la *F. U.* promosse il canto sacro e con le sue edizioni contribuì allo sviluppo della lingua letteraria ceca. Ma a causa del suo puritanesimo iconoclasta restò sterile nell'arte.

BIBL.: Per le fonti e bibl.: *Akty Jednoty Bratrské*, Jar. Bidlo, 2 voll., Brno 1915-23. *Zeitschrift für Brüdergeschichte*, Herrnhut 1907-20; *Hefte zur Brüdergeschichte*, ivi dal 1937. Inoltre: A. Gindely, *Geschichte der Böhmischen Brüder* (1450-1609), 2 voll., Praga 1868; Z. Winter, *Život církevní v Čechách (XV-XVI stol.)*, ivi 1895; J. Bidlo, *Jednota bratrská v prvním vyhnanství (1548-56)*, 3 voll., ivi 1900-1909; F. Hrejsa, *Česká konfese, její vznik a podstata*, ivi 1912; J. Goll, *Chelčický a Jednota bratrská v XV stol.*, ivi 1916; A. Neumann, *České sekty ve století XIV a XV*, Brno 1920; J. T. Müller, *Geschichte der Böhmischen Brüder (1400-1576)*, 3 voll., Herrnhut 1922-31; F. M. Bartoš, *Dějiny Jednoty bratrské*, Brno 1923; R. Urbánek, *Jednota bratrská a vyšší vzdělání do doby Blahoslavovy*, ivi 1923; K. Vogl, *Petr Cheltschitzki-ein Prophet an der Wendel der Zeiten*, Zurigo-Lipsia 1926; V. L. Tapié, *Une Eglise tchèque au XV^e siècle: l'Unité des Frères*, Parigi 1934; O. Odložilík, *Karel Starší ze Žerotína*, Praga 1936 F. Hrejsa, *Náboženský svéráz Jednoty bratrské*, ivi 1939; F. M. Dobiáš, *Učení Jednoty bratrské o večeři Páně*, ivi 1940; E. Peschke, *Die Theologie der Böhmischen Brüder*, Stoccarda 1940; J. Bílek, *Jan Augusta v letech samoty*, Praga 1942; F. M. Bartoš, *Biskupství v Jednotě bratrské*, ivi 1944; K. Krofta, *O bratrském dějepisectví*, ivi 1946; F. Hrejsa, *Dějiny křesťanství v Československu*, III: *Husitský král. Počátky Jednoty bratrské*, ivi 1948. Giuseppe Olšr

FRAVASHI: v. IRAN, RELIGIONE dell'.

FRAYSSINOUS, DENIS-LUC-ANTOINE. – Vescovo ed apologista, n. a Vayssière il 9 maggio 1765, ed ivi m. il 12 dic. 1841. Entrato nella Società di S. Sulpizio a Parigi, fu ordinato sacerdote nel 1789. Professore di teologia dogmatica al Seminario di S. Sulpizio nel 1800, dal 1801 in poi, dapprima nella chiesa dei Carmelitani poi a S. Sulpizio, tenne le sue celebri conferenze religiose, assai frequentate dall'aristocrazia intellettuale francese. Vietate da Napoleone nel 1809, esse furono riprese nel 1814. Nuovamente interrotte nel periodo dei « Cento giorni » vennero continuate fino al 1822 e furono pubblicate nel 1825 con il titolo *Défense du christianisme*.

Nel 1818 aveva dato alle stampe *Vrais principes de l'Eglise gallicane*, in cui l'errore nascondeva le sue inconseguenze sotto il velo di una deferenza verbale sintetizzata nel singolare appello finale: *Siamo gallicani, ma siamo cattolici!* Acquistò rapidamente onori e dignità, suscitando proteste. Nominato dal governo imperiale ispettore d'Accademia, durante la restaurazione divenne vicario generale di Parigi, primo cappellano del re, vescovo di Ermopoli, gran maestro dell'Università, accademico, pari di Francia, ministro degli Affari ecclesiastici e della Pubblica Istruzione. A più riprese si dimostrò inferiore ai suoi impegni: costretto dalla sua deferenza politica a delle riserve e a delle esitazioni, dovette abbassare le armi per timore di ferire il Re nel difendere Cristo. Rimase nascosto durante la rivoluzione del 1830; dopo, trascorse due anni in Roma, e quindi si recò a sostituire i Gesuiti in Austria, quale precettore del duca di Bordeaux (1833-1838). Tornato poi al paese natio, vi rimase fino alla

morte. A F. spetta il merito del primo abbozzo di quell'insegnamento superiore impartito con tanto splendore dagli oratori della cattedra di Notre-Dame di Parigi.

BIBL.: M. R. A. Henrion, *Vie de mgr F.*, 2 voll., Parigi 1844; F. Z. Colombet, *Etude sur F.*, Lione 1853; L. Bertrand, *Bibliographie sulpicienne*, II, Parigi 1900; Hurter, V, coll. 1159-1160; Ch. Garnier, *F., son rôle dans l'Université sous la Restauration (1822-28)*, Parigi 1925; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, I, Bruxelles-Parigi 1949, pp. 88-97.

Ippolito Vittorio

FRAZER, JAMES GEORGE. - Etnologo che si può considerare l'epigono dell'etnologia evoluzionistica, rappresentata in Inghilterra da E. B. Tylor. Era n. a Glasgow il 1° genn. 1854, ed è m. a Cambridge il 9 maggio 1941. Fu avvocato di professione, ma si dedicò interamente agli studi etnologici intorno ai quali radunò un materiale copiosissimo da lui ordinato secondo alcuni schemi generali relativi a credenze e a pratiche che si riscontrano nelle popolazioni primitive attuali e permangono come sopravvivenze nel folklore dei popoli civili moderni; tali criteri d'indagine applicò anche ai popoli colti del mondo mediterraneo antico: Greci, Romani, Ebrei.

Suo grande merito è di aver offerto agli studiosi la larga copia di fatti menzionati più sopra, vagliati nelle fonti antiche e le relazioni moderne sempre scrupolosamente citate; suo torto è di aver posto la magia come primo scalino nell'ascesa dell'umanità, prima verso la religione e poi verso la scienza: la religione sarebbe sorta dopo che l'uomo ebbe constatato l'inefficacia delle pratiche magiche; la scienza tenderebbe a sostituire la religione una volta constatata l'inesistenza di poteri soprannaturali. Tesi entrambe errate perché magia e religione sono due posizioni autonome e coeve dello spirito umano, mentre la scienza con tutte le sue scoperte e le sue tendenze non potrà mai appagare quelle aspirazioni né soddisfare quei bisogni, a cui provvede la religione, i quali poggiano sopra un altro piano.

La sua opera più voluminosa che risulta nella sua terza edizione dell'incorporazione di sette trattazioni prima concepite come opere a sé, porta, come titolo generale, *The golden Bough* («Il ramo d'oro», 1ª ed., Londra 1890; 3ª ed., ivi 1911-15, vers. it., 2 voll., Torino 1950); le trattazioni vi sono così distribuite: I. *The magic art and the evolution of Kings* (2 voll., ivi 1911), che studia l'origine magica del potere regio, prendendo lo spunto dalla legge di successione del vetusto sacerdozio nemorense; II. *Taboo and the perils of the soul* (1 vol., ivi 1911); sulle varie interdizioni, pericolose a ignorare e a violare, riguardanti persone, oggetti, azioni entro cui l'individuo si può trovare irretito; III. *The dying God* (1 vol., ivi 1911), sul sacrifizio di esseri divini, animali, vegetali o umani; IV. *Adonis, Attis, Osiris* (2 voll., ivi 1914), sulle divinità che muoiono e risorgono, proprie delle misteriosofie; V. *Spirits of the corn and of the wild* (2 voll., ivi 1912); sugli spiriti della vegetazione, i riti di maggio e del raccolto; VI. *The scapegoat* (1 vol., ivi 1913), sul capro espiatorio del rituale ebraico e riti affini diretti all'espiazione delle colpe; VII. *Balder the beautiful* (2 voll., ivi 1913), sui riti del fuoco a proposito del bel dio della saga norvegese, ucciso, e poi bruciato in mare sulla sua nave. In tutto 11 voll. più uno di *Bibliography and general index* (ivi 1915). Di quest'opera il F. pubblicò anche un compendio (Londra 1932), tradotto in italiano da L. De Bosis (3 voll., Roma 1925).

Altre opere importanti del F. sono: *Totemism and exogamy* (4 voll., Londra 1910); *The belief in immortality and the worship of the dead* (3 voll., ivi 1913-24); *Pausanias' description of Greece* (trad. e commento, 2ª ed., 6 voll., ivi 1922); *Folklore in the Old Testament* (3 voll., ivi 1913; compendio, ivi 1922); *Apollodorus, the library* (1 vol., ivi 1921); *The Fasti of Ovid* (5 voll., ivi 1929).

Fu «fellow» del Trinity College di Cambridge, dottore onorario di varie università, membro della Royal Society e della British Academy, decorato di titolo nobiliare nel 1914. In suo onore è stato fondato il «Frazer Memorial Lectureship» per conferenze su questioni di etnografia presso varie università.

A rendere più accessibile al pubblico studioso una copia così vasta di materiale sono state compilate dai suoi scritti due antologie: *Man, God and immortality* (1 vol., Londra 1927); di contenuto teoretico, desunto dalle opere già stampate; *Anthologia anthropologica* (3 voll., ivi 1938-1939), preziosa raccolta di materiale, da elaborare, desunti da oltre cinquanta quaderni di appunti manoscritti.

BIBL.: R. Pettazzoni, *J. G. F.*, in *Studi e mater. di st. delle religioni*, 17 (1941), pp. 123-25.

Nicola Turchi

FRAZIONE DELL'OSTIA. - Il rito di rompere il Pane eucaristico nella Chiesa primitiva era una funzione puramente ministeriale, un'azione nata dalla necessità di fare a pezzi il Pane eucaristico di forma grande, rotonda e sottile per darlo in Comunione ai fedeli. Né i Padri (Cipriano, Agostino, Clemente Alessandrino, Cirillo Gerosolimitano) dànno a questa funzione uno speciale rilievo; solo s. Agostino ricorda delle preghiere durante la funzione. In seguito a questa azione se ne unisce un'altra, quella dell'immistione o commistione delle due Specie consacrate (Pane e Vino), precedente la loro consegna. Assai presto si sono associati dei significati mistico-simbolici, ai quali accenna Teodoro di Mopsuestia (m. nel 428, *hom.* VI). Nell'Oriente fin dal sec. IV diminuì l'importanza della f. dell'O. e fu dato più risalto al rito della Consacrazione e della commistione; nell'Occidente invece si diede più importanza al rito della f. dell'O. che divenne più ricco e solenne.

La f. dell'O. si faceva immediatamente dopo il Canone, prima della Comunione o nell'atto di distribuire il Pane eucaristico (Ippolito); dai soli Copti il Pane viene spezzato già prima della Consacrazione, alla parola «fregit». Nelle liturgie orientali il Pane eucaristico si spezzava dopo la recita del *Pater noster*; nella liturgia latina africana invece (s. Cipriano, s. Agostino) e nelle liturgie milanese, gallicana, mozarabica prima del *Pater noster*. Nella liturgia romana, s. Gregorio Magno ordinò la recita del *Pater noster* prima della f. dell'O. come nelle liturgie orientali. Nell'antico rito romano precede anche il bacio di pace.

Il rito romano odierno della frazione del Pane eucaristico non è originale, ma risulta da una semplificazione fatta nel corso dei secoli. Il rito antico era più complesso.

Secondo l'antico ordine papale dell'*Ordo Romanus I*, il papa intima la pace dopo aver recitato il *Pater noster* seguito dall'embolismo, dicendo «Pax Domini ecc.»; si facevan tre croci con la mano sul calice e vi si immetteva il «fermento», cioè una Specie consacrata proveniente da una Messa precedente (la prima commistione tradizionale romana). Contro Capelle, Andrieu ritiene originale il passo «mittit Sancta in eum», essendo mutilata qui la recensione arcaica G dell'*Ordo I* (M. Andrieu, *op. cit.* in bibl., pp. 57-60). Mentre i vescovi e i preti si davano il bacio di pace, il pontefice staccava una «parcella» («a latere dextro») dal Pane eucaristico (= la prima frazione) e la deponeva sull'altare (per il nuovo fermento, o per il viatico, o per designare l'unità della specie del Sacrificio sull'altare e della Comunione fatta al trono; cf. L. Duchesne, *op. cit.* in bibl., p. 196); il resto del Pane eucaristico era deposto sulla patena e portato al trono. Lasciato l'altare e recatosi alla cattedra, il papa dava il segno ai vescovi di continuare la f. dell'O. iniziata da lui all'altare, cioè quella degli altri Pani eucaristici per preparare i frammenti per la Comunione (= la seconda f. dell'O. propriamente la più originale, caratteristica e solenne, perché si faceva al trono). Durante questa funzione, si cantava per ordine del papa Sergio I (682-701) l'«Agnus Dei», proveniente dalla liturgia greca, mentre prima l'azione si svolgeva in silenzio. Finita la f. dell'O., il papa si comunicava staccando una nuova «parcella» dall'Ostia (= la terza f. dell'O.) e la lasciava cadere nel calice per la seconda commistione, prima fatta in silenzio, poi accom-

pagnata dalla formola « Fiat commixtio ecc. »; dopo beveva il calice. Così nella Messa papale c'erano tre frazioni e due commistioni. La prima commistione, il « fermento », era specificamente romana, e lo stesso vale per la prima frazione; la terza frazione e la seconda commistione si facevano al modo greco-orientale della commistione delle due Specie consacrate in segno della unità. L'immissione del fermento, cioè di una Specie consacrata in una Messa precedente, non si tralasciava nemmeno quando, essendo impedito il papa, un vescovo ne faceva le veci (*Ordo Romanus*, II, 6; M. Andrieu, *op. cit.*, pp. 62 e 112). In origine, questo rito sembra essere proprio delle Messe nelle chiese parrocchiali di Roma per significare l'unità con il papa; ma nella Messa papale invece esso è secondario, introdotto in seguito, per non omettere niente della cerimonia; si generalizzò poi l'uso in tutte le Messe. Il senso simbolico del fermento nella Messa papale, più che in quelle parrocchiali, viene a significare l'unità del Sacrificio e la sua continuità. Ci sono autori che presuppongono questo rito del fermento anche per la liturgia orientale (I. A. Jungmann, *op. cit.* in bibl., p. 363, n. 39). Fuori di Roma, nella divulgazione del rito romano, dove era sconosciuto l'uso del fermento, per adempiere il rito e per aver una specie da mescolare, s'introduceva una nuova frazione del Pane eucaristico, cioè si distaccava dall'Ostia dello stesso Sacrificio una particella, per evitare una pausa, prima del « Pax Domini » alla fine dell'embolismo; poi la si immetteva nel calice, allo stesso momento e con le stesse cerimonie del fermento (*Ordo III*, n. 3; Andrieu, pp. 124-26). È da notare che il redattore di quest'*Ordo* usa qui le stesse parole del rito della seconda e terza frazione dell'*Ordo I*, n. 97 e 107 (Andrieu), volendo così costituire questi due riti, invece delle tre frazioni e delle due commistioni. L'*Ordo III*, n. 3 è il primo teste, fuori di Roma, dell'eliminazione di un rito caratteristico antico romano, come era la prima commistione e la prima frazione. E' quindi strano e puramente casuale che tali cerimonie si compissero durante l'embolismo del « Pater noster », non avendo nessun rapporto con il rito annesso. Così fuori di Roma, si cominciò la semplificazione dei riti della frazione e della commistione: con l'unica commistione, quella cioè nella quale il papa immetteva alla prima commistione nel calice il fermento. Del rito della seconda commistione resta l'orazione « Haec (invece del « Fiat ») commixtio ecc. », la quale si recita immediatamente dopo la commistione, al « Pax Domini ». L'odierna unica, ma doppia frazione, prima del « Pax Domini », corrisponde alla prima, la quale si faceva prima che il papa lasciasse l'altare, ed insieme alla terza, prima di bere il calice. Nello stesso modo per questa unica, ma doppia frazione si divide oggi l'Ostia, prima in due parti, e poi se ne stacca la particella da immettere nel calice; così si spiega bene la divisione dell'Ostia in tre parti. Oggi il celebrante consuma la prima e seconda parte, nel medioevo invece con la seconda parte il celebrante comunicava i ministri e la conservava come viatico (*Micrologus*).

Ma passò del tempo prima di giungere a questa semplificazione ed unificazione. Nel corso dei secc. X-XII scomparve la seconda e propriamente vera f. dell'O., sia perchè il numero dei comunicanti diminuì, sia perchè la forma dell'Ostia si cambiò e s'introdussero le particole per la Comunione dei fedeli. Il pontificale romano-germanico del 950 ne è il primo teste (Jungmann, *op. cit.*, pp. 369-70; *Ordo X*, n. 51 sg.; Andrieu, *op. cit.*, pp. 360-361). Nondimeno si conservano tracce di questa seconda f. dell'O., fin dal sec. XII (Jungmann, *op. cit.*, p. 370, n. 11). La recita dell'« Agnus Dei » la ricorda ancora oggi. La seconda f. dell'O. si faceva sulla patena alla cattedra e sopra i sacchetti degli accoliti, ma per il numero ridotto dei comunicanti e della forma minore dell'Ostia, spariscono i sacchetti e si diminuisce la forma della patena. In ricordo della f. dell'O., sulla patena, si mettono oggi prima della frazione l'Ostia, e, dopo la frazione, le parti sulla patena; ma l'unica doppia frazione stessa, come la terza del papa, si eseguisce sopra il calice, cominciando dal sec. XI-XII (Jungmann, p. 374, n. 33). Fuori di Roma, ed essendo cessato anche a Roma l'uso del fermento, l'una o l'altra anche della prima o terza f. dell'O. e delle due commistioni deve essere soppressa. Di questa incertezza sono prova gli *Ordines* pubblicati dal Mabillon e Martène e gli autori Amalario (850), Giovanni d'Avranches (prima del 1067), *Micrologus* di Beroldo (m. nel 1100), Durando (m. nel 1296). Essendo in uso solo una commistione già al tempo d'Amalario, gli uni facevano la frazione e la commistione prima del « Pax Domini » (*Ordo VI*, n. 59: Andrieu, *op. cit.*, p. 237; *Ordo IX*, n. 36: Andrieu, *ibid.*, p. 326) senza (o passata sotto silenzio) la terza frazione e la seconda commistione (*Ord. Off. Eccl. Lateran.* di Bernardo del 1145); gli altri invece, fatta la f. dell'O. al « Pax Domini », immettevano la « parcella » dopo l'« Agnus Dei » o prima della Comunione stessa (Martène, *Ordo V*, n. VII; *Sacramentum Ratoldi*; *Sacramentarium Fuldense*, ed. G. Richter-A. Schönfelder, n. 21.22). Finalmente dopo la riforma di Innocenzo III (PL 217, 905), nel Messale della Curia romana, divulgato dai Francescani, è introdotto l'uso vigente ancora oggi; lo stesso vale dell'*Ordo Missae* di Burchardo del 1502. C'è una eccezione, ma corrisponde all'antico uso di non fare la commistione all'altare, quando, nella Messa solenne, il papa mette anche la terza « parcella » sulla patena; poi lasciato l'altare, alla cattedra, dopo la Comunione del Pane eucaristico, fa la commistione prima di bere il calice (*Ordo Rom. XIV*, aggiunta; PL 78, 1190-91; Innocenzo III, *De sac. Alt. Myst.*, l. VI, cap. 9; *ibid.*, 217, 911), al momento della terza frazione e della seconda commistione.

Il rito milanese della f. dell'O. e della commistione si compie come nel rito romano, ma dopo la dossologia de Canone, cioè prima del *Pater noster*, con formole speciali; frattanto il coro canta il « confractorio ». Anche nella liturgia gallicana si rompe il Pane eucaristico prima del *Pater noster*, mentre il coro canta una antifona; forse c'era prima un uso simile del fermento romano (Haberstroh, pp. 28-29). Nel rito mozarabico dopo l'orazione « Post pridie » il celebrante rompe il Pane in due parti, poi ne divide una in 5, l'altra in 4 particelle; delle quali ciascuna ha un nome speciale: 1) *corporatio*, 2) *nativitas*; 3) *circumcisio*; 4) *apparitio*; 5) *passio*; 6) *mors*; 7) *resurrectio*; 8) *gloria*; 9) *regnum*; si mettono le parcelle sulla patena in questo ordine:

```
  1
6 2 7
  3 8
  4 9
  5
```

La commistione si fa dopo il « Pater noster » ed il simbolo, con la particella 9 *regnum*, con formole diverse dal giorno festivo.

Questo rito della f. dell'O. sembra essere venuto tardi e ricorda molto l'uso della liturgia celtica. In questa liturgia infatti, dopo la dossologia del Canone, si faceva prima una « intinctio » del Pane nel calice come nella liturgia siriaca; seguiva la f. dell'O. ancor più complessa: il numero delle parcelle variava secondo il carattere del giorno in sette diversi modi, da 5 parcelle fin a 65 nelle feste di Natale, Pasqua e Pentecoste. La commistione s'eseguiva dopo il « Pater noster ». Tanto nella liturgia mozarabica, quanto in quella celtica si cantava un « confractorio ». Per il modo di mettere le parcelle in forma di croce, usato nel rito mozarabico e celtico, c'è da notare il canone 3 del Concilio di Tours del 567, che si oppone al modo di comporre le parcelle a forma di una figura umana (« non in imaginario modo ») e prescrive la forma della croce (« sub crucis titulo »; Duchesne, p. 232).

Nella liturgia orientale ci sono tre azioni coordinate fra loro: f. dell'O., consegna e commistione. Dalla f. dell'O., in rapporto alla commistione, si distingue lo spezzettamento per avere delle parcelle e darle ai fedeli. I Padri (Basilio, G. Crisostomo, Cirillo Alessandrino) non hanno conosciuto che lo spezzettamento; della consegna e della commistione non fanno cenno. Tutti questi riti si trovano introdotti per la prima volta in quello caldeo e siriaco, fin dal sec. VI. Unita alla consegna c'è l'intintura, cioè il Pane eucaristico vien messo nel calice,

ma subito estratto per inumidire le altre parcelle. Nel rito bizantino il Pane si divide in quattro parti, messe poi sul disco (patena) in forma di croce:

IC
NI ÷ KA
XC

la parcella IC si mette nel calice, poi vi s'infonde l'acqua.

Bibl.: L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Parigi 1925, pp. 195-97, 231-35; J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de rit. orient.*, III, Roma 1932, n. 1397-1407; L. Haberstroh, *Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum*, Moedling 1937; B. Capelle, *Le rite de la fraction dans la Messe romaine*, in *Revue bénédictine*, 53 (1941), pp. 5-40; I. A. Iungmann *Missarum Solemnia*, II, Friburgo 1948, pp. 361-87; M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, Lovanio 1948, passim; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, III, Milano 1949, pp. 287-93. Pietro Siffrin

FRAZIONE DEL PANE: v. FRACTIO PANIS.

FREDEGARIO (Pseudo). - Sotto questo nome, non più antico del sec. XVI (si vuole sia o la forma latina del cognome dell'umanista Freher oppure una trovata dello storico Goldast), si è convenuto di porre una *Cronaca* dei Franchi che va dal 584 al 652, seguita da alcuni capitoli relativi alla storia generale che si ferma verso il 660 (ed. Br. Krusch, in MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, II, pp. 18-193). Tre sono gli autori anonimi che vi hanno lavorato, di cui due d'origine borgognona (il primo, molto addentro negli eventi che racconta, si ferma al 613 o 616, il secondo al 642) e uno d'origine austrasiana. Tra di loro hanno in comune soltanto la lingua oltremodo barbara. Ad onta della passionalità che vi si riscontra, questa *Cronaca* è una fonte di prim'ordine per la storia merovingica. Nei codici che la contengono essa fa parte d'una raccolta che comprende le cronache di s. Girolamo, di Idacio, il *Liber generationis*, la cronaca di Isidoro di Siviglia, la *Historia epitomata* e finalmente al 6 posto (ms. Cheltenham di Berlino: *In Nomine Domini Jhesu Christi, incipit Chronica sexta*) oppure al 4 posto (ms. di Parigi: *Incipiunt capetolaris cronica libri quarti*), la *cronaca* di F. stesso. La *Cronaca* dello pseudo-F. fu poi continuata sino al 768 da vari autori e portata dagli *Annali regi* fino all'829.

Bibl.: Manitius, I (1913), pp. 223-87; M. Leclercq, *Historiens du Christianisme*, in DACL, VI, II (1925), coll. 2578-82; M. Baudot, *La question du pseudo Frédégaire*, in *Le moyen âge*, 29 (1928), pp. 120-70; E. Levillain, in *Bibliothèque de l'Ecole des Chartres*, 89 (1928), p. 89 sgg.; Fliche-Martin-Frutaz, V (1945), pp. 341-405, dove la *Cronaca* dello pseudo-F. è messa in opera e dove sono indicati i principali problemi che essa solleva. A. Pietro Frutaz

FREDEGISO di Tours. - Scolastico inglese, n. probabilmente nell'ultimo quarto del sec. VIII (una lettera di Alcuino del 798 lo dice «puer»), m. nell'834. Fu discepolo di Alcuino prima a York e poi nella scuola palatina di Carlomagno nella quale ebbe più tardi (inizio sec. IX) una cattedra. Nell'804 fu eletto abate del monastero di S. Martino in Tours e nell'819 ebbe la dignità di cancelliere di Ludovico il Pio.

Oltre alcuni poemetti, scrisse in forma epistolare il trattatello *De nihilo et tenebris* (PL 105, 751-56), in cui cerca di dimostrare che a questi due concetti corrisponde una realtà oggettiva. Forse però, più che dai postulati di un realismo esagerato, F. è indotto a questa posizione da preoccupazioni esegetiche circa i passi relativi del cap. 1 del *Gen.* che gli sembravano non potersi spiegare altrimenti.

L'importanza dell'*Epistola* per la storia della filosofia sta nel fatto che costituisce uno dei primi esempi, nella scolastica, del metodo dialettico.

Bibl.: M. Ahner, *Fredegis von T.*, Lipsia 1878; J. A. Endres, *Fredegisus und Candidus*, in *Phil. Jahrb.*, 19 (1906), pp. 439-426; id., *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster 1915, pp. 5-15. Felicissimo Tinivella

FREDIANI, Francesco. - Francescano, letterato e filologo, n. a Pruno (Lucca) nel dic. 1804, dal celebre viaggiatore Domenico, m. a Marano (Napoli) il 10 ag. 1856.

Insegnò filosofia, poi lettere nel convento di S. Domenico a Prato. La lingua toscana del Trecento divenne la sua passione; la sua umile cella era un cenacolo dei letterati toscani; il F. carteggiava con V. Baffi, P. Fanfani, O. Gigli, C. Guasti, V. Nannucci, B. Puoti, A. da Rignano, N. Tommaseo, F. Zambrini e molti altri (v. A. Gallicani, *Lettere familiari e filologiche del p. F. F.*, Pistoia 1874).

Scrisse: *Fiore di poesie liriche* (Prato 1845); *Cronica di Firenze o Compendio delle cose di Firenze dall'anno MDL al MDXLVI scritto da Fra Giuliano Ughi* (in *Archivio storico italiano*, appendice 23 [1849], pp. 97-274); *Spoglio all'Ovidio Maggiore* (Prato 1852); *Prose e versi* (ivi 1853, 2ª ed., Napoli 1854); *Il libro dell'Ecclesiaste, volgarizzamento del buon secolo della lingua* (Napoli 1854). Inediti sono i suoi studi sui *Fioretti* e altri testi francescani.

Bibl.: C. Guasti, *F. F.*, in *Arch. stor. ital.*, 3 (1856), pp. 241-245, e in *Opere di C. Guasti*, II, Prato 1895, pp. 62-67; ed anche in *Lettere familiari e filologiche di F. F.*, pp. 5-13; E. Bindi, *Elogio funebre del p. F. F.*, Firenze 1857; M. da Civezza, *Biografia del p. F. F.*, Genova 1857, 2ª ed. Milano 1858; M. Sena, *F. F. Saggio critico*, Nola 1926; L. Oliger, *Quattro precursori del moderno movimento francescano*, Roma-Torino 1930, pp. 11-19. Livario Oliger

FREDIANO, santo. - Vescovo di Lucca, vissuto nel sec. VI, n. quasi certamente in Irlanda, forse di prosapia regia. Fu educato a Dromore da s. Colman e nell'isola di Aran da s. Enda. Fece un pellegrinaggio a Roma, tornato dal quale si stabilì a Moville e vi fondò un monastero. Presto riprese la via dell'Italia, stabilendosi a condurre vita eremitica nei dintorni di Lucca. Sparsasi la fama delle sue virtù, verso il 560, fu eletto vescovo di Lucca. Secondo la tradizione morì il 18 marzo 588. Alcuni dei molti miracoli attribuitigli sono riferiti da s. Gregorio Magno (*Dialog.*, III, 9). Festa 18 marzo, traslazione 18 nov.

È difficile ricostruire la vita di F., specie avanti l'episcopato, poiché non è improbabile che contenga elementi di qualche altro monaco irlandese quasi omonimo. Parimenti si è disputato sulla cronologia dell'episcopato di F., che alcuni, basandosi sull'ordine di un antico catalogo dei vescovi lucchesi, hanno assegnato al sec. III-IV. Tuttavia la tradizione, la menzione che ne fa s. Gregorio proprio nei *Dialoghi* ed altre considerazioni, lo fanno piuttosto assegnare al sec. VI. - Vedi tav. CXIX.

Bibl.: *Acta SS. Hiberniae*, ed. J. Colgan, Lovanio 1645, coll. 633-51; BHL, 3173-76; A. Pedemonte, *I primi vescovi della «Paroecia Lucensis»*, Lucca 1915; P. Guidi, *L'antica vita di s. F. e il vetusto catalogo dei vescovi di Lucca*, ivi 1919; A. Guerra - P. Guidi, *Compendio di storia ecclesiastica lucchese dalle origini a tutto il sec. XII*, ivi 1924, pp. 35-63; Lanzoni, 590-94; *Martyr. Romanum*, pp. 103, 532. Vincenzo Monachino

FREDOLI, Berengario (*Berengarius, Fredoli, Freduli, de Frasolis*). - Canonista francese, n. nel castello di Vienna ca. il 1250, m. ad Avignone l'11 giugno 1323, fu cappellano *domini Papae* (uditore di Rota), *doctor decretorum*, professore a Parigi, vescovo di Bézières (1294) e cardinale (1305).

Fu uno dei compilatori del *Liber Sextus* di Bonifacio VIII (v. CORPUS IURIS CANONICI). Scrisse un trattato *De excommunicatione et interdicto* tra il 1298 e il 1303, mentre reggeva l'episcopato di Bézières e dopo che era stato promulgato il *Liber VI*.

Bibl.: A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 493 e bibl. ivi. Antonio Rota

FREER, TESTI di. - Manoscritti biblici greci (della versione dei Settanta e del Nuovo Testamento», facenti parte della collezione di Ch. L. F. (m. il 25 sett. 1919) a Detroit (U.S.A.) ed ora conservati a Washington (Smithsonian Institution). Di particolare importanza è il ms. W (= 014) acquistato dal F. ad al-Gīzah (Egitto) nel 1906, riprodotto in fototipia e studiato da N. A. Sanders.

È un codice pergamenaceo di 26 quinterni e 374 pp. (mm. 215 × 145; 205 × 13) di cui due alla fine di *Giovanni* in bianco, scritte su un'unica colonna di 30 linee, di 27-30 lettere. Il testo è diviso in paragrafi e sembra emendato da 4 correttori. Le omissioni sono una dozzina. Comprende i 4 Vangeli nell'ordine: *Matteo, Giovanni, Luca, Marco*. Manca solo *Io.* 14, 25-16, 7 e *Mc.* 15, 13-38. La scrittura è unciale, inclinata a destra e quella del primo quinterno (*Io.* 1, 1-5, 11) apparisce più antica. La data di composizione è controversa (sec. IV-VI [Gregory]; IV-V [H. A. Sanders]; IV [Grenfell]; V [Kenyon]). Presenta un testo ibrido: *Mt.-Lc.* 8, 13-24 si avvicinano a A(ntiocheno) (in *Matteo*, su 1505 varianti, 1205 concordano con A: le altre con B e D in *Luca*, 1112 con A, 189 con D, e 98 con B). *Io.* 5, 12-fine, e *Lc.* 1, 1-8, 12 concordano con B (rec. esichiana; *Giovanni* 987 con B e 8 con A: in *Io.* 5-10 prevale prima B poi ℵ. *Luca.* 547 con B, 126 con D e 4 con A). *Mc.* 1, 1-5, 30 concorda con le Antiche Latine, specialmente con *e*; *Mc.* 5, 31-fine, in minore misura (186 con le Antiche Latine, 116 con D, 24 con ℵ e 16 con B). *Io.* 1-5, 11 concorda con le Antiche Latine come *Mc.* 1, 1-5,30. Perciò A mista con D + B predomina in *Mt.-Lc.* 8, 13-fine; B mista con D + A in *Lc.* 1, 8-12 e *Io.* 5, 12-fine; D in *Mc.* 1, 5-30 e *Io.* 1, 5-11; la cesareense in *Mc.* 5, 31-fine. Il P 45 (Chester-Beatty) si avvicina a W per *Marco* e *Luca*. W testimonia la diffusione del testo occidentale (D) in Egitto e convalida l'opinione che le lezioni considerate proprie delle Antiche Latine provengono da un testo greco anteriore, e non da corruzioni o parafrasi di esso. Caratteristica di W è la finale lunga dopo *Mc.* 16, 14, detta « il logion F. » in una forma più ampia che in s. Girolamo (*Adv. pelag.*, II, 15: PL 23, 576). È riprodotto in nota nelle edizioni critiche del Nuovo Testamento. Sebbene non autentico, ha origini antichissime (prima metà del sec. II, secondo Gregory). W contiene anche la *I Cor.* 10, 29 e frammenti delle *Epistole ai Corinti, ai Galati, agli Efesini, ai Colossesi, ai Tessalonicesi, agli Ebrei, a Timoteo, a Tito, a Filemone*. Originariamente constava di 208-12 fogli e può datarsi ai secc. V-VI. Riproduce il testo come ACP 17, 37.

BIBL.: H. A. Sanders, *Facsimile of the Washington Ms. of the Four Gospels in the F. Collection*, Michigan 1912; id., *The N. T. Ms. in the F. Collection*, Nuova-York 1912; id., *The Washington Ms. of the Epistles of Paul*, ivi 1918; E.-J. Goodspeed, *The Washington Ms. of the Gospels*, in *American Journal of Theology*, 17 (1913), pp. 240-49, 395-411, 599-613; 18 (1914), pp. 131-146, 266-81; M.-J. Lagrange - St. Lyonnet, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle*, Parigi 1935; B. Botte, s. v. in DBs, III, coll. 525-30; G. Bonaccorsi, *Nuovi manoscritti biblici e la finale di s. Marco*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 4 (1908), pp. 521-537, ecc. Bonaventura Mariani

FREETOWN e BO, DIOCESI di. - Diocesi dell'Africa Occidentale britannica, che comprende il territorio della Colonia di Sierra Leone sulla costa atlantica, tra la Guinea francese e la Liberia. Il 13 apr. 1858 la S. Congregazione de Propaganda Fide, distaccando la Colonia di Sierra Leone con i territori adiacenti dall'allora vicariato apostolico delle Due Guinee, eresse il vicariato apostolico di Sierra Leone e lo affidò alla Società delle missioni africane; ma il fondatore di essa, mons. de Brasillac, e tre suoi missionari, che lo avevano accompagnato colà, vi morirono di febbre gialla.

Nel 1860 furono sostituiti con i Padri della Congregazione dello Spirito Santo, che, superando grandi difficoltà, poterono affermarsi. Nel 1897 ne venne distaccata in parte la prefettura apostolica della Guinea Francese (oggi vicariato apostolico di Konakry e prefettura apostolica di Kankan) e nel 1903 quella della Liberia (oggi vicariato apostolico di Monrovia e prefettura apostolica di Cape Palmas). Il 18 apr. 1950, in occasione dell'erezione della gerarchia episcopale nell'Africa Occidentale britannica, il vicariato apostolico di Sierra Leone fu elevato a diocesi residenziale immediatamente soggetta alla S. Sede con la denominazione di F. e B., dal nome del centro ove risiede l'Ordinario (F.) e del vicino centro politico e commerciale (B.) di tutto il territorio. Le statistiche del 1949 presentano i seguenti dati: superfice 80.000 kmq.; ab. 2.250.000; cattolici 10.105, di cui 9492 indigeni, 431 esteri, 182 di stirpe mista; catecumeni 4862, dissidenti orientali 311; protestanti 55.000; maomettani 126.000; pagani 2.060.599; missionari sacerdoti: 31 della Congregazione dello Spirito Santo e 4 della Pia Società di S. Francesco Saverio per le Missioni Estere di Parma; fratelli 2 della Congregazione dello Spirito Santo; suore estere 26; catechisti 94, catechiste 3; maestri 96, maestre 60. Stazioni principali 12, secondarie 25; dispensari 3 con 21.900 consultazioni nel corso dell'anno. Scuole 40 con 5638 alunni dei due sessi; scuole di preghiere 112 con 1768 alunni dei due sessi; Battesimi di adulti 204, di bambini 239; Comunioni pasquali 3840; di devozione 124.004. Vi è Azione Cattolica (Legion of Mary).

BIBL.: MC, p. 372; Arch. S. C. de Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3191/49. Carlo Corvo

FREGIO. - Zona centrale della trabeazione, fra l'architrave e la cornice, di carattere diverso secondo gli ordini architettonici (v.). Nelle costruzioni paleocristiane segue le ultime forme classiche: con iscrizione (tempietto del Clitunno); convesso (porta del Battistero Lateranense); con rilievo a racemi (porta di S. Salvatore a Spoleto); a triglifi (ma sopra colonne corinzie, nel presbiterio della stessa chiesa).

L'uso di decorare il f. con musaici (S. Maria Maggiore) sarà più diffuso in età romanica, con motivi floreali e più spesso con ornati cosmateschi. La concezione costruttiva gotica esclude la trabeazione e quindi il f. Ne ritorna l'uso con l'architettura architravata del Rinascimento, talvolta liscio, talvolta ornato; in Toscana con clipei (Brunellesco), con rilievi di terracotta invetriata (tipico quello, figurato, dell'Ospedale del Ceppo di Pistoia), con motivi classici. Questi vengono poi fantasiosamente trasformati in Lombardia secondo il gusto locale al quale indulge lo stesso Bramante (sagrestia di S. Satiro), che invece nelle opere romane adotterà il f. liscio o a triglifi. Maggior rispetto ai canoni classici si ha nel '500: il triglifo, motivo dominante nella chiesa di S. Biagio a Montepulciano (1518, A. Sangallo il Vecchio), viene poi largamente adottato soprattutto nell'Italia centrale. Festoni classicheggianti sono usati da Michelangelo (Palazzo Farnese, cupola di S. Pietro) e, con maggior sontuosità, dal Sansovino nella Libreria Marciana, esempio quasi isolato nel Veneto, dove la dominante corrente palladiana eliminerà ogni sovrapposizione decorativa. Il barocco non cura molto la decorazione del f. all'esterno delle chiese, ma nell'interno lo adegua per ricchezza al sontuoso colorismo delle pareti; una nota di originalità è portata anche qui dal Borromini, nei motivi araldici e floreali trattati con nuova fantasia (Propaganda Fide; S. Giovanni in Oleo). Il neoclassico ritorna con erudita freddezza ai canoni antichi. Mario Zocca

FREGOSO, FEDERICO. - Cardinale, n. a Genova ca. il 1480, m. a Gubbio il 22 luglio 1541. Ad istanza del duca d'Urbino suo zio, Giulio II lo nominò arcivescovo di Salerno nel maggio 1507, e nel 1508 gli diede in commenda il vescovato di Gubbio. Fratello del doge di Genova, Ottaviano, lo coadiuvò nel governo partecipando anche ad una spedizione contro i corsari.

Nel 1522 dovette lasciare Genova assediata dagli Spagnoli e fuggì in Francia dove ebbe dal re l'abbazia di S. Benigno di Digione. Amico del card. Contarini, partecipò con lui a quella corrente spirituale che voleva la riforma della Chiesa e condivise le sue idee sulla Grazia. Fu chiamato a Roma nel 1536 alla famosa commissione di preparazione della riforma insieme con il Sadoleto, col Carafa,

col Polo ed altri. Il 19 dic. Paolo III lo creò cardinale. Pietro Bembo che fu suo ospite a Roma nel 1513 lo mise come interlocutore nelle sue *Prose della volgar lingua*; così pure Baldassar Castiglione nel *Cortegiano* cominciato a scrivere nel 1514. Lasciò alcune sue opere a stampa, fra cui un *Trattato dell'orazione* (Venezia 1542 e 1543). Fu sepolto nel duomo di Gubbio dove fu vescovo dopo aver dovuto rinunciare a Salerno.

BIBL.: L. Grillo, *Elogio dei liguri illustri*, II, Genova 1846, pp. 390-98; G. Paesano, *Memorie per servire alla storia della Chiesa salernitana*, Salerno 1857, p. 140 sgg.; Pastor, V, passim. Antonio Cistellini

FREGOSO, PAOLO. - Cardinale, n. a Genova nel 1430, m. a Roma il 19 marzo 1498. Fratello del doge Pietro, fu eletto arcivescovo di Genova nel 1456 ed ebbe la porpora da Sisto IV il 15 maggio 1480. Tipica figura di politico spregiudicato e ambizioso, riuscì a usurpare per 3 volte il dogato nel 1462, 1463, 1483. Fu cacciato a furor di popolo nell'ag. del 1488 e rinunciò al ducato il 31 ott. Nel 1481 fu a capo della flotta che il papa aveva armato a Genova per cacciare il Turco da Otranto; era sotto questa città nell'ag. e vi rimase sino alla vittoria.

BIBL.: L. Levati, *I dogi perpetui di Genova (1339-1528)*, Genova 1930, pp. 406-42 (v. bibl. ivi cit.); P. Paschini, *Il carteggio fra il card. Barbo e G. Lorenzi*, Roma 1948, pp. 22, 31, 179. Antonio Cistellini

FREINADEMETZ, JOSEPH. - N. a Badia in Val Badia (Bolzano) il 15 apr. 1852 da pii contadini. Ordinato sacerdote il 25 luglio 1875, il 4 luglio 1878, con il permesso del suo vescovo, mons. Gasser, entrò nella Società del Verbo Divino da poco fondata (1875) in Steyl (Olanda).

Il 2 marzo 1879 fu uno dei due primi missionari della Società del Verbo Divino partiti per lo Shantung Meridionale (Cina) dove al suo arrivo a Puoli trovò 158 cristiani. Egli vi lavorò per quasi 30 anni, vero modello di missionario, in posizioni direttive, tra sacrifici d'ogni genere. Ebbe molto a cuore la formazione del clero indigeno. Scrisse per gli studenti cinesi di teologia il *Sanctissimum Novae Legis sacrificium* (2ª ed., Yenchowfu 1926; edito nuovamente nel 1948 in Steyl). Il 28 genn. 1908 m. a Taikia di tifo, in fama di santità. Lo Shantung Meridionale (vicariato di Yenchowfu) contava allora ca. 46.000 cristiani, 45.000 catecumeni, 12 sacerdoti cinesi formati dal p. F. e 74 seminaristi, tra questi il futuro card. Tommaso Tien. È in corso il processo di beatificazione.

BIBL.: A. Henninghaus, *P. J. F.*, 2ª ed., Yenchowfu 1926; J. M. Aulitzky, *Fu Schenfu*, Modling 1932; H. Fischer, *P. J. F.*, Steyl 1936; G. Baur, *Der Diener Gottes p. J. F.*, Varone (Trento) 1939; 2ª ed. ivi 1942; tradotto in italiano: *Il servo di Dio p. G. F.*, ivi 1942. Goffredo Grössl

FREISING: v. MONACO.

FRÉJUS, DIOCESI di. - Città e diocesi nella Francia meridionale; il territorio corrisponde a quello del dipartimento del Var. La diocesi ha una superfice di kmq. 5609 con una popolazione di 377.104 ab., dei quali 376.000 cattolici, distribuiti in 180 parrocchie, serviti da 209 sacerdoti diocesani e 150 regolari, un grande seminario a La Crau (Var); 15 comunità religiose maschili e 79 femminili (1949).

È suffraganea di Aix. Patroni della diocesi: s. Leonzio e s. Maria Maddalena.

In origine uno dei tanti villaggi lungo le vie romane (*viasii vicani*) abitati da alcuni coloni che avevano ricevuto lotti di terra. Cicerone parla per primo di Forum Iulii nel 43 a. C. Piccola borgata lungo la grande arteria che percorreva la bassa Provenza, fu scelta (39-31 a. C.) come cantiere di costruzione di navi leggere e rapide. Strabone lo chiama *navale Caesaris Augusti*. Dopo la vittoria d'Azio fu il porto della flotta del litorale della Gallia, colonia classica, e accolse i veterani della VIII legione Augusta; Plinio la menziona « Forum Iulii Octavanorum Colonia quae Pacensis appellatur et classica ».

(fot. Archives photographiques)

FRÉJUS, DIOCESI di - Esterno del Battistero (sec. V), dopo il restauro.

Tra i vescovi di F. si ricordano: Leonzio, nominato in due lettere, una del papa Bonifacio I del 419 e un'altra del papa Celestino I del 431; Teodoro, che partecipò ai Concili di Riez (439), d'Orange (441) e di Vaison (442). Nel sec. VI sono noti Vittorino, presente al Concilio d'Agde del 506, Giovanni, rappresentato a quello d'Arles del 524, come Desiderio nel 541 e Espettato a quelli d'Orléans nel 549 e di Parigi del 552. Nel 632 Martino sottoscrisse al privilegio di Rebais del 636. Dopo non si conoscono nomi di vescovi di F. fino al sec. X. La diocesi, soppressa nel 1801, fu ristabilita il 27 luglio 1817 e confermata il 6 ott. 1822. La Cattedrale sorge sul luogo d'una chiesa antica, restaurata nel sec. IX, ricostruita nel XII con rimaneggiamenti dei secc. XV e XVI; restano avanzi dell'antico Capitolo e della facciata romanica, ma più notevole è il battistero: pianta quadrata all'esterno, ottagonale all'interno, con deambulatorio circolare sostenuto da 8 colonne in granito nero; capitelli corinzi con pulvino; un banco circolare gira intorno; al centro si ha una piscina ottagonale in muratura rivestita di marmo, coperto da un ciborio con 8 colonne. La cattedrale di F., dedicata a Notre Dame e a S. Leonzio, possiede un sacramentario del sec. XII; un messale del sec. XIII e un rituale di Uzes del sec. XV. A F. è unito il titolo di Tolone, diocesi del sec. V. I suoi vescovi antichi conosciuti sono: Augustale, presente ai Concili di Orange (441) e di Vaison (442), probabilmente ricordato erroneamente come vescovo di Arles al 7 sett. nel *Martirologio geronimiano*; s. Cipriano, discepolo e biografo di s. Cesario d'Arles, che intervenne al Concilio d'Orléans del 541, mentre Palladio intervenne a quello del 549; il vescovo Menna indirizzò una lettera a s. Gregorio Magno (Jaffé-Wattenbach, 1831)

La cattedrale di Tolone è tutta restaurata. La chiesa di S. Massimino, iniziata alla fine del sec. XIII da Carlo II di Sicilia, fu terminata alla fine del sec. XV; è il più bell'esempio di architettura nel sud della Francia. I principali santuari della diocesi sono: Notre-Dame des Anges a Pignans, Notre-Dame de Benat, Notre-Dame des Graces a Cotignac. Insigne è la basilica di S. Maria Maddalena a St-Maximin. Ne iniziò la costruzione nel 1295 Giovanni Bandici per ordine di Carlo II d'Angiò e fu

terminata nel 1532. Essa costituisce il più insigne prodotto dell'arte gotica settentrionale in Provenza. L'abside è poligonale, le vòlte delle navate raggiungono l'altezza di 29 m. come le cattedrali di Bourges e di Mans. La cripta è un mausoleo contenente sarcofagi cristiani. Fu officiata dai Benedettini fino al 1295, in cui furono sostituiti dai Domenicani rimastivi fino alla soppressione degli Ordini religiosi all'inizio del sec. XX.

BIBL.: L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, p. 285 (per Tolone, cf. pp. 277-78); A. Formige, *Le baptistère de F.*, in *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1925, pp. 143-46, 263; A. Donnadieu, *La Pompei de la Provence, F.*, Parigi 1928; *Guide de la France chrétienne et missionnaire*, 1948-49, Parigi 1948, pp. 574-75. Enrico Josi

FRENASTENIA, FRENASTENICI. – Il termine è dovuto all'alienista italiano Andrea Verga ed è stato rimesso in onore da S. De Sanctis, che lo preferì a quello di « oligofrenia » delle scuole tedesche ed a quello di « deficenza mentale » perché più tecnico.

Con esso s'intende una « insufficenza mentale dovuta a eredità morbosa, ad anomalie o malattie che sorpresero il cervello durante il periodo della sua più attiva evoluzione e cioè dal periodo embrionale a tutta la prima infanzia ». Se la causa morbosa colpisce invece il cervello a sistemazione intellettuale presso a poco raggiunta, cioè dopo i 5-6 anni, si parla di regressione mentale o demenza (v.).

In altri termini, tra f. e demenza vi è una differenza sostanziale, costituita dall'epoca in cui si è determinato lo stato deficitario. Già Esquirol differenziò i due *deficit* ed è noto il suo aforisma : è demente colui che essendo ricco si è impoverito, è frenastenico colui che ricco non è mai stato. Si possono tuttavia riconoscere fra i due *deficit* anche delle differenze psicopatologiche qualitative. Nella demenza si verifica infatti una riduzione globale della personalità, mentre nella f. oltre la riduzione dei processi mentali superiori vi è disarmonia; cioè si notano spesso lacune parziali nel quadro psichico, buona memoria e persino talenti speciali (musica, calcolo). Ciò perché nei frenastenici la forza evolutiva è in lotta con la causa perturbatrice dello sviluppo psichico, il quale procede irregolare, determinando quella disarmonia caratteristica della psiche deficitaria originaria.

S. De Sanctis distingue la f. in *cerebropatica*, dovuta a malattie del cervello, che si contraddistingue per la presenza di sintomi neurologici per lo più a carico della motilità (strabismo, paresi, paralisi, ecc.); *biopatica*, di natura ereditaria o congenita precoce, in cui il soggetto presenta quasi sempre atipie morfologiche degenerative che sono indice del gravame morboso ereditario; *biocerebropatica*, la più frequente, riassume i due ordini di fattori causali (familiare e individuale) per cui si notano in essa sintomi neurologici accanto ad atipie morfologiche degenerative.

Nella massa dei frenastenici spiccano inoltre, per la pecularietà di alcuni sintomi, quadri morbosi cui compete una più precisa denominazione clinica : microcefalia, sclerosi tuberosa, idiozia amaurotica, paralisi cerebrale infantile, cretinismo endemico, mixedema, mongolismo, infantilismo, ecc.

La classica suddivisione dei frenastenici in *idioti*, *imbecilli*, *deboli*, seguita dalla maggioranza degli autori, si fonda sul criterio del grado di insufficenza mentale; altri, come il Binet, li classificano sul criterio dei mezzi espressivi. Paragonare la psiche deficitaria con le normali variazioni del livello mentale lungo l'età è ritenuto arbitrario e quindi discusso. S. De Sanctis e la sua scuola riconoscono nella insufficenza mentale quattro gradi (alto, medio, intermedio, lieve), valutati mediante speciali reattivi mentali. Tenendo inoltre presente che l'inferiorità mentale dei frenastenici è qualitativamente diversa, a seconda dei casi, questo autore ha descritto alcuni tipi di mentalità inferiore quali l'idiotico, l'imbecille, il vesanico, l'epilettoide, e l'infantile. Non è poi raro il caso che si combinino disturbi riportabili a due differenti tipi, come nei ritardatari e nei sempliciotti descritti dal Montesano.

I frenastenici si possono considerare divisi in due grandi categorie e cioè i più gravi o maggiori (idioti, imbecilli) e i meno gravi o minori (deboli) : questi ultimi sono altresì denominati *minorati psichici* (v.) o anormali psichici.

BIBL.: S. De Sanctis, *Educazione dei deficienti*, Milano 1915; id., *Neuropsichiatria infantile*, Roma 1925; id., *Guida alla semeiotica neuropsichiatrica dell'età evolutiva*, ivi 1934; G. Moglie, *Manuale di psichiatria*, ivi 1946; G. Montesano, *Gli anormali psichici*, ivi 1947; U. Cerletti, *Clinica malattie nervose e mentali*, ivi 1948; G. Vidoni, *Educazione dei giovani anormali psichici*, Genova 1949; A. V. Nagera, *Tratado de psiquiatria*, Barcellona 1949.
Aldo Cacchione

FRENESIA : v. INFERMITÀ MENTALE.

FRENOLOGIA. – Da φρήν = mente e λόγος = discorso. Teoria dovuta a F. J. Gall e al suo allievo e collaboratore J. K. Spurzheim (1808-1809), che sosteneva la corteccia cerebrale esser topograficamente divisibile in ben determinate aree di localizzazione dei vari fenomeni psichici, più o meno sviluppate in rapporto al vario prevalere di questi e capaci di modellare la soprastante superfice ossea, cosicché si potessero, dall'ispezione cranica (cranioscopia) dei corrispondenti rilievi e bozze, diagnosticare le caratteristiche psicologiche del soggetto e determinarne con precisione le particolari attitudini intellettuali e tendenze morali.

(per cortesia del prof. G. de Ninno)
FRENOLOGIA – Le localizzazioni cerebrali del Gall. Modello di un cranio in cui sono sviluppate le bozze per l'inclinazione alla musica. Le bozze corrispondono ai lobi temporali. Da Gall e Spurzheim.

Già prima, G. Gaspare Lavater (1741-1801), capò dei « fisionomisti », ammettendo un rapporto di correlazione tra le caratteristiche esterne dell'individuo e il suo valore morale, in qualche maniera aveva preparato il concetto e lo sviluppo della f. Il Gall giunse alla formolazione della sua teoria in seguito a lunghe osservazioni condotte sulle varie forme del capo e sul prevalere di questa o quella facoltà istintiva o intellettuale, fin dagli anni della scuola (condiscepoli con memoria robusta, che avevano occhi sporgenti a fior di capo); in seguito completò gli elementi di costruzione, raccogliendo e studiando un gran numero di crani umani e animali. Il Gall volle determinare ed elencare sulla superfice del cranio 27 zone di localizzazione e corrispondenti bozze; Spurzheim perfezionò il sistema portando il numero a 35, classificando le facoltà e le inclinazioni in due ordini, il primo delle facoltà effettive (1º genere : istinti; 2º gen. : sentimenti), il secondo delle facoltà intellettuali (1º gen.: sensi esterni; 2º : facoltà intellettuali che percepiscono l'ente; 3º : facoltà intellettuali che percepiscono le relazioni degli oggetti esterni; 4º : facoltà riflessive che paragonano, giudicano e distinguono). Le aree, progressivamente numerate, venivano così ciascuna a corrispondere, p. es., all'amatività, alla filogenitura, alla combattività, alla stima di sé, alla circospezione, alla venerazione, alla fermezza, ai vari sensi esterni, all'ordine, alla comparazione, ecc. secondo l'una o l'altra delle 35 possibili accidentalità esterne del cranio.

La teoria e le applicazioni pratiche della f. sollevarono da un lato fanatici entusiasmi, dall'altro critiche, ridicolo, lotte, particolarmente in Francia ove il Gall, nato nel 1758 nel Würtemberg, si era trasferito nel 1807,

(per cortesia del prof. G. de Ninno)
FRENOLOGIA - Localizzazioni craniche secondo Gall e Spurzheim. Da un disegno originale dell'epoca conservato nel Museo di storia della Medicina dell'Univ. di Roma.

dopo esser stato costretto ad abbandonare Vienna e peregrinare due anni per l'Europa settentrionale. Fu accusato, oltre che dai dotti del tempo sul terreno scientifico, dai moralisti di sostenere dottrina antisociale e tendente al materialismo; da tale accusa si difese scrivendo con il suo allievo Spurzheim: *Delle disposizioni innate dell'anima e dello spirito, ossia del materialismo, del fatalismo e della libertà morale*.

Attualmente, si devono considerare fantastiche le illazioni della f., ma non può negarsi al Gall e al suo allievo il merito di fondatori della dottrina delle localizzazioni cerebrali. Infatti, in primo tempo la f. cadde sotto i colpi del Flourens (1822) che, con le sue ricerche sulla fisiologia del sistema nervoso e con il metodo delle demolizioni sperimentali progressive degli emisferi cerebrali, sembrò dimostrare che l'azione del cervello è uniforme, mantenuta nella intera complessità delle sue funzioni anche solo da una piccola porzione dell'organo, solo risultandone diminuita proporzionalmente l'intensità. Ma le esperienze posteriori di G. B. Bouillaud (1825), P. Broca (1861), Hitzig e Fritsch (1870), Ferrier (1873-1875), L. Luciani (1878), H. Krause (1884), Beevor e Horsley (1890), Grünbaum e Sherrington (1901-1903), ecc., usando il metodo dell'osservazione clinica congiunta a quella anatomopatologica nell'uomo o eccitando direttamente le varie zone della corteccia cerebrale negli animali superiori (cane, scimmia) e fin'anche nell'uomo, dimostrarono « che tutte le parti del cervello propriamente detto non hanno le stesse funzioni, che il complesso delle circonvoluzioni non costituisce un solo organo, ma molti organi o gruppi di organi, e vi sono nel cervello grandi regioni distinte, corrispondenti alle grandi regioni dello spirito » (P. Broca, in L. Luciani, *op. cit.* in bibl., p. 674).

In tal guisa, nel giro di poco più di un secolo, naufragata nel ridicolo della « Craniomania » (produzione teatrale satirica di Kotzebue a Berlino) la topografia cranica della f., si vede risorgere tutta una nuova architettura di localizzazioni cerebrali, cosicché oggi si parla di vere « carte geografiche » della corteccia cerebrale, suddivisa in 109 campi citoarchitettonici da Von Economo, in 50 da Brodmann. Né può dirsi che si tratti soltanto di localizzazioni motorie, come dalle ricerche dei primi sperimentatori, ma di funzioni che per la loro complessività di meccanismo e finalismo assumono un contenuto e un portato psicologico (v. LOCALIZZAZIONI CEREBRALI E CORTICALI).

BIBL.: J. C. Lavater, *Essai sur la physiognomie*, Parigi 1807; G. G. Gall e G. Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveaux en particulier*, ivi 1809; G. Spurzheim, *The physionomical system*, Londra 1815; id., *Essai sur la nature morale et intellectuelle de l'homme*, Strasburgo 1820; L. Luciani, *Fisiologia dell'uomo*, III, 6ª ed., Milano 1923, p. 670 sgg.; A. Gatti, *L'uomo*, Torino 1934, p. 306 sgg.; U. Cerletti, *Riassunto delle lezioni di clinica delle malattie nervose e mentali*, Roma 1946, p. 165 sgg. Giuseppe de Ninno

FRENOSI. - Termine antico, proposto dal Verga (da φρήν = « intelletto »), ormai disusato e sostituito da quello di uso più corrente di « psicosi » (v.) per indicare le diverse forme, prevalentemente croniche, di malattie mentali (v. MENTALI, MALATTIE). *

FREPPEL, CHARLES-ÉMILE. - Vescovo e scrittore francese, n. a Obernai (Alsazia) il 1º giugno 1827 e m. ad Angers il 22 dic. 1891. Laureatosi nel 1854, l'anno dopo ottenne, come supplente, la cattedra di eloquenza alla Sorbona, di cui divenne ordinario nel 1858, rimanendovi per 10 anni. Sono di questo tempo le sue pubblicazioni patristiche, scritte più da oratore che da professore. Chiamato a Roma da Pio IX come consultore del Concilio Vaticano, si distinse come assertore dell'infallibilità pontificia. Verso la fine del 1869 fu elevato alla cattedra episcopale di Angers, ove fondò nel 1875 l'Università cattolica. Dal 1880 alla morte fu deputato del Brest alla Camera francese. Pastore instancabile, fu detto « il vescovo più completo del sec. XIX ». Lottatore per la causa di Dio, al Parlamento denunciò coraggiosamente le mire settarie del governo massonico per la laicizzazione dello Stato in genere e della scuola in particolare; così come aveva denunciato alla Francia e al mondo il veleno penetrante delle opere di Renan.

Numerose le sue opere: *Examen critique de la Vie de Jésus-Christ de M. Renan* (Parigi 1863); *Examen critique des Apôtres de M. Renan* (ivi 1866); *Oeuvres oratoires*, (7 voll., ivi 1869-88); *Etudes sur les Pères des trois premiers siècles* (11 voll., ivi 1870); *Oeuvres polémiques* (9 voll., ivi 1874-88); *La Révolution Française à propos du centenaire de 1889* (ivi 1889); *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle* (3 voll., ivi 1894).

BIBL.: Numerose le biografie, tutte edite a Parigi: A. Richard (1892); E. Lesur e F. Bournand (1893); V. Davin (1893); E. Cornut (1893); A. Pavie (1906); E. Terrien (1927); I. Guirand (1933); E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, coll. 798-800; P. Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIIIe*, Parigi 1930, pp. 38-42. Vito Zollini

FRERON, ELIE-CATHERINE. - Giornalista critico francese, n. a Quimper il 18 (20) genn. 1718 (1719), m. a Parigi il 10 marzo 1776. Entrato fra i Gesuiti, ne depose l'abito nel 1739.

Collaborò in un primo tempo con P. F. Des Fontaines sulla sua rivista *Observations sur quelques écrits modernes*, pubblicando poi per suo conto *Lettres de M.me la comtesse de**** (1745), dove prese di mira gli scrittori più in vista del tempo. Soppresso il foglio, riprese la polemica in *Lettres sur quelques écrits de ce temps* (1749), che gli meritarono le simpatie della corte. Il 3 febbr. 1754 fondò l'*Année littéraire*, che continuò fino alla morte, vera « frusta letteraria », dove fustiga implacabilmente l'empietà e il sovversivismo degli enciclopedisti, particolarmente di Voltaire, ma insieme anche il loro merito letterario. Gli avversari si vendicarono ottenendo, con la soppressione del giornale, anche il suo arresto. Spirito caustico e dotato di tutte le risorse della polemica, non fu imparziale né profondo; ebbe a lottare con avversari troppo potenti, che, con le loro invettive, gli diedero spicco più forse di quanto meritasse, ma a danno della sua fama. L'immensa sua produzione si dice oltrepassi i 250 volumi.

BIBL.: L. Joubert, s. v. in *Nouv. biogr. génér.*, XVIII, coll. 818-21; Sommervogel, III, coll. 963-66; F. Cornou, *E. F.*, Parigi e Quimper 1922; F. C. Green, *Eighteenth century France*, Londra 1929, pp. 111-54. Vito Zollini

FRESCOBALDI, Gerolamo. - Organista e compositore, n. a Ferrara, ove fu battezzato nella Cattedrale il 9 sett. 1583, m. a Roma il 1° marzo 1643. Allievo di Luzzasco Luzzaschi, ancor giovinetto dimostrò una precoce versatilità musicale, padroneggiando in breve la tecnica di molti strumenti. Nel 1604, appena ventenne, è già iscritto nella Congregazione dei Musici sotto la protezione di s. Cecilia in Roma, come organista e cantore. Al seguito dell'arcivescovo di Rodi, Guido Bentivoglio, da Paolo V creato (1607) nunzio nelle Fiandre, il F. compì un viaggio in quella regione di alta tradizione musicale; ove vide la luce la sua prima opera a stampa, il *Primo libro dei madrigali* (Anversa 1608).

Da una lettera datata il 29 luglio 1608 da Milano, si rileva che il compositore si trovava già in questa città a sollecitare la stampa delle *Fantasie*, poi pubblicate nel corso dell'anno. Nel maggio 1608, in seguito al licenziamento dell'ufficio d'organista nella Cappella Giulia di Ercole Pasquini, tenne per qualche tempo la supplenza Alessandro Costantini, ma a quest'ultimo venne preferito il F., il quale divenne, appena venticinquenne, organista vaticano ed in tale ufficio rimase sino alla fine della sua vita. Notizie del tempo informano del grado d'eccellenza virtuosistica conseguito sullo strumento, del quale doveva restare il maestro italiano insuperato anche nella composizione musicale: e la fama si sparse in breve, non soltanto in Italia, ma in tutta Europa. Oltre ad esercitare l'ufficio di organista vaticano, il F. fu al servizio di casa Aldobrandini, forse alle dipendenze del card. Pietro (m. nel 1621), nipote di papa Clemente VIII, e, più tardi, di casa Barberini, da cui fu stipendiato come risulta dai conti che vanno dal 1636 al 1642. Nel 1614, per mezzo di Paolo Facconi cantore della Cappella pontificia, fu in trattative con il duca di Mantova, al cui servizio fu per breve tempo l'anno successivo; ma per il disinteresse mostrato dal Duca nei suoi riguardi ed il ritardo nell'osservanza delle condizioni concordate, ai primi di maggio del 1615 il musicista era già tornato a Roma. La sola lunga parentesi nella sua attività romana si ebbe quando il F. passò al servizio di Ferdinando II de' Medici, granduca di Toscana, che, soggiornando a Roma nel marzo del 1628, ebbe modo di apprezzare personalmente l'eccezionale valentia del compositore ferrarese. Ottenuto il consenso dal Capitolo di S. Pietro, il F. rimase a Firenze dal 1628 al 1634; tornato a Roma, continuò il suo servizio alla Cappella Giulia, universalmente onorato come sommo artista. Dopo dieci giorni di malattia il F. morì nel 1643 e venne sepolto nella basilica dei SS. Apostoli.

Il culmine dell'opera del F. è raggiunto, dopo le mirabili affermazioni dello stile contrappuntistico delle *Fantasie* (1608) e dei *Ricercari e canzoni francesi* (1615), nel primo libro delle *Toccate e partite* (1614), nei *Capricci* (1624), nel secondo libro delle *Toccate e partite* (1627). Il F. dissolve i limiti astratti fra lo stile rigorosamente contrappuntistico e quello di libera, estrosa invenzione; egli consegue l'unità più inattesa con la sua insuperabile facoltà di «variare» i temi o soggetti delle sue composizioni. Ma, invece che di temi, nelle toccate è più giusto parlare di immagini o intuizioni di illuminazioni interiori, tendenze musicali, nuclei senza limiti fissi, che si snodano nell'intimo e si cercano senza posa, per integrarsi in una successione che nel suo svolgersi dice i motivi necessari del loro stesso spiegamento. Profondamente originato dal sentimento intuito nella sua più immediata purezza, si effonde un senso di poesia che, prodotto da questo muoversi interno, è assolutamente, unicamente musicale.

Il F. ha impresso in quasi ogni sua opera un carattere di così intima ed austera riflessione, quasi si potrebbe dire di pensoso raccoglimento, da legittimare il riconoscimento del motivo più profondo della sua arte in un'ispirazione religiosa, anche quando non era esplicita la destinazione pratica dell'opera. Ma l'ultima sua grande opera organistica, i *Fiori musicali* del 1635, costituisce come una specie di corona di liriche religiose, in cui l'obbligo liturgico convenzionale, trasformandosi per lui in una nuova intensa possibilità d'arte, spontaneamente porta l'autore alla creazione più unitaria, nonostante la varietà delle forme (versetti, ricercari, canzoni e brevi toccate per l'elevazione). Il profondo misticismo frescobaldiano s'esprime con accenti di grande dolcezza e d'intenso fervore.

Del grande compositore ferrarese rimangono ancora alcuni libri di canzoni per diversi strumenti con e senza basso continuo, che palesano una vivace mobilità melodica, e, oltre i già citati madrigali, un libro di mottetti religiosi (1617) ad una o più voci su testo latino e i due libri di *Arie musicali* (1630), scritte sotto l'evidente influenza dello stile recitativo fiorentino.

L'arte frescobaldiana esercitò una grande azione sullo sviluppo dell'arte organistica europea, anche per mezzo di allievi diretti del maestro, fra i quali sono specialmente da ricordare, oltre all'insigne Michelangelo Rossi, Giacomo Froberger, che si trattenne a Roma per tre anni e mezzo con sovvenzione della corte imperiale di Vienna, e Giovi Gaspare Kerll. Anche dal punto di vista tecnico e strutturale il F. valse come un sottile e profondo maestro di audacie armoniche e cromatiche, di ingegnose soluzioni dei problemi contrappuntistici; la sua importanza fu capitale nella storia della fuga e lo stesso G. S. Bach mostrò di accogliere l'insegnamento del grande predecessore italiano attraverso uno studio profondo, com'è fra l'altro testimoniato dalla trascrizione da lui fatta dei *Fiori musicali*.

BIBL.: Bio-bibl.: F. X. Haberl, *Hieronymus F. Darstellung seines Lebensganges und Schaffens*, in *Kirkenmusikalisches Jahrbuch*, 1 (1887), pp. 67-82 e A. Cametti, *G. F. in Roma (1604-1643)*, in *Rivista musicale italiana*, 13 (1908), pp. 701-51; cf. inoltre: *Ferrara a G. F. nel terzo centenario della sua prima pubblicazione*, Raccolta di scritti a cura di N. Bennati, Ferrara 1908; L. Ronga, *G. F. organista vaticano (1583-1643) nella storia della musica strumentale*, Torino 1930. Luigi Ronga

FRESNO: v. MONTEREY FRESNO.

FREUD, Sigmund. - N. a Freiberg (Przibor) in Moravia il 6 maggio 1856 da famiglia israelita di commercianti.

Conseguita nel 1881 la laurea in medicina a Vienna, ove aveva seguito gli studi, frequentò l'Istituto di fisiologia diretto dal celebre Brücke; successivamente assistente nell'ospedale generale, nel 1885 conseguì la libera docenza in neuropatologia. Ottenuta una borsa di studio per Parigi, alla Salpêtrière in modo particolare s'interessò alle lezioni di J. M. Charcot sugli isterici e sugli effetti dell'ipnosi.

Tornato a Vienna (1886), da M. Krassowitz fu incaricato della direzione di un reparto infantile di malattie nervose, e in quest'epoca si recò a Nancy per assistere agli esperimenti ipnotici di H. Bernheim. Sistemato in patria, s'interessò e collaborò alle ricerche e al particolare metodo di cura applicato dal medico viennese Giuseppe Breuer, sin dal 1881, in un'isterica, mediante un metodo (cosiddetto «catartico») di rievocazioni in stato d'ipnosi. Da tale tecnica curativa, applicata successivamente da lui nella stessa inferma e coronata da guarigione delle manifestazioni isteriche, il F. trasse i primi germi dalla teoria e delle applicazioni curative della psicanalisi (v.). Nel 1893, insieme al Breuer, pubblicò studi sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici, sostenendo la tesi dello Charcot che le neurosi traggono origine dai traumi psichici, traumi che il F. ammetteva essere di sola natura sessuale. Staccatosi definitivamente dal suo compagno di lavoro, prese risolutamente la sua strada psicoanalitica, sostituendo però il metodo della rievocazione in stato d'ipnosi dei complessi psicologici incriminati con quello, da lui ritenuto meno fallace, delle libere e spontanee associazioni. Su questa

strada, nel 1906 lo seguì un piccolo gruppo di allievi che crebbe rapidamente avvinto dalla novità dell'impostazione di studio e di trattamento dei disturbi psiconevrotici e dalla brillante trattazione del F.; nacque così la prima scuola psicoanalitica. Già nominato professore straordinario nel 1902, gli fu conferito nel 1920 il titolo di professore ordinario, segno della sua vittoria e del riconoscimento della sua dottrina da parte degli ambienti scientifici ufficiali fino allora ostili; nel 1930 la gloriosa ascesa fu coronata dal conferimento del premio Goethe della città di Francoforte. Venne più volte in Italia interessandosi di archeologia, arte, storia del Rinascimento, cercando di cavar fuori anche da questi campi fatti e argomenti a favore delle sue teorie.

All'apogeo della notorietà e nel momento in cui la sua teoria, varcando i confini della sua terra, rapidamente si diffondeva, oltre i limiti della medicina, nella letteratura, nella pedagogia, nella vita pratica, nel campo religioso e sociale, fu travolto dalla persecuzione antiebraica scatenata dal nazismo e dopo l'*Anschluss*, nel giugno 1938, fu costretto ad abbandonare Vienna rifugiandosi con la moglie e con i figli a Londra. Quivi, mentre nel mondo cominciava a scatenarsi la guerra mondiale, m. il 23 sett. 1939 all'età di ottantatrè anni.

Le sue teorie sono svolte in numerose opere per le quali v. PSICANALISI.

BIBL.: S. Freud, *Selbstdarstellung*, Vienna 1928, trad. franc., Parigi 1929; L. Morselli, *La psicanalisi*, Milano 1942, passim; E. Servadio, *Ricordando F.*, in *Psicanalisi*, II, Roma 1946; P. Scotti, *F.*, Brescia 1948. Adele Pignatelli

FREY, FRANZ ANDREAS. - Canonista e teologo tedesco, n. a Bamberg il 20 luglio 1763, m. ivi il 24 luglio 1820. Ordinato sacerdote il 13 marzo 1787 e licenziato in teologia l'anno seguente, studiò diritto a Bamberg e a Würzburg. Canonico nel 1791, fu dal 1795 in poi professore di diritto canonico, con vari altri incarichi di fiducia presso l'Università di Bamberg e, soppressa questa, nel nuovo liceo della stessa città, nel quale insegnò pure storia ecclesiastica e teologia dogmatica.

Avvinto in un primo tempo alle teorie febroniane, si riprese subito, divenendo ben presto, attraverso i suoi numerosi scritti, un temibile avversario del giuseppinismo e un intrepido difensore della libertà di fede e di coscienza e dell'indipendenza della Chiesa dallo Stato. In tempi di gravi divergenze fu, in proposito, uno scrittore antesignano.

Opere principali: *Allgemeines Religions-Kirchen- und Kirchenstaatsrecht aus Grundbegriffen entwickelt* (Bamberga 1808); *Kritischer Kommentar über das Kirchenrecht, frei bearbeitet nach A. Michl's Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten* (ivi 1812-20). Qualche proposizione di quest'opera sembra riflettere idee febroniane. Scrisse pure: *Genuina principia circa modum tractandi querelas et actiones ratione concordatorum* (ivi 1795); *Bemerkungen über J. Ph. Gregel's Schrift: Das landesherrliche Patronat*, (ivi 1805); *Abhandlung von dem Rechte der Staatsgewalt über das Kirchengut nach reinen Grundsätzen der Staatsrechts und der Staatswissenschaftslehre bearbeitet* (ivi 1805), ecc.

BIBL.: F. K. Felder, *Gelehrten und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit*, I, Landshut 1817, p. 243; V, ivi, col. 777 sg.; J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 306 sgg; Hurter, V, col. 777 sg. Zaccaria da San Mauro

FREY, JEAN-BAPTISTE. - Religioso della Congregazione dello Spirito Santo, ebraicista, n. a Ingersheim (diocesi di Strasburgo) il 26 apr. 1878, m. a Roma il 19 marzo 1939. Compì i suoi studi nel Pontificio seminario francese di Roma, dove fu poi successivamente ripetitore, professore di S. Scrittura, prefetto degli studi e, infine, nel 1933, superiore. Conquistò brillantemente, nel 1910, il dottorato nelle scienze bibliche presso la Commissione pontificia bi-

(per cortesia del p. A. Soirat)
FREY, JEAN-BAPTISTE - Ritratto.

blica, di cui poco dopo (16 nov. 1910) fu nominato consultore; alla morte di mons. L. E. Janssens ne divenne segretario (26 nov. 1925).

La sua tesi di dottorato su *La théologie juive au temps de N.-S. Jésus-Christ* (1912) comparve in articoli separati su *Revue biblique*, *Biblica*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* e anche su *Gregorianum* (1927). Nello stesso tempo, pubblicò studi introduttivi sugli apocrifi nelle *Institutiones biblicae* (Roma 1925; 5ª ed., ivi 1937, pp. 158-217), nell'*Enc. Ital.* (III [1929], pp. 662-63) e nel DBs (I [1929], coll. 354-460).

Speciali studi sul concetto ebraico dell'immortalità dell'anima e della vita futura condotti sulle iscrizioni ebraiche, che pubblicò in *Biblica* (1930), *Recherches de sciences religieuses* (1930), *Revue biblique* (1932), *Bullettino del Museo dell'Impero romano* (1933), *Rivista di archeologia cristiana* (1928-31), preparano il suo *Corpus inscriptionum Iudaicarum*, raccolta delle iscrizioni ebraiche dal sec. III a. C. al sec. VII d. C. (Città del Vaticano 1936). Comprende solo le iscrizioni giudaiche di Europa, perché la morte impedì al F. di pubblicare i volumi successivi (cf. A. Ferrua, *Epigrafia ebraica*, in *Civ. Catt.*, 1936, III, pp. 461-73; IV, pp. 126-37; L. Robert, recensione in *Revue des études juives*, 101 [1937], pp. 73-86; A. Vaccari, recensione in *Biblica*, 19 [1938], pp. 340-42). Da segnalare inoltre: *Royaume de Dieu*, in DB, V (1918), coll. 1237-1257; *Le concept de vie dans l'Evangile de st Jean*, in *Biblica*, 1 (1920), pp. 37-58, 211-39; *Apocalyptique*, in DBs, I (1928), coll. 326-54; *Apocryphes de l'Ancien Testament*, *ibid.*, coll. 354-460.

BIBL.: J. Coppens, *Necrologie*, in *Ephem. Theol. Lovan.*, 16 (1939), pp. 639-40; A. Bea, *In memoriam r. p. G. B. F.*, in *Biblica*, 20 (1939), pp. 358-59. Antonio Soirat

FREYCINET, LOUIS-CHARLES DE SAULCES de. - Uomo politico francese, n. il 14 nov. 1828 a Foix (Ariège), m. il 15 maggio 1923 a Parigi. Laureato all'*Ecole polytechnique* di Parigi, fu ingegnere presso la *Compagnie des chemins de fer du Midi* e poi nell'amministrazione dello Stato. Senatore nel 1876, divenne l'anno successivo ministro dei Lavori Pubblici; presidente del Consiglio e ministro degli Affari Esteri dal 29 dic. 1879 al 19 sett. 1880, si trovò dinanzi la

questione dell'insegnamento da parte delle Congregazioni religiose.

Secondo il noto articolo sette del progetto di legge presentato nel 1879 dall'allora ministro dell'Istruzione Pubblica J. Ferry, si vietava l'insegnamento pubblico ai Gesuiti ed ai membri di Congregazioni religiose non riconosciute dallo Stato. Approvato dalla Camera, l'articolo fu respinto dal Senato, senonché la Camera approvava in seguito un ordine del giorno, che richiedeva al governo l'applicazione delle leggi relative alle Congregazioni non autorizzate e costringeva il ministero ad emanare il 29 marzo 1888 due decreti, l'uno sulla soppressione della Compagnia di Gesù in territorio francese, l'altro sull'obbligo del riconoscimento statale per le Congregazioni non autorizzate. Desideroso di non urtare eccessivamente la S. Sede, il F. iniziò trattative con Roma al fine di risolvere di comune accordo l'applicazione del secondo dei suddetti decreti, ma, avendo incontrato l'ostilità della Camera e degli stessi colleghi del ministero, fu costretto a dimettersi. In seguito fu varie altre volte presidente del Consiglio e resse i Dicasteri degli esteri e della guerra. Durante la prima guerra mondiale fu ministro senza portafoglio. Pubblicò le sue memorie (*Mes souvenirs 1848-93*, Parigi 1911-13).

BIBL.: A. Robert, E. Bourloton, G. Cougny, *Dictionnaire des parlementaires français*, III, Parigi 1890, pp. 71-74. Sulla politica estera di F. cf. B. Nolde, *L'alliance franco-russe*, ivi 1936, passim (trad. it., Milano 1940). Sulla politica verso le Congregazioni e sui decreti cf. A. Debidour, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la Troisième République (1870-1906)*, I, ivi 1906, p. 201 sgg. Silvio Furlani

FREZZI, Federico. - Domenicano, teologo e letterato, n. a Foligno alla metà del Trecento; insegnò teologia a Firenze, a Pisa, a Bologna; fu vescovo di Foligno dal 1404; m. a Costanza, dove si era recato per il Concilio, nel 1416.

A imitazione soprattutto di Dante, ma anche del Petrarca e del Boccaccio, scrisse (da prima del 1394 al 1403 ca.) un poema di 74 canti in terzine: il *Quadriregio*, cioè i quattro regni, dell'Amore, di Satana, dei Vizi, delle Virtù (gli ultimi tre ricordano i tre regni danteschi), nei quali, traendo, per allegorie e personificazioni, dalle vicende della propria vita spirituale un ammaestramento, ha modo di invitar tutti ad innalzarsi alla Verità suprema. Il poema è nell'insieme arido e artificioso, nonostante le doti della forma che gli valsero la fama e gli valgono il ricordo.

BIBL.: Edizione: *Il Quadriregio*, a cura di E. Filippini, Bari 1914. Cf. inoltre: G. Rotondi, *F. F., la vita e le opere*, Todi 1921; E. Filippini, *Studi frezziani*, Foligno 1922. Alberto Chiari

FRIBURGO in Brisgovia, diocesi di. - È metropoli delle diocesi suffraganee di Magonza e Rottenburg e conta una superfice di 16.212 kmq. Dei 2.530.490 ab., 1.545.645 sono cattolici. La arcidiocesi conta 1755 chiese con 983 parrocchie; vi sono 1706 sacerdoti secolari e 331 regolari; contava nel 1945 241 seminaristi. In 42 case religiose maschili vivono 811 religiosi; in 1044 case religiose femminili vivono 8144 religiose; vi sono 168 case di beneficenza (1948).

La provincia ecclesiastica di F. è detta provincia ecclesiastica della Renania Superiore e comprende parti del Baden e del Hohenzollern.

Notizie storiche. – L'arcidiocesi venne fondata nel 1821 sul territorio delle sei diocesi di Costanza, Strasburgo, Spira, Worms, Magonza e Würzburg. Il primo arcivescovo fu nel 1827 Bernard Boll. L'arcivescovo Ignaz Demeter (1836-42) si mostrò debole di fronte all'imperialismo dello Stato ed in specie nella controversia circa il matrimonio misto. L'arcivescovo Ermanno v. Wicari (1843-68) lottò contro il cosiddetto *Altkatholizismus*. Nel 1860 ebbe termine l'imperialismo statale, ma persistevano alcune leggi anticlericali riguardo alla scuola, al matrimonio, ed all'educazione del clero. Nel 1876 fu introdotta la scuola simultanea (scuola di religione mista) con la direzione delle lezioni di religione da parte della Chiesa. Nel 1897 venne fondato in F. il noto *Caritas-Verband*.

Monasteri. – Un tempo la città di F. contava 30 monasteri dei quali i più noti erano quelli dei Giovanniti, dei Cavalieri Teutonici e dei Francescani. Nel monastero di S. Martino, oggi casa parrocchiale, visse il francescano maestro Bertoldo Schwarz, inventore della polvere da sparo. I Domenicani vissero a F. dal 1236 fino al 1794; nel 1240 visse ed insegnò qui Alberto Magno (v.). Battista Giovanni Schwelin, cavaliere e borgomastro di F., fondò la certosa del Monte S. Giovanni Battista, la quale venne soppressa nel 1782 (Cottineau, I, col. 1222). I Gesuiti furono a F. dal 1620 fino al 1673, con attività d'insegnamento nell'Università. Attualmente nella diocesi di F. esistono 23 Ordini maschili e 15 femminili.

Istituzioni culturali. – A F. fu fondata, nel 1457, l'Università Alberto Ludovico che ospita attualmente 4000 studenti. Essa era, fino al 1900, l'università dei cattolici dell'Austria superiore, della Svevia, dell'Alsazia e della Svizzera tedesca.

L'arcidiocesi ha in F. il convitto per i teologi, per i ginnasiasti ed un istituto dei sacerdoti del S. Cuore, una scuola media delle Orsoline ed una scuola femminile delle Francescane. A F. si trova la sede centrale del *Caritas-Verband* tedesco (*Werthmannhaus*) con scuole, biblioteche e case editrici. L'arcidiocesi possiede pure un istituto missionario arcivescovile.

Monumenti. – Tra i numerosi edifici medievali che esistevano a F. fino al periodo della guerra 1939-45, il più delizioso è la cattedrale di Nostra Signora, cioè l'unica cattedrale di stile gotico in Germania che venne completata fin dal medioevo. La sua torre è la più bella ed anche la prima del periodo gotico e questo grazie al felice sviluppo verso l'alto della torre ottagonale ed alla sua merlettatura, opera di H. Holbein *iunior*. Notissimo anche il quadro dell'altare maggiore di Baldung Grien del 1512-16.

Ben note sono anche le chiese di S. Martino, del 1400, con il monumento di Bertoldo Schwarz, la chiesa barocca dell'Università chiamata anche chiesa dei Gesuiti, costruita dal 1685 al 1701, e la cappella di S. Michele nel vecchio cimitero con i noti dipinti della *Danza macabra* del 1800. Tra gli edifici secolari sono da ricordare il mercato, in stile gotico antico e rinascimento costruito dal 1525 al 1532 e il municipio antico e moderno, ambedue costruiti tra il 1543 ed il 1582.

BIBL.: J. Bader, *Geschichte der Stadt F.*, 2 voll., Friburgo in Br. 1882-83; P. P. Albert, *Achthundert Jahre Freiburg i. Br.*, ivi 1920; F. Kempf e K. Schuster, *Das F. Münster*, ivi 1923 e 1926; J. Sauer, *Alt-Freiburg*, ivi 1938; F. Hefele, *Aus F. Baugeschichte*, ivi 1929. Bruno Wüstenberg

FRIBURGO di Svizzera, diocesi di: v. losanna, diocesi di.

FRIDESWINDA, santa. - Figlia del principe Didano, n. a Oxford verso la fine del sec. VII. Si ritirò giovanissima in un monastero costruitole dal padre nella città natale, ricusando le nozze con Algaro principe della Mercia. Per poter vivere ancor più ritirata si fece erigere, a poca distanza da Thombury, un oratorio ove si diede completamente alla vita contemplativa. M. il 19 ott., probabilmente dell'a. 735. F. è patrona della città e Università di Oxford e Frilsham nel Berkshire. A Bomy, nell'Artois, è venerata sotto il nome di Frevissa.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, VIII, Parigi 1853, pp. 533-90; W. Hunt, s. v. in *Dictionary of national biography*, VII, p. 715 sg.; K. E. Kirk, *Church dedications of the Oxford diocese*, Oxford 1946, pp. 48-66. Ulderico Vicentini

FRIDOLIN, Stephan. - Teologo francescano (almeno dal 1479), n. a Winnendem (Württemberg) nel 1430, lettore e predicatore presso le Clarisse a Norimberga, ove m. il 17 ag. 1498. Compose prediche sugli inni e salmi delle Ore minori canoniche

e di Compieta. Era pio ed erudito, specialmente nelle lingue e nella storia.

Opera storica: *Von den Kaiserangesichten*. Opere ascetiche: *Der Schatzbehälter* (Norimberga 1491); *Der geistliche Herpst* (ivi 1575 e 1581); *Der geistliche Mai* (Landshut 1533). Prediche tedesche pubblicate da Ulrico Schmidt, *Mittelalterliche deutsche Predigten des Franziskaners p. St. F.*, quaderno 1: *Predigten über die Prim* (Monaco 1913).

BIBL.: Ul. Schmidt, *S. F., ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters*, Monaco 1911; F. Schubert, s. v. in LThK, IV, col. 183. Arduino Kleinhans

FRIDOLINO, santo. - Abate di Säckingen, apostolo della Germania all'epoca merovingia (sec. VI-VII). Se ne contesta oggi l'origine irlandese. Ricostruì a Poitiers il monastero e la chiesa di S. Ilario, rimettendo in onore le reliquie del Santo, e divenne abate del monastero rifatto. S. Ilario, apparsogli in sogno, l'avrebbe esortato a portar la fede in Allemagna.

Le sue peregrinazioni, segnate dai numerosi monasteri sorti al suo passaggio, lo condussero a Eller, sui Vosgi, nell'Alsazia, a Basilea, a Costanza, ecc. Con l'appoggio del re di Francia (forse Clodoveo II) fondò il monastero femminile di Säckingen, isola del Reno, e vi innalzò una chiesa in onore di s. Ilario. Il suo culto è popolare in Alsazia, in Svizzera e nel Baden. Il martirologio di Francia lo ricorda il 6 marzo.

BIBL.: Una *Vita* del monaco Balther del sec. X in MGH, *Scriptores rer. Merov.*, III, p. 350; *Acta SS. Martii*, I, Parigi 1865, p. 430 sg. C. Benziger, *Die Fridolinslegende*, Strasburgo 1913; J. Levy, *Die Wallfahrte der Heiligen im Elsass*, ivi 1926, pp. 234-38; A. M. Burg, *Hist. de l'Eglise d'Alsace*, Colmar 1945, pp. 34, 36; M. Barth, *Zur Mission des Hl. Fridolin*, in *Archives de l'Eglise d'Alsace*, 1 (1946), pp. 21-26. Clemente Schmitt

FRIEDBERG, EMIL ALBERT. - Canonista, protestante, uno tra i più eminenti rappresentanti della scuola storica. N. a Konitz il 22 dic. 1837, m. a Lipsia il 7 sett. 1910. Insegnò diritto ecclesiastico a Berlino (1862) come libero docente e ad Halle (1865) come professore incaricato, poi, come ordinario, a Friburgo (1868) e a Lipsia (1869-1910).

Fino dalla sua tesi di laurea, il F. accettò i postulati regalistico-febroniani definendo i rapporti tra Stato e Chiesa in base al principio giurisdizionalista della superiorità di quello su questa. I suoi scritti esercitarono considerevole influsso sull'atteggiamento del governo e del Parlamento prussiano, all'epoca del *Kulturkampf*, circa l'introduzione delle leggi ecclesiastiche del 1873 (*leggi di maggio*), sotto Bismarck.

Il F. dedicò la maggior parte dei suoi lavori ad argomenti di diritto ecclesiastico e di storia del diritto canonico antico e moderno. Principali tra questi: *Ehe und Eheschliessung im deutschen Mittelalter* (Berlino 1864); *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung* (ivi 1865); *Die evangelische und katholische Kirche der neu einverleibten Länder in ihren Beziehungen zur preuss. Landeskirche und zum Staate* (Halle 1867); *Der Staat und die katholische Kirche im Grossherzogthum Baden seit 1860* (Berlino 1871); *Die Geschichte der Civilehe* (ivi 1871); *Die Grenzen zwischen Kirche und Staat und die Garantien gegen deren Verletzung* (3 voll., Tubinga 1872); *Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Concil* (ivi 1873); *Der Staat und die Bischofswahlen* (Lipsia 1874); *Sammlung der Aktenstücke die altkatholischen Bewegung betreffend* (ivi 1876); *Verlobung und Trauung* (ivi 1876). Molto noto è anche il suo *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts* (Lipsia 1880, vers. it. Torino 1893). Scrisse inoltre sulle costituzioni delle varie Chiese evangeliche tedesche: *Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen* (4 voll. di suppl., Friburgo 1885); *Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen deutschen Landeskirchen* (Lipsia 1888). Degna di grande rilievo l'edizione critica del *Corpus Iuris Canonici* (2 voll., ivi 1879-91) e delle *Quinque compilationes antiquae* (ivi 1882). Prima con R. Dove e poi con E. Sehling fu direttore della *Zeitschrift für Kirchenrecht* (dal 1° luglio 1891: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*).

BIBL.: Necrologie di: R. Sohm, in *Deutsche Juristische Zeitung*, 1910, p. 1061; H. Granert, in *Historisches Jahrbuch*, 31 (1910), p. 945; J. F. Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, parte 2ª, Stoccarda 1880, p. 238 sg.; B. Kurtscheid-F. A. Wilches, *Historia Iuris Canonici*, I, Roma 1943, p. 307 sgg. Zaccaria da San Mauro

FRIEDHOFEN, PETER. - Fondatore dei Fratelli della Misericordia di Treviri, n. a Weitersburg presso Vallendar il 25 febbr. 1819, m. a Coblenza il 21 dic. 1860. Rimasto orfano di ambo i genitori a nove anni, fece lo spazzacamino. Si diede presto a fondare pie associazioni; nel 1850 ne iniziò in patria una per la cura dei malati, trasferita l'anno seguente a Coblenza; formatosi alla vita religiosa presso gli Alessiani di Aquisgrana, ricevette l'abito con un compagno il 25 marzo 1851. Quando morì, l'Istituto contava 50 membri. Dal 1928 riposa nella casa madre di Treviri. È in corso di studio l'introduzione della causa a Roma.

BIBL.: J. Kröll, *Bruder P. F.*, 4ª ed., Treviri 1927; anon., *Maria-Hilf und P. F.*, 2ª ed., ivi 1930. Mario Colpo

FRIEDL, RICCARDO. - Servo di Dio, gesuita, n. il 16 sett. 1847 a Spalato (Dalmazia), m. a Firenze il 27 febbr. 1917.

Entrato nella Compagnia di Gesù il 6 nov. 1862, continuò la sua formazione religiosa nelle diverse parti d'Europa, profugo, seguendo le fortune della Compagnia, ma addestrandosi ad un'intensa vita spirituale, nella quale si perfezionò anche sotto la guida del p. Ginhac. Invece che alle richieste missioni nell'India, fu destinato ad uffici di governo; fu provinciale della provincia veneta (1896-99) e torinese (1899-1903) e promosse la missione del Mangalore in India; favorì inoltre i ritiri operai e le leghe di perseveranza. Uomo di consiglio, diresse insigni religiosi e comunità.

BIBL.: Gesualda dello Spirito Santo, *Lettera sul p. F.*, Firenze 1917; A. Saindy, *The spirit of the servant of God Father R. F.*, Mangalore 1936; G. Cassiani Ingoni, *p. R. F.*, 2ª ed., Padova 1942. Arnaldo M. Lanz

FRIEDLAND, VALENTINO: v. TROTZENDORF.

FRIENDS, SOCIETY of: v. QUACCHERI.

FRIES, JACOB FRIEDRICH. - Filosofo, n. a Barby (Sassonia) il 23 ag. 1773, m. a Jena il 10 ag. 1843. Fu educato nelle scuole delle confraternite pietistiche e studiò in seguito alle Università di Lipsia e di Jena dove fu, dal 1816, professore di filosofia.

F. cerca di ritrovare, in opposizione all'idealismo, la dottrina e lo spirito della filosofia kantiana. La sua interpretazione però non salva l'idea di una critica trascendentale, in quanto traspone la deduzione dei primi principi del pensiero sul piano psicologico ed antropologico. Nella sua filosofia della religione il F. arricchisce la concezione moralistica dell'illuminismo con motivi pietistici e romantici. La sua dottrina di un modo specificamente religioso di esperimentare e di accertarsi del Divino è stata accettata e sviluppata da alcuni dei più influenti teologi protestanti (W. Bousset, R. Otto). La filosofia del F. trovò all'inizio di questo secolo un continuatore in L. Nelson, fondatore e capo della cosiddetta scuola neo-friesiana.

Opere principali: *Handbuch der praktischen Philosophie*, I: *Ethik...* (Heidelberg 1818); II: *Religionsphilosophie...* (ivi 1823); *Neue Kritik der Vernunft* (3 voll., 2ª ed., ivi 1828-31); *System der Metaphysik* (ivi 1824); *Wissen, Glaube und Ahndung* (nuova ed. a cura di L. Nelson, Gottinga 1905).

BIBL.: E. L. T. Henke, *J. F. F.*, Lipsia 1867 (p. 370 sgg. bibl. completa); Th. Elsenhans, *F. und Kant*, 2 voll., Giessen 1906; R. Otto, *Die kantisch-friessche Religionsphilosophie und*

ihre Anwendung auf die Theologie, Tubinga 1909; A. Kastil, *F.s Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis*, Gottinga 1912; J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, IV, Bruxelles 1947, pp. 457-70. Beda Thum

FRIES, Johann. - Pittore, n. a Friburgo ca. il 1465, m. forse a Berna nel 1518. È uno dei maggiori artisti svizzeri e la sua pittura, ancora tutta volta alle forme espressionistiche proprie del tardo gotico, può essere intesa come il punto di incontro di nuovi elementi stilistici dell'Italia settentrionale e tedeschi con prevalenza di questi ultimi, specie nelle opere più antiche.

In Svizzera il F. viene anche particolarmente apprezzato perché nello sfondo delle sue composizioni appaiono talora elementi paesistici verosimilmente ispirati alla realtà, per cui lo si considera uno dei primi interpreti del paesaggio locale. Tra le sue opere si ricordano due tavole nella Galleria di Schleissheim provenienti da un grande Giudizio Universale dipinto per la sala del Consiglio a Friburgo, nella quale città il F. aveva lavorato nella chiesa di S. Giovanni un altare con scene della vita del Santo. Altre sue opere sono nei Musei di Basilea, Zurigo, Norimberga ecc.

Bibl.: P. Ganz, *Malerei der Frührenaiss. in d. Schweiz*, Zurigo 1924, pp. 138-44; A. Kelterborn-Hämmerli, *Die Kunst d. H. F.*, Strasburgo 1927. Emilio Lavagnino

FRINS, Victor. - Gesuita, teologo, n. ad Aquisgrana il 17 sett. 1840, m. a Bonn il 13 apr. 1912. Insegnò filosofia e teologia nel Seminario di Ratisbona; S. Scrittura, teologia morale e diritto canonico a Ditton-Hall; teologia scolastica a St. Bueno's. Passò gli ultimi vent'anni nell'ufficio di padre spirituale.

Solidità e rettitudine di principi, originalità e profondità d'ingegno distinsero sempre le sue parole e i suoi scritti. Cooperò a vari periodici, specialmente a *Stimmen aus Maria-Laach*; ma più conosciute sono le sue opere: *Doctrina s. Thomae Aquinatis de cooperatione Dei* (Parigi 1893), vigorosa e chiara confutazione delle sentenze opposte; *De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis* (Friburgo in Br. 1897); *De actibus humanis moraliter consideratis* (ivi 1904); *De formanda conscientia* (ivi 1911); l'opera non giunse a compimento con il quarto volume *De peccatis*. Celestino Testore

FRISI (Frisoni). - Popolazione di stirpe germanica che, fin da quando viene ricordata nella storia, si trova di stanza sulle rive del Mare del Nord tra le foci della Schelda e del Weser e la Penisola Cimbrica. Tacito che la ricorda (*Germania*, 34) distingue i *Frisii maiores* ed i *Frisii minores* e gli storici romani parlano dei ripetuti sforzi di Roma per dominarli. Di fronte a tentativi di invasione seppero mantenersi sul proprio territorio, che era ben più largo dell'attuale provincia olandese, e sembra che con gli Angli ed i Sassoni partecipassero alla conquista della Britannia. Parlano ancor oggi un dialetto proprio, sebbene questo abbia perduto terreno di fronte ai contermini ed affini dialetti basso-tedeschi. Accanita fu la resistenza contro i Franchi loro confinanti e culminò sul principio del sec. VIII con la riscossa dell'eroe nazionale Radbodo. Questa inimicizia ritardò presso di loro la penetrazione del cristianesimo iniziata da s. Eligio di Noyon, sotto il re franco Dagoberto, e da Wilfrido di York; il loro apostolo fu s. Willibrordo (m. nel 736), che stabilitosi a Utrecht (l'antico Traiectum romano), in territorio franco e consacrato vescovo a Roma, percorse per oltre 46 anni il paese e con l'aiuto di monaci anglo-sassoni e franchi di Echternach riuscì a dare aspetto cristiano al paese.

Compiuta ormai la conquista, Carlomagno, rispettando le tradizioni locali, le fece raccogliere in un corpo unico e si ebbe così la *lex Frisionum*. Nelle spartizioni del Regno carolingio nell'843 la Frisia fu annessa alla Lotaringia, nell'880 all'Austrasia; quindi mentre la Frisia occidentale costituì la contea d'Olanda, la Frisia di mezzo e la Frisia orientale, sottoposte nominalmente all'Impero, rimasero di fatto autonome, spezzettate in comunità contadine, divise fra loro in lotte d'interesse, ma compatte nella mutua difesa contro gli invasori resa facile dai canali e dai numerosi laghi. I secc. XIV e XV trascorsero senza che un potere dominasse la regione. Nel 1523 Carlo V si impadronì di una parte, sebbene Groninga continuasse per qualche tempo a restare indipendente; invece le Isole frisone e la Frisia orientale rimasero autonome. Alla morte dell'ultimo conte Carlo Edzard Cirksena nel 1744, gli Stati generali delle Province Unite non accettarono la offerta unione, ed il paese passò sotto il dominio della Prussia. Esso, in seguito alle guerre di religione che nella seconda metà del sec. XVI avevano messo in rivoluzione tutti i Paesi Bassi, aveva sino dal 1579 aderito alla Unione protestante di Utrecht. Pio Paschini

FRISINGA: v. monaco.

FRISTEL, Marie-Amélie. - Religiosa, n. a St-Malo il 10 ott. 1798, m. a Paramé il 14 ott. 1866. Accettando l'eredità d'un pio signore, fondò a Des-Chênes un ricovero per i vecchi, adunando attorno a sé delle pie donne che poi furono le prime Suore dei SS. Cuori di Gesù e Maria. Visse nell'esercizio delle opere di carità, sopportando con molta rassegnazione avversità e dolori. È in corso la causa di beatificazione.

Bibl.: *Positio super introductione Causae*, Roma 1934. Silverio Mattei

FRITZEN, Adolf. - Vescovo di Strasburgo, n. il 10 ag. 1838 a Cleve, m. a Strasburgo il 7 sett. 1919. Ordinato sacerdote nel 1862, fu dal 1874 al 1887 precettore dei figli del futuro re Giorgio di Sassonia. Nel 1891 divenne vescovo di Strasburgo.

Sostenne nel 1903 la costituzione della facoltà di Teologia presso la locale università e curò quattro anni dopo l'edizione di un nuovo catechismo. Riprese la celebrazione dei sinodi diocesani, che non si tenevano dal 1687. Passata alla fine della prima guerra mondiale l'Alsazia alla Francia, le nuove autorità statali, che a torto accusavano il vescovo quale fautore di tendenze germanizzanti, misero il F., con il loro deliberato proposito di ignorarlo, in una posizione insostenibile, alla quale si sottrasse rinunziando al vescovato. Nominato arcivescovo titolare di Mocesso, il F. morì non molto dopo.

Bibl.: L. Pfleger, s. v. in LThK, IV, col. 206. Silvio Furlani

FRIULI. - Nome derivato da *Forum Iulii* (poi Patria del F.), con cui si designa il territorio che si estende sino all'Isonzo ed al Timavo ad oriente, al corso del Livenza ad occidente, al Mare Adriatico ed alle Alpi Carniche a mezzogiorno ed a settentrione. Vi si parla per lo più un particolare dialetto ladino ben diverso dai dialetti del rimanente Veneto; mentre lungo la riva sinistra del Livenza le popolazioni hanno preso un dialetto simile al trevigiano, in qualche villaggio montano abitato da antichi immigrati carintiani continua a parlarsi un dialetto tedesco, mentre nelle alte valli del Torre e nel Natisone come in quella dell'Isonzo, abitate sino al sec. VII da popolazioni slave, si parla un dialetto sloveno.

Il territorio, diviso fra i due vescovati di Aquileia (patriarcato) e di Concordia sino al 1751, da allora, rimanendo Concordia, costituì l'arcivescovato di Udine ed in parte quello di Gorizia.

Il grande ducato longobardo del F., costituito da Alboino nel 568 come antemurale alle invasioni avaro-slave, divenne marca sotto i Carolingi; in essa fu ritagliata la contea del F. entro i confini sopraindicati e sotto gli imperatori sassoni-franconi costituì lo Stato feudale

del patriarca con ampi privilegi. I maggiori vassalli furono il vescovo di Concordia od il conte di Gorizia quale avvocato del patriarca, l'abate di Sesto, poi Capitoli e prelati e signori laici; accanto ad essi sorsero poi le libere comunità (Aquileia, Udine, Cividale, ecc.); e tutti, distinti nei tre stati: nobiltà, clero e comunità, ebbero voce nel Parlamento friulano che dal sec. XIII temperava l'autorità del patriarca quale signore feudale. Entrato nel 1420 il F. negli Stati di terraferma della Repubblica di Venezia, continuarono ad aver vigore gli antichi ordinamenti, sebbene il Parlamento venisse privato di ogni potere politico, sino alla fine del sec. XVIII. Da allora il F. seguì le sorti politiche amministrative del resto della Venezia, mutilato nei suoi confini orientali sino alla fine della guerra del 1914-18.

BIBL.: P. S. Leicht, *Parlamento friulano*, Bologna 1917; id., *Breve storia del F.*, 2ª ed., Udine 1930; P. Paschini, *Storia del F.*, 3 voll., ivi 1934-36; id., *Notizie storiche della Carnia*, Tolmezzo 1928. Cf. anche il periodico: *Memorie storiche forogiuliesi*, Udine, dal 1904. Pio Paschini

FRÖBEL, FRIEDRICH. - Pedagogista, istitutore dei moderni « giardini d'infanzia », n. a Oberweissbach (Turingia) il 21 apr. 1782; m. a Marienthal (St.-Meiningen) il 21 giugno 1852. Figlio di un pastore protestante, entusiasta del metodo pestalozziano, osservato più volte a Yverdun, dopo alcuni tentativi non riusciti per attuare il suo disegno di istruire la donna e la fanciulla tedesca nell'arte di educare i figli, aprì finalmente a Blakenburg (1837) il suo primo « giardino d'infanzia » per i bambini dai 3 ai 7 anni. Però, questo tipo di scuola, pur condotto avanti con entusiasmo e affiancato da conferenze stampa, sottoscrizioni, ecc., fallì finanziariamente; ma per interessamento della baronessa Berta Marenholtz-Bulow, entusiasta dell'idea fröbeliana, fu riaperto nel Castello di Marienthal, concesso dal duca di Sassonia. Alla morte del F., la duchessa, da lui chiamata « madre dell'idea » gli successe, nella direzione; e ad essa si deve il moltiplicarsi e l'estendersi dei « giardini » per tutta l'Europa e in America.

Non è facile cogliere i presupposti filosofici della pedagogia del F., perché egli non li elaborò organicamente; si possono tuttavia ricostruire dai suoi scritti. La sua pedagogia si fonda su premesse mistico-estetiche, derivate dal romanticismo e specialmente da Schelling, e che sanno di monismo immanentistico e dialettico: la natura tutta è un unico principio, Dio creatore che si confonde con essa, e che essa manifesta attraverso l'armonia delle forme più varie, tanto più complesse quanto più si sale dalla natura inanimata al vivente. Ora la manifestazione del divino nell'umano avviene attraverso la spinta all'attività creatrice, mediante la quale l'uomo riproduce, fa, in quanto può, l'opera di Dio. L'educazione perciò non deve porre un qualche modello esterno, a cui conformarsi, ma assecondare per così dire il modello interno, Dio, creatore attivo, e vigilare lo sviluppo della tendenza spontanea dell'uomo a fare; in altri termini si richiede, pur vigilandola, la libera autoeducazione e autoformazione. E poiché il divino, che è nell'uomo, è anche in fondo alla natura tutta, che lo circonda, questa natura non dovrà soltanto considerarsi nella sua materialità fisica, ma piuttosto penetrarsi nella sua vita intima per coglierví il simbolo di un'idea spirituale. Anche in questo l'educazione non impone, ma vigila sulla tendenza nel fanciullo a spiritualizzare la natura, e ad arrivarla con la sua fantasia.

Ora il divino nel fanciullo, la spontanea tendenza nell'attività creatrice si manifesta essenzialmente nel giuoco, non considerato soltanto come distrazione o divertimento, ma anche e più come lavoro, in quanto imita e riproduce qualche fatto od oggetto (il movimento del contadino che semina il grano, il treno che sbuffa, il cavallo che trotta). E poiché la terra esercita un'attrattiva potente sul bambino, si attui il gioco-lavoro mettendolo a contatto con essa, facendolo scavare, seminare, coltivare erbe e fiori. Esso imparerà ad amare i prodotti della natura, lo sforzo fisico per averli, la bellezza e grandezza di Dio che ha creato la natura. Per questo gioco-lavoro, con il valore di simbolo e di richiamo, il F. ideò una serie di sei doni (la palla, la sfera, il cubo e il cilindro, il cubo diviso in otto cubi piccoli e uguali, il cubo diviso orizzontalmente in otto mattoni, il cubo diviso in cubetti uguali, ma alcuni tagliati secondo una o due diagonali; il cubo diviso in mattoni uguali, ma alcuni suddivisi nel senso della lunghezza; donde le idee di uguaglianza, di movimento, di figure geometriche, ecc.; si aggiungano tavolette di legno, asticciuole, striscioline di carta adatte, intrecciandosi variamente, a produrre gli oggetti più vari). Si passa poi alle cosiddette « occupazioni »: riprodurre disegni ed ornamenti decorativi con cartoni e strisce; formare figure con perline, bottoni, pezzi di panno; lavorare in diversi modi con la sabbia; scavare gallerie, formare pupazzi, ecc.).

Il metodo fröbeliano corrisponde mirabilmente alla psicologia infantile: asseconda, infatti, le tre tendenze, così vive nel bambino e nel fanciullo: il piacere di osservare, il bisogno di attività, il senso della personalità, e questo favorendone la tendenza, non sostituendosi ad esse. Per il F. il centro della scuola non è il maestro, ma l'alunno; massima, ora, comune almeno nelle teorie pedagogiche; ma allora misconosciuta e ardita. Gli si può rimproverare un geometrismo eccessivo nella formazione dei doni, una concezione religiosa e filosofica errata; ma siccome il metodo nella sua applicazione non richiede necessariamente questi presupposti, può trovare molto alimento nei fatti della Scrittura e della vita di santi, e può applicarsi mirabilmente non tanto nella esecuzione materiale, quanto e più nello spirito, che lo anima, così si deve riconoscere nell'idea fröbeliana qualcosa di assai felice, che ha esercitato dappertutto un influsso vasto e ben meritato ed è anche ai nostri giorni fonte di splendidi successi, chi sappia bene attuarla; ad essa, infatti, si sono ispirate parecchie applicazioni dell'attivismo (v.).

Il F. scrisse tra l'altro: *Die Menschenerziehung* (Keilhass 1826; vers. it. con scritti e note di A. Salani, Torino 1929; di M. Brivio Claretta, Padova 1937); *Familien, die erziehenden, Wochenblatt für Selbstfindung und Bildung Anderer* (Lipsia 1826); *Mutter-und-Koseliéder. Ein Familienbuch* (Blakenburg 1843); *G. Pahn, Der Mensch, Denker und Erzieher, Selbstzeugnisse* (ivi 1940).

BIBL.: Opere: le raccolte più complete di F. sono ancora quelle di W. Lange, *Gesammelte pädag. Schriften*, 3 voll., Berlino 1862 e di F. Siedel, *Pädag. Schriften*, 3 voll., ivi 1883. – Studi: B. Marenholtz-Bulow, *Die Arbeit und die neue Erziehung nach F.'s Methode*, Berlino 1866; id., *Erinnerungen an F. F.*, Cassel 1876; id., *Handbuch der Fröbelschen Erziehungslehre*, 2 voll., Berlino 1886-87; A. Pick, *L'educazione moderna. Giornale per la diffusione delle teorie educative di F. F.*, Venezia 1860-71; B. d'Ercole, *L'educaz. dell'infanzia, secondo F. F.*, Roma 1876; A. Petrarchi Manfroni, *L'educaz. infantile secondo il metodo di F.*, Torino 1904; E. Formiggini-Santa Maria, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della pedagogia di F. F.*, Genova 1916; J. Prüfer, *F.*, vers. it., Venezia 1927; G. Catalfamo, *F. F.*, Messina 1948. E inoltre: P. d'Ercole, s. v. in *Diz. ill. di pedagogia* di A. Martinazzoli e L. Credaro, I, Milano s. d., pp. 719-27; F. Weigl, s. v. in *Lexikon der Pädagogik* di E. M. Roloff, II, Friburgo in Br. 1913, coll. 108-14: ambedue con buona bibl. Celestino Testore

FROBEN, JOHANN (*Frobenius*). - Tipografo ed editore tedesco, n. ad Hammelburg (cittadina della Bassa Franconia, in Baviera) nel 1460, m. a Basilea nel 1537.

Già correttore nella tipografia di Giovanni Amerbach, iniziò una propria attività tipografica con la stampa di una *Biblia integra* che porta la data di Basilea, 27 giugno 1491. Seguirono numerose altre opere bibliche, patristiche e varie, anche in greco e in ebraico, assai rinomate per la bellezza dell'edizione e la correttezza dei testi che gli meritarono l'appellativo di « princeps typographiae Basiliensis ». Fu in rapporti d'amicizia con Giovanni Hausschein, detto latinamente *Oecolampadius*, e più con Erasmo da Rotterdam del quale stampò varie opere, fra cui gli *Adagia* (1513) e la rarissima sua prima edizione del *Nuovo Testamento* in lingua greca (1516). Per le copiose illustrazioni poste nelle sue edizioni si servì dell'opera di Urs Graf e di Hans Holbein. Dopo la sua morte, l'attività tipografica fu continuata dal figlio Hieronymus (1501-63)

e dal genero Nikolaus Bischoff detto Episkopius (1501-1564).

BIBL.: R. Wackernagel, *Rechnungsbuch der F. und Episcopius, 1557-64*, Basilea 1881; C. W. Heckethorn, *The printers of Basle in the XV and the XVI centuries*, Londra 1897; E. Vouilleme, *Die deutsche Drücker des 15. Jahrhunderts*, 2ª ed., Berlino 1922; H. Koegler, *J. F.-Gedächtnis-Ausstellung*, Basilea 1927; E. V. Rath, in *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, ed. F. Milkau, I, Lipsia 1931, pp. 430-31. Giannetto Avanzi

FRODE. - I. NOZIONE. – La parola f. (da *fraus*, inganno, furberia, malizia) significa in genere qualunque artificio o raggiro capace di indurre altri in errore.

Il diritto romano primitivo, preoccupandosi solo del fatto esterno, usava tale termine per indicare semplicemente un pregiudizio, un torto o un danno recato ad altri prescindendo dall'intenzione di nuocere (cf. Legge delle dodici tavole, VIII, 21). Più tardi si cominciò a tenere conto anche dell'elemento psicologico, onde il vocabolo f. passò a denotare ogni maneggio adoperato per ingannare gli altri a propria utilità. E così nelle leggi, nei decreti, nelle glosse e nei testi di diritto la f. e il dolo (v.) divennero sinonimi, con la sola differenza che il dolo è termine generico e significa l'inganno operato sia a parole, sia a fatti, mentre la f. è termine specifico per indicare l'inganno mediante azioni (*Summ. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 55, a. 5). In materia civile invece il dolo consiste nell'ingannare le persone con cui si contratta, la f. nel violare le leggi, ingannando i magistrati e le terze persone con la forma degli atti (Codice civile italiano, artt. 1439, 1344). Gli antichi giureconsulti distinguevano la f. scusabile e la f. cattiva. La prima, detta *dolus bonus*, o f. difensiva, consiste nell'usare destrezza e abilità contro la violenza o l'ingiustizia. È il caso di una specie di legittima difesa e delle cosidette f. pie, alle quali ricorrevano gli enti ecclesiastici, privati della personalità giuridica dalle leggi eversive, prima del Concordato Lateranense. La seconda, *dolus malus*, o f. offensiva e ingiusta, consiste nel fare ricorso a mezzi contrari all'onestà per ingannare gli altri a profitto proprio o di terzi. È la f. propriamente detta.

II. F. NEI CONTRATTI. – Per diritto naturale la f. non influisce sui contratti se non in quanto determina l'errore; allora soltanto genera almeno l'obbligo di risarcire il danno. Se pertanto l'errore, determinato per f. di una delle due parti, è sostanziale, il contratto è invalido; se è accidentale e antecedente, il contratto, purché sia solubile, può essere rescisso, per sentenza di giudice, ad istanza della parte lesa; se l'errore accidentale e antecedente è stato determinato per f. di persona estranea, all'insaputa di entrambi i contraenti, il contratto, non essendosi verificata l'ingiuria di una parte contro l'altra, non è rescindibile. In ogni caso grava sull'autore della f. l'obbligo di riparare il danno a quello dei contraenti cui ingiustamente fosse stato recato. E ciò per il principio enunziato già nelle *Decretali* di Gregorio IX: *Fraus et dolus alicui patrocinari non debent* (16, X, I, 3).

Il CIC dichiara espressamente nulli alcuni atti e contratti di speciale importanza determinati da f., come il voto nelle elezioni (can. 169), la rinuncia agli uffici ecclesiastici (can. 185), l'ammissione al noviziato (can. 542, 1º), la professione religiosa (can. 572); e contro la f. ammette azione o eccezione di: *a*) *rescissione* contro gli atti e i contratti rescindibili (cann. 103 § 2, 1684); *b*) *nullità* contro gli atti e i contratti nulli (cann. 169, 185, 542, 572, 1679); *c*) *revoca* contro le alienazioni illegittime di beni ecclesiastici (can. 1534).

III. F. NELLE MERCI. – È la furberia di cui si rende colpevole il commerciante che lede i diritti degli acquirenti fornendo loro merce in minore quantità mediante falsi pesi, o più scadente, o ripagandoli con falsa moneta. Così intesa la f. non si distingue dal furto (v.) propriamente detto e sotto questa forma speciale è illecita perché riveste il carattere di furto e di menzogna insieme, dalla quale difficilmente ci si può guardare, essendo essa l'arma di cui si valgono gli astuti contro i semplici nelle relazioni più comuni e necessarie della vita sociale.

IV. F. DURANTE LA GUERRA. – È il ricorso a stratagemmi o a false imprese necessarie o utili alla vittoria. Nella guerra giusta è lecito ricorrere a simili mezzi, purché non contrastino né con il diritto naturale, né con i patti internazionali, né con il diritto delle genti. Si ritiene perciò consentito tutto ciò che è prevedibile, come la fuga simulata, la finta aggressione, l'uso di falsi segnali, l'individuare i piani dell'avversario, ecc.; non sono invece permessi i tradimenti, le violazioni dei patti e in genere le f. in nessun modo prevedibili, come bombardare le città dichiarate aperte, uccidere gli innocenti, carpire i segreti con mezzi violenti e ingiusti, avvelenare le acque potabili, ecc.

V. F. CONTRO LA LEGGE. – Oltre le f. contro le persone e contro la giustizia, i moralisti, come gli antichi giuristi e i legisti di diverse nazioni moderne, considerano anche il caso di f. contro la legge. Ciò si verifica quando si compiono azioni con il preciso scopo o di sottrarsi al dominio della legge o almeno di mettersi nella condizione di non poterla osservare. Così, p. es., si dice che agisce « in fraudem legis » chi, avendo commesso peccati riservati nella sua diocesi, si reca altrove per sfuggire alla legge della riserva; o chi, per potersi dichiarare dispensato dalla legge del digiuno in un giorno in cui essa vige, compie senza motivo un lavoro che da sé vale a scusare dal digiuno. Nel primo caso non c'è nulla di male perché la legge obbliga finché si rimane a lei soggetti, e d'altra parte non proibisce di sottrarsi al suo dominio (can. 900, 3º). Nel secondo caso, invece si commette una vera trasgressione perché s'intende esplicitamente violare la legge, mentre si rimane ad essa soggetti. Altro è agire per cessare di essere sotto la legge e altro è mettersi di proposito nell'impossibilità di osservarla.

BIBL.: *Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 108, a. 8; Valex de Guevarra, *De definitione doli mali*, Salamanca 1569; D. Soto, *De ratione tegendi et detegendi secretum*, Venezia 1590; F. X. Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum univ.*, I. III, tit. 17, n. 12, VI, Roma 1843-45, p. 144 sgg.; P. Ortolan, *Fraude*, in DThC, VI, coll. 785-94; A. Vermeersch, *De mendacio et de necessitatibus commercii humani*, in *Gregorianum*, 1 (1920), pp. 11-40, 425-74; G. Pacchioni, *Corso di diritto romano*, III, Torino 1922, p. 233 sgg.; H. Noldin-A. Schmitt, *Summa theol. mor.*, II, Barcellona 1925, n. 536; B. Donati, *Il primo precetto del diritto: « Vivere con onestà »*, in *Archivio giuridico*, 95 (1926), pp. 157-89; G. Balladore Pallieri, *La guerra*, Padova 1935, p. 198 sgg.; A. Vermeersch, *Theologia moralis*, II, Roma 1937, p. 391; V. Favino, *Note sulla personalità del frodatore*, in *Giustizia penale*, 49 (1943), pp. 14-20; G. Del Vecchio, *Verità e inganno nella morale e nel diritto*, Milano 1947. Luigi Fini

FROHSCHAMMER, JACOB. - Filosofo n. il 6 genn. 1821 a Illkoven (Ratisbona), m. il 14 apr. 1893 a Bad Kreut. Ordinato sacerdote nel 1847 insegnò, dal 1850 come libero docente, dal 1854 come straordinario di teologia e dal 1855 come ordinario di filosofia all'Università di Monaco.

Un libro pubblicato nel 1854 sull'origine dell'anima umana (*Über den Ursprung der menschlichen Seele*), in cui difendeva il generazionismo, fu messo all'Indice nel 1857. Tre ulteriori scritti: *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik* (1858), *Über die Freiheit der Wissenschaft* (1861) e la prima annata della rivista filosofica *Athenaeum* (1862), furono proibiti con lettera di Pio IX *Gravissimas inter* dell'11 dic. 1862 all'arcivescovo di Monaco (Denz-U, 1666-76). In essa si rimproverano al F. due errori: l'attribuzione alla ragione umana di una naturale capacità a conoscere filosoficamente alcune verità d'ordine soprannaturale; e l'affermazione di un'assoluta e illimitata indipendenza della filosofia di fronte all'autorità della Chiesa. F. non si ritrattò e fu perciò sospeso nel 1862. In seguito attaccò in vari scritti la Chiesa e il papato, specialmente l'infallibilità pontificia.

La filosofia di F. è una mescolanza di idealismo costruttivo e di naturalismo razionalistico. La filosofia

secondo lui non deve limitarsi alla sola gnoseologia; essa è la scienza della verità ideale. Deve partire da un principio universale unico, la fantasia, pur appoggiandosi all'esperienza interna ed esterna, ai fatti della natura e della storia. Nell'universo c'è una fantasia cosmica oggettiva, incosciente, forza creatrice e formativa, che inizialmente era intimamente legata alla materia. Sotto il suo influsso si compie l'evoluzione del mondo. Il processo cosmico è la fantasia oggettiva di Dio, da cui procede, senza però identificarsi con lui: Dio sarebbe dunque da concepirsi come la fantasia soggettiva, cosciente, distinta dal mondo. Nell'uomo la fantasia diventa individuale e cosciente di sé, ed è in lui il principio anche della vita psichica. Lo spirito umano, prodotto dall'evoluzione della fantasia cosmica, partecipa, nella funzione generativa, la capacità creatrice di produrre l'individuo intero, corpo e anima.

BIBL.: E. Eisler, *Philosophenlexikon*, Berlino 1912, pp. 193-194; Überweg, IV, pp. 645-46; W. Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1950, pp. 369-70. Giovanni Muller

FROIS (FROES), LUIS. - Gesuita, missionario e storiografo, n. a Beja (Portogallo) nel 1532, o più probabilmente nel 1528, m. a Nagasaki l'8 luglio 1597. Mandato ancor novizio in India, compì i suoi studi nel Collegio di S. Paolo a Goa; indi fu inviato nel Giappone, una prima volta nel 1554, e poi definitivamente nel 1563. Lavorò molto nell'isola di Kiusciù, a Miyako (Kiōto) e nel regno di Bungo, accompagnando anche il visitatore p. A. Valignano nella visita alle varie case dell'Ordine.

Oltre ad importanti letture e relazioni sul Giappone e sull'Asia Orientale, divulgate molto e con frutto di vocazioni in Europa, la sua fama è legata soprattutto alla sua *Historia do Japão*, in tre parti: introduzione generale, storia degli anni 1549-78: storia degli anni 1578-88. L'opera, considerata smarrita fin da principio, fu ritrovata nel 1894-95 nella Biblioteca Ajuda di Lisbona dal p. G. M. Cros, che però non ne ricavò che pochi estratti; più tardi l'introduzione e la storia degli anni 1549-78 fu pubblicata in versione tedesca da G. Schurhammer e A. Vorezsch, *Die Geschichte Japans (1549-78) von v. L. F. nach der Handschrift das Ajudabibliothek in Lissabon übersetz und kommentiert* (Lipsia 1926). L'ultima parte (1578-89; in realtà l'autore la condusse fino al 1593), non ritrovata, è stata scoperta più di recente dal p. D. Schilling, parte nell'Archivio Coloniale di Lisbona e parte nella Biblioteca Paolo Sarda (cf. D. Schilling, *Neue Funde zur «Historia do Japão» von p. L. F.*, in *Zeitsch. für Missionwiss. und Religionwiss.*, 23 [1933], pp. 337-43); ma non ancora pubblicata interamente. In ultimo fu ritrovato dal p. R. Galdos il testo castigliano sui 26 martiri giapponesi, con la firma autografa dell'autore: L. F., *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 de febrero de 1597* (Roma 1935).

Il valore storico-critico dell'opera è senza pari, perché l'autore, secondo le informazioni dell'Ordine, «ad historiam aptus atque natus», usa una documentazione di prima mano, minuta e diligentemente studiata; e inoltre di molti avvenimenti fu testimone oculare.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1029-38 (meglio in G. Schurhammer-A. Vorezsch, *op. cit.*, *Prefazione*, pp. XVIII-XXI). – Studi: oltre la prefazione di quest'ultima opera, cf. G. Schurhammer, *P. L. F., S. J., ein Missionhistoriker des 16. Jahrh. in Indien und Japan*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 109 (1925, II), pp. 453-469; H. Van Laach, *De re apologetica in Japonia*, in *Gregorianum*, 14 (1933), pp. 97-110. Celestino Testore

FROISSART, JEAN. - Cronista e poeta, n. a Valenciennes nel 1337 (?), m. nello Hainaut dopo il 1404.

È celebre per le sue *Chroniques*, colorito affresco delle guerre in Europa dal 1327 (che dànno tra l'altro molti particolari sui papi), cronache storiograficamente poco profonde, non sempre attendibili, spesso parziali o per gli Inglesi o per i Francesi, ma sempre sorrette da uno stupendo gusto di racconto nato da un cosciente amore per il mondo della cavalleria. Religioso e devoto, benché mondano, il F. s'inchina ai miracoli, che, secondo il Sainte-Beuve, rimangono in lui come resti dei *fabliaux dévots* à la Joinville. - Vedi tav. CXX.

BIBL.: C. A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, IX, Parigi 1854, pp. 61-96; F. Chabod, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, (1932) pp. 104-105 e bibl. ivi citata a cui aggiungi: F. S. Schears, *F., chronicler and poet*, Londra 1930. Massimo Petrocchi

FROMENT, ANTOINE. - N. a Mens (Grenoble) nel 1509. Convertito da Farel alla «riforma», fu il primo a predicare a Ginevra le nuove dottrine. Nel 1533 dovette fuggire da Ginevra, ma vi tornò l'anno dopo insieme a G. Farel e P. Viret, ai quali fu poi sempre legato da viva amicizia e devozione. Nel 1537 divenne pastore della chiesa di S. Gervasio. Nel 1553 abbandonò il ministero, e fu eletto notaro e membro dei «duecento». M. a Ginevra il 6 nov. 1581. Pubblicò nel 1554: *Deux pièces préparatoires aux histoires et actes de Genève*. Lasciò manoscritti alcuni sermoni e memorie utili alla storia della «riforma» nella Svizzera.

BIBL.: Chenevière, *Farel, F., Viret réformateurs*, Ginevra 1835; R. N. Carew Hunt, *Calvino*, trad. it., Bari 1939, p. 50 sgg. Gennaro Auletta

FROMENT, NICOLAS. - Pittore francese, n. ad Uzès. Sue notizie si hanno dal 1461, anno in cui dipinse il trittico con la *Resurrezione di Lazzaro* oggi nella Galleria degli Uffizi a Firenze, al 1479 quando è ancora ricordato come pittore della corte di re Renato.

Di lui si conservano due sole opere sicure: il trittico ora rammentato ed un altro trittico con il *Roveto ardente*, *Re Renato, la moglie Giovanna di Laval ed alcuni santi*, conservato nel Museo di Aix in Provenza. L'opera fu terminata fra il 1475 e il 1476. La formazione del pittore, educato alla scuola fiamminga, è testimoniata dal crudo realismo del trittico degli Uffizi mentre nell'altro suo dipinto v'è una maggiore serenità ed ampiezza di visione. In base a queste pitture altre sono state assegnate al F., particolarmente un trittico al Louvre e la *Pietà* che è nello stesso Museo proveniente da Vilneuve-les-Avignon.

BIBL.: P. Durrieu, in A. Michel, *Histoire de l'art*, IV, II, Parigi 1911, pp. 715-18; Winckler, s. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 520-21; P. Lavedan, *Histoire de l'art*, II, Parigi 1946, p. 315. Emilio Lavagnino

FRONTESPIZIO, IL. - Rivista mensile fondata a Firenze nel 1929 da Piero Bargellini, sotto gli auspici di Giovanni Papini. Fu una delle più concettose, vivaci e aggiornate riviste e costituì una brillante affermazione del pensiero cattolico nel campo letterario ed artistico italiano. Vi collaborarono, oltre al Papini, numerosi scrittori cattolici, tra cui Francesco Casnati, Igino Giordani, Domenico Giuliotti, Guido Manacorda, Ardengo Soffici, ecc. e inoltre vari narratori (tra cui Nicola Lisi) e il gruppo degli «ermetici». Cessò le pubblicazioni alla fine del 1940. Giuseppe Graglia

FRONTONE. - Parte terminale superiore della facciata, di forma generalmente triangolare per seguire l'andamento degli spioventi del tetto.

Venne adottata nei primi edifici cristiani (basiliche costantiniane, chiese siriache); ma nelle chiese romaniche e gotiche la facciata, pur terminando quasi sempre a spioventi, di rado si presenta a f., perché manca una cornice di separazione con la parte sottostante. La disposizione classica ritorna nel Rinascimento. Resta circoscritta a Venezia e alla zona d'influenza veneta, nella seconda metà del '400, la forma curvilinea (S. Maria dei Miracoli, S. Zaccaria). Nel '600 anche il f. assume quel senso di movimento e di tensione che impronta tutta l'architettura dell'epoca; appaiono forme spezzate (S. Maria in Campitelli a Roma) e mistilinee, nelle quali si sbizzarisce soprattutto il Borromini. L'età neoclassica ri-

porta anche questo elemento alla semplicità di linee originarie, ma con un senso di freddezza e di rigidità.

In senso lato il nome di f. vien dato anche all'elemento di coronamento delle finestre, dei portali e degli altari. Nelle finestre appare già sporadicamente in epoca paleocristiana (S. Salvatore di Spoleto) e romanica (battistero di Firenze). Il primo esempio di f. curvilineo nelle finestre è quello di S. Salvatore al Monte del Cronaca; il motivo è adottato da Michelangiolo (sacrestia di S. Lorenzo), e diffuso rapidamente, anche alternato con quello triangolare nella stessa facciata. La bizzarra invenzione delle cornici rovescie è nel Buontalenti (porta delle Suppliche nel portico degli Uffizi a Firenze, 1580), ed è del tutto episodica; ma già in quest'epoca incomincia l'uso, frequentissimo nel '600, del f. interrotto per far posto al centro a decorazioni o a stemmi. Mario Zocca

FRONTONE, Marco Aurelio. - Retore, n. a Cirta (Numidia) ca. il 100 d. C., fu precettore di M. Aurelio e L. Vero; console nel 143. La sua maggior gloria gli venne non dai mediocri scritti di poesia e di prosa, ma dalla stretta amicizia che ebbe con M. Aurelio che lo chiama «magister dulcissimus» (*Ep.* 1, 7).

Apprezzò più la letteratura che la filosofia da cui cercò invano di allontanare l'imperiale discepolo, e non fu favorevole al cristianesimo che attaccò in un discorso, oggi perduto insieme con tutti gli altri, ma il cui contenuto si ricava dall'*Octavius* di Minucio Felice, nel quale le accuse contro i cristiani son attinte dal discorso di F. (« Cirtensis nostri testatur oratio »; « tuus Fronto »: *Oct.*, 31, 1-2). L'aver avallato le stolide accuse (onolatria, infanticidio, orgie) dimostra la sua superficialità di giudizio critico che lo mette a livello del popolino ignorante.

Delle sue opere sono perduti i *Discorsi*. Restano le *Lettere* a M. Aurelio, Lucio Vero, Antonino Pio e agli amici: gli opuscoli: *De eloquentia, De bello Parthico, De orationibus, Principia historiae, Laudes fumi et pulveris, Laudes negligentiae, De feriis Alsiensibus, Arion.*

Bibl.: L'unico manoscritto è un palinsesto del sec. vi scoperto da A. Mai nell'Ambrosiana (1815) completato con il ms. Vat. 5750. L'edizione migliore è di A. Naber 1867. G. Boissier, *Marc-Aurèle et les lettres de Fronton*, in *Revue des deux mondes*, 1 apr. 1868; A. Klotz, *Klassizismus und Archaismus*, in *Arch. für latein. Lexikographie*, 15 (1907), p. 401 sgg.; A. Beltrami, *Le tendenze letterarie negli scritti di F.*, Roma-Milano 1907; D. Brach, *Studies in Fronto and his age*, Cambridge 1911.
Nicola Turchi

FROUDE, James Anthony. - Storico e prosatore inglese, n. a Dartington il 23 apr. 1818, ivi m. il 20 ott. 1894.

Partecipò al *Tractarian movement* e fu collaboratore delle *Lives of saints* curata dal capo di esso, card. J. H. Newman, di cui combatté tosto le idee nel romanzo *Nemesis of faith* (Londra 1849), bruciato all'Exeter College. Autore di pregevoli saggi (*Short studies*, 4 voll., ivi 1867-83), il suo valore di storico è menomato da anticattolicesimo, da persistente imprecisione ed errori di prospettiva, anteponendo egli l'individuo agli avvenimenti secondo il principio di Carlyle, di cui fu amico, ammiratore e biografo, benché poco scrupoloso. Monumentale, tra le sue opere, la *History of England*, in 12 voll. (ivi 1856-70).

Bibl.: H. Paul, *The life of J. A. F.*, Londra 1905; L. Stephen, *Studies of a biographer*, III, 2ª ed., ivi 1907; W. H. Dunn, *F. and Carlyle*, Nuova York 1930. Francesca Guerra-De Bellis

FRUGONI, Carlo Innocenzo. - Poeta, n. a Genova il 21 nov. 1692, m. a Parma il 20 dic. 1768. Alla corte farnesiana visse la maggior parte della vita, lodato e acclamato come il più grande lirico della sua età.

In gioventù era entrato nell'Ordine dei Somaschi, dal quale uscì ben presto per l'interessamento del card. Bentivoglio, e della cui educazione assai poco restò nel carattere mondano ed erotico della sua lirica. La vastissima produzione poetica (raccolta in 10 voll. nell'ed. integrale delle *Opere poetiche*, Parma 1779) è un'epitome faconda, oratoria, frivola del gusto poetico dell'Arcadia, la quale

(fot. Enc. Catt.)
Frühwirth, Andreas - Ritratto.

ha nel F. il suo rappresentante più fortunato, ma anche il più esteriore ed epicureo.

Bibl.: G. Carducci, *Dello svolgimento dell'ode in Italia*, in *Ediz. Naz. Carducci Opere*, XV, Bologna 1936, pp. 1-81; E. Bertana, *In Arcadia*, Napoli 1909, passim; C. Calcaterra, *Storia della poesia frugoniana*, Genova 1920; A. Equini, *C. I. F. alle corti dei Farnesi e dei Borboni di Parma*, Palermo 1920-21; M. Fubini, *Arcadia e illuminismo*, in *Questioni e correnti di storia letteraria*, Milano 1949, p. 503 sgg. Giorgio Petrocchi

FRÜHWIRTH, Andreas. - Cardinale domenicano, n. a S. Anna (Stiria) il 21 ag. 1845, m. a Roma il 9 febbr. 1933, sepolto a S. Anna. Mutato il nome di Battesimo, Francesco, con quello religioso di fra' Andrea in occasione della vestizione a Graz (1863), studiò a Graz e Roma ove fu alunno del Collegio di S. Tommaso e ricevette il lettorato in teologia (1870); sacerdote dal 1868, insegnò teologia dal 1870 a Graz e poi a Vienna. In questa città si distinse come priore e provinciale, rendendosi noto per l'amicizia con il Vogelsang e per i processi sulla *Religionsfondssteuer*. Eletto maestro generale a Lione il 19 sett. 1891, restaurò nell'Ordine domenicano la vita comune, ristabilì la serie regolare dei Capitoli generali, fece pubblicare gli *Analecta S. Ord. Praed.* (1893 sgg.), i *Monumenta Ord. Praed. Historica* (1893 sgg.), la *Bibliotheca ascetica Ord. Praed.* (1897 sgg.), promosse l'edizione leonina delle opere di s. Tommaso d'Aquino affidata allora ai Domenicani.

Seppe scegliere eccellenti collaboratori tra i quali chiamò a Roma i pp. Giacinto Cormier ed Egidio Boggiani, visitò conventi e province riacquistando o ampliando quelli della Quercia presso Viterbo e di S. Sabina a Roma, eresse la facoltà di diritto canonico nel Collegio di S. Tommaso, scrisse magnifiche lettere circolari, ad es., la *De sacra praedicatione* (1893).

Visitatore apostolico in Austria, fu nominato arcivescovo titolare d'Eraclea (30 nov. 1907) e inviato come nunzio apostolico a Monaco di Baviera. Cardinale dal 1915, rimase a Monaco come pro-nunzio fino al dic. 1916, tornando quindi a Roma ove ottenne il titolo dei SS. Co-

sma e Damiano. Legato papale alla consacrazione del duomo di Linz (1924), penitenziere maggiore dal 1925, cancelliere di S.R.C. (1927), unì a grande erudizione dottrina, indefesso lavoro per i dicasteri ecclesiastici e una pietà esimia. Dal 1927 al 1931 si dedicò in modo particolare all'esaltazione d'Alberto Magno a santo e Dottore.

BIBL.: *Analecta Ord. Praed. Card. F. numerum honoris dedicant*, Roma 1925; anon., *In memoria di S. E. il card. fr. A. F.*, s. l. 1933; A. Walz, *I cardinali domenicani*, Firenze-Roma 1940, pp. 53-54. 56; id., *A. Kard. F.*, Vienna 1950. Angelo Walz

FRUMENZIO, santo. – Apostolo dell'Abissinia e primo vescovo di Aksum. N. a Tiro verso il 310-320, giunse in Abissinia in modo impensato. Condotto ancor giovane in India assieme al fratello Edesio dal filosofo di Tiro Meropio, al ritorno approdarono in un porto abissino, probabilmente Adulis. Sorta una lite fra i viaggiatori e gli indigeni, questi massacrarono l'intero equipaggio, risparmiando solo i due giovani, che condussero schiavi alla corte di Aksum. Quivi adibiti F. a tesoriere e Edesio a coppiere del re, seppero presto guadagnarsene il favore, tanto che alla sua morte furono pregati dalla regina di rimanere per aiutarla nel governo del regno e nell'educazione dell'erede in età ancor tenera. Accondiscesero ai desideri della regina.

F. fu investito di grande autorità, della quale si valse per favorire la pratica religiosa tra i mercanti cristiani soggiornanti nel regno, precedendoli in ciò con l'esempio ed erigendo una chiesa. Quando il principe ascese al trono, ottennero di ritornare in patria. Edesio andò diretto a Tiro, ove si stabilì e divenne prete. F. passò per Alessandria per riferire a s. Atanasio le speranze della Chiesa ad Aksum e pregarlo di inviarvi un vescovo. Atanasio giudicò F. il più adatto allo scopo, lo ordinò vescovo e lo rinviò ad Aksum, ove esercitò il sacro ministero con grande successo sino alla morte, verso il 380, ottenendo la conversione di un gran numero di indigeni e dello stesso re 'Ēzānā. Di questo sono state ritrovate quattro iscrizioni: le prime tre lo mostrano ancora pagano, la quarta già cristiano. La stessa evoluzione appare dalle monete. L'imperatore Costanzo tentò di portare il disordine e guadagnare l'Abissinia all'arianesimo scrivendo nel 356 una lettera al re Aeizanas (*'Ēzānā*) e al fratello Saeizanas, in cui attaccava Atanasio e li pregava di inviare F. ad Alessandria per esservi istruito nella fede dal vescovo ariano Giorgio. Anzi, secondo Filostorgio, vi avrebbe inviato anche il vescovo Teofilo per promuovervi l'arianesimo, però senza alcun risultato.

La cronologia rimane un po' incerta, non potendosi stabilire con precisione la data dell'arrivo di F. ad Aksum e quella della sua ordinazione episcopale. È poco probabile la notizia di Rufino, che lo fa consacrare prima del 330. I Bollandisti dimostrano con argomenti plausibili che F. arrivò ad Aksum verso il 340, si recò ad Alessandria verso il 347 e ritornò in Abissinia solo verso il 351-52.

Rufino, per aver udito la narrazione delle notizie su F. dalle labbra stesse di Edesio, rimane la fonte principale, alla quale hanno attinto Socrate, Sozomeno, Teodoreto e i *Sinassari* orientali. Festa il 27 ott.

BIBL.: Rufino, *Hist. eccl.*, I, 9; Socrate, *Hist. eccl.*, I, 19; Sozomeno, *Hist. eccl.*, II, 24; Teodoreto, *Hist. eccl.*, I, 22; Atanasio, *Apol. ad Constant.*, 31; *Synaxarium Aethiopicum*, 26 hamlē, ed. I. Guidi, in PO 7, 427; *Acta SS. Octobris*, XII, Parigi 1867, pp. 257-70; L. Duchesne, *Eglise séparées*, ivi 1896, p. 309; I. Guidi, *Abyssinie*, in DHG, I, col. 210; C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, I, Roma 1928, p. 145; *Martyr. Romanum*, p. 480. Vincenzo Monachino

FRUSIUS (DES FREUX), ANDRÉ. – Gesuita umanista, n. a Chartres agli inizi del sec. XVI, m. il 26 ott. 1556.

Letterato ed erudito, conoscitore del latino, greco ed ebraico, tradusse in latino gli *Esercizi spirituali* dandone così la *editio vulgata*. Nel 1547 insieme con s. Pietro Canisio passò nel Collegio di Messina dove insegnò greco, spiegò s. Paolo ed attese alla riforma del clero siciliano. Rettore del Collegio di Venezia nel 1551, passò nel 1553 a quello di Roma, continuando sempre nell'insegnamento, e fu anche rettore del Collegio Germanico. Non dimenticava per questo le sue attitudini umanistiche scrivendo epigrammi e dialoghi latini, curando edizioni dei classici *ad usum iuventutis*, la composizione di una sintassi latina e di una specie di stilistica: *De utraque copia verborum et rerum praecepta*, in versi.

BIBL.: *Monumenta Hist. S. I., Exercitia spiritualia*, Madrid 1919, pp. 148-57; A. Brou, *Un chartrain aux origines de la Compagnie de Jésus*, in *La voix de N. Dame de Chartres*, 74 (1930), pp. 281-84. 311-14. Arnaldo M. Lanz

FRUSTA, LA. – Periodico illustrato romano, fondato e diretto dall'avv. Carlo Marini (1843-1913). Uscì, trisettimanale, il 20 nov. 1870; quotidiano l'anno appresso, ingrandì il formato nel 1873. Notevole per i concitati articoli contro i « buzzurri » o « usurpatori di Roma », nonché per il grande spazio dato al vernacolo romanesco in prose e versi infiniti (anonimi ma del Marini) contro i medesimi. Validi coadiutori ebbe in Filippo Tolli, Pietro Durantini, Scipione Fraschetti. Vi collaborarono il card. Parocchi e vari futuri porporati: Massaja, Zigliara, Capecelatro, Schiaffino, Tripepi, Alimonda, Nocella, Jacobini.

Ben fatto, per i tempi, amava precorrere i confratelli in qualche pubblicazione, come fece per la prima enciclica di Leone XIII. Condusse campagne memorabili, ottenendo, ad es., la rottura del contratto con cui la Corona iberica vendeva S. Giacomo degli Spagnoli ai protestanti. Angherie del fisco, 64 sequestri, condanne, non fecero mai presa sul Marini. Il periodico tuttavia soccombette, mentr'egli e Giuseppe Amori fondavano il bisettimanale *La nuova frusta* (6 giugno 1875).

BIBL.: L. Huetter, *Ultimi giornalisti papalini*, in *Uomini e giornali*, Firenze 1947, pp. 103-15. Luigi Huetter

FRUSTA LETTERARIA: v. BARETTI, GIUSEPPE.

FRUTTI. – Il concetto giuridico di f. è ben più vasto del concetto naturale e comune. Giuridicamente f. è tutto ciò che la cosa produce naturalmente o in forza di un'attività umana.

I. NEL DIRITTO CIVILE. – Si dànno due categorie di f.: *f. naturali*, quelli che provengono direttamente dalla cosa, vi concorra o no l'opera dell'uomo, come i prodotti agricoli, i parti degli animali, i prodotti dei boschi e delle miniere: *f. civili*, quelli che si ottengono dalla cosa come corrispettivo del godimento che altri ne abbia, come gli interessi dei capitali, i canoni enfiteutici, le rendite e i fitti (Cod. civ. it., art. 820).

I f. possono trovarsi in diversa situazione giuridica: ancora uniti alla cosa che li ha prodotti (p. es., la lana alle pecore), si dicono pendenti; staccati dalla cosa per forza naturale (le mele dall'albero) e per opera di uomo (la lana tagliata alle pecore), si dicono separati; staccati naturalmente e passati in possesso di alcuno, si dicono percepiti. Se il distacco avviene a opera d'uomo, si ha contemporaneamente separazione e percezione. Percipiendi sono detti i f. che si sarebbero potuti raccogliere e di fatto non si raccolsero. A seconda poi della loro attuale sussistenza o meno in natura, si hanno f. esistenti (*extantes*), e f. consumati (*consumpti*).

I f. costituiscono una categoria di beni accessori rispetto alla cosa principale che li produce. Prima della separazione, formano parte della cosa stessa e ne seguono la condizione giuridica. Si può tuttavia disporne come di cosa nobile futura (art. 820). Una volta separati acquistano valore commerciale per proprio conto.

I f. appartengono normalmente al proprietario della cosa che li ha prodotti: possono tuttavia appartenere anche ad altri, p. es., all'enfiteuta, all'usuario, all'usufruttuario, al possessore di buona fede che detiene la cosa senza esserne il proprietario, all'erede apparente, ecc. (art. 821).

Il fatto giuridico che determina in via ordinaria l'acquisto dei f. naturali è la separazione. L'acquisto dei f. civili, invece, è determinato dal fatto della maturazione giornaliera; questi si acquistano, cioè, di giorno in giorno, in ragione della durata del diritto (art. 821).

Così l'enfiteuta, che ha sui f. del fondo gli stessi diritti del padrone, acquista i f. stessi con la separazione

(art. 959); così l'usuario e l'usufruttuario acquistano i f. civili in base alla maturazione giornaliera, e i naturali con la separazione, senza bisogno di percezione: al termine quindi dell'usufrutto e dell'uso, nel riconsegnare la cosa essi potranno trattenere per sé tutti i f. naturali separati anche se non ancora percepiti. Gli uni e gli altri spettano loro per la durata del loro diritto. Qualora quindi l'inizio e la fine dell'usufrutto o dell'uso si verificasse durante il periodo di produzione, talché proprietario e usufruttuario, e usuario, venissero a succedersi nel godimento della cosa, l'insieme dei f. va ripartito tra l'uno e l'altro in proporzione della durata del rispettivo diritto nel periodo stesso (artt. 984, 1026); v. USO; USUFRUTTO.

Il possessore di buona fede, invece, che detiene la cosa senza esserne il proprietario, fa suoi i f. naturali e civili, rispettivamente separati e maturati, soltanto fino al giorno in cui fosse giudizialmente richiesto dal proprietario della restituzione della cosa: dal momento della domanda giudiziale egli dovrà restituire al proprietario non solo i f. percepiti, ma anche i percipiendi che per sua negligenza avesse trascurato di percepire. Il possessore di mala fede risponde dei f. percepiti e percipiendi anche prima della domanda giudiziale (art. 1148); v. POSSESSO; POSSESSORE DI BUONA FEDE.

Gli stessi principi, circa l'acquisto dei f. da parte del possessore di buona fede, vanno applicati pure all'erede apparente possessore in buona fede di beni ereditari (art. 535).

Per l'acquisto e divisione dei f. dotali in caso di scioglimento del matrimonio sono dettate norme speciali (artt. 198-99).

II. NEL DIRITTO CANONICO. - Il diritto canonico condivide con il diritto civile, ricevendoli dalla fonte comune del diritto romano, i principi dottrinali in materia di cose e di f. delle cose, e adotta, con gli stessi effetti, le medesime norme del diritto civile, purché queste non contrastino con il diritto divino e non si tratti di situazioni specifiche da esso stesso direttamente regolate (cann. 1529, 1508), come si verifica, p. es., per i f. del beneficio, delle fondazioni pie e della dote delle religiose.

I f. del beneficio spettano al beneficiario dal momento della presa di possesso. Egli ne gode e dispone liberamente, di pieno diritto, soltanto entro i limiti di quanto è necessario al suo onesto e decoroso sostentamento, restandogli l'obbligo di devolvere il superfluo ai poveri o alle cause pie (cann. 1472-73). A differenza dell'usufruttuario, egli acquista giorno per giorno, *pro rata temporis*, non solo i f. civili, ma anche i naturali, indipendentemente dalla separazione. Sulla base di questo principio vanno calcolati e divisi i f., dedotte le passività, in caso di successione nel titolo beneficiale (can. 1480).

I f. del beneficio vacante, dedotte le spese e altre eventuali passività, vanno devoluti per metà ad aumento della dote beneficiaria e per l'altra metà alla chiesa o cappella in cui il beneficio è stato eretto (can. 1481).

Perdono i f. del beneficio gli scomunicati *post sententiam* (can. 2266), coloro che rifiutano di emettere la richiesta professione di fede (can. 2403), coloro che non ottemperano all'obbligo della residenza (cann. 2381 n. 1, 2168 § 1, 2170, 2172), i sospesi dal beneficio (can. 2280 § 2) e i simoniaci (can. 729, n. 2); v. BENEFICIO.

La distribuzione dei f. della fondazione pia deve essere tassativamente regolata dal vescovo nelle tavole di fondazione (can. 1545); v. FONDAZIONE PIA.

I f. della dote delle religiose devono essere amministrati dalla superiora del monastero o dell'istituto, sotto la vigilanza dell'Ordinario del luogo (can. 550). I f. già maturati restano al monastero o all'istituto qualora la religiosa ne esca per sempre. In caso di passaggio ad altro istituto, questo godrà dei f. della dote fino dall'inizio del nuovo noviziato (can. 551).

BIBL.: P. Bonfante, *Corso di diritto romano. La proprietà*, I, Roma 1926, p. 155 sgg.; II, ivi 1928, p. 125 sgg.; E. Pacifici-Mazzoni-G. Venzi, *Istituzioni di diritto civile*, IV, 1, Torino 1927, pp. 109 sgg., 287 sgg.; G. Stocchero, *Il beneficio ecclesiastico «sede plena»*, Vicenza 1942, p. 254 sgg.; A. Trabucchi, *Istituzioni di diritto civile*, 5ª ed., Padova 1950, p. 335 sg.

Zaccaria da San Mauro

FRUTTI DELLA MESSA: v. MESSA.

FRUTTI DELLO SPIRITO SANTO. - Opere soprannaturali che s. Paolo, *Gal.* 5, 22-23, oppone alle opere della carne enumerate nei vv. 19-21.

L'Apostolo non intese enumerare tutte le opere della carne, poiché ne conclude la serie di 15 (impudicizia, impurità, licenza, idolatria, ecc.) con l'espressione «e altre cose simili». S. Agostino (*in Ep. ad Gal.*, 5, 22) e s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 70, a. 3, ad 4) ritengono perciò che l'enumerazione dei f. dello S. S., più sintetica è anch'essa incompleta. «S. Paolo avrebbe potuto enumerarne di più o di meno» (s. Tommaso). Il testo greco, i Padri greci, i più antichi manoscritti della Volgata enumerano solo nove f. dello S. S. La Volgata Clementina ne ha invece dodici, giacché ha inserito tre varianti: *patientia*, *mansuetudo*, *castitas*, mancanti nei codd. della Volgata A F M ed altri. I nove f. dello S. S. sono: carità (ἀγάπη), gioia (χαρά), pace (εἰρήνη), longanimità (μακροθυμία), benignità (χρηστότης), bontà (ἀγαθωσύνη), fede (πίστις), mensuetudine (πραΰτης), continenza (ἐγκράτεια).

L'espressione «frutto» sembra connessa con *Mt.* 7, 16-18; «l'albero buono fa frutti buoni». I frutti dell'albero buono sono un prodotto naturale, saporito, gradevole. Ugualmente ogni operazione che procede da una virtù perfezionante la natura è connaturale e gradevole. Ciò è vero già delle virtù acquisite, di ordine naturale. Se l'operazione procede dalle virtù infuse sotto l'influsso dello Spirito Santo, si hanno i f. dello S. S. Come il frutto dell'albero buono produce un gradimento sensibile, il f. dello S. S. produce la gioia spirituale, almeno nella parte più alta dell'anima, anche se si tratta della pazienza e longanimità che sopportano con calma le avversità.

Dall'enumerazione dei f. dello S.S. in *Gal.* 5, 22-23 risulta, osserva s. Tommaso (*loc. cit.*, a. 3), che lo Spirito Santo tende a ordinare l'uomo: 1º nella sua vita intima con Dio mediante la carità, la gioia, la pace, la longanimità (e pazienza); 2º relativamente al prossimo, mediante la benignità, la bontà, la mansuetudine, la fedeltà; 3º relativamente alla parte inferiore di noi stessi, mediante la modestia, la continenza (e castità).

Gli atti di queste virtù diventano frutti gradevoli perché l'oggetto di ogni virtù è un «bonum honestum et delectabile», il che si verifica principalmente della carità che ha per oggetto Dio sommo bene (s. Tommaso, *loc. cit.*, a. 1, ad 1). Così, la gioia spirituale e la pace sono effetti della carità. Come dice s. Tommaso (*ibid.*), tutti gli atti delle virtù infuse e quegli dei sette doni possono essere perciò chiamati f. dallo S. S.

Le otto beatitudini evangeliche esprimono gli atti più perfetti delle virtù infuse unite ai doni, ad es., la contemplazione infusa, che procede dalla fede illuminata dai doni d'intelligenza e di sapienza.

BIBL.: S. Ambrogio, *In Epist. ad Gal.*, 5: PL 17, 368; s. Agostino, *In Epist. ad Gal.*, 5: PL 35, 2140; *Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 70; B. Froget, *De l'habitation du St Esprit dans les âmes justes*, Parigi 1900, p. 432; A. Gardeil, *Fruits du St Esprit*, in DThC, VI, coll. 944-49. Reginaldo Garrigou-Lagrange

FRUTTUOSO, santo, martire. - Vescovo di Tarragona, arrestato il 16 genn. 259 insieme ai diaconi Augurio ed Eulogio, in applicazione del secondo editto dell'imperatore Valeriano, diretto allo sterminio della gerarchia ecclesiastica.

Furono trattenuti in carcere 6 giorni, poi il 21 tradotti davanti al preside e, rifiutatisi di sacrificare, furono bruciati nell'anfiteatro. Gli *Atti* del martirio, degni di fede, letti nell'anniversario durante la Messa (s. Agostino, *Serm.* 273) e messi poi in versi da Prudenzio (*Peristephanon*, VI), furono compilati da un contemporaneo utilizzando il verbale proconsolare. Festa il 21 genn.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, II, Parigi 1863, coll. 339-41; P. Franchi de' Cavalieri, *Gli Atti di s. F. di Tarragona* (*Studi e testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 127-94; *Martyr. Romanum*, p. 30.

Vincenzo Monachino

FRUTTUOSO, santo. - Arcivescovo di Braga. Di famiglia regia, studiò con Conancio, vescovo di

Palenza verso il 625. Fattosi chierico, si ritirò a solitudine; ebbe molti discepoli, per i quali fondò il monastero di Compludo (León), primo di una federazione di monasteri fondati nelle montagne del Bierzo, nella Galizia, e nel nord del Portogallo. Nel X Concilio di Toledo fu fatto arcivescovo di Braga (656). Fino alla morte, verso il 665, visse da monaco.

Il suo spirito sopravisse nelle due regole: *Regula monachorum* e *Regula communis*, in vigore nei monasteri del nord-ovest della penisola iberica per tre secoli. Gli elementi più originali e caratteristici di queste regole provengono dal diritto germanico. Nella *Regula communis* si trova il *Pactum*, celebre formola di professione religiosa. Molto severo nella vita regolare e penitente, era dolce di parola e carattere. Discepolo suo fu s. Valerio, a cui pare si debba la *Vita di F.* Di lui si conserva anche una lettera a Recesvinto (MGH, *Epist.*, III [Berlino 1892], pp. 688-89) e una a s. Braulio di Saragozza (J. Madoz, *Epistolario de Braulio de Zaragoza* (Madrid 1941), pp. 186-89. Festa il 16 apr.

Bibl.: *Regulae*: PL 87, 1098-1132; I. Herwegen, *Das Pactum des hl. F. von Braga*, Stoccarda 1907; J. Perez de Urbel, *Los monjes españoles en la edad media*, I, 2ª ed., Madrid 1945, pp. 377-450; *Martyr. Romanum*, p. 140. Giovanni Meseguer

FTARTOLATRI: v. aftardoceti; monofisiti.

F.U.C.I.: v. federazione universitari; cattolici italiani.

FUCINI, Renato. - Novelliere, n. l'8 apr. 1843 a Monterotondo (Pisa), m. a Empoli il 25 febbr. 1921.

Noto dapprima per *I cento sonetti in vernacolo pisano* (1872) editi con l'anagramma Neri Tanfucio, raggiunse poi una matura espressione d'arte nelle descrizioni di ambienti, figure, paesaggi – vivi come quelli dei macchiaioli – e nei numerosi bozzetti e nei bei racconti (*Le veglie di Neri*, 4ª ed., Milano 1890; *All'aria aperta*, Firenze 1887; *Nella campagna toscana*, ivi 1908) ed ancora nelle lettere ad un amico (*Napoli a occhio nudo*, ivi 1887) e negli scritti autobiografici (*Acqua passata, Foglie al vento*, vol. unico, ivi 1930), che illuminano le sue vicende di uomo: da perito agricolo a ispettore scolastico. La religione per F. era un avanzo di superstizione; di qui i motivi anticlericali, frequenti nelle sue prose.

Bibl.: A. Niccolai, *R. F.*, Pisa 1921; P. Pancrazi, *Gli scrittori d'Italia dal Carducci al D'Annunzio*, Bari 1937, pp. 91-110; B. Croce, *R. F.*, in *La lett. della nuova Italia*, III, Bari 1943, pp. 141-48; R. E. de Sanctis, *F. o del bozzetto*, in *Il letto di Procruste*, Milano 1943, pp. 465-73; P. Bargellini, *Alle veglie con R. F.*, Firenze 1943. Giovanni Fallani

FUGA. - F. ed anche orrore, è chiamata da s. Tommaso (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªᵉ, q. 23 a. 1) la passione, per cui l'appetito nostro concupiscibile recede da un male futuro. Se questa avversione investe talmente l'individuo fino a farlo abborrire da qualsiasi sforzo nell'esercizio della religione e nel compimento degli obblighi del proprio stato, la f. diventa passione disordinata, che facilmente porta al peccato capitale di accidia (v.).

In senso più generale, come qui viene presa, la f. è l'atto del fuggire (latino *fugere*), cioè l'atto di chi si allontana rapidamente da qualche persona o cosa, per timore, per salvarsi.

Moralmente e giuridicamente la f. in certe occasioni può essere un obbligo, in altro può essere un atto di viltà, o la sottrazione ad un proprio dovere. Tutto dipende dal fine, per cui si ricorre alla f. e dall'oggetto da cui si fugge, e dagli obblighi di legge.

La liceità della f. di fronte alle persecuzioni fu un argomento che appassionò i primi cristiani. Contro la tesi rigorista di Tertulliano (v.), già montanista, secondo cui la f. in tali circostanze è inammissibile ed è un rinnegamento della volontà di Dio (*De fuga in persecutione*, scritta ca. il 212: PL 2, 103-20) e contro l'atteggiamento pratico di alcuni fedeli, che stimavano un dovere presentarsi e denunziarsi spontaneamente come cristiani, prevalse la tesi più moderata, che sconsigliava l'autodenunzia, sempre pericolosa, ed ammetteva di potersi sottrarre alle ricerche con la f. A favore di questa tesi stavano le parole di Cristo stesso, che, o precetto o consiglio che siano, hanno un significato inequivocabile (*Mt.* 10, 17-23). Senza parlare poi dell'esempio stesso di Gesù che più volte si sottrasse con la f. e di quello dell'apostolo Paolo che a Damasco si calò dalle mura per sfuggire ai suoi persecutori (*Mt.* 14, 13; *Io.* 8, 58-59; 11, 53-54; *Act.* 8, 4; 9, 23-26). Lo stesso più grande ammiratore di Tertulliano, s. Cipriano, nella persecuzione di Decio (250) si tenne nascosto nei pressi della città di Cartagine; ugualmente si era comportato prima il grande martire di Smirne, s. Policarpo (*Martyr. Pol.*, capp. 5-7). E fu la f. dei cristiani dalle città, ove infieriva la persecuzione, ad alimentare i primi cenobi e monasteri nell'Egitto ed altrove. Questo tema sarà brillantemente svolto da s. Atanasio in polemica con i suoi denigratori già suoi persecutori, cui era fuggito di mano con f. che hanno del rocambolesco (*Apologia della sua fuga*: PG 25, 643-80).

Questo problema oggi non è più oggetto di disputa, perché è pacificamente ammesso che è lecito sottrarsi anche con la f. alla persecuzione: la f. potrebbe divenire peccaminosa solo in quei casi, in cui l'intraprenderla equivarrebbe per le circostanze ad un'implicita negazione della fede, oppure si facesse manifesto un esplicito comando di Dio in contrario o infine doveri pastorali obbligassero ad assistere i fedeli nella tormenta della persecuzione, quando ciò naturalmente fosse possibile. Chi in queste circostanze ricorresse alla f., non potrebbe non dirsi apostata e il pastore di anime si collocherebbe sullo stesso piano del mercenario (*mercenarius autem fugit*: *Io.* 10, 13).

Se attuali sono sempre nella Chiesa, di continuo perseguitata, questi problemi, di maggiore praticità ancora sono altre questioni sulla obbligatorietà della f. di fronte ai pericoli di perversione ed alle occasioni di peccato. La custodia della virtù impone di fuggire tutte le occasioni esterne, che possono metterla in pericolo.

Sarebbe infatti temerarietà esporsi alla tentazione, e peggio provocarla, senza una giusta proporzionata causa. Un pericolo grave è da fuggire sotto pena di peccato grave; un pericolo lieve sotto pena di peccato veniale (per una più diffusa trattazione, anche nei confronti dell'atteggiamento del confessore di fronte agli occasionari, v. occasione di peccato).

L'ascetica cristiana ha particolarmente insistito sulla f. delle occasioni contrarie alla castità (v.) che sono tra le più pericolose.

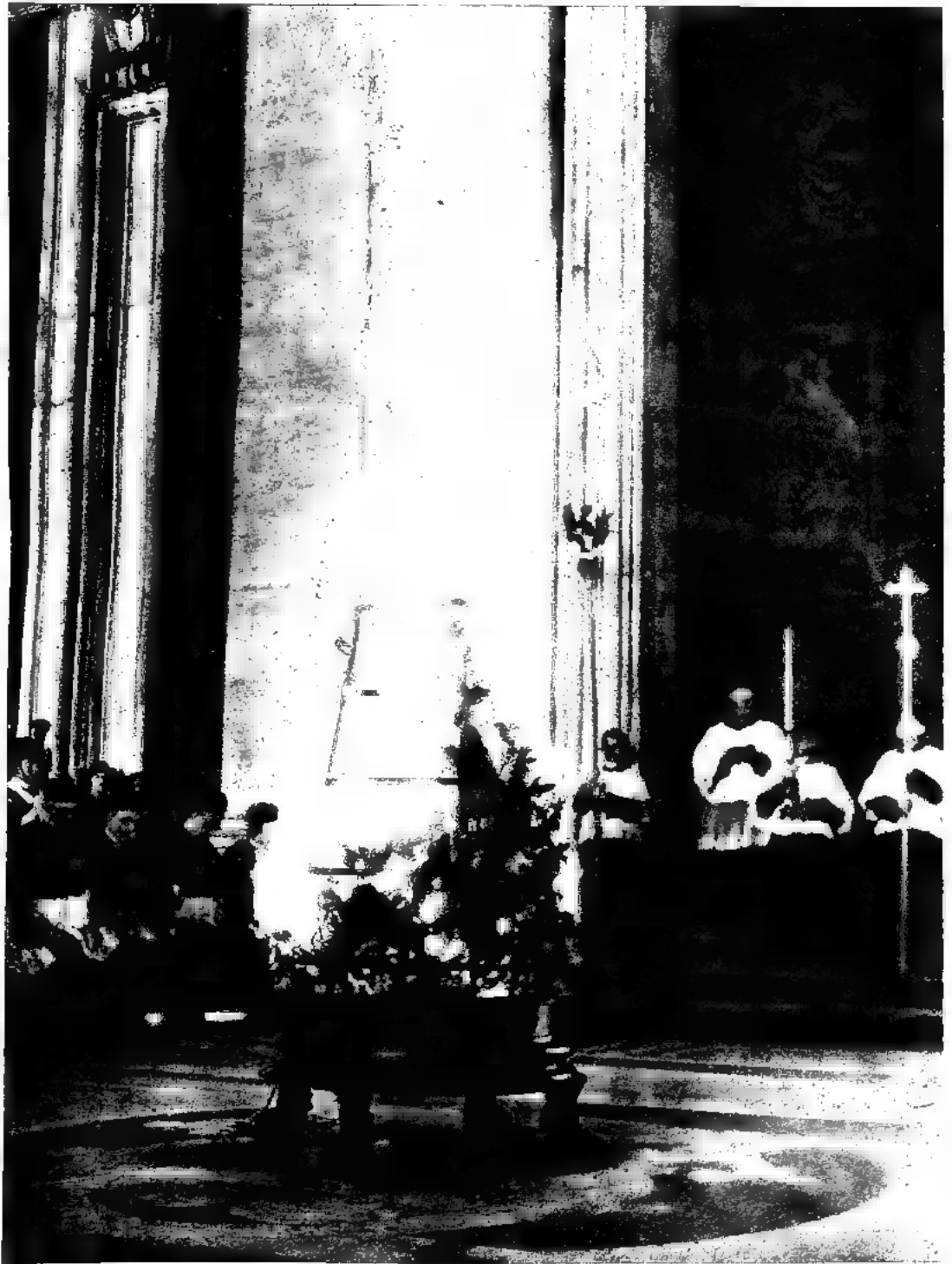
Quando si è parlato fin qui di f. si è preso il vocabolo, non solo in senso letterale e, quasi fisico, ma anche in senso traslato. È f. delle occasioni anche il non indugiare a volte nella solitudine, il mutamento di ambiente e di occupazione, la deviazione della vista, dell'attenzione stessa da quelle rappresentazioni mentali e da quegli oggetti, che l'esperienza dimostra favorevoli a suscitare la tentazione.

Ritornando al senso letterale del vocabolo, una serie di problemi in senso contrario si presenta sulla illiceità della f., quando essa è una sottrazione al dovere. Certe persone legate ad un ufficio o ad un impegno, od anche ad una condizione di vita, non possono abbandonare il loro posto, anche di fronte ad un eventuale pericolo, ed anche se l'affrontare il pericolo esige un atto eroico. Un parroco, ad es., non può lasciare la sua parrocchia in caso di un'epidemia infettiva, che metta in pericolo la sua stessa vita, non lo potrà il medico condotto, ecc. se non in determinate ed a determinate condizioni; il farlo costituisce non solo peccato, ma spesso nei vari ordinamenti giuridici è considerato anche delitto (v. abbandono; atto eroico di carità). Così il soldato non potrà disertare l'esercito (per le varie ipotesi, v. milizia).

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

A sinistra: LA FUGA IN EGITTO. Capitello della Cattedrale di Autun (sec. XII).
A destra: LA FUGA IN EGITTO. Affresco di B. Peruzzi (inizio sec. XVI) - Roma, chiesa di S. Onofrio al Gianicolo.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

BENEDIZIONE DEL FUOCO nel Sabato Santo nell'atrio della Basilica Vaticana.

Non è invece proibito al reo la f. per sottrarsi alla punizione. Infatti egli, come non è tenuto a confessarsi reo, non è ugualmente tenuto a cooperare attivamente alla sua punizione. È perciò: *a)* anche se giustamente condannato, può fuggire dal carcere; *b)* anzi probabilmente può anche forzare le uscite del carcere, per guadagnare la libertà; o ingannare i carcerieri; e, se innocente (non però se reo), può pure corromperli e minacciarli con le armi, non mai però ferirli o ucciderli. A colui che così fugge lecitamente, è lecito prestare aiuto pacifico (non violento) da altri che non siano addetti alla sua custodia, a meno che questa cooperazione non sia assai nociva per un terzo o per il bene pubblico.

Nel CIC è chiamato fuggitivo il religioso che si allontana per due o tre giorni dalla casa religiosa, senza licenza dei superiori, con il proposito di farvi ritorno (can. 644 § 3). A meno che non si tratti di una sottrazione ad un'ingiusta persecuzione per far ricorso al superiore, il fatto è considerato delitto ed il fuggitivo incorre immediatamente nella pena di privazione dell'ufficio che ha, se lo ha, e nella sospensione riservata al proprio superiore maggiore (can. 2386), il quale a norma delle costituzioni può anche aggiungere altre pene. La f., come l'apostasia dell'Ordine, non scioglie la professione religiosa.

Bibl.: T. Ortolan, *Fuite des occasions de péché*, in DThC, VI, col. 951; id., *Fuite pendant la persécution, ibid.*, VI, coll. 951-964; S. Goyenèche, *De religiosis*, Roma 1938, n. 102, pp. 202-209; F. Ter Haar, *Casus conscientiae*, I, 2ª ed., Torino-Roma 1939, pp. 1-140; H. B. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, 5ª ed., I, Parigi 1947, nn. 91, 177, 485-86, 780; II, ivi 1947, n. 641 B; III, ivi 1947, nn. 663-68; A. Lanza, *Theologia moralis*, I, Torino-Roma 1949, nn. 83, 510-11. Pietro Palazzini

FUGA. - Forma di composizione che riassume i principali criteri di sviluppo del pensiero musicale ed i principali procedimenti del contrappunto detto « a imitazioni », cioè basato sulla riproduzione, in varie voci, di un elemento tematico dato.

La f. si costruisce in quella forma ternaria che trovasi largamente applicata anche all'arte sinfonica nelle tre fasi presentazione, sviluppo e ripresa: i due pilastri laterali reggono e condizionano quello centrale. Nella prima sezione della f. (esposizione) il tema fondamentale (soggetto) è presentato successivamente dalle diverse voci: e vi si intreccia il tema secondario (contrassoggetto). Quest'ultimo è combinato con il primo secondo le regole del contrappunto reversibile, affinché i due temi simultanei possano stare l'uno al di sopra o egualmente al di sotto dell'altro.

La presentazione completa del soggetto e del contrassoggetto in tutte le voci è seguita dai cosiddetti divertimenti, episodi nei quali gli elementi tematici sono sviluppati e che s'iscrivono tra le repliche del soggetto in altre tonalità.

La parte finale è la più interessante e la più dotta per gli incastri serrati (stretti), i canoni (imitazioni prolungate), gli eventuali episodi in contrappunto triplo, gli ingrandimenti (quando i valori ritmici di un tema sono proporzionalmente aumentati) e gli altri possibili procedimenti contrappuntistici, più o meno ingegnosi ed astrusi, culminanti nello strettismo e nel pedale finale, che è una nota prolungata nel basso, sulla quale si sovrappongono nuove combinazioni tematiche.

A questo schema generale obbedisce la composizione di una f. con rigore maggiore o minore secondo che si tratti di f. di scuola, di fugato e di f. come parte di un tempo sinfonico, o ancora di costruzione personale ispirata alla f. Il fugato è di due tipi principali: 1) esposizione seguita da stretti; 2) la sezione che segue l'esposizione è composta con ampia libertà di procedimenti, cioè senza sottostare alle regole precise che invece valgono per la f. scolastica. Come modello mirabile di f., ispirata a criteri altamente artistici e con significato personale, si ricordi quella che chiude l'op. 110 di Beethoven (sono in realtà due fugati, di cui il secondo sul tema invertito del primo: e tale inversione ha valore nel significato, particolare e generale, di questa celebre sonata).

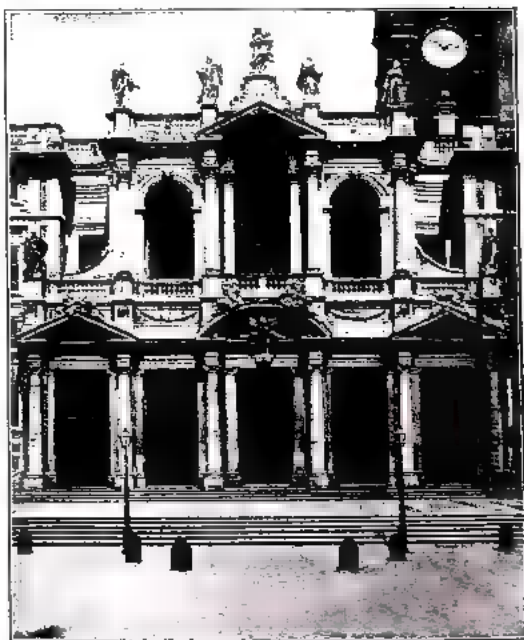
Quanto alle origini storiche, esse si riallacciano, da un lato, alla polifonia fiamminga della seconda metà del Quattrocento, e dall'altro alle prime forme strumentali, come il ricercare; e sono determinate, tali origini, sostanzialmente dall'imitazione alla 5ª. Nelle *Istituzioni armoniche* di G. Zarbino (Venezia 1558) si ha una completa enunciazione della struttura della f., concepita come forma monotematica. Largo uso della tecnica fugata si riscontra negli organisti tedeschi del Seicento, presso i quali anche il fugato s'intreccia al corale. Ma ancora prima, e cioè in un *Ricercare di X tono* di G. Gabrieli (1595), si può rintracciare uno dei primissimi esempi (se non è il primo assoluto: si pensi che i *primati* nella storia della musica sono sempre incerti) di f. con divertimenti.

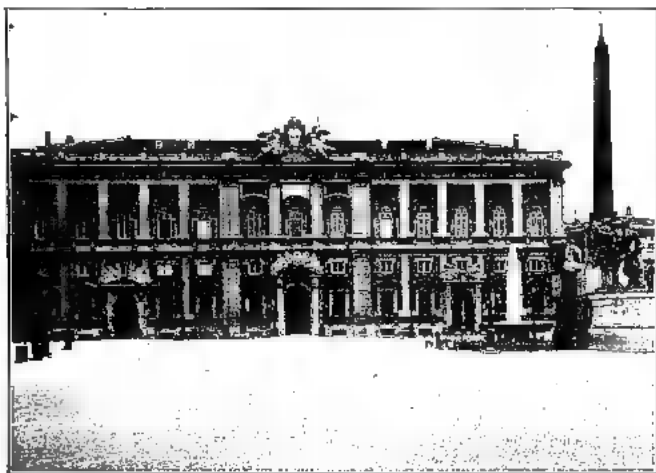
È superfluo ricordare che tutti i grandi musicisti coltivarono questa forma, ognuno con caratteristiche proprie. Così, p. es., Händel dà alla f. un ampiezza e una maestosità tutta sua. La *Messa in si minore* di G. S. Bach offre modelli insuperabili di f. per coro e orchestra. Ma l'immensa opera di Bach è tutta basata sulla tecnica fugata, la quale non impedì mai a quel sommo maestro di raggiungere le vette della potenza di espressione e di evocazione poetica attraverso i suoni.

Edgardo Carducci-Agustini

FUGA, Ferdinando. - Architetto, n. a Firenze nel 1699, m. a Roma nel 1781. In patria fu allievo del Foggini; giovanissimo venne a Roma, si recò poi in Sicilia ove a Palermo fece lavori nel Duomo; di qui tornò nel 1730 a Roma, dove subentrò ad Antonio Valeri, allievo del Bernini, come soprintendente alle fabbriche del Quirinale. Il suo ritorno a Roma va messo in relazione con l'avvento al trono del toscano Clemente XII.

La prima opera romana del F. sembra essere la chiesa del Bambin Gesù iniziata nel 1731. Nel 1732 poneva mano alla chiesa della Morte e nello stesso anno cominciava a costruire il Palazzo della Consulta; nel 1736 iniziava i lavori del Palazzo Corsini; nel 1741 quelli per la facciata di S. Cecilia; tra il 1742 e il 1743 edificò la facciata di S. Maria Maggiore. Dopo il 1750 andò a Napoli, dove costruì l'Albergo dei Poveri, la Reale Manifattura

(fot. Alinari)

Fuga, Ferdinando - Facciata della basilica di S. Maria Maggiore (1741-43) - Roma.

(fot. Alinari)

FUGA, FERDINANDO - Palazzo della Consulta (1734) - Roma.

di porcellana, i Granili e la facciata della chiesa di S. Filippo Neri o dei Gerolamini.

L'opera sua più riuscita è la facciata di S. Maria Maggiore costituita da un portico e da una loggia, che lascia intravvedere i musaici dell'antico prospetto medievale. La chiesa della Morte, invece, si intona maggiormente alla colorita arte romana e nella facciata richiama vivamente il cosiddetto «canneto» di S. Vincenzo e Anastasio, a Trevi. L'interno è a pianta ellissoidale e si apparenta con quelle chiese di questo periodo che la prediligono, quando debbono innalzarsi su uno spazio ristretto. La facciata di S. Filippo Neri a Napoli è di un'eleganza alquanto manierata ma è interessante anche per la presenza di due campanili, disposizione non molto comune fra noi, che fa pensare a S. Agnese in Piazza Navona e ad altre chiese romane anche anteriori, quale la Trinità dei Monti, S. Atanasio dei Greci, S. Anastasia.

Nell'edilizia civile, capolavoro del F. è il Palazzo della Consulta, armonioso nella sua elegante facciata, scompartita da pilastri che racchiudono ampie finestre, con predominio del vuoto sul pieno, sì da togliere ogni pesantezza alla costruzione, senza peraltro farle perdere sodezza e maestà. La decorazione, pur restando sobria, ha grazia e plastica vivacità, specialmente nei festoni, nelle mensole, nelle conchiglie e nei timpani baroccamente spezzati.

Alquanto fredda appare invece la lunga facciata del Palazzo Corsini, nel quale è da notare la maestosa scenografia dell'atrio e dello scalone.

Sempre a Roma vanno ancora ricordati il Palazzo Cenci Bolognetti e la chiesa di S. Apollinare.

BIBL.: G. Pisano, *L'attività edilizia di Clemente XII e il Palazzo della Consulta*, Roma 1934, pp. 195-204, 261-71; G. De Logu, *L'architettura italiana del Seicento e del Settecento*, I, Firenze 1935, pp. 61-62; V. Golzio, *Notizie su l'arte romana del Settecento, tratte dal Diario del Valesio*, in *Archivi*, 5 (1936), p. 123; id., *Spiriti e forme nell'architettura romana del Settecento nell'Urbe*, 1938, pp. 16-17.

Vincenzo Golzio

FUGA IN EGITTO. - Episodio della vita di Gesù, avvenuto dopo la visita dei Magi e narrato brevemente in *Mt.* 2, 13. Erode, adirato perché i Magi non erano tornati a riferire notizie del re dei Giudei, diede ordine di uccidere tutti i bambini minori di due anni, che si trovavano a Betlemme e dintorni. Ma Gesù gli sfuggì, perché un angelo apparve in sogno a Giuseppe, ordinandogli di prendere il Bambino e Maria e fuggire in Egitto.

Intorno a questo semplice fatto la leggenda creò tutta una fioritura di episodi, riferiti dai Vangeli apocrifi e che servirono di argomento all'arte cristiana.

I. ARCHEOLOGIA. - La prima volta che nell'arte cristiana appare la f. in E. si osserva che l'artista si ispirò alla narrazione del Vangelo apocrifo «de nativitate Mariae et infantia Salvatoris» detto lo pseudo-Matteo (cap. 24), come si vede nell'arco trionfale di S. Maria Maggiore. G. Cristo bambino, con il nimbo sormontato dalla croce, è scortato da due angeli alati e nimbati, mentre Afrodisio si appressa a venerarlo, avendo veduto che al suo apparire tutti i simulacri degli idoli si erano infranti (J. P. Richter, *Di un raro soggetto rappresentato nel mosaico della Basilica Liberiana*, in *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 5 [1899], p. 137 sgg.).

Alla stessa fonte apocrifa attingeranno poi gli artisti che effigiarono la scena in alcune chiese rupestri della Cappadocia, come a Belikilisse, a Memsbeykilisse, a Elmalykilisse e a Tokaly-kilisse e a Susam Bayry, presso Urgüb, dove è rappresentata la caduta in terra dei simulacri degli idoli, secondo la narrazione dell'apocrifo.

Nei primi anni del sec. XI la f. è dipinta in S. Urbano alla Caffarella: la Madonna con il Bambino è sull'asino, seguita da s. Giuseppe.

Nel sec. XII il sogno e la f. in E. sono effigiati nei musaici della Cappella Palatina in Palermo. A sinistra è s. Giuseppe destato dall'angelo; a destra egli sostiene sulla spalla sinistra il Bambino, mentre con la destra guida l'asino sul quale è assisa la Madonna; al seguito è un servo. La scena della f. in E. si trova anche nella cripta di S. Biagio, presso Brindisi che un'iscrizione fa datare all'a. 1197. Ca. alla stessa data Benedetto Antèlami scolpì la f. nel battistero di Parma. Nella facciata di S. Zeno in Verona la scena in rilievo fu scolpita da un maestro Guglielmo: precede s. Giuseppe con il bastone in spalla, a cui è legato il piccolo bagaglio, con la destra tiene la fune a cui è assicurato l'asino sul quale è assisa la Madonna con il Bambino (metà sec. XII).

BIBL.: Wilpert, *Mosaiken*, v. indice. Enrico Josi

II. ARTE. - Largamente svolto durante il periodo romanico e nel XIV sec. per il carattere narrativo della rappresentazione, il tema venne trattato da Nicola Pisano

(fot. Alinari)

FUGA IN EGITTO - *Giuseppe destato dall'Angelo e f. in E.* Musaico dell'inizio del sec. XIII - Venezia, basilica di S. Marco.

nel pulpito del duomo di Siena, da Giovanni di Nicola in quello di Pistoia e da Lorenzo Maitani nei rilievi della facciata del duomo di Orvieto.

Tuttavia agli inizi del Trecento è nella cappella dell'Arena a Padova, fra gli affreschi che vi dipinse Giotto, che si può indicare forse la rappresentazione più bella fino a quei tempi data del tema. Le immagini di Giuseppe, della Vergine col Bambino in braccio, dell'asinello, dell'Angelo, assumono un tono di monumentalità nuova. Squadrate come le rocce del nudo paese, quelle immagini scandiscono la composizione esaltandone i valori di spazio.

(fot. Alinari)

FUGA IN EGITTO - Affresco di Giotto (1303-1305) - Padova, cappella degli Scrovegni.

Il grande modello giottesco, ripetuto anche nella chiesa inferiore di Assisi, venne più volte tenuto presente dai pittori trecentisti e fu ancora ricordato durante il XV sec., quando il senso naturalistico della nuova età trovò modo di esprimersi riducendo l'episodio sacro ad una piacevole narrazione di tono idillico quasi profano, come poi negli affreschi attribuiti al Peruzzi in S. Onofrio al Gianicolo a Roma. A tale orientamento della narrazione contribuì anche l'aggiungersi all'episodio della F. l'altro del Riposo durante la f. in E., con conseguenti numerose talvolta originali varianti.

Ritorna così l'episodio narrato dall'Evangelista ed accresciuto dalla fantasia di pittori e scultori frequentemente anche nell'arte tedesca del periodo tardo gotico e del Rinascimento. Lo si può indicare in un quadro dello Schongauer nel Museo di Vienna, in un altro del van Orley (1541) che è a Colonia, ed in altri ancora di Luca Cranach, di Giovanni van Scorel, di Giovanni Gossaert, ecc.

Tuttavia fra le rappresentazioni cinquecentesche della f. in E. e del riposo le più belle sono quelle che ha lasciato il Correggio nei suoi quadri degli Uffizi, della Galleria di Parma e di quella di Napoli. Notevolissime anche le composizioni aventi quel tema di Federico Barocci (Pinacoteca Vaticana e Museo del Prado a Madrid) sempre più inclini ad un'idillica rappresentazione di gusto profano. Questa assunse decisamente il prevalere quando nel corso del Seicento l'episodio fu pretesto a Nicola Poussin a Claudio di Lorena e ad altri grandi pittori italiani e stranieri di dipingere bei paesaggi con minuscole figure. L'arte settecentesca e ottocentesca non modificò quell'orientamento. - Vedi tav. CXXI.

BIBL.: K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Friburgo in Br. 1928, pp. 368-72. Emilio Lavagnino

FUGGER, FAMIGLIA. - Commercianti e banchieri tedeschi dei secc. XV e XVI, stabilitisi in Augusta nella seconda metà del sec. XIV. Il loro più eminente rappresentante fu GIACOMO II, detto il RICCO (1459-1525) che abbandonò il commercio delle spezie, delle lane e delle sete, fino allora tradizionale nella famiglia, per dedicarsi ad attività più redditizie, e soprattutto ad operazioni di banca. Entrato in rapporti d'affari con l'imperatore Massimiliano, Giacomo F. lo sovvenzionò ripetutamente con prestiti, ottenendo in cambio lo sfruttamento delle ricchissime miniere di rame e d'argento del Tirolo. L'elezione di Carlo V ad imperatore (1519) fu soprattutto dovuta al F., che anticipò in tale occasione oltre mezzo milione di fiorini.

Sotto il pontificato di Alessandro VI, i F. divennero pure banchieri della S. Sede, e furono incaricati della riscossione dei *servitia* e sotto Leone X della riscossione dei contributi per le indulgenze, soprattutto nell'Europa centro-orientale. Alla morte di Giacomo il Ricco, divenne titolare della ditta il nipote ANTONIO (m. nel 1560), sotto la cui guida gli affari raggiunsero la massima prosperità. In seguito, durante la cosiddetta terza generazione dei F., cominciò il periodo di decadenza, determinata in gran parte da cattivi affari conclusi col re di Spagna. I F. fallirono definitivamente entro la prima metà del sec. XVII.

BIBL.: R. Ehrenberg, *Das Zeitalter der F.*, 2 voll., Jena 1896; id., *Grosse Vermögen*, ivi 1902, pp. 6-40; A. Schulte, *Die F. in Rom (1495-1523)*, Lipsia 1904; J. Strieder, *Jakob F.*, ivi 1926, con bibl.: W. Winker, *F. il Ricco*, Torino 1942; G. v. Pölnitz, *F. und Medici*, Lipsia 1942.

Silvio Furlani

FÜHRER, JOSEPH. - Archeologo, n. nel 1858, m. l'8 febbr. 1903, professore di filologia e storia prima nel liceo di Dilinga, poi in quello di Bamberga, fu esploratore infaticabile delle necropoli cristiane della Sicilia, di cui visitò più di 130 fra cimiteri *sub divo*, ipogei e cimiteri sotterranei. Rilevò le piante di oltre 50 aree sepolcrali e fece disegni e fotografie.

Una delle sue opere più importanti ha il titolo: *Forschungen zur Sicilia sotterranea* (Monaco 1897, nel XX vol. della *Abhandlungen der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*). Con rigoroso metodo e grande chiarezza tratta delle catacombe siracusane, con notizie storiche e inventario delle pitture e delle iscrizioni. Lo studio sulla Sicilia sotterranea trova il suo complemento con quello di tutti i cimiteri dell'isola. La morte colse il F. quando di questo suo vasto lavoro era pronta per la stampa solo una parte: il resto, su appunti, fu edito a cura di V. Schultze, che completò le ricerche: *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens* (Berlino 1907, in *Jahrbuch des kaiserlich Deutschen Archäologisch Instituts*).

Fra gli studi minori del F. si ricordano i seguenti: *Altchristliche Begräbnisanlagen bei Feola in Ostsizilien* (in *Römische Mitteilungen*, 17 [1902], pp. 110-21); *Die Katakombe im Molinello-Tal bei Augusta in Ostsizilien* (in *Römische Quartalschrift*, 16 [1902], pp. 205-21); *Ein altchristliches Hypogeum im Bericht der Vigna Cassia bei Syrakus* (in *Abhandlungen der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 22 (Monaco 1902), pp. 109-58).

Notevole per l'agiografia è il suo scritto *Ein Beitrag zur Loesung der Felicitas Frage* (Frisinga 1890).

Giuseppe Bovini

FÜHRICH, Joseph von. - Pittore ed incisore, n. il ■ febbr. 1800 a Kratzan in Boemia, m. a Vienna il 13 marzo 1876. Dopo aver studiato in patria seguendo i modi dell'antica tradizione, venne in Italia e a Roma fu a contatto con il gruppo dei Nazareni (v.) collaborando con quei pittori, fra il 1827 e il 1829, alla decorazione di Villa Massimo.

Rientrato in patria, basandosi sugli ammaestramenti romani divenne il più autorevole rappresentante del movimento purista in Boemia ed in Austria. Stabilitosi a Praga dal 1834 fu chiamato a Vienna prima come direttore della Galleria dell'Accademia e quindi come professore, ed a Vienna trascorse il resto della sua vita molto operando per le chiese di quella città. Compose anche numerose incisioni di soggetto sacro. Fra i suoi quadri più famosi si ricorderà *Il Calvario* della chiesa di S. Giovanni.

(fot. Fides)

FUKUOKA, diocesi di - Scuola materna.

Bibl.: H. v. Worndle, *J. v. F.s. Werke*, Vienna 1914; H. Tietze, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, p. 136. Emilio Lavagnino

FUKUOKA, diocesi di. - Fu eretta con breve apostolico del 16 luglio 1927 per divisione della diocesi di Nagasaki e fino al 1940 restò affidata ai sacerdoti della Società per le Missioni estere di Parigi. Il 16 marzo 1941 fu affidata al clero secolare giapponese. È suffraganea dell'arcidiocesi di Tokyo. Situata nella regione del Kyushu, sud del Giappone, comprende tre distretti civili: F., Kumamoto e Saga.

F. è oggi la città più importante del Kyushu di cui è considerata la capitale. Essa è anche la sede di un seminario interdiocesano maggiore, eretto canonicamente, con decreto della Propaganda Fide nel 1948, per gli alunni delle missioni del Giappone meridionale per lo studio della filosofia ■ della teologia. Detto istituto conta già 69 seminaristi. F. possiede pure una bella cattedrale e una discreta residenza vescovile. Vi sono 12.293 cattolici, 1228 catecumeni, 8 sacerdoti indigeni, 21 sacerdoti esteri, 5 fratelli indigeni, 2 fratelli esteri, 157 suore indigene, 30 suore estere, 41 catechisti, 150 insegnanti, 27 seminaristi maggiori. Vi sono 21 chiese ■ 14 oratori, 5 brefotrofi con 126 bambini, ■ orfanotrofi con 504 bambini, 6 ospizi per vecchi con 78 ricoverati, 3 ospizi di mendicità con 564 poveri, 1 lebbrosario con 79 lebbrosi, 4 ospedali, 4 scuole superiori con 735 alunni, 5 scuole medie con 1738 alunni, 1 scuola primaria con 180 alunni, 5 scuole materne, 1 collegio con 13 alunni.

Bibl.: AAS, 19 (1927), pp. 377-78. Edoardo Pecoraio

FULBERTO di Chartres. - Vescovo e teologo n. ca. il 960, m. a Chartres il 10 apr. 1028. Da alcuni è detto francese, probabilmente dell'Aquitania, dal Mabillon invece è ritenuto italiano, sulla scorta di una lettera di F. ad Einardo (PL 141, 192). Dalla medesima lettera si ricava che egli apprese i primi rudimenti del sapere da un vescovo italiano, dal quale ricevette pure gli Ordini minori. Fu poi ■ Roma, addetto alla Biblioteca, dove conobbe il famoso Gerberto d'Aurillac (poi papa Silvestro II). Passato alla scuola di Reims ebbe a compagno il figlio di Ugo Capeto, Roberto, poi re di Francia, con il quale mantenne amichevoli relazioni. Nel 987 (secondo altri nel 992) si recò, dietro invito del vescovo Oddone, o del suo antico condiscepolo Erberto, a Chartres, ove fu ■ capo di quella rinomata scuola, alla quale accorsero studenti, non solo dalla Francia, ma anche dall'Italia e dalla Germania ed ove esercitò anche la medicina.

F. non fu monaco, come alcuni ritengono, ma ebbe intimi rapporti con le più celebri personalità monastiche del suo tempo (Oddone di Cluny, Riccardo abate di Fleury). Nel 1006, col favore del re Roberto, fu designato alla sede episcopale di Chartres e venne consacrato da Leoterico, arcivescovo di Sens, che era stato suo condiscepolo a Reims.

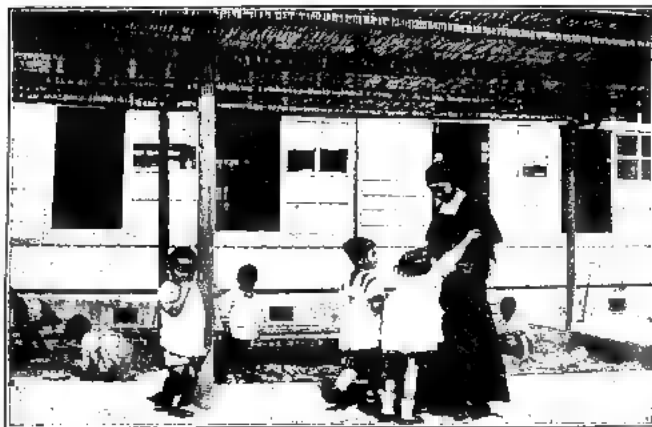
Scarse ■ frammentarie le notizie intorno alla sua attività pastorale: lasciata la pratica della medicina, continuò l'insegnamento e da Guglielmo, duca d'Aquitania, fu nominato tesoriere di s. Ilario di Poitiers. Ricostruì la cattedrale di Notre-Dame di Chartres (distrutta da un incendio nel sett. del 1020) con il munifico aiuto di Roberto re di Francia, di Stefano re d'Ungheria e di Canuto, re d'Inghilterra e di Danimarca.

Stimandosi impari al suo ufficio di vescovo, pensò di dimettersi, ma ne fu dissuaso da Oddone di Cluny. Come membro del Consiglio di Stato, ebbe gran parte negli affari politici del suo tempo.

La produzione letteraria attribuita a F. comprende opere agiografiche (di dubbia autenticità), tra cui la *Vita di s. Oberto* (m. nel 667 ca.) vescovo di Arras e di Cambrai, componimenti poetici in diversi ritmi su argomenti sacri e profani, tra cui poesie autobiografiche e versi mnemonici sulle arti liberali; 9 sermoni, di cui cinque sulla purificazione e sulla natività della Madonna, della quale era particolarmente devoto; inoltre due trattati, il primo dei quali ha come soggetto ■ passo: *Misit Herodes rex manus, ut affligeret quosdam de Ecclesia* (*Act.* 12, 1) ed il secondo dal titolo *Tractatus contra Iudaeos*, nel quale dimostra che la profezia di Giacobbe *Non auferetur sceptrum de Iuda* (*Gen.* 49, 10) si è compiuta in Gesù Cristo. Le sue 128 lettere, ritenute nel medioevo come modelli di stile epistolare, sono importanti, specialmente quelle che si riferiscono alla disciplina della Chiesa ed alla liturgia, perché ne illuminano la prassi del sec. XI. Tra le lettere la più interessante è quella diretta ad Adeodato *De tribus quae sunt necessaria ad profectum Christianae religionis* (ca. 1007), in cui illustra il mistero della Trinità, la natura del Battesimo e l'Eucaristia.

Bibl.: Manitius, II, pp.682-94; Ch. Pfister, *De Fulberti Carnotensis episcopi vita et operibus*, Nancy 1885; R. Merlet - A. Clerval, *Un manuscrit chartrain du XI^e siècle: Fulbert, évêque de Chartres*, Chartres 1893; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Parigi 1895, passim; id., s. v. in DThC, VI, coll. 964-67; M. Ott, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, pp. 312-13; I. Geiselmann, s. v. in LThK, IV, coll. 224-25. Niccolò Del Re

FULCHERIO di Chartres. - Storiografo, n. ca. il 1059 a Chartres, m. nel 1127 o 1128. Sotto il ve-

scovo Ivo, entrò nel clero della cattedrale di Chartres. Prese parte alla prima crociata al seguito di Stefano di Blois, Roberto di Fiandra e Roberto di Normandia. Nel 1097 fu presente alla battaglia di Dorilea e divenne poi cappellano di Baldovino di Edessa, ch'egli seguì a Gerusalemme quando questi successe nel 1100 a Goffredo di Buglione ed al cui fianco fu in tutte le sue spedizioni fino alla morte di lui (1118).

Ci resta di lui una *Historia Hierosolymitana*, in 3 libri, che va fino al 1127, una delle migliori fonti della prima crociata e del regno di Gerusalemme dal 1095 al 1127.

Bibl.: Buona l'ed. di H. Hagemeyer, Heidelberg 1913, con esauriente introduzione. Per la bibl. più recente v. W. Wattenbach-W. Holtzmann, *Geschichtsquellen deutscher Kaiserzeit*, I, iv, 1943, pp. 780-81.
Vedasto Hocquard

FULDA, diocesi di. - Nella Germania, suffraganea di Paderborn, ha una superficie di 19.958 kmq., ab. 3.603.800 di cui 838.580 cattolici, 465 chiese, 284 parrocchie, 394 sacerdoti diocesani, 97 regolari, 144 seminaristi, 16 case religiose maschili con 121 professi, 16 case religiose femminili con 2072 professe, 315 istituti di assistenza con 8900 ricoverati (1948).

Il 12 marzo 744 Sturnio (abate 744-79), a richiesta del suo maestro s. Bonifacio (v.) fondò un monastero a F. che fu riccamente dotato da Carlomanno, maestro di palazzo dei Franchi. Papa Zaccaria (741-52) gli concesse l'esenzione da ogni autorità episcopale. Dopo la morte di s. Bonifacio (754) che vi fu sepolto, il monastero ebbe uno sviluppo rapido ed una grande basilica sostituì la chiesa primitiva (780-807). La scuola, fondata da Sturnio, fu famosa e ne uscirono uomini celebri: Einardo, Rodolfo di F., Valafrido Strabone, Servatus Lupus ed altri. Altrettanto importante era la biblioteca, i cui tesori furono dispersi nella guerra dei Trent'anni. Nel 969 Giovanni XIII concesse agli abati il primato su tutti gli abati della Germania e della Gallia. Sin dal sec. x quegli abati furono arcicancellieri dell'Imperatrice e sin dal 1289 portarono il titolo di principe. Nella guerra dei contadini i territori dell'abbazia furono terribilmente devastati. La « riforma » penetrò nella regione e l'abate Baldassare di Dembach (1570-1606) promulgò energicamente la Riforma cattolica chiamando a F. i Gesuiti (1671), unendo il seminario al loro collegio (1584). Soltanto dopo la pace di Vestfalia (1648), data la resistenza della nobiltà appoggiata dai vicini principi protestanti, poté essere compiuta la restaurazione cattolica. Con la bolla *In apostolicae dignitatis apice* del 5 ott. 1752 Benedetto XIV eresse F. a diocesi, che fu secolarizzata insieme all'abbazia nel 1803. Pio VI, istituendo la provincia ecclesiastica del Reno superiore, con la bolla *Provida solersque* (16 ag. 1821) fissò i confini della nuova diocesi, che comprendeva l'elettorato di Assia e gran parte della Turingia. Essi furono un poco variati dal Concordato prussiano del 14 giugno 1929. Fino dal 1867 F. è sede delle conferenze episcopali annue.

L'abate più celebre è il b. Rabano Mauro (822-42), « praeceptor Germaniae »; sotto di lui la scuola si sviluppò al suo massimo splendore ed egli può considerarsi il creatore della scuola umanistica tedesca. Nei tempi moderni il vescovo Giorgio von Kopp (1881-87) ebbe grandi meriti; fu nominato dopo un interregno di otto anni, a causa del *Kulturkampf*. Riaprì nel 1886 il Collegio teologico, chiuso nel 1875.

Il principe abate Adolfo di Dalberg (1724-37) fondò un'università (1733) che fu soppressa da Guglielmo Federico di Orange-Nassau (1805). L'odierna biblioteca, fondata nel 1771 dal vescovo Enrico di Bibral (1759-88), è ricca di preziosi manoscritti.

Il Duomo, costruito da Giovanni Dientzenhofer (1705-1712) sotto il regno dell'abate Adalberto di Schleifras (1700-14) è una combinazione di edificio centrale e basilicale con elementi di barocco.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Fulda, diocesi di - Veduta interna del Duomo (sec. xviii).

Bibl.: Fonti: J. F. Schannat, *Corpus traditionum Fuldensium*, Lipsia 1724; id., *Dioecesis Fuldensis hierarchia*, Francoforte sul M. 1727; id., *Vindiciae quorumdam archivii Fuldensis diplomatum*, ivi 1728; E. F. J. Dronke, *Codex diplomaticus Fuldensis*, Cassel 1850; *Annales Fuldenses*, ed. F. Kurze, Hannover 1891; G. Richter, *Statuta maioris Ecclesiae Fuldensis*, Fulda 1904; *Aktenstuecke betr. die Fuldaer Bischofs-Conferenzen 1867-88*, Colonia 1889. Studi: Ch. Brower, *Fuldensium antiquitatum libri VI*, Anversa 1612; E. H. Zimmermann, *Fuldaer Buchmalerei*, Vienna 1910; G. Richter, A. Schonfelder, *Sacramentarium Fuldense*, Fulda 1912.
Hermine Kühn-Steinhausen

FULDENSE, CODICE: v. volgata.

FULGENZIO, Ferrando: v. ferrando.

FULGENZIO di Ruspe, santo. - Vescovo africano del sec. v-vi. Fu una delle figure più eminenti fra i vescovi del suo tempo per l'attività pastorale e teologica, volta a difendere e illustrare, raccogliendo l'eredità di s. Agostino, la dottrina cattolica contro ariani e semipelagiani.

I. Vita. – Si conosce la sua vita soprattutto dalla biografia che ne scrisse il diacono cartaginese Ferrando (v.). N. ca. il 467 a Telepte nella provincia bizacena d'Africa. Dalla madre Mariana, rimasta presto vedova, ebbe una profonda educazione religiosa e un'accurata formazione culturale: parlava perfettamente il greco e sapeva a memoria tutto Omero.

Giovane ancora fu nominato procuratore delle imposte. Dedito già allora a fervorosa vita cristiana, la lettura d'una predica di s. Agostino sul *Salmo* 36 lo decise alla vita monastica, che praticò esemplarmente, fra molte peripezie, in vari luoghi d'Africa, in Sicilia, e nuovamente in Africa. Nel 500 fu a Roma. Ritornato in Africa, fu ordinato presbitero e poi, vincendo la sua riluttanza, vescovo della cittadina di Ruspe, si crede nel 507. Continuò anche da vescovo l'austero tenor di vita. Poco dopo il re vandalo Trasamondo, fautore dell'arianesimo, lo esiliò con altri 60 vescovi in Sardegna. L'esilio non sminuì la sua attività: fondò un monastero a Cagliari, lavorò intensamente nella cura d'anime e divenne tosto il capo morale dei vescovi esiliati, a nome dei quali redigeva le lettere collettive. Come campione della fede fu da essi mandato, verso il 515, a Trasamondo, che aveva invitato a Cartagine il miglior difensore del cattolicesimo. Ivi riprese il suo ministero, confutò due scritti ariani mandatigli dal Re e altri d'un vescovo e d'un presbitero. Rimandato, dopo un paio d'anni, in esilio, ne ritornò nel 523, quando a Trasamondo succedette Ilderico, ben disposto verso i cattolici, accolto trionfalmente. M. il 2 genn. 532 o 533.

II. Scritti. – L'attribuzione a F. di R. delle *Mythologiae*, che spiegano allegoricamente i miti, e di altre opere profane, dovute a un Fulgenzio pure africano, non sembra fondata. Gli scritti sicuramente suoi sono trattati polemico-dogmatici, lettere, prediche.

In vari trattati combatte l'arianesimo: *a*) *Contra Arianos liber unus*, breve risposta a dieci obiezioni di Trasamondo sulla dottrina trinitaria; *b*) *Ad Thrasamundum regem Vandalorum libri tres*, risposta a nuove questioni, particolarmente sull'Incarnazione e la Redenzione; *c*) *Contra sermonem fastidiosi Ariani ad Victorem liber unus*, sulla Trinità e l'Incarnazione, scritto, in tono molto vivace, dopo il ritorno dall'esilio, contro un monaco e prete cattolico passato all'arianesimo; *d*) *Contra Fabianum libri decem*, in cui rettifica una relazione menzognera d'una disputa avuta da lui con quell'ariano; ne restano 39 frammenti; *e*) *De Trinitate ad Felicem notarium liber unus*; *f*) *De fide, seu de regula verae fidei ad Petrum liber unus*, quasi un manuale della dottrina cattolica; *g*) *De Incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam liber unus*, su due argomenti disparati; *h*) *Psalmus abecedarius*. Andarono perduti: *Adversus Pintam* (vescovo ariano) *liber unus*; *De Spiritu Sancto ad Abragilam presbyterum commonitorium brevissimum*. Contro il *semipelagianesimo*: *a*) *Ad Monimum libri tres*, risposta a varie questioni, sulla predestinazione, sul sacrificio offerto alla Trinità, sullo Spirito Santo, sul consiglio di Paolo circa la verginità, sul testo «Et Verbum erat apud Deum»; *b*) *De veritate praedestinationis et gratiae Dei ad Ioannem et Venerium libri tres*, ampia e precisa esposizione della dottrina agostiniana; *c*) *De remissione peccatorum ad Euthymium libri duo*, connesso meno strettamente con la controversia semipelagiana, dichiara in che consista la remissione dei peccati e come si ottenga. Perduti i *Contra Faustum Reiensem libri septem*, contro gli scritti del vescovo semipelagiano di Riez, mandati a F. dai monaci sciti di Costantinopoli. L'*epistolario* comprende 18 lettere, fra cui 5 di corrispondenti, di argomento dogmatico: su diverse obiezioni degli ariani (8); sulla sorte d'un catecumeno battezzato dopo aver perduto la conoscenza (12); su varie questioni trinitarie, cristologiche, esegetiche (14), sulla Grazia e la volontà umana: il medesimo argomento del *De veritate praedestinationis*; lettera collettiva dell'episcopato africano esule in Sardegna (15); sull'incarnazione e la Grazia, ai monaci sciti, pure collettiva (16); sull'aftartodocetismo (v.; 18). Di argomento morale-ascetico: sul voto di continenza emesso da coniugati (1); sulla verginità e l'umiltà (3); sulla preghiera e la compunzione (4); sulla carità (5); sulla conversione (6); sulla penitenza e il premio futuro (7); la seconda è consolatoria.

Le prediche autentiche, una dozzina, comprendono omelie esegetiche, panegirici, discorsi morali. Compose anche prediche da recitarsi da altri. Anche nello stile oratorio F. ricalca le orme di Agostino, rimanendo molto al di sotto per la profondità del pensiero e la vivacità del tono, nell'uso continuo del parallelismo, particolarmente antitetico, con assonanza finale: caratteristica, del resto, della massima parte dell'oratoria cristiana di questi secoli. Lo Stiglmayr attribuisce a F. il Simbolo atanasiano.

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

Fulda, diocesi di – Reliquiario contenente un braccio di s. Bonifacio – Duomo.

III. Dottrina. – Il significato storico di F. non è nel valore della sua speculazione, ma nella fedeltà con cui espone, difende e diffonde la dottrina agostiniana.

1. *S.ma Trinità*. – Quanto alla *Trinità*, egli fu portato dalle necessità pratiche a confutare le obiezioni d'un arianesimo sopravvissuto, compito che avevano egregiamente assolto i grandi maestri del IV sec. Non segue Agostino nell'approfondimento speculativo, che non suscitava l'interesse degli oppositori. La cristologia è esposta con l'esattezza che vi avevano recato le dispute del V sec., e in stretto rapporto con la soteriologia. Nella dottrina della Grazia F. si mantiene rigorosamente fedele al maestro, anche in quelle parti che non furono accolte nel dottrinale comune. Insegna dunque che vi è nella Trinità identità di natura e diversità di persone (*C. Arianos*, 1; *C. serm. fastid.*, 1-9); gli attributi d'una persona sono propri anche delle altre, eccetto le proprietà relative ai termini di Padre, Figlio e Spirito Santo (*Ep.* 14, 2-14). La Chiesa invoca e offre il sacrificio a tutta la Trinità (*C. Fab.*, frgg. 31, 34). Il Figlio è generato secondo la nascita eterna dal Padre, creato secondo la nascita temporale da un'ancella (*C. Arianos*, 3; *De fide*, 7-24; *Ad Thrasam.*, II, 6), uguale al Padre (*C. Arianos*, 5, 6, 8; *C. Fabrianum*, frg. 36), non solo presso il Padre ma nel Padre, come la parola nella mente, come il consiglio nel cuore (*Ad Monim.*, III), come il Padre immenso ed eterno (*Ad Thrasam.*, II), diverso dallo Spirito Santo (*C. Arianos*, 7), che è Dio, uguale al Padre e al Figlio (*ibid.*, 10; *Ad Monim.*, II, 6-12; *C. Fab.*, frgg. 25-27; *Ep.* 14, 35-38. In Gesù Cristo sono due nature in una persona (*Ep.* 8, 26; *Ad Thrasam.*, I, 8-20; III, 2, 6-7 ecc. 16). Il Verbo s'è fatto carne non solo nella Vergine, ma dalla Vergine (*Ep.* 17, 5), che concepì e partorì lo stesso Verbo di Dio, in quanto da essa si fece carne (*ibid.* 9), con concezione e parto verginale (*ibid.* 12). Dio non s'è confuso con l'uomo, perciò la natura divina è rimasta impassibile (*Ad Thrasam.*, III, 1-2; *C. serm. fastid.*, 11-20). Si deve tuttavia dire che «una persona della Trinità ha sofferto» (*Ep.* 17); si può dire che la divinità di Cristo ha sofferto, sottintendendo «nella carne» (*Ep.* 14, 15-24). L'anima di Cristo ha piena conoscenza della sua divinità (*ibid.* 26-31), ed è perfettamente incorruttibile; il suo corpo è debole e soggetto alla morte (*Ep.* 18, 9). Solo il Figlio si è incarnato (*De Incarn.*, 1-23). Dio predestina gli eletti alla gloria e alla giustizia, i reprobi alla pena ma non al peccato; la punizione divina colpisce le male opere del peccatore, che procedono dall'orgoglio; con ciò Dio non costringe la volontà umana (*Ad Monim.*, I, 7, 13, 22-25). La predestinazione è puramente gratuita,

come mostra l'esempio dei bambini morti appena nati (*De verit. praedest.*, I, 1-30), i quali passeranno anch'essi nel fuoco eterno, sebbene con pena molto minore che gli adulti (*ibid.*, 31; *De fide*, 68). La predestinazione è immutabile ed eterna (*De verit. praed.*, III, 1-7, 13-14), ma non esclude la preghiera e le opere buone (*ibid.*, 9-12; *De fide*, 40-44). L'universale volontà salvifica di Dio va intesa solo nel senso che Dio trasse gli eletti da tutte le nazioni, le età, i ceti (*De verit. praedest.*, III, *Ep.* 15, 15). La predestinazione mostra la misericordia di Dio verso gli eletti, senza che si possa accusarlo d'ingiustizia verso gli altri; a ogni modo, è mistero imperscrutabile (*ibid.*, I, 28).

2. *Grazia e Redenzione.* – Angeli e uomini ricevettero da Dio nella creazione il dono dell'eternità e della beatitudine (*De fide*, 30). Questi doni furono perduti per il peccato di Adamo, che passa in ogni uomo con la generazione, in quanto essa è accompagnata dalla concupiscenza sregolata; ma F., come Agostino, è incerto se si debba perciò ammettere il traducianesimo (*De verit. praed.*, III, 28-38). Il Figlio di Dio si fece uomo e sparse il sangue perché gli uomini ottenessero la remissione dei peccati (*De remiss. pecc.*, I, 4-10). Solo l'unità personale del Verbo con l'umana natura poté procurare la Redenzione (*Ep.* 17, 9). La Grazia è puramente gratuita; Dio ha tutta l'iniziativa nell'azione dell'uomo, dandogli la fede, ponendo in lui la buona volontà, aiutandolo a superare la concupiscenza e portandolo alla perseveranza (*Ep.* 17, 47 e 67; *Ad Monim.*, I, 7-16; *Ep.* 15, 2-5; *Ep.* 6, 12; *De fide*, 73). Essa non è data a tutti, come non a tutti è data la fede (*De verit. praed.*, I, 32, 40-47; II, 1-29; *Ep.* 15, 10). La Grazia non distrugge il libero arbitrio nei buoni né nei cattivi (*De verit. praed.*, II, 18,30), tuttavia il peccato di Adamo l'ha indebolito (*ibid.*, III, 24-27; *Ep.* 15, 16). È necessaria la preghiera per ottenere la Grazia (*Ep.* 2, 36-37; *Ep.* 4). Per ottenere la remissione dei peccati è necessaria la fede, la conversione del cuore, la penitenza e le opere buone (*De remiss. pecc.*, I, 8-15; *Ep.* 15, 11). Solo in questa vita si rimettono i peccati (*De remiss. pecc.*, I, 6; II; *De fide*, 36-40). La nostra santificazione è opera di tutta la Trinità (*ad Monim.*, II, 11); per la Grazia siamo figli di Dio (*ibid.*, III, 8) e templi della Trinità (*Ad Thrasam.*, 3, 35). Solo nella Chiesa cattolica si rimettono i peccati e si cammina sulla via del cielo (*De remiss. pecc.*, I, 6, 16-29; *De fide*, 37), si ottengono i doni dello Spirito Santo e si offre a Dio un sacrificio gradito (*Ad Monim.*, II, 12), si conferisce il Battesimo efficace, mentre il Battesimo degli eretici, valido come Sacramento, non apporta la salvezza (*De fide*, 41-42; 77; 78).

3. *Morale e ascetica.* – I peccati sono leggeri o gravi; questi si dividono in *sacrilegia* (contro Dio), *flagitia* (contro se stessi), *facinora* (contro il prossimo); le virtù pure in tre categorie: sobrietà, giustizia, pietà (*De Incarn.*, 36-56). La verginità, volontaria e supererogatoria (*Ad Monim.*, II, 13-15; *De fide* 43-44), è il più grande di tutti i doni, e comprende l'integrità del corpo e dell'anima (*Ep.* 3, 1-12). Ma la vergine non sarebbe sposa di Cristo senza l'umiltà (*ibid.*, 23-38). L'uso del matrimonio è lecito; uno sposo non può obbligare l'altro con il voto di continenza (*Ep.* 1, 11-18). La carità supera tutti i doni temporali e spirituali (*Ep.* 5), evita i peccati presenti e ottiene il perdono dei passati (*Ep.* 7, 1-9).

BIBL.: Opere: PL 65, coll. 105-1018; A. Mai, *Nova Patrum Bibl.*, I, Roma 1852, pp. 497-99; C. Lambot, in *Rev. bénéd.*, 48 (1936), pp. 222-34 (*Salmo abecedario*); J. Leclercq, *ibid.*, 56 (1945-46), pp. 93-107 (due sermoni inediti). Studi: F. Wörter, *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus* (*Kirchengeschicht. Studien*, s. II), Münster in V. 1899, pp. 105-55; Schanz, IV, 2, pp. 575-81; Bardenhewer, V, pp. 303-16; Moricca, III, II, pp. 1390-1467; P. Godet, *Fulgence, st.* in DThC, VI, coll. 968-72; B. Nisters, *Die Christhologie des F.*, Roma 1930.
Michele Pellegrino

FULGENZIO di SAN GIUSEPPE. – Missionario, n. nel 1666 a Fanano (Modena), professò nell'Ordine dei Carmelitani Scalzi (prov. di Lombardia) nel 1685. Inviato come missionario nell'India, fu vicario generale del vicariato apostolico del Gran Mogol a Surat (1700), poi ebbe l'incarico di sbrigare gli affari circa lo scioglimento del convento soppresso di Goa (1702). Ritornato in Italia (1703), m. il 13 ott. 1734 a Modena.

Si conserva di lui l'interessante opera: *Relazione di viaggi si di mare come di terra e quanto in quelli di più particolare successo*, in *L'Archiginnasio*, 2 (1907), pp. 73-106.

BIBL.: Ambrosius a S. Teresia, *Bio-Bibliographia Mission. C. D.*, Roma 1940, n. 1262; Streit, *Bibl.*, VI, p. II.
Ambrogio di Santa Teresa

FULIN, RINALDO. – Storiografo, n. a Venezia il 30 apr. 1824, m. ivi il 24 nov. 1884. Studiò al Seminario di Venezia e fu ordinato sacerdote nel 1847. Nel 1856 fu nominato professore di storia al liceo di S. Caterina, ma per i suoi sentimenti antiaustriaci fu revocato dall'insegnamento; solo più tardi insegnò storia al liceo Marco Polo alla scuola superiore di commercio.

Infaticabile ricercatore di fonti e documenti storici e grande erudito, oltre ad articoli ed opuscoli, lasciò libri di notevole importanza quali: *Breve sommario di storia veneta* (Venezia 1914); *Pubblicazioni storiche relative alla regione veneta* (ivi 1880); *Studio sull'Archivio degl'inquisitori di Stato* (ivi 1868). Nel 1871 fondò l'*Archivio veneto*, e nel 1873 promosse l'istituzione della *Deputazione di storia patria per le provincie di Venezia*.

BIBL.: B. Morsolin, *Commemorazione di R. F.*, Venezia 1885; G. Biadego, *Commemorazione di C. F.*, Lucca 1885; id., *Discorsi e profili letterari*, Milano 1903, pp. 99-114.
Emma Santovito

FUMAGALLI, ANGELO. – Storico cistercense, abate di S. Ambrogio di Milano, n. ivi il 28 apr. 1728 e m. nella stessa città il 12 marzo 1804.

Il suo nome è legato a varie opere di carattere storico e diplomatico, in cui si rivela seguace del Muratori e del Mabillon. Notevoli fra queste: *Vicende di Milano durante la guerra con Federico I imperatore, illustrate con pergamene di quei tempi* (Milano 1778; 2ª ed., postuma, ivi 1854); *Delle istituzioni diplomatiche* (2 voll., ivi 1802); *Codice diplomatico santambrosiano delle carte dell'VIII e IX sec.*, pubblicato postumo dall'abate C. Amoretti (ivi 1805). È anche ritenuto l'autore principale del poderoso studio *Delle antichità longobardiche milanesi, illustrate con dissertazioni* (4 voll., ivi 1792-93).

BIBL.: Oltre l'introduzione alla 2ª ed. delle *Vicende di Milano*, cf. N. Barone, *A. F. e la cultura paleografica e diplomatica dei suoi tempi in Italia*, s. l. 1906.
Alessandro Pratesi

FUMAGALLI, GIUSEPPE. – Bibliografo, n. a Firenze il 27 luglio 1863, m. ivi l'11 maggio 1939. Diresse la Biblioteca Braidense di Milano, l'Estense di Modena, l'Universitaria di Bologna; fondò l'Istituto italiano del libro e fu tra i patrocinatori della Società bibliografica italiana.

Opere principali sono: *Bibliotheca bibliographica italica* (scritta in collaborazione con G. Ottino; Roma 1889 e 1895); *Lexicon typographicum Italiae* (Firenze 1905; l'opera riesce ancor oggi utile, ma difetta di rigore scientifico e presenta alcune mende, nonostante le *Giunte e correzioni*, uscite a Firenze nel 1939; oggi essa è completata da M. Parenti, *Nuova giunta al Lexicon, etc.*, Milano 1941, e id., *Seconda giunta*, Firenze 1949); *Bibliografia* (Milano 1916; rifacimento integrale del manuale di bibliografia di G. Ottino; 4ª ed. a cura di O. Pinto, ivi 1935).

BIBL.: Bibliografia delle opere in N. Vian, *G. F.: Bibliografia*, Firenze 1940. – G. Avanzi, *G. F. bibliografo*, in *Il libro italiano*, 3 (1939), pp. 351-59; D. Fava, *G. F. e l'opera sua*, in *Accad. e biblioteche d'Italia*, 14 (1940), pp. 154-55; A. Sorbelli, *G. F.*, in *Il risorgimento grafico*, 37 (1940-41), pp. 177-82; M. Armanni, *G. F. bibliofilo*, *ibid.*, pp. 269-72; A. Boselli, *G. F. bibliografo*, *ibid.*, pp. 297-303.
Alessandro Pratesi

FUNCHAL, DIOCESI di. - Capoluogo dell'Isola di Madera (Portogallo), nell'Atlantico.

La diocesi fu eretta nel 1514 da Leone X, con la bolla *Pro excellenti praeminentia*, quasi un secolo dopo la scoperta dei Portoghesi (1419). Il primo vescovo fu Diogo Pinheiro.

Clemente VII la elevò a dignità di sede metropolitana il 31 genn. 1533, ma praticamente solo il breve *Romani Pontifices* di Paolo III, al tempo dell'arcivescovo Martino de Portugal, determinò i limiti della nuova provincia ecclesiastica che comprendeva tutti i territori scoperti e conquistati dai Portoghesi.

Attualmente comprende l'Isola di Madera e Porto Santo, con una superfice di 787 kmq. con 250.124 ab. dei quali 247.800 cattolici, distribuiti in 50 parrocchie, servite da 107 sacerdoti diocesani e 12 regolari; un seminario, 5 comunità religiose maschili e 27 femminili.

BIBL.: Levy Jordao, *Bullarium Patronatus*, Lisbona 1868; F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, Coimbra 1915.
Carmo Da Silva

FUNERALI: v. COMUNICAZIONE NELLE COSE SACRE; DEFUNTI; SEPOLTURA ECCLESIASTICA.

FÜNFKIRCHEN : v. CINQUECHIESE.

FUNGAI, BERNARDINO CRISTOFANO. - Pittore, n. a Siena da Nicolò pizzicaiolo e ivi battezzato il 14 sett. 1460, m. ivi nel 1516. Nel 1482 aiutava Benvenuto di Giovanni (v.) a decorare con *Profeti* a fresco monocromi l'interno del tamburo della cupola del duomo di Siena; nel 1488 si sposava. Dipinse nel 1494-95 due drappelloni (ora perduti) in onore di Carlo VIII e tra il 1494 e il 1496 eseguì la tavola con le *Stigmate di s. Caterina* nell'oratorio della Santa in Fontebranda.

Documentata tra il 1498 e il 1501 è la grande tavola con l'*Incoronazione della Vergine* sull'altar maggiore della chiesa dei Servi di Siena, mentre l'altra grande ancona con la *Madonna, i ss. Girolamo, Nicolò, Sebastiano, Antonio da Padova e angeli*, già nella chiesa del Carmine e ora nella Pinacoteca di Siena (n. 431), reca la sua firma e la data 1512. Oltre a queste, altre numerose opere gli si attribuiscono con sicurezza, tra le quali la copertina di Gabella con il *Sacrificio d'Isacco* nell'Archivio di Stato di Siena, del 1485, la predella della tavola con l'*Adorazione dei Magi* in S. Domenico a Siena e due *Storiette di s. Marco* (pannelli di predella) nel Museo di Strasburgo, che sono tra le sue creazioni più fini. Ad un periodo più tardo appartengono l'*Assunzione* (n. 441) della Pinacoteca di Siena e l'ancona con la *Natività* nel duomo di Chiusi. Musei e collezioni private di Amsterdam, Bergamo, Budapest, Cambridge (U.S.A.), Chambéry, Colonia, Firenze, Grosseto, Leningrado, Londra, Milano, Nuova York, St. Louis (U.S.A.), Tolone, Torino e Venezia posseggono dipinti ragionevolmente attribuiti al F. Artista modesto, ma piacevole e accurato specie nelle opere di piccole dimensioni, il F. è uno degli ultimi esponenti della tradizione senese ormai largamente penetrata da influssi umbri, che si riscontrano soprattutto nei vasti e sereni paesaggi che fanno da sfondo alle sue composizioni, ancor concepite secondo schemi arcaici.

BIBL.: G. Vasari, *Vite*, ed. Milanesi, VI, Firenze 1906, p. 416; G. Milanesi, *Documenti per la storia dell'arte senese*, III, Siena 1856, pp. 70-79; P. Schubring, s. v. in Thieme-Becker, XII, pp. 586-87 (con bibl.); P. Bacci, *B. F.*, Siena 1947.
Enzo Carli

FUNING, DIOCESI di. - Appartiene alla provincia civile ed ecclesiastica del Fukien, nella Cina centro-orientale. Fu eretta, con il grado di vicariato apostolico, il 27 dic. 1923 con territorio distaccato dalla missione di Foochow e fu affidata ai Predicatori della provincia del S.mo Rosario nelle Isole Filippine; l'11 apr. 1946, con l'istituzione della gerarghia episcopale in Cina, fu elevata a diocesi suffraganea di Foochow; il 13 giugno dello stesso anno i Domenicani ne cedettero il governo al clero secolare cinese. La residenza dell'Ordinario è nella città di Santuao, nell'isola omonima.

Ha una superfice di 14.000 kmq. Al 30 giugno 1948 la popolazione totale era calcolata a 1.300.000 ab.: di essi 27.326 erano cattolici, 401 catecumeni, 2500 protestanti: il resto pagani. Il personale missionario propriamente detto contava 15 sacerdoti secolari cinesi, 14 domenicani spagnoli e 1 indigeno. I seminaristi minori erano 35, i maggiori (nel seminario regionale a Foochow) 21. A Kesen, nella scuola apostolica per le vocazioni religiose domenicane, erano raccolti 37 studenti. Vi erano 2 istituti religiosi femminili cinesi e 2 esteri con 50 suore indigene e 10 europee; 48 catechisti, 47 maestri e 1 medico. Il territorio era diviso in 5 distretti con 21 stazioni primarie e 44 secondarie. Le 45 scuole di preghiera avevano 1507 ascoltatori e quella elementare 209 alunni. La guerra, il banditismo, la miseria e la peste hanno segnato un regresso in alcuni dati statistici e nelle opere.

Nel territorio di questa diocesi si trovano le città di Fuan e di Muyang che ricordano il martirio del b. Francesco de Capillas (1643) e la cattura del b. Pietro Sanz (1747) e dei suoi compagni (1748). Per le origini cristiane v. FOOCHOW.

BIBL.: GM. p. 105; MC. p. 115; Archivio della S. Congr. de Propaganda Fide, *Relazione annuale al 30 giugno 1948 della diocesi di F.*
Adamo Pucci

FUNK, FRANZ XAVER. - Storico cattolico, n. il 12 ott. 1840 a Abtsgmünd, m. il 24 febbr. 1907 a Tubinga. Ordinato sacerdote nel 1864, succedette a C. G. Hefele sulla cattedra di storia ecclesiastica nel 1870 e nel 1875 fu nominato professore all'Università di Tubinga, dove insegnò 37 anni storia ecclesiastica, patrologia e archeologia cristiana, molto stimato, soprattutto nella conoscenza della antichità cristiana. I suoi lavori si distinsero per acume, giudizio sicuro, metodo severo e amore della verità, particolarmente nell'indagine.

Notissime sono le sue edizioni di opere patristiche: *Opera Patrum Apostolicorum* (2 voll., Tubinga 1901); *Doctrina XII Apostolorum* (ivi 1887); *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (2 voll., ivi 1905). Altri scritti: *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Tubinga 1886, tradotto anche in italiano da P. Perciballi, Roma 1903); K. Bihlmeyer ne ha curato, aggiornandola, l'11ª edizione: *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. F.* (Paderborn 1940); *Die Echtheit der ignatianischen Briefe* (ivi 1883); *Das Testament unseres Herrn* (ivi 1901); *Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen* (3 voll., ivi 1897-1907).

BIBL.: A. Koch, *Die Erinnerung an F. X. v. Funk*, in *Theol. Quartalschrift*, 90 (1908), pp. 95-137; K. Bihlmeyer, s. v. in LThK, IV, col. 235.
Lucchesio Spätling

FUNK, PHILIPP. - Storico, n. il 26 giugno 1884 a Wasseralfingen (Württemberg), m. il 14 genn. 1937 a Friburgo in Br. Entrò nel seminario di Rottenburg; non seguì però la carriera ecclesiastica. Lasciato il seminario, preso dalle idee di riforma si sentì attratto dal modernismo, ed assunse nel 1910 la direzione dell'organo ufficiale dei modernisti tedeschi.

Come storico si era rivelato nel 1909 con uno studio sul card. Giacomo da Vitry (*Jakob von Vitry, Leben und Werke*, Lipsia 1909). Professore a Braunsberg nel 1927, successe due anni dopo a H. Finke nella cattedra di storia medievale a Friburgo in Br. Dal 1929 diresse lo *Historisches Jahrbuch*.

BIBL.: W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, I, Augusta 1933, coll. 898-99; J. Spörl, *P. F. zum Gedächtnis*, in *Historisches Jahrbuch*, 57 (1937), pp. 1-15.
Silvio Furlani

FUNZIONALISMO (IN ARTE): v. RAZIONALISMO.

FUNZIONALISMO. - È ritenuto fondatore di questo indirizzo etnologico, originariamente inglese, B. Malinowski, di cui sono discepoli R. Firth, A. F.

Richards, R. F. Fortune e M. Mead. Per un certo tempo è stato considerato uno dei capi, insieme al Malinowski, A. Radcliffe-Brown. In Germania il f. ha trovato un convinto seguace in W. Mühlmann, che ne è stato anche il migliore sistematizzatore; idealmente vi si riattacca Fr. Krause con la sua «teoria della struttura». S. M. Shirokogoroff, S. R. Steinmetz, R. Thurnwald e D. Westermann sono stati riallacciati dal Mühlmann al f., ma realmente essi non vi appartengono; anzi lo Shirokogoroff ha attaccato il Malinowski e i suoi discepoli, perché, secondo lui, hanno abbassata la scienza etnologica in questioni pratiche che non la riguardano; lo stesso Mühlmann, del resto, riconosce che essi vi appartengono soltanto in una certa misura.

Il f. è nato antistorico, ma poi ha sentita anche la necessità dell'indirizzo storico. Il Malinowski e i suoi discepoli sono rimasti al primo stadio del f.; il Radcliffe-Brown, invece, lo ha superato. Infatti, parlando del concetto di funzione nella vita sociale, egli dice che tra i due indirizzi, storico e funzionale, «non è necessario che vi sia un conflitto, ma vi è solo una differenza. Non vi è, e non vi può essere, un conflitto tra la teoria funzionale e il punto di vista che ogni cultura, ogni sistema sociale sia il risultato finale di una serie unica di avvenimenti storici... Le due specie di spiegazione non si combattono, ma si completano l'un l'altra. Non vedo alcuna ragione, perché le due specie di studi, la storica e la funzionale, non dovrebbero essere condotte l'una accanto all'altra in perfetta armonia». Di questo stesso parere sono il Mühlmann e A. Lesser. Si comprende facilmente il primo stadio del f., quando si rifletta che esso è sorto dalla considerazione dei fenomeni, che si sono prodotti, presso i popoli orientali e primitivi, dal contatto della loro civiltà con quella occidentale europeo-americana, specialmente nelle terre coloniali dell'Africa e dell'Oceania, fenomeni di orientamento verso nuove forme di civiltà e di accomodamento. Il Mühlmann ha data poi tanta importanza a questi fenomeni, che vuole giudicare da essi tutti gl'innumerevoli contatti, che sono avvenuti finora su tutta la terra tra i differenti popoli e le loro varie civiltà, vedendovi un esperimento che permette di coglierví sia le caratteristiche sia tutto l'insieme della civiltà. È ciò che costituisce «la ricerca del modello», come si vedrà, nella metodica funzionalistica del Mühlmann, e da cui è ispirata la sua definizione stessa dell'etnologia: la scienza delle forme e dei processi di accomodamento dei popoli e dei loro uomini, orientandosi verso una nuova forma di civiltà, al loro ambiente geografico, sociale e culturale secondo la diffusione nello spazio e la profondità nel tempo.

La concezione funzionalistica della civiltà è stata sviluppata specialmente dal Malinowski, che considera la civiltà come un tutto, in cui le parti sono in relazione con il tutto e da questo determinate. Il modo che indica le relazioni tra la parte e il tutto, le qualità della funzione o della struttura sono diversi in ciascuna civiltà. Questa e i suoi singoli sistemi o elementi sono conosciuti nella loro essenza secondo il metodo dell'illuminazione reciproca della parte al tutto. Il Mühlmann distingue un triplice ambiente rispetto all'uomo: l'ambiente naturale o geografico, quello sociale e quello culturale. L'uomo e l'ambiente non sono, l'uno rispetto all'altro, due quantità invariabili, ma variabili, sono in una dipendenza specifica funzionale. Qui funzionale è preso in senso stretto: una variazione in una delle due quantità porta con sé una variazione nell'altra quantità (è chiaro quanto sia falso questo principio nella relazione tra l'ambiente naturale e l'uomo, eccetto quando si tratta dei pastori con le loro greggi di bestiame). Avendo il termine *funzione* molti significati, il Mühlmann ne propone l'abolizione in etnologia; egli usa spesso il termine struttura o ambedue insieme.

Il Mühlmann divide in due gruppi tutti i fatti etnologici: in intenzionali e in funzionali. I fatti intenzionali sono quelli che indicano la vita storica come coscienza; i fatti funzionali quelli che la comprendono come attività, cioè, secondo l'interpretazione del p. Schmidt, fatti intenzionali sarebbero le concezioni che hanno gl'indigeni della propria civiltà, per fatti funzionali i fatti della stessa civiltà come esistono realmente nel mondo esterno. Egli presenta due criteri per fare questo raggruppamento: il criterio del valore storico per i dati intenzionali e il criterio del ritorno per quelli funzionali.

Per il Mühlmann la civiltà è la vita stessa; perciò non vuole che si parli di «elementi culturali», né di «monumenti culturali», come si esprimeva già il Ratzel, conservati nei nostri musei. I monumenti, il materiale culturale dei nostri musei non sono simboli di qualche cosa di morto, ma indici di processi, di forme regolari di vita, le cui qualità portano molto più in là degli oggetti stessi, introducono in tutta la civiltà, cui appartengono. Si comprende che il f. dia grandissima importanza alla psicologia in tutti i suoi rami, specialmente a quella della persona, e alla sociologia, tanto che il Mühlmann arriva a dire che lo studio della società si distingue logicamente, ma non praticamente dallo studio della cultura.

Il f. riconosce, come si è detto, la necessità dell'etnologia storica. Esso ammette che vi è uno sviluppo nella civiltà, il quale avviene nel tempo, appartiene quindi alla storia. «Ambedue gli aspetti – scrive il Mühlmann – quello dello sviluppo e quello della storia, quello funzionale e quello storico, sono ugualmente necessari, perché quello ci mostra solo la possibilità logica, ma non la realizzazione, questo mostra la realizzazione, ma non la logica possibilità». Secondo lui, ogni contatto culturale è un fatto sperimentale essenzialmente storico. Esso si distingue dal fatto sperimentale delle scienze naturali, perché nella vita umana sociale e culturale non vi è solo la determinazione, ma anche l'indeterminazione, non solo la necessità, ma vi partecipa anche la libertà della volontà umana. Quindi il Mühlmann pone l'etnologia tra la storia e la biologia. Egli rileva che non vi è soltanto la tradizione o l'imprestito culturale tra popolo e popolo, ma presso un medesimo popolo anche tra uomo e uomo, tra uno strato sociale e generazione all'altra. Quindi, si devono distinguere, fino ad un certo punto, due ordini di fattori nella storia della civiltà, quelli interni e quelli esterni. In questa tradizione culturale da una generazione all'altra o da un popolo all'altro avviene una selezione culturale, per cui si accetta solo ciò che conviene. In ogni fenomeno culturale è dato un decorso temporale, che è trasformazione, cambiamento. Ciò è normale; pone invece un problema il fatto della permanenza, poco o niente variata, di un fenomeno culturale in un tempo più lungo, cioè pone la questione del ritmo di tempo e del modo, con i quali avviene la trasformazione. Lo studio comparativo, infatti, delle singole unità culturali di una civiltà mostra la loro differenza di sviluppo, p. es., la tecnica, il diritto, l'organizzazione sociale possono avere raggiunto un diverso stadio di sviluppo. Questo poi è irreversibile, secondo lo stesso Mühlmann. Il valore delle variazioni dev'essere giudicato secondo il criterio dell'importanza sociale, culturale e storica, che presuppone l'indagine storica dei singoli fenomeni; poi la ricerca del loro decorso storico per arrivare al tipo. Il ritmo della trasformazione può essere constatato per tre vie: 1) per mezzo dei documenti scritti; 2) con la connessione del materiale archeologico con quello etnografico in un luogo determinato, dove è avvenuto il contatto e lo scambio culturale; 3) attraverso le tradizioni degli stessi indigeni, in quanto contengono memorie sugli avvenimenti storici del popolo. Questa è generalmente la via più importante, perché permette di avvicinarsi di più alla constatazione del processo reale della trasformazione culturale. Per la comparazione di due o più civiltà, comparazione fatta per scoprire le note concordanti, che indicano una provenienza comune e l'imprestito culturale tra le civiltà in questione, il Mühlmann dà sei regole, che qui non è possibile analizzare. Egli, pur affermando che la ricerca della causalità è un bisogno profondo del nostro spirito, che pone in ordine di tempo prima la causa e poi l'effetto, tuttavia rigetta in nome di qualche scienziato moderno, p. es.,

Heisenberg, il concetto ordinario di causalità. Egli vuole sostituire la certezza storico-culturale con quella della correlazione statistica, i cui risultati sono tra la certezza e la verosimiglianza, che si ottiene con la ricerca del modello o tipo, come si è detto sopra. Questa teoria del Mühlmann è stata giustamente giudicata dal p. Schmidt una concezione ridicola.

Nel criticare le teorie etnologiche, il Mühlmann fa delle osservazioni molto a proposito, che rivelano la sua non comune perspicacia. Particolarmente a proposito è il suo rilievo riguardo alla storia, cioè che questa sarà in seguito molto influenzata dall'etnologia e dall'antropologia e specialmente dalla metodica funzionalista nella valutazione dei fatti storici; non sarà più possibile fare una storia mondiale senza prendere in considerazione i cosiddetti popoli primitivi.

Il f. nella sua prima forma è stato rigettato dal Radcliffe-Brown nell'adunata solenne dell'Istituto reale della Gran Bretagna e dell'Irlanda nel 1940, deprecando di essere stato considerato membro e anzi capo o uno dei capi della scuola funzionalista, che, secondo lui, non esiste realmente, se non quale mito nella mente del Malinowski, la cui attività non ha fatto altro che causare tante inutili discussioni in etnologia.

Il p. Schmidt ha fatto una profonda critica al f. secondo l'ultima e ampia sistematizzazione fattane dal Mühlmann, mostrandone l'insufficenza e le molteplici inesattezze, particolarmente l'infondatezza e l'irragionevolezza degli attacchi, delle semplificazioni e dei malintesi di lui riguardo al metodo storico culturale, riconoscendogli però in pari tempo anche il merito di avere scoperto alcuni punti deboli degli altri sistemi e delle altre teorie, ed avere apportato dei preziosi nuovi punti di vista. In sintesi, il giudizio del p. Schmidt è quello dato a conclusione della sua critica alla teoria della struttura del Krause nei due seguenti punti: 1) il metodo storico culturale fa bene ad utilizzare la teoria della struttura o funzionalista sia per il lavoro etnologico preparatorio, sia per la constatazione di certe relazioni nella coesistenza delle civiltà nello spazio; 2) la teoria della struttura però deve rivolgersi al metodo storico culturale per la soluzione della questione principale dell'etnologia, cioè raggiungere maggiori profondità di tempo, andando fino alle origini, e quindi successioni causali più profonde.

Bibl.: B. Malinowski, *Argonauts of the western Pacific*, Londra 1922; id., *The sexual life of savages*, 3ª ed., ivi 1932; trad. it., *Etica e vita sessuale dei selvaggi*, Milano 1934 (vedi l'introduzione e il cap. 1); id., *Culture*, in *Encyclopaedia of social sciences*, IV, p. 621; F. Krause, *Kulturwandel und Volkstum*, in *Mitt. der anthrop. Gesel. in Wien*, 1929, p. 2 sg.; B. Malinowski, *Introduction* a H. Jan Hogpin, *Law and order in Polynesia*, Londra 1934; A. Radcliffe-Brown, *On the concept of function in social life*, in *Am. anthrop.*, 1935, pp. 394-402; A. Lesser, *Functionalism in social anthropology*, *ibid.*, pp. 386-93; W. Mühlmann, *Rasse und Völkerkunde*, Braunschweig 1936; id., *Geschichtliche Bedingungen, Methoden und Aufgaben der Völkerkunde*, in *Lehrbuch der Völkerkunde*, pubblicato sotto la direzione di K. Th. Preuss, 2ª ed., Stoccarda 1939, pp. 1-43; id., *Methodik der Völkerkunde*, ivi 1938; W. Schmidt, *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie*, in *Anthropos*, 35-36 (1944), pp. 898-965; W. Schmidt-W. Koppers, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster in V. 1937; trad. it., *Manuale di metodologia etnologica*, Milano 1949, pp. 78-82, 40, 42. Luigi Vannicelli

FUNZIONARIO PUBBLICO: v. PUBBLICO OFFICIALE.

FUNZIONI SACRE. – I. Nozione. – Le f. s. (funzione, da *fungor*, cioè esercizio, esecuzione) sono le funzioni della potestà di Ordine, che per istituzione di Cristo o della Chiesa sono ordinate al culto divino e che si possono compiere dai soli chierici. Per quanto il CIC parli di f. s. nei ll. II, III e IV senza precisarne il concetto (cann. 484 § 1, 1191-2271 § 2), e per quanto tra gli autori manchi l'accordo per un'univoca accezione del termine, la definizione sopra data pare la più accettabile, in quanto è tratta dal can. 2256 dello stesso CIC, dove si parla di « divini uffici », che dal testo e contesto pare non possano significare altro che f. s., atteso anche il confronto con i cann. 1165 § 1, 1173, 1193, 2259 § 1, 2275 n. 1. Tanto più che la terminologia del CIC non è in proposito univoca. Le f. s., oltre che con il loro nome, sono anche dette funzioni ecclesiastiche (cann. 717 § 1, 1195 § 1, 1544); a volte funzioni semplicemente (can. 716 § 1) o riti ecclesiastici (can. 1171) o riti sacri (cann. 2270 § 1, 2271 n. 1). D'altra parte però il termine « divini uffici » viene preso a volte in senso più ristretto ad indicare una determinata f. s., cioè la recita corale delle ore canoniche (cann. 413-14), sia nei Capitoli (cann. 413-414), sia nelle comunità religiose che hanno l'obbligo del Coro (can. 618). Occorre quindi evitare confusioni, attesa l'instabilità della terminologia. Inoltre giova pure osservare che la recita del Divino Ufficio non è più f. s., quando è fatta privatamente, come avviene nella recita extra-corale da parte dei chierici ordinati *in sacris* o dei beneficiati (cann. 155, 1475) o da parte del religioso di professione solenne, che non ha assistito alla recita corale (can. 610).

II. Divisioni. – Le f. s. possono essere: 1) *Liturgiche* od *extra-liturgiche*: le prime sono il complesso degli atti di culto regolati in maniera ufficiale dalla Chiesa; le altre abbracciano maniere di svolgere il culto pubblico fuori dall'ordinamento liturgico, per quanto sempre sotto l'egida e le disposizioni della Chiesa.

2) *Ordinarie o straordinarie*: alle prime appartengono quelle che si compiono o almeno si possono compiere più volte nell'anno litirgico (e sono tali la maggior parte delle f. s.): alle seconde quelle che si possono compiere solo una volta all'anno (p. es., le f. s. degli ultimi tre giorni della Settimana Santa, la benedizione delle Palme, ecc.).

3) *Solenni o semplici*, se sono compiute con il massimo splendore rituale o minimo.

4) *Riservate* e *non-riservate*, in quanto possono essere compiute da ministri qualificati o da tutti i ministri del culto a norma delle leggi liturgiche. Queste si possono dividere in: *a*) *pontificali* e *non pontificali*, se sono riservate a prelati maggiori o possono essere compiute anche dagli altri ministri del culto (diverse consacrazioni, benedizioni, ecc.); *b*) *parrocchiali* e *non parrocchiali*, se riservate al parroco (can. 462) o se possono essere compiute anche in chiese non parrocchiali dai non parroci senza bisogno di aver permesso specifico (cann. 481, 482). Sono in concreto f. s. liturgiche: la Messa, solenne o privata, la recita corale delle Ore Canoniche, la confezione e amministrazione dei Sacramenti. Sono f. s. extraliturgiche: la confezione solenne dei Sacramentali (benedizioni ecclesiastiche, esorcismi dai ministri deputati, benedizioni papali, benedizione apostolica « in articulo mortis », benedizione dell'abate, dell'abbadessa, benedizione e consacrazione delle vergini, benedizione del luogo sacro, benedizione e imposizione della prima pietra della chiesa da edificarsi, consacrazione o benedizione della chiesa, consacrazione dell'altare; benedizione dell'oratorio e del cimitero, riconciliazione della chiesa od oratorio, consacrazione e benedizione delle campane, consacrazione del calice e patena, benedizione degli arredi sacri, delle candele nella Purificazione, benedizione e imposizione delle Ceneri nel primo giorno della Quaresima, benedizione delle Palme, funzioni del Giovedì, Venerdì e Sabato Santo, coronazione solenne dell'Immagine di Gesù e della Vergine, solennità del sinodo diocesano, del concilio provinciale e plenario o ecumenico, processioni, novene e tridui solenni, benedizione delle case, della donna dopo il parto, esposizione del S.mo Sacramento, esequie di adulti o bambini, pratica dei nove venerdì ecc. In merito

alla riserva, alcune f. s. sono sottratte per loro natura ai ministri inferiori, così la consacrazione di un vescovo non può essere fatta se non da un altro vescovo. Altre sono sottratte per diritto positivo e riservate ad alcuni ministri di culto a preferenza di altri. Così la consacrazione del vescovo è riservata al Papa (cann. 953) e non può essere fatta da altri senza il suo mandato; la consacrazione delle chiese e degli altari è riservata come rito valido ai vescovi, ed agli abati e prelati *nullius* (can. 323 § 2, 239 § 1), come rito lecito ai vescovi, abati o prelati *nullius*, Ordinari del luogo, fatta eccezione delle chiese titolari cardinalizie e degli altari delle medesime (can. 1155); il conferimento della tonsura ed Ordini minori è riservato, oltre che al vescovo, ai cardinali ed agli abati o prelati *nullius* (can. 239 § 1, 22; 323 § 2, 964, 1°). Alcune f. s. sono riservate al Capitolo cattedrale e nel Capitolo stesso il ministro deve essere scelto secondo un certo ordine (can. 397 nn. 1-3, 462 n. 7), altre sono riservate a norma del can. 426 al parroco (Battesimo solenne, Comunione portata pubblicamente agli infermi nella parrocchia e viatico agli infermi, Estrema Unzione, annunziare la S. Ordinazione e i matrimoni (cann. 998 § 1, 1022 sgg.), assistere e benedire i Matrimoni (cann. 1094, 1108 sgg.), celebrare le esequie a norma del can. 1216 (cf. tuttavia il can. 1218), benedire le case nel Sabato Santo o in altro tempo stabilito della consuetudine, benedire il fonte battesimale, impartire benedizioni fuori della Chiesa con pompa e solennità, condurre processioni fuori della chiesa con solennità, salvi i diritti del Capitolo, dei regolari (cann. 1291, 1293) le consuetudini e i privilegi (v. meglio alle singole voci). Per diritto particolare anche la prima Comunione dei fanciulli può essere f. s. riservata al parroco, e così la benedizione delle donne dopo il parto. Quando le f. s. sono così riservate non possono essere compiute nelle altre chiese (can. 481): altrimenti il loro esercizio è libero a norma delle leggi liturgiche (così tridui, novene solenni ecc.: can. 482), purché non intralcino il ministero parrocchiale (can. 716 § 1, 609 § 1) o in casi speciali l'autorità competente non abbia ordinato altrimenti o si tratti di privilegi e « iura quaesita » di una chiesa locale o di religiosi o associazioni ecclesiastiche riguardo ad una funzione in oggetto.

III. Tempo e luogo delle f. s. – Le f. s. devono essere svolte nel tempo prescritto, salvo che sia lasciata libertà o dipendano dalle circostanze di altri atti, anche profani. Alcune f. s. possono essere svolte in qualsiasi tempo della giornata e della notte, altre in un tempo ben determinato del giorno, altre in periodi o cicli dell'anno liturgico. L'Ordinario del luogo per una giusta causa può definire anche l'orario delle f. s. (can. 1171).

Il tempo, com'è noto, può essere computato: naturalmente, civilmente e liturgicamente. In rapporto alle f. s. interessa direttamente l'ultima specie di tempo, ma indirettamente anche la computazione canonica e civile del tempo ha la sua importanza. Così, è da tener presente che nella celebrazione privata della Messa, recita privata delle Ore Canoniche, Comunione, si può seguire il tempo locale, sia vero che medio o legale, sia regionale che straordinario; negli altri casi bisogna seguire il tempo comune del luogo. Quindi nelle f. s. solenni (Messa solenne, conventuale, Ore Canoniche, Vespri solenni, ecc.) si deve seguire il tempo comunemente usato nel luogo della f. s. (can. 33 § 1).

Le f. s. hanno il loro naturale luogo per lo svolgimento nel luogo sacro, ed anzi alcune, fatte sempre le dovute eccezioni, hanno determinazioni più particolari riguardo al luogo, così: per il Battesimo (can. 773), per la Comunione (can. 869), per la Confessione (cann. 908-910), per la Cresima (can. 791-792), per la celebrazione del Matrimonio (can. 1109), per la celebrazione della S. Messa (cann. 822, 823), per il conferimento degli Ordini (cann. 1008, 1109).

Le maggiori restrizioni si hanno per la celebrazione di f. s. nell'Oratorio privato (can. 1195 § 1). Fatta eccezione della Messa, le altre f. s. non vi si possono normalmente celebrare.

Bibl.: L. Barin, *Catechismo liturgico*, 5ª ed., III, Rovigo 1937, pp. 415-29; P. A. Coelho, *Corso di liturgia romana*, V, Torino 1939; L. Eisenhofer, *Compendio di liturgia*, ivi 1940 pp. 191-200; E. F. Regatillo, *Funciones parroquiales*, in *Sal terrae*, 30 (1942), pp. 622-24; B. M. Kelly, *The functions reserved to pastors*, Washington 1947. Giuseppe Sirna

FUOCO, benedizione del. – La benedizione del f. potrebbe avere le sue origini nei primi tempi cristiani come consuetudine ebraica di offrire a Dio l'elemento che dà luce e calore. Se ne ha un ricordo nel « lucernario » della liturgia ambrosiana. Invece la benedizione del f. nel Sabato Santo è di parecchi secoli posteriore.

Vigeva l'uso di nascondere tre lampade nel tardo Giovedì Santo al Matutino delle tenebre, quando venivano spenti tutti i lumi, e di riportarle fuori il Sabato per accendere il grande cero pasquale (v.); la cerimonia aveva lo scopo di ricordare i tre giorni della sepoltura di Cristo e la sua Risurrezione. Forse per rendere ancora più forte il simbolo si volle avere un f. nuovo il Sabato Santo ottenuto dalla pietra focaia e da altra materia. Qualunque sia stata la genesi di tale rito, papa Zaccaria (m. 753) scrivendo a s. Bonifacio di Germania afferma l'uso romano delle lampade nascoste e di ignorare invece l'altro uso che sembra comune presso i Germani ed i Franchi: il Franz non esclude che fosse la continuazione cristiana di un rito in onore di Wotan all'inizio di primavera; questa interpretazione non è in contraddizione con la ipotesi formolata della rappresentazione più accurata del simbolo, tanto caro alla scuola carolingia; ché anzi l'una può aver preparata l'altra, favorita pure dal fatto che nel medioevo qualunque cosa, prima di essere usata per il culto, veniva benedetta. Lo Schuster dice che la b. del f. fu introdotta a Roma per « quella specie di compromesso tra gli usi gallicani e la liturgia romana, che venne conchiuso nel primo periodo carolingio ». Nell'appendice all'*Ordo Romanus I* (PL 78, 960) il f. nuovo viene procurato il Giovedì Santo, ma sarà pure usato il Sabato. Invece Amalario (*De eccl. offic.*, IV, 22) fa pensare che l'accensione venisse compiuta in ognuno dei tre giorni del triduo sacro. Solo però l'*Ordo X* (sec. XII) dà il rito come è oggi, comprese le orazioni che « furono appropriate al nuovo uso dall'antico di accompagnamento dell'accensione della candela serale, che al principio della sacra veglia doveva accendersi a fianco del leggio, come una specie di poetico sacrificio di luce in omaggio a Colui che è la luce del mondo » (Schuster).

L'accensione del nuovo f. aveva grande importanza anche per la vita domestica. A Roma, contemporaneamente allo spegnimento dei ceri nella chiesa, avveniva quella dei f. in ogni casa, riaccesi poi con pezzi di legna benedetti con il nuovo f.: « Et de ipso igne accendunt in omni domo, quia omnis anterior extingui debet » (*Ord. Rom. I*: PL 78, 955).

Alla benedizione del f. succede quella dei cinque grani d'incenso, che verranno poi infissi dal diacono nel cero pasquale. « L'orazione, che a tal fine è recitata dal Celebrante, faceva parte della formola di benedizione del Cero contenuta nel Gelasiano » (L. Muratori, *Lit. Rom. vetus*, I, Venezia 1748, cap. 565). Per adattarla all'incenso si dovette storcere malamente il termine originale *hunc incensum* (= « lume acceso ») in *hoc incensum* (= « profumo »), senza avvertire che tutto il contesto parla invece del *nocturnum splendorem*, acceso visibilmente dall'uomo, ma invisibilmente dalla mano rigeneratrice di Dio (Righetti). – Vedi tav. CXXII.

Bibl.: A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, I, Friburgo 1909, p. 515 sg.; I. Schuster, *Liber Sacramentorum*, III, Torino 1930, p. 47 sgg.; M. Righetti, *Storia liturgica*, II, Milano 1946, p. 168 sgg. Enrico Cattaneo

FUOCO, culto del. – L'importanza del f. per la vita umana spiega la formazione e lo sviluppo, presso molti popoli antichi e moderni, di una copiosa mitologia che ne esalta la misteriosa forza distruttrice e insieme purificatrice, ricercandone l'origine nel mondo del sacro e del divino. E dal sentimento di ammirazione, timore e venerazione venutosi a creare attorno alla sacralità di questo elemento è discesa

l'esigenza religiosa di onorare la sua natura e solennizzare la sua funzione e la pratica della sua accensione con particolari cerimonie di culto.

Gli antichi mesopotamici veneravano alcune divinità del f. e della luce: si ricordano Gibil e Ishum per i Babilonesi, Nusku per gli Aramei.

Nell'antica religione indiana era Agni (pr. Aghni), il massimo degli dèi terrestri invocato in duecento inni del *Ṛg-Veda* ad impersonare il f. nella sua triplice natura, celeste (il sole), terrestre (la fiamma che, suscitata da due pezzi di legno, soffregati l'un contro l'altro, brilla nel focolare) e acquatica (la folgore che guizza dalla nube). Agni era onnipresente. Nei sacrifici – come testimoniano i testi vedici – il f. aveva grande importanza. Accanto a una specie di altare si collocavano in tre punti cardinali tre f.: a ovest quello del « pater familias », ottenuto dallo sfregamento di due pezzi di legno e perpetuamente acceso, il quale serviva alla cottura dei cibi; a est il f. acceso da un focolare domestico, destinato a ricevere le oblazioni, allo scopo di far volatilizzare le offerte e, quindi, farle pervenire fino agli dèi; a sud il terzo, acceso anch'esso da un focolare domestico, il quale serviva a tener lontani gli spiriti maligni e ad accogliere le offerte dirette ai mani: era, perciò, anche il f. delle cerimonie funebri. Pure i riti domestici degli Indiani erano eseguiti davanti al f., quello del focolare domestico, centro dell'intimità e del culto famigliare forse fin dalla più antica comunità indo-europea; la fiamma doveva essere tenuta costantemente accesa a cura del « pater familias »: se si lasciava spegnere, la colpa veniva riparata con particolari rituali di espiazione.

Nella religione persiana fiorente era il culto del f. come attestano le sculture achemenidi. Ad esso, pura creatura di Ahura-Mazdāh, era consacrato un giorno di ogni mese, oltre al nono mese dell'anno che portava il suo nome. Veniva adorato in ogni sua manifestazione terrestre o celeste e anche nella manifestazione simbolica della cosiddetta « luce di gloria » (Xvarenah) che, secondo l'antica tradizione, si posava sulla persona dei re e dei principi in segno di protezione. Il culto del f. costituiva il compito principale degli Athravan, i sacerdoti che rivestivano le maggiori cariche. La cremazione era considerata un delitto orrendo perché il contatto del cadavere contaminava il f.; anzi, per questa ragione, si giungeva persino ad allontanare il f. dalla casa ove era deceduto qualcuno. Il rituale indicava minutamente i casi di profanazione del f. e prescriveva (e lo prescrive tuttora presso gli attuali discendenti degli antichi Mazdei) i riti per ottenerne, quindi, la purificazione.

Nel mondo greco-romano il f. era venerato nelle funzioni domestiche, industriali, meteoriche (v. VESTA E VESTALI).

Presso i Germani il dio Loki sembra paragonabile a Vulcano. Presso gli Slavi, i Lituani, i Lettoni vi sono notizie di f. sacri, ma non di particolari deità del f.

Miti sull'origine del f. e del sistema di produrlo si riscontrano presso popolazioni quanto mai primitive, quali i Pigmei, i Tasmaniani, ecc. Secondo i Pigmei del Gabon (Congo francese) è il Creatore che insegnò all'uomo come la « cosa rossa » – cioè il f. – scaturisce dalle pietre. In un mito dei Tasmaniani si narra che essi non conoscevano il f., e appresero il sistema di produrlo e l'uso da due uomini neri. Molti popoli credono che l'acquisizione dell'arte di accendere il f. sia dovuta agli insegnamenti dell'eroe culturale, o di un uccello mitico, oppure a un furto, al caso, ecc.

L'uso di conservare il f. ritualmente e le elaborate cerimonie per accenderne uno nuovo sono probabilmente in rapporto alla difficoltà della accensione del medesimo. Secondo il Crawley, il rituale del f. perpetuo non può considerarsi come un vero culto del f. Inoltre il sacrificio per mezzo del f. e varie cerimonie nelle quali si usa questo elemento mostrano che esso è un mezzo e non il fine.

Universale è l'idea del f. purificatore. Il f. ha anche il potere di espellere il male o di impedirgli di avvicinarsi.

Presso molte genti il fabbro ha il ruolo di eroe civilizzatore. Egli, l'uomo che possiede con il segreto del f. anche quello della lavorazione dei metalli, è spesso stregone e mago.

Per quanto divinità del f. siano segnalate presso varie comunità primitive, si può dire che per lo più esse siano figure di carattere demoniaco.

Divinità e cerimonie del f. erano tra gli antichi Messicani, tra i Maya e i Peruviani.

BIBL.: A. E. Crawley, *Fire, fire-gods*, in *Enc. of Rel. and Eth.*, VI, pp. 26-30; A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanişads*, 2 voll., Cambridge Mass. 1925, v. indice; J. J. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, trad. franc., Parigi 1931; G. Messina, *Le religioni dell'Iran*, in N. Turchi, *Le religioni del mondo*, Roma 1946, v. indice; R. Pettazzoni, *Miti e leggende dei popoli primitivi*, I, Torino 1948, v. indice.

Tullio Tentori

FURCHERI, DAMIANO, beato. – Predicatore domenicano, detto anche Damiano da Finale, n. a Perti di Finale Ligure (Savona) all'inizio del sec. XV, m. a Reggio Emilia nel 1484. Dopo aver conosciuto i Domenicani a Finale, ne vestì l'abito nel convento di S. Domenico di Genova. Fu religioso di grande virtù, dottrina e carità. Percorse predicando gran parte dell'Italia settentrionale.

Lasciò alcuni scritti: sermoni sull'anno liturgico, pie meditazioni, ecc. Dal suo sepolcro di Reggio Emilia fece conoscere la sua potenza presso Dio con vari miracoli. Il 4 ag. 1848 Pio IX ne confermò il culto. Festa il 26 ott.

BIBL.: *Acta SS. Octobris*, XII, Parigi-Roma 1867, pp. 102-108; A. Rovetta, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum provinciae Lombardiae S. Ord. Pr.*, Bologna 1691, pp. 71b-72a; *Année dominicaine*, nuova ed., *Octobre*, II, Lione 1902, pp. 735-38; I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus Ord. Praed.*, 2ª ed., Roma 1918, p. 45 (n. 72).

Abele Redigonda

FURDEK, ŠTEFAN. – Sacerdote cattolico, n. a Trstená na Orave (Slovacchia) il 2 sett. 1855, m. in Cleveland (Ohio) il 18 genn. 1915. Recatosi in America nel 1882, fu tra i primi sacerdoti slovacchi che esercitarono colà il loro apostolato nel nuovo mondo, divenne curato a Cleveland ed organizzò la parrocchia slovacca della stessa città.

Nel 1890 fondò una Federazione cattolica slovacca (*Prvá slovenská katolícka Jednota*), organizzazione nazionale a sfondo religioso cattolico, volta specialmente a fini di assistenza sociale e culturale. Nel 1891 pubblicava il periodico *Jednota* per gli emigranti. Si distinse come scrittore religioso popolare, nell'opera di salvaguardia degli operai di fresco emigrati, nonché per i suoi sentimenti di vivo patriottismo.

BIBL.: F. Osvald, *S. F.*, in *Tovaryšstvo*, 3 (1900), pp. 289-292; K. Čulen, *Dejiny Slovákov v Amerike* (« Storia degli Slovacchi in America »), 2 voll., Bratislava 1942, passim.

Michele Lacko

FURINI, FRANCESCO. – Pittore e poeta, n. a Firenze nel 1600 ca. e morto nella stessa città il 15 ag. 1646. Fu allievo del Passignano e di Matteo Rosselli ed amico di Giovanni da S. Giovanni con il quale collaborò nell'affresco della *Notte* nel Casino Bentivoglio a Roma. Un lungo soggiorno a Venezia conferì alla sua pittura morbidezza di sfumato ed eleganza di linee.

Nel primo periodo della sua attività trattò principalmente soggetti mitologici e profani quali il *Nesso e Deianira* della Galleria Corsini a Firenze e l'*Ila e le ninfe* della Galleria Pitti, vero capolavoro, in cui sono evidenti influssi guercineschi nell'intonazione azzurro-cupa del cielo. Dal 1633 fino alla morte, divenuto parroco di S. Ansano del Mugello, trattò temi religiosi ed allegorici nei quali non poté però celare una certa freddezza di sentimento, come nella *Madonna del Rosario* nella chiesa di S. Maria del Pozzo ad Empoli (1634) e negli affreschi di una sala di Palazzo Pitti con *Storie della vita di s. Lorenzo* (1636-37). Molti suoi disegni si conservano agli Uffizi. Della sua attività di poeta rimangono vari sonetti.

BIBL.: F. Baldinucci, *Notizie dei professori del disegno*, I,

Firenze 1773, pp. 1-22; A. Stanghellini, *F. F. pittore*, Siena 1914; U. Ojetti, L. Dami, N. Tarchiani, *La pittura italiana del '600 e '700 alla mostra di Palazzo Pitti*, Milano-Roma 1924, pp. 23-64; M. Marangoni, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), p. 204.
Mario Massaccesi

FURIOSI : v. INFERMITÀ MENTALE.

FURLANETTO, BONAVENTURA. - Musicista, n. a Venezia il 27 maggio 1738, m. ivi il 6 apr. 1817. Allievo del Formenti e del Bolla, insegnò all'Ospedale della Pietà; nel 1794 ebbe l'incarico provvisorio, e nel 1797 definitivo, di maestro di cappella a S. Marco, succedendo al Bertoni. Dal 1811 fu maestro di contrappunto all'Istituto filarmonico di Venezia.

Tra le sue numerose composizioni sacre restano alcune messe, inni, oratòri (*La Sposa di Sacri Cantici*, *Tobia*, *Il voto di Iefte*, ecc.), un *Kyrie* a quattro voci con orchestra, un *Confitebor* a tre voci con orchestra, nove lezioni per la Settimana Santa, introiti, salmi, cantate.

BIBL.: F. Caffi, *Della vita e del comporre di B. F. detto Musin, veneziano, maestro della Cappella ducale di S. Marco in Venezia*, Venezia 1820.
Anna Maria Gentili

FURRINA e FURRINALIA. - Dea, rispettivamente, e festa della religione romana. La festa che figura nel più antico calendario romano (25 luglio), ed il sacerdote particolare (*flamen Furrinalis*) dimostrano l'antichissima età del culto. Fuori Roma esso è documentato presso Arpino; la forma del nome della dea sembra etrusca. Pare che nei tempi storici il culto abbia perso molto della sua importanza originaria.

Furrina aveva un boschetto sacro sul Gianicolo (attuale villa Sciarra); nell'età imperiale di questo luogo di culto s'impossessa Giove Eliopolitano; ma qui, insieme con i documenti del culto orientale, sono venuti alla luce gli unici documenti epigrafici del culto di Furrina. Il nome della dea qui però figura in plurale (*Forinae*) ed essa è considerata una ninfa (*nymphes Phorines*). Un passo di Cicerone stabilisce un'identità di Furrina con la Furia: e il confronto tra due passi paralleli di Plutarco e di Aurelio Vittore che, riferendosi allo stesso luogo, rammentano l'uno lo ἱερὸν ἄλσος delle Erinni e l'altro il *lucus Forinae*, sembrano dargli ragione.

BIBL.: G. Wissowa, *Religion u. Kultus der Römer*, 2ª ed., Monaco 1912; F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londra 1938, p. 116 sgg.
Angelo Brelich

FÜRSTENBERG, FERDINAND von. - Vescovo e dotto tedesco, n. a Bilstein il 21 ott. 1626 da nobile famiglia della Vestfalia, m. a Münster il 29 giugno 1683.

Cameriere segreto di Alessandro VII, con il quale fu in amichevoli relazioni fin dal tempo del Congresso di Vestfalia, svolse a Roma dal 1655 al 1661 una notevole attività storico-letteraria, che continuò anche in seguito, raccogliendo fonti di storia patria e medievale. Nel 1661 fu eletto vescovo principe di Paderborn, nel 1678 anche di Münster, nel 1680 fu pure nominato vicario apostolico per le missioni del nord. Pio e liberale, ebbe una grande cura della istruzione e formazione spirituale del clero e del popolo, fece erigere numerose chiese, collegi, monasteri e istituì una speciale fondazione per le missioni della Germania settentrionale, della Cina e del Giappone.

Molto apprezzata dai dotti del tempo era anche la sua produzione poetica.

BIBL.: W. Richter, *F. von F.*, in *Zeitschrift für vaterland. Geschichte*, 2 (1898), pp. 33-72; Nordhoff, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, VI, pp. 702-709; Pastor, XIV, p. 413.
Piero Sannazzaro

FÜRSTENBERG, WILHELM EGON von. - Cardinale, n. il 2 dic. 1629, m. a Parigi il 10 apr. 1704.

Consigliere dell'arcivescovo elettore di Colonia Massimiliano Enrico, si adoperò, con il fratello Francesco Egone, in favore dell'espansionismo francese. Vescovo di Metz (1663), di Strasburgo (1682), fu da Innocenzo XI, per le pressioni di Luigi XIV, creato cardinale il 2 sett. 1686, con il titolo di S. Onofrio. L'opposizione del Papa e dell'imperatore Leopoldo gli impedì nel 1688 di succedere a Massimiliano Enrico. Messo al bando dell'Impero e costretto a ritirarsi in Francia, ebbe da Luigi XIV l'abbazia di St-Germain-des-Prés.

BIBL.: M. Guarnacci, *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et cardinalium*, I, Roma 1751, p. 253; Pastor, XIV, v. indice; Ch. Gérin, *Le pape Innocent XI et l'élection de Cologne en 1688*, in *Revue des quest. historiques*, 33 (1883), p. 75.
Vittorio E. Giuntella

FURTO. - Ogni ingiusta sottrazione di cose altrui, fatto a scopo di lucro, contro l'opposizione ragionevole del padrone.

SOMMARIO: I. Elementi essenziali del f. - II. Valutazione morale del f. - III. Materia del f. - IV. Cause permissive o scusanti il f. - V. Il f. come delitto.

I. ELEMENTI ESSENZIALI DEL F. – La definizione data, che si può chiamare alquanto generica, nel senso che dà i soli elementi essenziali di ogni f., viene poi meglio determinata in quella che viene data per ogni singola sua specie. Pertanto appare subito da essa ciò che è indispensabile a costituire un f. di qualunque specie: 1) che ci sia non solo la sottrazione materiale di beni altrui, ma che ciò avvenga ingiustamente: in questo caso è da ritenersi ingiusta ogni sottrazione di beni altrui fatta senza alcun titolo oggettivo che giuridicamente e moralmente la permetta; 2) che detta sottrazione sia fatta a scopo di lucro: si avrebbe infatti solo un ingiusto danneggiamento nel caso che i beni altrui venissero presi per essere distrutti o deteriorati; e 3) che questo avvenga contro l'opposizione del padrone, opposizione che, perché abbia la sua forza morale, deve essere giusta ossia motivata. Quest'ultimo elemento è di particolare importanza in tutti i problemi che toccano il f. L'opposizione ingiustificata all'azione di un terzo, diretta a prendere un oggetto o a ritenerlo, è moralmente e giuridicamente inesistente, eliminando per ciò stesso dalla medesima azione la natura di f. D'altra parta bisogna pure ricordare che, generalmente parlando, il padrone è sempre in diritto di rinunziare alla sua proprietà e di non opporsi a che altri ritenga del suo; nel qual caso anche cessa sempre il f.; è però necessario che detta rinunzia sia spontanea. Infine è pure naturale che, a parità di condizioni, sia tanto più grave un f. quanto più ragionevolmente il padrone si oppone. A detto scopo però non è necessario che egli manifesti con atti positivi la sua riluttanza alle azioni di f. da parte di terzi: basta che egli non acconsenta positivamente. In casi dubbi, salvo rarissime eccezioni, si presume che il padrone sia contrario a che altri prendano del suo.

I tre elementi essenziali del f. ora riferiti (sottrazione di cose altrui, scopo di lucro, opposizione del padrone) non si trovano mai soli. Essi sono uniti ora all'una ora all'altra circostanza, a tre soprattutto. Di queste, che costituiscono f. specificamente diversi, la prima è da considerarsi come connaturale e costituisce il *f. semplice*: essa consiste nel fatto che il f. avviene occultamente. Per precisione tecnica è necessario tener presente che occultamente qui non vuole affatto significare che il f. debba avvenire in maniera che il padrone non l'avverta, ma solo che contro il padrone non deve essere usata violenza fisica o morale che lo costringa a non reagire o lo renda a ciò impotente. Per quanto riguarda la sua valutazione morale, in questo genere di f. si ha un'ingiuria reale circa i beni di fortuna del prossimo; nulla più. La seconda circostanza, che può unirsi agli elementi su descritti e che manca nel f. semplice, è la *violenza*. Anche qui è opportuno ricordare che si tratta esclusivamente di violenza, fisica o morale, fatta al padrone, che pertanto deve essere presente al f.; non è violenza perciò ogni altro atto per quanto violento, per

es., la rottura di cancelli, di porte, di finestre, per poter più facilmente rubare. Questo genere di f., che tecnicamente è chiamato *rapina*, è specificatamente, come dicono i moralisti, distinto dal f. semplice; meglio si può dire che oltre ad essere un f. è anche un'offesa personale al padrone: per questo nella rapina vi sono sempre due peccati di ingiustizia, uno circa i beni patrimoniali del prossimo, l'altro contro l'immunità personale di esso. Questa seconda specie di f. si distingue dalla prima solo per il modo con cui il f. viene commesso. La terza circostanza invece differenzia il f. dalle due specie precedenti solo per l'oggetto. Si ha infatti il f. cosiddetto *sacrilego* quando vengono rubati oggetti sacri o destinati al culto. Anche qui i peccati sono sempre due: uno di ingiustizia per il f. di beni altrui, l'altro di sacrilegio per l'offesa alla virtù della religione. La precedente osservazione circa la differenza specifica della rapina dal f. semplice ritiene il suo valore pure per quanto concerne la differenza tra il f. sacrilego e le due specie predette: per questo più che di differenza specifica tra l'uno e le altre, nel f. sacrilego bisogna parlare di sacrilegio oltre che di f. È poi ovvio che si ha una rapina sacrilega nel caso che il ladro di cose sacre usi violenza contro chi è legittimamente destinato a custodirle. Le infrazioni alle leggi morali in questo caso si accumulano e si hanno non più due, ma tre peccati. In conseguenza di quanto è stato finora detto la presente esposizione riguardante il f. ha valore non solo per il f. semplice ma anche per quello qualificato di rapina e di sacrilegio: tutte e tre queste specie infatti convengono nei tre elementi essenziali su riferiti. È noto poi che al f. è pienamente equiparata la mancata restituzione di quanto fu ritrovato ed appartiene ad altri, la mancata restituzione di quanto fu estorto con inganno, e il mancato pagamento dei debiti.

II. Valutazione morale del f. – Parlando della moralità del f. tutti i moralisti, senza alcuna eccezione, convengono nel classificarlo tra i peccati di per sé gravi, benché riconoscano pure unanimemente che possa alle volte essere solamente peccato veniale. Sarà bene anche su questo punto chiarire quanto può in apparenza sembrare oscuro. Per questo, pur prescindendo dalla S. Scrittura, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, che espressamente ritiene grave il peccato di f. in quanto conduce alla morte eterna («i ladri e i rapinatori non possederanno il Regno di Dio»: *I Cor.* 6, 10); prescindendo anche dal perpetuo consenso della Chiesa e dei Padri in questo senso, e dal fatto che il f. è posto nel Decalogo tra i peccati che offendono gravemente la legge naturale (settimo comandamento: non rubare), bisogna convenire che se non fosse proibito sotto pena di peccato grave, il f. non solo ostacolerebbe grandemente il convivere pacifico ed il progresso del consorzio umano, diminuendo o annientando i reciproci rapporti di carità e di giustizia, ma renderebbe impossibile permanentemente ogni rapporto sociale. Con ciò non si vuole certamente affermare che ogni singolo f. costituisca sempre un peccato mortale: è facile dimostrare il contrario rifacendoci alla definizione e considerando i tre elementi essenziali del f. Appare fin troppo chiaramente infatti che un prelievo di beni altrui in quantità minima, un arricchimento indebito nel ladro, parimenti in materia leggera, e infine un danno al proprietario altrettanto leggero da non renderlo sostanzialmente e gravemente contrario all'azione del ladro, non possono creare uno stato di grave responsabilità nel ladro stesso, né conseguentemente un peccato grave: tanto più che, pur con dette violazioni, l'ordine sociale e la giustizia commutativa rimangono sufficentemente integri.

Il problema invece piuttosto grave sta nella difficoltà di determinare in concreto quando il f. costituisce peccato mortale, quando solo veniale. Avendo infatti detto che il f. è un peccato di per sé grave, facilmente si potrebbe essere indotti ad attribuire la maggiore o la nessuna gravità della colpa esclusivamente alla maggiore o minore quantità dell'oggetto rubato: niente di più errato. Certamente l'elemento oggetto nel f. ha un peso non indifferente, ma non è il solo né sempre il principale. È necessario per questo rifarsi nuovamente agli altri due elementi essenziali di ogni f., ossia all'illecito arricchimento del ladro e all'opposizione del padrone. Cominciando da quest'ultimo, benché sia opportuno ricordare che non sempre la gravità o meno del f. si trova in relazione diretta con la maggiore o minore opposizione del padrone (un uomo particolarmente avaro potrebbe opporsi violentemente e risentirsi sensibilmente anche in modo grave per f. di minime proporzioni); pure essa influisce in qualche modo sulla gravità del f., anche perché è facile comprendere che persone diverse possono, e spesso giustissimamente, essere più o meno contrarie a privarsi di un medesimo oggetto: tale diversità dipende dal carattere del derubato, dal suo grado di fortuna, e da altre circostanze; in detti casi sarà ovviamente più o meno grave l'affronto e quindi l'ingiustizia a seconda della diversità di dette circostanze, sempre che siano in qualche modo avvertite dal ladro. Per quanto poi riguarda l'illecito arricchimento la cosa appare più evidente. Sarebbe strano davvero permettere ai ladri di arricchirsi anche di notevoli quantità di beni altrui con la scusa che essi non arrecano grave danno al prossimo (il che in realtà è certamente possibile, ad es., in f. leggeri distribuiti tra moltissime persone), e quindi concludere che, così agendo, non commettono che un peccato veniale. Anche questo elemento quindi, ossia la proibizione di arricchirsi senza un titolo legittimo, ha il suo peso nel determinare come e quando il f. costituisca peccato grave. Né va dimenticata un'altra circostanza che, benché fuori degli elementi propri del f., è nondimeno ad essi collegata, circostanza costituita dall'esigenza di garantire in ogni tempo il bene comune e rendere possibile la vita con le sue relazioni. Si vuole dire che, in difetto degli altri elementi, anche questo può avere ed ha un peso alle volte determinante, soprattutto in quelle circostanze nelle quali si verifica il caso di f. che, pur essendo in materia grave, non arreca grave danno a terzi, né cozza contro un'opposizione grave del derubato, né genera notevole arricchimento nel ladro (basti pensare a f. anche di diverse decine di migliaia di lire, fatti a miliardari, o a società economicamente potenti, o allo Stato medesimo, da persone già oltremodo ricche). Si dirà quindi che sarà f. grave anche quello che, pur essendo leggero, attesi solamente gli elementi essenziali del f., tuttavia offende gravemente il bene comune, rendendo difficili le relazioni di società. Soggettivamente però occorre sempre che questa speciale malizia sia avvertita dall'agente.

III. Materia del f. – Tuttavia, benché tutti questi elementi abbiano il loro influsso, e talvolta ognuno determinante, data la natura del f. che è un peccato di ingiustizia verso il prossimo che viene leso nei suoi beni patrimoniali, ordinariamente l'ultima parola, per quanto concerne il f. grave e quello leggero, spetta precisamente alla quantità di detti beni rubati, ossia, come dicono i moralisti, alla materia del f.

In realtà non è neppure facile determinare con precisione matematica quale materia debba considerarsi grave e quale leggera nel f. D'altronde questa difficoltà non può meravigliare. Se si parte dal concetto che nel f. è necessario vagliare simultaneamente non solo gli elementi essenziali, essi pure non sempre ben definiti, ma molte altre circostanze che, per quanto estrinseche, tuttavia sono per morale necessità congiunte quasi sempre con quelli; e se si tiene presente che in tutto o in parte detti elementi e queste circostanze sfuggono a una valutazione di ordine matematico, perché frutto ed effetto di libero concorso personale e di stati soggettivi fisici e psicologici difficilissimi a interpretarsi, non sorprenderà che in concreto, fermandosi alla sola materia del f., sia pressoché

impossibile dire in cifre precise quale di essa sia grave quale leggera. Ciononostante, essendo pur necessario tentare, almeno con cifre approssimative e in via di principio, di dare delle regole che servano come indirizzo relativamente sicuro in questo problema, a maggior precisione si pongono alcune proposizioni base, sulle quali ognuno potrà nei singoli casi pratici fondare i suoi giudizi. Queste proposizioni partono dalla considerazione che nella serie di tutti i f. possibili oltre ad una materia che bisogna assolutamente considerare sempre come leggera, e ad una materia che bisogna assolutamente considerare sempre grave, qualunque siano le circostanze che accompagnano e l'una e l'altra, ne esiste una che rubata a determinate persone costituisce peccato grave, rubata ad altre solo peccato veniale, ossia una materia che è grave o leggera solo relativamente.

Prima di tutto vi è una materia che è assolutamente e sempre leggera: essa non costituisce né può oggettivamente costituire mai oggetto di ingiustizia grave. Tale materia, astrattamente parlando, è costituita da beni che se rubati non arrecano per sé né grave danno alla società né grave danno od offesa alla persona che viene di essi derubata né un notevole arricchimento nel ladro. Praticamente questi beni sono costituiti da quelle cose che non si è soliti, o quasi, curare con qualche ansietà. Per esemplificare: il f. di poche lire, di un bottone, di uno spillo di ferro, di pochi grammi di cibo, ecc. Come ognuno vede, questi beni, se rubati, non possono costituire che materia di peccato veniale; sarebbe infatti contro gli stessi principi di diritto naturale, data la sproporzione che ne deriverebbe, giudicare grave un f. di cose così leggere. Per opposto però bisogna ammettere una materia assolutamente e quindi oggettivamente sempre grave. Cioè vi è un limite nel f., superato il quale non si può più parlare in nessun modo di materia leggera. Detto limite è richiesto perentoriamente dal bene comune: questo infatti sarebbe in realtà grandemente ostacolato se, pur superato quel limite, ci si trovasse ancora di fronte a colpa solamente leggera. È ovvio infatti che a questo modo si darebbe il via a f. enormi e dannosissimi, sia per i privati che per la società, in quanto, costituendo essi solo peccato veniale, non sarebbero che pochissimo o niente curati dalla massa degli uomini. Per maggior chiarezza poi va notato che il termine, assolutamente, qui vuole indicare che il peccato di f. in detta materia rimane ugualmente grave, e quindi la giustizia commutativa è gravemente violata anche nell'eventualità che il derubato, data la sua enorme fortuna economica, non risenta grave danno da detto f., o che il ladro non guadagni che una modesta somma. Quale sia poi questa materia o somma equivalente è determinato dai moralisti, benché in questo non siano completamente d'accordo. Più fondata pare l'opinione di quelli che fanno ascendere tale cifra al corrispondente del salario di un mese di lavoro di un operaio di media categoria. Oggi, a titolo esemplificativo, normalmente parlando, sarebbe da considerasi materia assolutamente grave la somma che va dalle 25 alle 30 mila lire italiane, cartacee, cioè il salario di un mese di lavoro di chi guadagna da 800 a 1000 lire al giorno. Praticamente quindi oggi non è possibile in nessun caso rubare 25-40 mila lire senza fare peccato mortale anche se detta somma eventualmente non arrechi grave danno ad alcuno. Bisogna pure tener presente che la materia assolutamente grave è la sola che va calcolata nei f. perpetrati a danno di opulente società o di privati straordinariamente ricchi, non costituendo per loro un grave danno neppur relativo una somma minore.

Si è detto che esiste pure una materia grave solo relativamente. È ovvio infatti che non può costituire f. grave solamente la somma che arriva alla materia assolutamente grave. Troppo disordine e troppi gravi danni si avrebbero (che si dovrebbero ciò nonostante considerare peccati veniali) nel caso che ci si dovesse fermare a considerare solo la materia assolutamente grave. Si intende poi per materia relativamente grave quella somma di beni che, rubata, costituisce di fatto un grave danno per il derubato, danno che invece sarebbe leggero nell'eventualità che la medesima somma venisse rubata ad un altro economicamente più ricco. Anche qui è la medesima legge naturale che insinua molto chiaramente non essere lo stesso rubare 800-1000 lire a un modesto operaio e rubarle invece a una persona ricchissima, e che la somma relativamente grave debba cambiare necessariamente col cambiare della categoria cui le persone appartengono, appunto perché ad una arreca danno il f. della somma x, ad un'altra solo la somma y. Generalmente è materia relativamente grave nel f. la somma corrispondente ad una giornata di lavoro o al necessario per poter vivere un giorno secondo la propria posizione sociale. Conseguentemente detta materia oscilla con l'oscillare delle posizioni sociali delle persone. Vi è infine una materia relativamente leggera. Essa è costituita da quella somma di beni che, benché per altri costituisca materia relativamente grave, pure, dato lo stato della persona cui è rubata, essa non costituisce che materia leggera; ad es., un f. di un migliaio di lire perpetrato a danno di un ricchissimo signore.

Ma anche sulle precedenti proposizioni riguardanti la materia del f. vanno fatte alcune osservazioni. Primo di tutto le cifre riferite valgono solo se trattasi di f. tra persone estranee; sarà per questo necessario almeno raddoppiarle, ad es., nei casi di f. tra coniugi, o dei figli verso i genitori, ecc.; è ovvio infatti che tanto i genitori verso i figli che un coniuge verso l'altro sono molto meno contrari al f. che non se si trattasse di persone che non hanno con loro alcuna relazione: in fin dei conti i beni rimangono in famiglia e servono per l'uso della famiglia. Secondariamente la somma definita per avere la materia relativamente grave dovrà pure raddoppiarsi se non viene rubata con un'unica azione ma ad intervalli di tempo e in piccole proporzioni: in questo modo infatti, essendo il danno distribuito in un lasso di tempo più lungo e in piccole quantità, è per ciò stesso meno sentito e quindi meno grave. Che anzi se con piccoli f. si ruba a diverse persone, senza arrivare a un danno relativamente grave per nessuna di esse in particolare, i moralisti richiedono giustamente, per potersi raggiungere la materia grave, il doppio della somma assolutamente grave, quindi da 50 a 60 mila lire, e a condizione che questi piccoli f. siano moralmente uniti ossia tanto vicini tra loro da costituire un'unica azione morale; chè altrimenti non si raggiungerebbe mai la materia grave, ma rimarrebbero tanti f., tutti leggeri. In terzo luogo bisogna tener conto anche di varie circostanze attenuanti. Per questo è richiesta una somma maggiore per avere la materia grave nel f. di cose incustodite o esposte (ad es., di frutti di alberi prospicienti la strada, di rimasugli di grano o paglia nei campi); o di cose prodotte naturalmente senza lavoro (ad es., funghi, fragole, arbusti); o di ritagli; o di oggetti piccoli e diversi (ad es., di un pomo, di un ago) rubati allo stesso padrone. Queste cose infatti nell'uso comune valgono di meno per l'una o l'altra circostanza su riferite. Ordinariamente anche in questi casi ci vorrà una somma doppia per arrivare alla materia grave. Infine va notato che il f. esulerà sempre in quei casi nei quali il proprietario non è contrario o non lo è sostanzialmente, e ciò in quanto ognuno può rinunziare ai suoi diritti.

IV. Cause permissive o scusanti il f. – Sono la cosiddetta necessità estrema e l'occulta compensazione. A dire il vero, parlando con proprietà, non vi sono cause che permettono il f., poiché essendo esso un peccato non può essere mai ammesso; il senso quindi di questo enunziato è che in alcune circostanze (estrema necessità, compensazione occulta) viene a mancare qualcuno degli elementi essenziali e costitutivi del f., e quindi il f. stesso.

1. *Necessità estrema.* – In relazione alla giustizia commutativa si chiama necessità estrema quel momento o stato particolare nel quale una persona si trova sotto la minaccia di morte imminente o di una sfortuna equivalente. Oltre la morte, comunemente è ammesso che costituiscano pure lo stato di necessità estrema la schiavitù propriamente detta, un'infamia gravissima, la rovina completa o quasi della salute, una mutilazione gravissima, lo

stupro. Queste disgrazie perché creino l'estrema necessità devono essere imminenti né devono potersi evitare in altro modo che con prendere beni altrui. La teologia morale cattolica insegna che nell'estrema necessità già esistente o inevitabile in altre maniere a ognuno è lecito appropriarsi dei beni di qualsiasi persona in quanto ciò è indispensabile per liberarsene. In altri termini in quei casi tutti i beni che esistono, e che effettivamente sono indispensabili per liberare una persona dalla morte o da equivalente disgrazia, possono essere presi come se non appartenessero ad alcuno, senza che per questo ci sia un f., a condizione che essi non superino quelli richiesti per eliminare detta necessità. Tanto avviene per diritto naturale: poiché in qualsiasi modo sia avvenuta tra gli uomini la distribuzione dei beni, essendo stata essa intesa e ordinata in riferimento al bene comune, è assoggettata per sua natura alla condizione che per essa non venga a determinarsi un torto estremo alle medesime persone per il cui maggior bene è stata istituita. Al presentarsi quindi del caso di estrema necessità tale distribuzione è come se non fosse avvenuta, sempre a condizione che si prenda solo quanto è davvero richiesto per liberarsi dallo stato predetto.

Per esemplificare: chi è sul punto di morire di fame può prendere cibi sufficenti per sfamarsi dovunque li trovi; chi è inseguito a morte da assassini può prendere un cavallo o una bicicletta o un'automobile di altri per sfuggire (salvo in questi casi l'onere della restituzione, bastando il solo uso di questi beni per eliminare l'estrema necessità); chi per liberarsi dalla schiavitù si appropria di una grande somma di danaro altrui non commette un f., purché la restituisca, a pericolo scampato, se la possedeva altrove. Questo stesso è lecito, per sé, a favore di altri, purché non si abusi. Né il padrone può positivamente opporsi a detti prelievi, poiché in colui che si trova in necessità estrema vi è vero diritto di appropriarsene, diritto che non può essere violato. Questo principio può fare una certa impressione, ma questa viene con relativa facilità sormontata se si pensa che in ultima analisi Dio creò tutto a servizio dell'uomo e a questo deve principalmente servire.

2. *Compensazione occulta.* – Se due persone sono vicendevolmente debitrici e creditrici tra loro per un medesimo valore di cose o della medesima somma di denaro, non si richiederà che l'una e l'altra si addebitino a vicenda. Qui c'è già un compenso reciproco. Questo compenso è chiamato legale. Qui si tratta invece del compenso extralegale che appunto per questo si usa chiamare dai moralisti occulta compensazione, ossia l'appropriazione, all'insaputa del debitore, di cose che egli ci deve (v. COMPENSAZIONE OCCULTA).

V. IL F. COME DELITTO. – Da quanto si è detto sopra appare che nel f. c'è più che materia per costituire, oltre che un illecito morale, anche un delitto, dato il perturbamento che causa nelle relazioni sociali. Non fa quindi meraviglia che tutti i diritti (qualche isolata deviazione, come la disposizione che si dice introdotta a Sparta da Licurgo, per cui si puniva non il f. in sé, ma la mancanza di destrezza nel f., anche se storicamente accertata non muta la sostanza delle cose) l'abbiano considerato e lo considerino come delitto. Solo che nei vari diritti possono avere maggiore considerazione alcune specie qualificate di f., mentre altre sfuggono alla repressione penale, la quale deve necessariamente arrestarsi di fronte ad un certo formalismo giuridico, da cui non infrequentemente è possibile evadere, ed evadono i più scaltri. È così possibile che mentre il volgare ladro di strada sia incarcerato per qualche centinaio di lire, colui che ha ammassato la sua fortuna, traendo dei profitti illeciti, con malversazioni, favoritismi o altro, resti del tutto impunito. Lo Stato fa quello che può: resta poi il tribunale della coscienza e quello di Dio. Il diritto italiano comprende il f. sotto il tit. 13°, dei delitti contro il patrimonio, includendo in essi il f. (Cod. pen. it., artt. 624-26) e alcune altre specificazioni, come la sottrazione di cose comuni (art. 627), la rapina (art. 628), l'estorsione (v.; artt. 629-30), l'usurpazione (art. 631), le deviazioni di acque e modificazioni dello stato dei luoghi (art. 632), l'invasione di terreni ed edifici (art. 633) e, allontanandosi sempre più dalla figura specifica del f., tratta sotto lo stesso titolo anche del delitto di turbativa violenta del possesso (art. 634) e delle varie configurazioni di danneggiamento (artt. 635-39).

Nel diritto penale canonico la condanna per f. importa nel laico l'esclusione automatica (*ipso iure*) dagli atti legittimi ecclesiastici e l'allontanamento da qualsiasi ufficio, che il reo possa eventualmente ricoprire nella Chiesa; di più l'obbligo giuridico, oltre che morale, di riparare i danni (can. 2354 § 1). Il chierico poi che commettesse un simile delitto può essere sottoposto a pene di varia natura proporzionatamente alla colpevolezza, pene che possono andare dalle censure alla deposizione (can. 2354 § 2).

BIBL.: Possono consultarsi tutti gli autori di teologia morale nel trattato *De iustitia et iure*. Particolarmente: H. Noldin-A. Schmitt, *Theol. mor.*, II, Innsbruck 1935, nn. 413-28; D. M. Prümmer, *Theol. mor.*, II, Friburgo in Br. 1936, nn. 77-90; A. Vermeersch, *Theol. mor.*, II, Roma 1937, nn. 596-606; L. Jacobelli, *Il f. delle cose destinate alla pubblica reverenza*, in *Archivio di diritto eccles.*, 4 (1942), pp. 382-87; A. Piscetta-A. Gennaro, *Theol. mor.*, III, Torino 1942, nn. 328-77; P. Lumbreras, *Toties quoties in furtulorum coalescentia*, in *Angelicum*, 23 (1946), pp. 165-68; Th. Iorio, *Theol. mor.*, II, Napoli 1947, nn. 602-18; B. Merkelbach, *Theol. mor.*, II, 3ª ed., Parigi 1947, nn. 401-14.
Lorenzo Simeone

FURZOL dei MELKITI: v. ZAHLEH.

FUSCO, ALFONSO MARIA. - Sacerdote, n. ad Angri (Campania) il 23 marzo 1839, m. ivi, il 6 febbr. 1910. Entrato giovanissimo nel Seminario di Nocera de' Pagani, vi fu ordinato sacerdote il 30 maggio 1869.

Datosi al ministero apostolico, fu instancabile, nel 1866, in pro dei colpiti dal colera. Il 26 sett. 1878 unitamente a Maddalena Caputo, donna di eletto ingegno, fondò le Suore di S. Giovanni Battista per l'istruzione e l'educazione dei figli del popolo. Umile, pio e povero, dedicò tutte le sue energie al bene spirituale del suo Istituto, che poté veder crescere, moltiplicarsi e raggiungere lontani paesi. È in corso la causa di beatificazione.

BIBL.: anon., *Il servo di Dio can. A. M. F.*, Roma 1939; *Congregazione delle Suore di S. Giovanni Battista, 1937-47*, ivi 1948.
Silverio Mattei

FUSHUN, DIOCESI di. - Nella Manciuria sud-orientale, ai confini con la Corea. Fu eretta in prefettura apostolica il 4 febbr. 1932, con territorio staccato dalla missione di Mukden e fu affidata alla Società per le Missioni Estere degli Stati Uniti d'America (di Maryknoll); il 13 febbr. 1940 fu elevata a vicariato apostolico e l'11 apr. 1946, con la istituzione della gerarchia episcopale in Cina, a diocesi suffraganea di Mukden.

Ha una estensione di 80.914 kmq. Al 30 giugno 1947, su una popolazione totale di ca. 5.500.000 ab., i cattolici erano 11.000; i sacerdoti 37, di cui 5 del clero secolare cinese; 2 religiosi laici esteri e 28 suore anch'esse estere. Le guerre cino-giapponese e poi mondiale e più ancora quella civile hanno fatto vittime anche tra i sacerdoti e hanno paralizzato l'attività missionaria: all'epoca suddetta non si aveva alcun dato statistico circa il personale ausiliare (catechisti, maestri, battezzatori, medici, infermieri), né circa il seminario e le altre opere, già abbastanza fiorenti.

Le origini cristiane risalgono a oltre un secolo fa e si devono a famiglie cattoliche quivi emigrate dalla zona di Pechino, dove infieriva la persecuzione. La gran parte del territorio di F. era una volta riserva di cacciade gli imperatori cinesi, ceduta solo dopo il 1870, per la coltivazione.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

A sinistra: L'ARCANGELO GABRIELE nell'*Annunciazione* di B. Rossellino (1447) - Empoli, cappella della Misericordia.
A destra: L'ARCANGELO GABRIELE. Affresco di Melozzo da Forlì (sec. XV) - Firenze, Uffizi.

(*fot. Alinari*)

S. GAETANO DA THIENE CONFORTA UN MORENTE. Dipinto di Sebastiano Ricci (ca. 1720). Milano, Pinacoteca di Brera.

BIBL.: AAS, 24 (1932), pp. 296-97; 32 (1940), pp. 465-466; GM, p. 195; MC, p. 115 sgg.; *Annuaire de l'Eglise catholique en Chine*, Shanghai 1948, passim. Adamo Pucci

FUSINA, ANDREA. - Scultore ed architetto italiano, m. a Milano nel 1526. È autore in Milano di molti monumenti funebri, il primo dei quali, datato dal 1495, è il sarcofago dell'arcivescovo Birago in S. Maria della Passione.

Per il Duomo eseguì la statua di Giuda Maccabeo e, forse, quella della Maddalena; del 1517 è il monumento del vescovo Bagaroto, ora al Castello Sforzesco proveniente da S. Maria della Pace; dello stesso anno quello di Giovanni Tolentino, all'Incoronata. Lavorò anche alla certosa di Pavia, mentre altre sue opere sono a Saronno, Monza e Lodi (nel Duomo, monumento di Bassiano da Ponte, 1510). Nel 1527 veniva nominato architetto del duomo di Milano. Volto prevalentemente a ricerche decorative, egli deriva i suoi motivi, spesso di grande finezza, dalla certosa di Pavia e dalla tradizione lombarda dell'Amadeo e i suoi seguaci.

BIBL.: anon., s. v. in Thieme-Becker, XIII, pp. 606-607; A. Morassi, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, p. 210; S. Vigezzi, *La scultura lombarda dall'Antelami all'Amadeo*, II, Milano 1929, pp. 45-56. Gilberto Ronci

FUSTEL de COULANGES, NUMA-DENYS. - Storico, n. a Parigi il 18 marzo 1830, m. a Massy (Seine et Oise) il 12 sett. 1889. Fu professore di storia medievale alla Sorbona dal 1878, direttore dell'*Ecole normale* dal 1880 al 1882. Difese dopo la guerra franco-prussiana il carattere francese dell'Alsazia.

Ha un posto primario nella storia della storiografia europea del sec. XIX per la *Cité antique* (1864) e l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1884, sgg.). Nella prima opera illustra la storia cittadina nel mondo classico come incentrata nel culto dei morti: lo Stato-città, che è Stato eminentemente sacrale, ha sentito la religione della morte con una intensità superiore al culto delle divinità maggiori; decadendo la religione, decade il tono della vita politica: seguendo queste idee, il F. de C. studia il dissolvimento dell'unione del fattore religioso con quello politico-giuridico, dissolvimento maturatosi con il destarsi delle classi inferiori, con la crisi della classe sacerdotale, ecc.; il risveglio si ebbe solo con il cristianesimo che sostituì alla paura degli dèi l'amor di Dio e che abolì il concetto della religione di famiglia, di caste, di stirpi.

Nell'altra opera studia l'eredità giuridica romana nel sistema statale-governativo posteriore alle invasioni germaniche. I barbari hanno distrutto o imposto ben poco; ma sono stati invece amalgamati dalle istituzioni romane (un esempio lampante che i barbari non abbiano scalzato la civiltà romana è il rispetto della lingua latina); inoltre per il F. de C. i Germani non hanno avuto nessuna sensibile influenza sulla religione. Che i Germani non abbiano influito sulla feudalità è mostrato dal fatto che la fusione gallo-germanica precede l'istituzione della feudalità stessa.

Molte delle idee del F. de C. sono state abbandonate dalla critica specie per quanto riguarda il mondo classico (d'altronde egli impiega ingenuamente le fonti); questo non diminuisce l'importanza di aver posto certe soluzioni con un lucido realismo che è ormai fuori dell'idealismo romantico, e che, se non è parallelo, coincide con il movimento positivistico.

BIBL.: Fondamentale la prefazione di G. Pasquali alla trad. it. della *Città antica* (Firenze 1924); tra la bibl. più recente: M. Bloch, *F. de C. historien des origines françaises*, in *Revue internationale de l'enseignement*, 84 (1930), p. 168 sgg.; J. M. Tourneur Aumont, *F. de C.*, Parigi 1931; A. Bellessort, *Les intellectuels et l'avènement de la République*, ivi 1931, p. 189 sgg.; C. Anglès, *Un grand historien français, F. de C.*, Marsiglia-Parigi 1932; L. De Gérin-Ricard, *L'histoire des institutions politiques de F. de C.*, Parigi 1936; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., II, Napoli 1944, p. 271 sgg. Massimo Petrocchi

FUSTIGAZIONE. - Dal lat. *fustigatio*, pena della frusta, della verga, del flagello, fatto di strisce di cuoio. Consiste nel battere il paziente con verghe o con bastoni per punire un delitto o per estorcere una confessione. Appartiene, insieme alla flagellazione, al genere delle pene temporali positive delebili, che sono meno gravi di quelle indelebili, mai adoperate dalla Chiesa come la mutilazione, l'ustione, ecc.

A scopo punitivo ed emendativo la f. era usata o come manifestazione della *coercitio* magistraturale, o, sotto l'Impero, sia come pena autonoma che come pena accessoria. Richiamata anche da s. Paolo in *I Cor.* 4, 21, insieme alle altre pene temporali ebbe applicazione nella Chiesa specialmente dopo il sec. VII per l'influsso romano e barbarico, e fu praticata anche contro i chierici e i monaci (cf. s. Agostino, *De civitate Dei*, 19, 17; 21, 11; *Conc. Venet.* [a. 465], can. 13; *Conc. Agathonense* [a 506], can. 41; *Conc. germ.* [a. 742], can. 6). È contemplata pure nel *Decreto* (8, D. 45; 6, C. 11, q. 1) e nelle *Decretali* (1, X, 5, 2); ma i canonisti nella dottrina e la Chiesa nella sua prassi con il tempo ne circoscrissero sempre più l'uso, finché, passata sotto silenzio dal Concilio Tridentino, scomparve quasi completamente dopo la Rivoluzione Francese anche dalla legislazione civile.

Come tormento, usato dalla giustizia per strappare agli accusati la confessione del delitto, la f. era comunemente applicata dai Greci e dai Romani contro gli schiavi per far dire loro la verità. Nel medioevo fu in vigore in tutti gli Stati d'Europa. Anche nella prassi ecclesiastica ben presto s'introdusse tale mezzo d'informazione, essendo in uso corrente presso i tribunali laici. S. Agostino loda il tribuno Marcellino perché ricorre alla f. per aver le confessioni dei donatisti (*Ep.* 133: PL 32, 509). La Chiesa però si sforzò sempre di far scomparire un metodo così barbaro nel processo criminale, come risulta da una risposta di papa Niccolò I ai Bulgari (F. Labbé, *Concilia*, VIII, col. 544) e dal Decreto di Graziano sopra citato. Ma il rifiorire dello studio del diritto romano nel sec. XIII fece sì che i legisti cominciassero a sentire il bisogno di ricorrere alla tortura; e tale mezzo rientrò anche nei tribunali ecclesiastici. Fu Innocenzo IV che con la bolla *Ad exstirpanda* (15 maggio 1252) ammise la tortura in forma mite di flagellazione e f. (« citra membri diminutionem et mortis periculum ») per strappare confessioni e denunzie, attesa la necessità urgente di estirpare con efficacia e rapidità l'eresia, divenuta in quei tempi grave pericolo per la Chiesa e la società. Ma ormai nessun popolo civile ricorre più (almeno in teoria) a simili espedienti per far dire la verità; e il CIC sancisce che il reo non può essere obbligato a confessare il proprio delitto (can. 1473 § 1). L'uso in passato di tali pene allo scopo di estorcere la confessione dei delitti, invalso anche nei tribunali ecclesiastici, si spiega con la mentalità e le esigenze dei tempi, dato che non si tratta di cosa intrinsecamente cattiva. I moralisti infatti ritengono che simile mezzo, per quanto violento e pericoloso, è lecito quando ragioni di bene pubblico esigono la condanna dell'imputato, e d'altra parte le prove addotte contro di lui non sono sufficenti per dimostrare come certa la sua reità, ma la rendono soltanto abbastanza probabile.

Non è più lecito però, quando la legge positiva lo esclude, e quindi anche le forze di polizia, che sono naturalmente tenute ad osservare la legge, non possono seguitare a servirsene. Lo stesso si dica della f. come pena. Quando alcune nazioni l'hanno abolita oppure hanno sottoscritto convenzioni internazionali contro l'uso di tali pene corporali, non possono seguitare a servirsene nel loro territorio.

BIBL.: P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, IV, Berlino 1897, pp. 737 nota 2, 814 sgg.; A. Ballerini-D. Palmieri, *Opus theol. morale*, IV, Prato 1900, pp. 449-52; G. Belli, *L'aspetto della flagellazione*, Orvieto 1804; D. Schiappoli, *Diritto penale canonico*, Milano 1905, pp. 189, 217; F. Wernz, *Ius Decretalium*, VI, Prato 1913, n. 101, p. 106; A. Ottaviani, *Institutiones iuris publ. eccles.*, I, Roma 1935, p. 334; F. Roberti, *De delictis et poenis*, I, ivi 1941, p. 262. Luigi Fini

FUTUNA, ISOLA: v. WALLIS E FUTUNA, VICARIATO APOSTOLICO delle ISOLE di.

FUTURISMO. - È opinione comune che il f., movimento letterario e artistico sorto clamorosamente con il *Manifesto* pubblicato da Filippo Tommaso Marinetti il 20 febbr. 1909 sul giornale parigino *Le Figaro*, sebbene impregnato sin dai suoi inizi da un dilettantismo fatuo e da un rivoluzionarismo meramente volontaristico, abbia giovato alla cultura italiana nel suo periodo di transizione tra il classicismo carducciano, il decadentismo dannunziano da un lato, e la nuova letteratura del Novecento. Il pregio del f., infatti, risiede non soltanto nella sua ironica svalutazione del molto vecchiume sentimentale, « romantico » nell'accezione peggiorativa del termine, ma anche nell'aver riportato la personalità dell'artista nella sua nuda relazione con il mondo poetico creato.

(fot. Crescente, Roma)

FUTURISMO - *Dinamismo di un foot-baller*, di U. Boccioni (1910).

Per Marinetti il creare è « moto in avanti e rivoluzione di termini e di valori » (Pellizzi), e il f. « teorizza l'aderenza più stretta all'attivismo e al dinamismo del mondo moderno, quindi l'abbandono dei contenuti stereotipati, della psicologia, dei motivi intimi, affettivi, e l'adozione di un repertorio di sensazioni attinte alla vita d'oggi, alla nuova realtà scientifica e meccanica » (Sapegno). E, per lasciar parlare Marinetti, come « la letteratura esaltò, fino a oggi, l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno », così ora i futuristi vogliono « esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno ». Ecco qui balzare in evidenza i motivi deteriori del f. (motivi che quantitativamente e spiritualmente furono poi i più sostanziali, purtroppo): accozzaglia di parole senz'ordine e nesso, e per ciò stesso « parole in libertà », anarchia lirica, confusione mentale, rivoluzionarismo programmatico e sforzato fino all'inverosimile, fino al ridicolo. In poesia un frastuono di parole; in pittura, un astratto roteare di linee e di forme; in musica, composizioni orchestrali e corali con *intona-rumori*; in architettura, un astratto affastellamento di blocchi volumetrici; in scultura, plastici deformati per distruggere la staticità ed esaltare il dinamismo figurativo. Per di più, il tutto fu sbandierato con una serie di conferenze, convegni, manifesti, giornali e riviste, con un'attività serrata e giovanilmente entusiastica che si può dire durata, con un'attenzione sempre decrescente nel pubblico, fino agli inizi della seconda guerra mondiale.

I futuristi furono Palazzeschi, Soffici, Papini, Carrà, Boccioni, Govoni, Severini, cioè alcuni dei più importanti scrittori ed artisti del nostro secolo. Ma mentre per questi il f. fu semplicemente un'esperienza umana e letteraria, per altri (Prampolini, Sant'Elia, Folgore, Buzzi, Balla, Corra, Depero, Russolo, Balilla, Pratella, ecc.) il f. fu il completamento e il punto fermo di tutto il loro cammino artistico e culturale. Nei riguardi del pensiero religioso e dell'atteggiamento morale, i futuristi, pur non impegnando una particolare polemica contro la Fede e contro la Chiesa, furono degli agnostici ironizzanti, degli scettici in cerca di divertimento. La loro moralità non era tutta profusa, nemmeno allo stato grezzo di imperativo di una coscienza meccanica, nell'attività pratica e propagandistica.

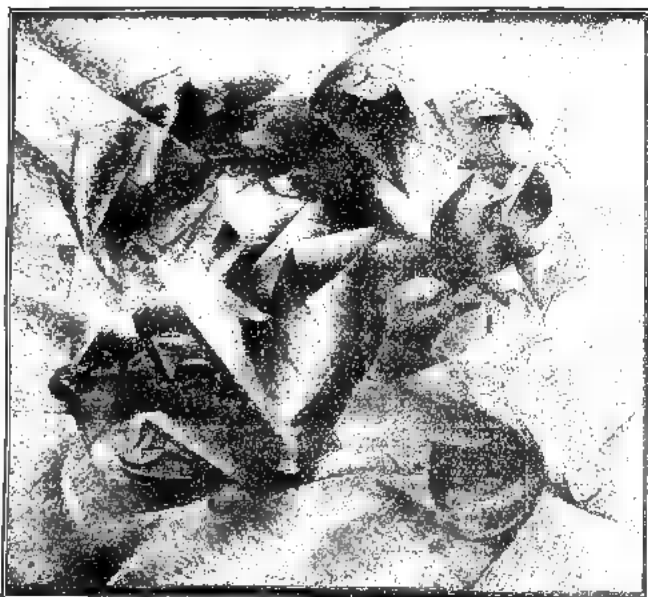
BIBL.: T. Panteo, *Il poeta Marinetti*, Milano 1908; G. A. Borgese, *La vita e il libro*, 2ª serie, Torino 1911; F. T. Marinetti, *I poeti futuristi*, Milano 1912; G. Papini, *L'esperienza futurista*, Firenze 1919; F. Flora, *Dal romanticismo al f.*, Piacenza 1921; C. Pavolini, *Cubismo, f., espressionismo*, Bologna 1926; C. Pellizzi, *Le lettere italiane del nostro secolo*, Milano 1929, pp. 221-37; A. Moretti, *F.*, Torino 1939 (con bibl.); A. Viviani, *Il poeta Marinetti e il f.*, Torino 1940; B. Croce, *Contro gli atteggiamenti artistici, mentali e morali dei cosiddetti giovani*, in *Pagine sparse*, I, pp. 372-70, Napoli 1943.

Giorgio Petrocchi

IL F. NELL'ARTE. - Il f. nel campo delle arti figurative, pittura e scultura soprattutto, appare agli inizi del nostro secolo come movimento italiano di reazione all'impressionismo (v.) al quale tuttavia esso è collegato come il contemporaneo cubismo (v.). Ma mentre il cubismo ha una concezione statica delle cose, la cui forma è intesa come fissa ed immutabile, il f. vuole rendere la vita delle cose stesse raffigurandone « il palpito », « il moto caratteristico », cioè « il rapporto dinamico fra oggetto ed ambiente ».

In tale rapporto deve trovare la sua espressione, oltre la luce e lo spazio, anche il tempo, per cui l'artista raffigurerà nelle sue opere «la sintesi di ciò che si ricorda e di quello che si vede ». In altri termini, scomposto l'oggetto, come vogliono i cubisti, ai suoi elementi formali viene imposto un senso di moto più o meno vorticoso. Un gesto non sarà più un momento fermato nel dinamismo universale ma una serie di momenti che si susseguono generando un complesso movimento di linee e di masse che dànno il senso del compenetrarsi degli oggetti stessi in un turbinio di piani intersecantisi secondo il moto di spirali, di ellissi, di triangoli o riflessi in sfere, in prismi e così via.

Tuttavia, rispetto al cubismo il f. aveva « lo svantaggio di spostare l'attenzione al di là del fatto artistico invece di concentrarla, come bene o male faceva il movimento francese, sulla forma » (Salvini, *op. cit.* in bibl., p. 186).

Il primo manifesto futurista nel quale venivano fissate le teorie artistiche del movimento è dell'8 marzo 1910; ad esso altri ne seguirono, mentre il movimento fra il 1910 e il 1915 attraeva a sé alcuni degli artisti italiani più dotati: particolarmente Boccioni, oltre che pittore e scultore

(fot. Crescentz, Roma)
FUTURISMO - Ritratto del poeta Marinetti di C. Carrà (1911), dedicato da Marinetti alla marchesa Casati.

anche il migliore teorico del f., Carrà, Severini, Soffici, Sironi, Balla ecc. E per tutti, anche quando dal movimento si distaccarono, esso fu indubbiamente scuola di libertà e di ardire che valse a svecchiare l'ambiente artistico italiano intorno al 1910 ancora per molti aspetti arretrato. Nella rassegna di un nutrito gruppo di opere dei maggiori futuristi, apparsa nella Quadriennale romana del 1948, è apparso evidente come anche in quelle ormai lontane manifestazioni le qualità artistiche più vive dei singoli autori trovassero una loro espressione per nulla caduca.

Un posto di grande rilievo i futuristi hanno assegnato nel campo dell'architettura ad Antonio Sant'Elia. Questi, che nel 1914 aveva pubblicato un suo « manifesto dell'architettura futurista » e che solo due anni dopo morì in guerra combattendo sul Carso, più che come architetto (non esistono sue architetture e i suoi disegni sono più espressioni di una fervida fantasia sollecitata da un acuto gusto polemico che manifestazione di un costruttore), merita essere ricordato quale critico dell'architettura. Alcune sue affermazioni come : « Per architettura si deve intendere lo sforzo di armonizzare con libertà e con grande audacia l'ambiente con l'uomo, cioè rendere il mondo delle cose come una proiezione diretta del mondo dello spirito », o che la città moderna deve essere intesa come una « macchina gigantesca in cui il nostro tumulto possa svolgersi senza parere un grottesco anacronismo, perché solo quando l'architettura abbia una sua ragione nelle speciali condizioni della vita moderna acquisterà la sua rispondenza come valore estetico della nostra sensibilità » sono veramente illuminanti per individuare i legami che debbono unire la moderna sensibilità alle più attuali forme architettoniche.

BIBL.: U. Boccioni, *Pittura, scultura futuriste*, Milano 1914; G. Castelfranco, *La pittura moderna*, Firenze 1934, pp. 70-77; A. M. Brizio, *Ottocento e Novecento*, Torino 1939, p. 388 sgg., 547-48; R. Salvini, *Guida dell'arte moderna*, Firenze 1949, pp. 185-91. Emilio Lavagnino

FUTURO-FUTURIBILE. - Futuro è ciò che è contenuto virtualmente nella propria causa e dice ordine e tendenza ad essere realizzato da essa. Il futuro *a*) è *necessario* se dipende da causa determinata secondo una legge naturale fissa, p. es., un'eclissi; *b*) *contingente* se dipende da causa non necessariamente determinata, com'è il futuro libero, proprio della volontà umana; *c*) *assoluto* o *condizionato* secondo che è indipendente o dipendente da una condizione. Se la condizione è tale che non si verificherà mai, pur potendosi verificare, il futuro si chiama *ipotetico* o *futuribile*, p. es., se Cristo prima del giudizio ritornasse a predicare ci sarebbero più conversioni.

Che Dio conosca il futuro, di qualunque specie, è di fede (Concilio Vaticano; Denz-U, 1784). Dio che è l'autore di tutte le cose, prima di produrle le conosce e le vuole.

Come Dio conosca il futuro, e specialmente il futuro libero, è misterioso per noi, perché gli elementi in gioco (libertà umana e prescienza divina) sembrano a prima vista inconciliabili e perché i concetti e i termini di cui disponiamo sono inadeguati ad esprimere l'atto della conoscenza divina. È certo 1) che Dio, per la sua eternità, conosce le cose future come fossero presenti; e 2) che conosce i futuri, anche liberi, conoscendo la propria essenza. È invece questione discussa fra i teologi, particolarmente viva dal sec. XVI nelle scuole molinista e tomista, in qual modo nella essenza divina siano contenuti i futuri liberi, e di conseguenza come Dio li conosca nella conoscenza intuitiva che ha di se stesso. Per questa particolare questione v. SCIENZA DIVINA.

BIBL.: R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Parigi 1928, p. 406 sgg.; P. Parente, *De Deo uno et trino*, 2ª ed., Roma 1946, pp. 140-48. Albino Luciani

FUX, JOHANN JOSEPH. - Musicista, n. a Hirtenfeld in Steiermark nel 1660, m. a Vienna il 14 febbr. 1741. Dal 1696 al 1702 fu organista del Collegio Scozzese in Vienna, nel 1698 ebbe il titolo di compositore della corte imperiale, nel 1705 quello di secondo maestro, nel 1713 di vice maestro e nel 1715 di primo maestro di cappella in S. Stefano.

Oltre a qualche opera e al celebre *Gradus ad Parnassum* (1725), tradotto poi in tedesco, italiano, francese e inglese, della sua molta musica religiosa (50 messe, 3 *requiem*, 57 vespri e salmi, 10 oratori) sono stati stampati, tra l'altro, un *Concentus musico-instrumentalis* (1701), quattro messe e ventisette mottetti (in *Denkmäler der Tonkunst in Österreich*, voll. I e II).

BIBL.: L. Ritter von Köchel, *J. F.*, Vienna 1872; C. Schnabl, *J. J. F.*, ivi 1895. Anna Maria Gentili

GAAL (ebr. *ga'al* «fastidio»). – Capopopolo, che si ribellò contro Abimelech (v.). Era figlio di Obed, mentre dalle sue parole si deduce la sua origine cananea. Eccitò i suoi compatriotti Sichemiti, rivendicando il governo della città ai discendenti di Emor heveo (*Iudc.* 9, 28; cfr. *Gen.* 34, 2).

È lecito scorgere nella sua rivolta un risentimento razziale contro il nuovo gruppo etnico israelita, che cominciava a soppiantare l'elemento indigeno. La sommossa, però, preparata durante una festa campagnola in occasione della vendemmia, non ebbe successo. Abimelech, avvertito in tempo dal suo luogotenente Zebul, si mise in agguato attorno a Sichem, ove sconfisse con facilità G., che fu bandito dalla città (*Iudc.* 9, 28-41). Angelo Penna

GABAA. – Nome di diverse località bibliche situate in collina (ebr. *Gibh'āh*, stato costrutto *Gibh 'ath*, Volgata *Gabaa*, *Gabaath* «colle»).

1. G. nella tribù di Giuda (*Ios.* 15, 17), residenza dei Calebiti, identificata in accordo con i dati dell'*Onomastico* (70, 24) di Eusebio con il villaggio di *el-Ğeba'* a 12 km. a sud-ovest di Betlemme e a 20 km. a nord-ovest di Bejt-Ğibrīn (Eleuteropoli).

2. G. nella tribù di Beniamin (*Ios.* 18, 24; 21, 11; *I Par.* 6, 60), oggi *Ğeba'*, a 10 km. a nord-est di Gerusalemme nelle vicinanze di Rama (*er-Rām*). Occupata dai Filistei, fu liberata da Gionata che, arrampicandosi poi sulle due punte dirupate di Boses e Sene nel Wādi Ṣuwejniṭ ad est di Geba e a sud-est di Machmas, riuscì a penetrare nel campo nemico portandovi lo scompiglio e liberando la regione dai Filistei (*I Sam.* 13, 4; 14). Fortificata dal re Asa, fu il posto avanzato settentrionale del Regno di Giuda (*I Reg.* 15, 22; *II Reg.* 23, 8; *II Par.* 16, 6). Dopo l'esilio fu rioccupata dai Beniamiti (*Neh.* 12, 19).

3. G. di Beniamin (*I Sam.* 13, 2; 23, 29), distrutta per vendicare l'oltraggio dei Beniaminiti alla concubina del levita d'Ephraim (*Iudc.* 19, 14; 20 ,4). Fu, dopo la riedificazione, detta «G. di Saul», in ricordo della nascita e residenza del re (*I Sam.* 10, 16; 22, 6). Oggi *Tell el-Fūl*, a 6 km. a nord di Gerusalemme. Gli scavi del 1922 e 1933 hanno messo in luce un bell'esempio di cittadella israelitica costruita sulle rovine di un villaggio incendiato nel sec. XI e ne hanno illustrato la storia dal sec. VIII a. C. fino al tempo di Tito che la rase al suolo (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, V, 2, 1).

4. G. di Phinees, sul monte d'Ephraim (*Ios.* 24, 33), dove fu sepolto Eleazar figlio di Aronne. È ricercato, secondo la tradizione bizantina, nel villaggio di *Ğibjah* o *Ḥirbet Sī'ah* a 6 km. a sud di *Ḥirbet et-Tibneh*, dove era venerato il sepolcro di Giosuè, e in *Nebī Sāleḥ*, 2 km. più vicino a *et-Tibneh*.

BIBL.: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 191; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 334. Donato Baldi

GABAON (ebr. *Gibh'ōn*). – Città fortificata del paese di Canaan (*Ios.* 10, 2), la principale della confederazione hevea (*Ios.* 9 2,). Fu risparmiata, con uno strattagemma dei suoi capi, dallo sterminio durante l'invasione israelitica (*Ios.* 9). Giosuè le riconobbe la sovranità e la difese contro l'attacco dei re amorrei nell'epica giornata di G. (*Ios.* 10).

È identificata con il villaggio di *el-Ğīb*, che conserva l'inizio dell'antico nome, adagiato nel sommo di una collina conica (710 m.) e formato da una serie di gradini concentrici naturali nel centro di un'ubertosa campagna. È irrorata da 8 sorgenti.

Città levitica (*Ios.* 21, 17) della tribù di Beniamin (*Ios.* 18, 25), fu teatro di combattimenti feroci fra i partigiani di Saul e quelli di David (*II Sam.* 12, 16) presso la grande piscina – «le grandi acque di G.» (*Ier.* 41, 46) – riconoscibile ancor oggi, sebbene ricoperta, a sud del paese in mezzo ad uliveti. Essa era forse alimentata per mezzo di un canale sotterraneo artificiale, simile a quello di Gerusalemme e di Gezer (*ṣinnōr*), da una sorgente che rampolla in fondo ad una grotta.

Presso il «gran sasso di G.» avvenne la proditoria uccisione di Amasa (*II Sam.* 20, 8). Dopo l'esilio, i Gabaoniti presero parte alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme.

«L'altura del Signore in G.», dove furono uccisi i discendenti di Saul (*II Sam.* 21, 6), visitata da Salomone per offrirvi sacrifici davanti al tabernacolo (*I Reg.* 3, 4; *I Par.* 16, 39; 21, 29), corrisponde probabilmente a *Nebī Samwīl* che, a due km. a sud, domina con la sua vetta di 150 m. la pianura di *el-Ğīb*.

BIBL.: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 193; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 335. Donato Baldi

GABAONITI: v. GABAON.

GABBATHA: v. LITHOSTROTOS.

GABELO (gr. Γαβαήλος, «eccelso è Dio», secondo l'ebraico). – Parente e debitore puntuale, secondo la Volgata, di Tobia. Nel testo greco (*Tob.* 4, 20; Volg. 4, 21) è detto fratello di Gabria o Gabri.

(fot. Alinari)

GABRIELE – L'arcangelo G. nella scena dell'*Annunciazione* di Paolo Veronese (1583) - Madrid, Escuriale.

Mentre Tobia si trovava in Ninive, G. abitava in Media, nella cittadina di Rages.

Nella recensione latina del libro di Tobia si afferma che Rages, identificata con le rovine di Raj, a 13 km. da Teheran, era situata sui monti di Ecbatana; nel codice sinaitico si specifica che distava 2 giorni di cammino da questa città (*Tob.* 5, 6; Volg. 5, 8). G. non solo restituisce la grande somma (dal testo greco di *Tob.* 9, 5 appare si trattasse di un deposito) a Raffaele sotto le sembianze di Azaria, ma accompagna anche con gioia costui per assistere alle nozze del suo parente Tobia, figlio di Tobia, con Sara, figlia di Raguele (*Tob.* 9, 6 sgg.).

Angelo Penna

GABET, JOSEPH. - Missionario di S. Vincenzo, n. a Nevy (diocesi di St-Claude) il 6 dic. 1808, m. a Rio de Janeiro il 3 marzo 1853. Ordinato sacerdote (27 ott. 1833) e ammesso nella Congregazione della Missione (1834), partì per la Cina il 21 marzo 1835, e qui, con il confratello Evaristo Huc, per incarico del vicario apostolico della Mongolia, mons. Mouly, intraprese un viaggio nel Tibet, per studiare i costumi di quelle popolazioni e tentare di fondarvi una missione.

(da *Lettere di s. G. dell'A.*, Teramo 1923)

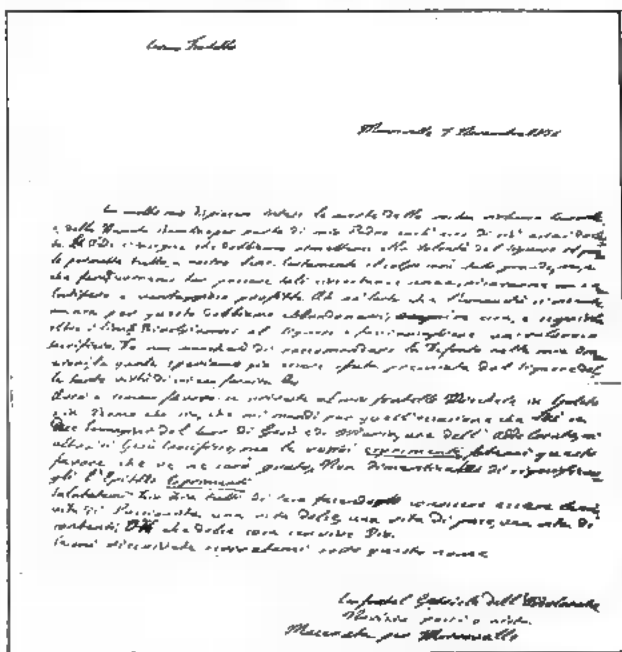
GABRIELE DELL'ADDOLORATA, santo - Lettera al fratello Pietro Possenti. Morrovalle, 1 nov. 1856.

I risultati del viaggio avventuroso, durato dall'ag. 1844 all'ott. 1846, furono narrati dai due missionari negli *Annales de la Propagation de la Foi* e negli *Annales de la Mission*, poi raccolti sotto il nome dell'Huc in *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine* (2 voll., Parigi 1850, ristampati più volte, ultima ed. di H. d'Ardenne de Tizac, ivi 1925). G. scrisse poi *Le christianisme au Thibet, en Tartarie et en Chine* (4 voll. editi postumi, ivi 1857). Del G. è pure una interessante memoria: *Coup d'oeil sur l'état des missions de Chine présenté au St-Père le pape Pie IX* (Poissy 1848), nella quale l'autore esamina le cause che impediscono il successo delle missioni cattoliche nell'Asia e particolarmente in Cina e indica i mezzi di rimediarvi, insistendo sulla necessità di favorire e aumentare i seminari per il clero indigeno.

BIBL.: *Annales de la Mission*, 90 (1925), pp. 535-46.

Annibale Bugnini

GABRIELE. - Arcangelo che annunziò il mistero dell'Incarnazione. Il nome significa « uomo di Dio » o « uomo in cui Dio confida ». È nominato 4 volte nella S. Scrittura. A Daniele spiega la visione (8, 16) e annunzia il tempo della venuta del Messia (9, 21). Nel Nuovo Testamento, apparendo a Zaccaria a destra dell'altare dell'incenso, annunzia la nascita del figlio (*Lc.* 1, 11 sg.) e punisce il padre incredulo, ed in questa occasione rivela la sua dignità: « Io sono G., che sto alla presenza di Dio » (*Lc.* 1, 19); con questa frase dichiara di essere uno dei maggiori angeli. Soprattutto è venerato per l'annuncio dell'Incarnazione trasmesso a Maria (*Lc.* 1, 26-38).

Dovunque (10 volte) è chiamato semplicemente « angelo »; dopo viene onorato con il nome di « arcangelo » (v.). Così già in alcuni codici del *Protoevangelo di Giacomo* (12, 2: ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Lipsia 1876, p. 24; ed. E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, Parigi 1910, p. 228) e nei libri *Sibillini* (8, 460; ed. J. Geffcken, *Oracula Sybillina*, Lipsia 1905, 171). In entrambi i testi dell' *Epistola Apostolorum* (3. 10, 24, 6, 5: ed. C. Schmidt [*Texte u. Unters.*, 43], Lipsia 1919, pp. 46-49: PO, 9, 197) appaiono quattro arcangeli: Michele, G., Raffaele, Uriel. Poi è spesso onorato con questo titolo (prima dato al solo Michele: *Iud.* 9), come attesta la *Apocalisse di Paolo* (C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsia 1866, p. 62), Efrem (*Sermo adv. Haereticos*, in *Opera graeca*, II, 269), Pseudo-Crisostomo (*In Synaxim Angelorum*: PG 59, 755 sg.), Teodoreto (*In Cant. Cant.*, *Praef.*: PG 81, 45 C), Ambrogio (*De virginibus*, 2, 2, 8: PL 16, 221), Pseudo-Ambrogio (*Sermo* 50, 6: PL 17, 707-737), Sedulius (*Opus Paschale*, 2, 3: PL 19, 596; CSEL, 10, 199, 6).

Nell'apocrifa *Storia di Giuseppe* (12-29: ed. C. Tischendorf, *Evangelia apocr.*, pp. 126-37) lo stesso Cristo, essendo s. Giuseppe agli estremi, prega il Padre, affinché mandi Michele e G., che vengano a ricevere l'anima santa che sta per uscire. Nel nostro testo liturgico poi, che dipende da questo apocrifo, si prega il solo Michele affinché « suscipiat eum » (*Ordo commendationis animae*, nel *Rituale Romanum*, 5, 7).

L'iconografia di G. è ricchissima per le numerosissime immagini dell'Annunciazione (v.) (che nelle Chiese greche sono prescritte in ogni tempio). - Vedi tav. CXXIII.

BIBL.: O. Bardenhewer, *Mariä Verkündigung* (*Bibl. Studien*, 10, v), Friburgo in Br. 1905, pp. 48-52; A. Wikenhauser, *Gabriel*, in LThK, IV, col. 252.

Urbano Holzmeister

GABRIELE dell'ADDOLORATA, santo. - Passionista, al secolo Francesco Possenti, n. ad Assisi il 1° marzo 1838, m. ad Isola del Gran Sasso (Teramo) il 27 febbr. 1862. Elegante giovane del Liceo dei Gesuiti a Spoleto, dinanzi alla sacra icone di Maria S.ma, si sentì internamente chiamato ad abbracciare la vita passionista. Entrò nel sett. del 1856 nel noviziato di Morrovalle (Macerata), dove l'anno seguente emise la professione religiosa. Compì gli studi filosofici nel ritiro di Pievetorina (Macerata) e quelli teologici nel ritiro d'Isola del Gran Sasso.

Fedelissimo nell'osservanza della Regola, si distinse nel disprezzo del mondo, nello spirito di orazione e di penitenza, e specialmente nella devozione a Maria S.ma Addolorata. Prima di ascendere agli Ordini sacri, consunto più dalla divina carità che dalla grave malattia, morì a soli 24 anni. Numerosi miracoli da lui operati ne affrettarono la glorificazione. Fu beatificato da Pio X nel 1908 e canonizzato da Benedetto XV nel 1920. La Gioventù cattolica italiana lo ha eletto suo compatrono. La sua festa si celebra il 27 febbr.

Bibl.: Germano di S. Stanislao, *Vita di s. G. dell'A., studente passionista*, Roma 1924; P. Gorla, *S. G. dell'A.*, Milano 1932; S. Battistelli, *Vita di s. G. dell'A., chierico passionista*, Roma 1944; G. Gremigni, *S. G. dell'A.* (*I Vittoriosi*, 13), Firenze 1943; E. Pilla, *Il Serafino dell'Abruzzo* (*Collana aurea*, 3), Caldana 1943.

Giacinto del S.mo Crocifisso

GABRIELE di San Vincenzo. - Carmelitano scalzo, filosofo e teologo, al secolo Giovanni Antonio Beonio. N. a Lodi ca. il 1609, m. a Roma il 17 sett. 1671. Fu dal 1629 carmelitano a Milano, dal 1652 professore di teologia nel Seminario delle missioni (Roma), stimato e consultato dai dotti e anche dai sommi pontefici.

Opere: *De Incarnatione* (Roma 1656); *De Sacramentis* (4 voll., ivi 1656); *Summa moralis* (4 voll., ivi 1656-68); *De Gratia, iustificatione et merito* (ivi 1658); *De iustitia et iure* (ivi 1663); *Commentarius in 1^{am} d. Thomae* (ivi 1664), *in 1^{am}-2^{ae}* (ivi 1665) *in 2^{am}-2^{ae}* (ivi 1666), *in 3^{am}* (ivi 1667); *Analogia christiana* (ivi 1666); *In libros Aristotelis: de ortu et interitu* (ivi 1670); *De remediis ignorantiae* (ivi 1671); *De censuris* (ivi 1671).

Bibl.: anon., *Notizie del p. G.* (ms. in Archivio generale dell'Ordine, Roma); C. de Villiers, *Bibl. Carm.*, I, Roma 1927, col. 533; Hurter, IV, coll. 18-19.

Ambrogio di Santa Teresa

GABRIELE da Venezia. - Eremita camaldolese della Congregazione di Monte Corona, n. dalla famiglia Bianchi a Venezia nei primi anni del 1700, m. nel 1764. Entrato tra gli Eremiti camaldolesi, trascorse tutta la sua vita in Venezia nella solitudine di S. Clemente, intento alla preghiera e agli studi.

Pubblicò: *Il martirio del divino amore, conforme la dottrina di s. Giovanni della Croce, per uso dei direttori di spirito* (Venezia 1740); *Osservazioni storico-morali sul Vecchio Testamento* (ivi 1758, 3 voll. preceduti da una dotta prefazione); *Osservazioni storico-morali sul Nuovo Testamento* (ivi 1760); *Vita del reale profeta Davide* (ivi 1762). Nella prima opera, che è forse la più diffusa, l'autore espone la dottrina delle due notti di s. Giovanni della Croce confermandola con abbondanti citazioni tolte dai SS. Padri e dagli scrittori mistici più celebri.

Bibl.: Jo. B. Mittarelli e A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis S. Benedicti*, VIII [Venezia 1764], p. 711.

Felice da Mareto

GABRIELE MARIA, beato. - Gilberto Nicolai (a cui il nome nel 1518 fu mutato in quello di G. M. dal pontefice Leone X), n. a Riom nell'Alvernia (Francia) ca. il 1463, e m. a Rodez il 27 ag. 1532.

Entrato giovanissimo nell'Ordine francescano, oltre alla santità della vita ed una intensa formazione culturale vi conseguì le cariche più elevate di superiore locale, ministro provinciale e per due volte vicario generale dell'Osservanza, ultimo che portò questo titolo prima che Leone X nel 1517 desse intera autonomia agli Osservanti. Dopo il 1517 fu più volte commissario generale per gli Osservanti ultramontani (v. frati minori), definitore generale dell'Ordine (1529) e anche inquisitore contro il pericolo dell'espansione protestante in Francia.

Fu confessore della principessa s. Giovanna di Valois, che assisté soprattutto nei difficili momenti che attraversò quando lo sposo, il duca di Orléans, salito al trono di Francia (Luigi XII), ottenne da Roma la sentenza di nullità del matrimonio. Le fu valido aiuto nella fondazione dell'Ordine della Vergine Maria (Annonciade) per il quale scrisse la Regola e ottenne l'approvazione pontificia diventandone visitatore generale. Dopo la morte della fondatrice, lo diresse con sollecitudine, ampliandone la diffusione e dettandone le costituzioni, il cerimoniale e una dichiarazione della Regola.

Bibl.: F. Delorme, *Enquête épiscopale de Rodez sur les miracles attribués au b. G. M.*, in *Arch. Franc. Hist.*, 10 (1917), pp. 387-412; Wadding, *Annales*, XVI, p. 385 sg. e passim; J.-Fr. Bonnefoy, *Vies de la b. Jeanne de France et du b. G. M.*, Parigi 1934.

Alberto Ghinato

GABRIELE SEVERO. - Polemista scismatico greco (1541-1616). Fece gli studi a Padova e, stabilitosi dal 1572 a Venezia, divenne vescovo di Filadelfia ed insieme esarca del patriarcato costantinopolitano per gli « ortodossi » del Veneto.

Non ebbe che una erudizione patristica superficiale, essendo scarso il pregio teologico delle sue opere. Fra queste si ricordano la polemica postuma contro i Latini, soltanto in parte edita (Costantinopoli 1627), un trattato sui Sacramenti e uno scritto tripartito, di carattere liturgico.

Bibl.: S. Richard, *Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis metropolitae Philadelphiensis opuscula*, Parigi 1671; M. Jugie, *Gabriel Sévère*, in DThC, VI, coll. 977-84.

Emanuele Candal

GABRIEL y GALÁN, José María. - Poeta spagnolo, n. il 28 giugno 1870 a Frades de la Sierra, m. a Guijo de Granadilla il 6 genn. 1905. Profondo sentimento cristiano e simpatia per la gente di campagna, con cui visse e che amò nella sua breve esistenza, informano la sua opera dai motivi semplici e aderente alle forme tradizionali.

In alcuni dei suoi libri di poesia adottò il dialetto dell'Estremadura. Nel poema *El ama* descrisse il tipo della donna castigliana, onesta e religiosa, quale fu la madre del poeta. Scrisse: *Castellanas* (1902), *Extremeñas* (1902), *Campesinas* (1904), *Nuevas Castellanas* (1905). Tra le liriche religiose, notevole quella dal titolo *El Cristo de Velásquez*. Le sue poesie furono divulgate per primo da Tomás Cámara, vescovo di Salamanca.

Bibl.: Opere: *Obras completas*, 4ª ed., Madrid 1921. Studi: F. García, *G. y G.*, in *Ciudad de Dios*, 94 (1918), pp. 110, 203, 265; id., *ibid.*, 97 (1919), pp. 277, 478; A. Revilla Marcos, *J. M. G. y G.* (studio critico con pref. di M. de Unamuno), Madrid 1923.

Guillermo Díaz-Plaja

GABRIELI, Andrea. - Musicista, n. a Venezia ca. il 1510, m. ivi nel 1586; non si hanno molte notizie sulla sua vita, verosimilmente trascorsa nel normale adempimento dei suoi uffici. Fu allievo di Adriano Willaert, l'insigne fiammingo che fu maestro di cappella in S. Marco; poi dal 1566 organista del secondo organo di S. Marco.

A. G., più che il suo maestro Willaert tradizionalmente indicato come « fondatore » della scuola veneziana, è il primo grande creatore di quello stile che rappresenta, con decisi e ben individuati caratteri, uno dei momenti più alti dell'intera polifonia cinquecentesca. All'incirca contemporaneo del Palestrina, egli concorse alla formazione di un'espressione assai diversa, ma non meno intensa, del grande maestro romano. Uno degli elementi strutturali più tipici è da ravvisare nella composizione detta a « cori spezzati », consistente nell'alternarsi e riunirsi di due o più cori nello svolgimento del pezzo; tale pratica, che materialmente avrebbe tratto la sua origine dalla disposizione dei due cori nelle due opposte tribune della basilica di S. Marco, giunse in effetti ad un vero e proprio carattere stilistico, anche se non è da intendere in un significato troppo rigoroso. In rapporto a questa disposizione policorale è da mettere in rilievo l'importanza che assume il naturale aggregarsi delle voci in senso verticale, per cui risulta favorito lo sviluppo di una sensibilità armonica determinata dalla successione delle voci in accordi. Tale determinazione stilistica si pone in evidente contrasto con la scrittura tipica del contrappunto svolto e disteso in ampie linee melodiche, secondo gli alti modelli della polifonia fiamminga, e dà soprattutto largo incremento alla forza di coesione dell'incontro non più secondario, ma armonicamente espressivo, delle voci. Tuttavia, per contrassegnare la forte e originale personalità di A. G., il nipote Giovanni metteva in rilievo che la musica di lui era particolarmente distinta dall'energia con cui veniva espressa la forza delle parole e del pensiero: esigenza questa accolta e variamente risolta da parecchi compositori del Cinquecento,

fra i primi dallo stesso Palestrina. Dal quale A. G. si differenzia soprattutto nell'espressione del sentimento religioso: estraneo al rigore di un alto misticismo, il musicista veneziano accoglie un'interpretazione più terrena, nel senso di una larga accettazione degli stimoli offerti dall'umano accento delle parole, dalle quali direttamente sembra provenire l'animato ed articolato svolgimento della composizione. Così si comprende come il mottetto, largamente inteso nelle sue forme affini, sia per la varietà del testo preferito alla messa, che vincola il compositore ad una rigorosa obbedienza liturgica; per non dire, com'è naturale, delle forme del canto profano, fra cui primeggia per nuovo impulso il madrigale. Altri elementi assurgono via via ad un'importanza sempre maggiore: in relazione al senso armonico di cui s'è detto, il rilievo della forza espressiva delle parole è anche dovuto all'intervento, seppure non preponderante, del cromatismo e delle conseguenti alterazioni tonali. Viene in tal modo a prevalere nella composizione un carattere per così dire descrittivo: e tale indirizzo d'espressione s'inquadra del resto in una più ampia tendenza estetica della musica, per non dire di tutta l'arte cinquecentesca. Valga, per tutte le numerose opere vocali, la citazione dei *Psalmi Davidici* (Venezia 1583), come rappresentativa del genio di A. G., che con le intonazioni e le toccate, con i ricercari e le canzoni, lasciò ancora composizioni di notevole significato nel campo della musica strumentale, specialmente organistica.

Per la bibliografia v. GABRIELI, GIOVANNI. Luigi Ronga

GABRIELI, Giovanni. - Musicista, n. a Venezia nel 1557, m. ivi il 12 ag. 1612; fu dal 1575 al 1579 alla cappella musicale della corte di Monaco di Baviera, allora sotto la direzione di Orlando di Lasso, poi successore di Claudio Merulo nel 1586 al primo organo della basilica di S. Marco a Venezia, ove in tale ufficio rimase sino alla morte.

Nipote ed allievo di Andrea G., egli è assai legato alla personalità dello zio, ma non soltanto per tali ragioni, quanto per una profonda affinità spirituale. Senza stabilire dipendenze e rapporti troppo materialmente intesi, è in realtà da tener conto di una prosecuzione dei caratteri espressivi così mirabilmente conseguiti nell'opera di Andrea G. Lo stesso G. G. sentiva la filiazione spirituale e nella prefazione ai *Canti e Concerti* del 1587, che raccoglie composizioni di entrambi, esponendo con chiara consapevolezza le qualità artistiche dello zio, veniva a indicare altresì le ragioni intime della propria formazione, le predilezioni che avevano determinato il suo stile. Tutto quanto si è in breve accennato a proposito di Andrea G. dev'esser dunque tenuto presente come necessaria premessa del successivo svolgimento artistico di G. G., il quale non soltanto attua un versatile sfruttamento di quanto gli veniva trasmesso, ma raggiunge una netta originalità con l'incomparabile vigore della sua ricca fantasia. Con G. G. il quadro musicale sembra ampliarsi alle dimensioni degli affreschi e delle tele che i contemporanei pittori veneziani concepiscono con eguale varietà di scorci, di movimenti e di figure; in proposito vengono di solito giustamente notati e descritti evidenti caratteri comuni che valgono come chiare indicazioni di intime affinità spirituali. Il crescente numero delle parti musicali, che nella distribuzione policorale giunge sino a 22, è da G. G. usato per realizzare strutture di monumentale grandiosità, nelle quali egualmente si contemperano la novità del particolare espressivo e l'armoniosa coesione dell'insieme. Di decisiva importanza risulta l'unione degli strumenti alle voci, già iniziata da Andrea G., non in funzione d'accompagnamento o di raddoppio, ma come elemento d'indispensabile integrazione nella concezione complessiva: i timbri degli strumenti a fiato e ad arco, da soli o fusi ai vari registri vocali, dànno luogo ad una ricchezza coloristica d'ineguagliato splendore. L'arte di G. G. riassume e dispiega nel tempo stesso i caratteri dello stile veneziano, che con lui acquista una risonanza europea; essa, oltre che per il valore in sé, sembra imporsi come esempio di un'arte « moderna », rinnovata sul tronco glorioso della polifonia. Per questo riguardo le opere più rappresentative sono le *Symphoniae sacrae* (1597 e 1615) che esercitarono profonda influenza sullo sviluppo della musica europea del Seicento; come Andrea G. aveva avuto per discepoli lo Hassler e lo Sweelinck, così G. G. ebbe per allievo uno dei più grandi musicisti dell'intero sec. XVII, Enrico Schütz. I contemporanei furono assai sensibili ad una certa prevalenza di sonorità fastose, ma l'espressione religiosa è più ravvisabile nella ricchezza della fantasia con cui il contrappunto viene piegato ad interpretare i testi sacri, intesi con la stessa mobilità drammatica ed evocativa di quelli profani. L'opera puramente strumentale di G. G. segna egualmente un momento di grande rilievo per lo sviluppo autonomo delle forme ormai nettamente individuate nella natura sonora dei singoli strumenti.

Bibl.: C. von Winterfeld, *Johannes G. u. sein Zeitalter*, Berlino 1834; *Monumenti ed Istituzione dell'arte musicale italiana*, Milano, voll. I e II con ricche indicazioni bibliografiche; cf. A. G. Ritter, *Gesch. des Orgelspiels im 14.-18. Jahrh.*, Lipsia 1884, nuova ed. riveduta da G. Frotscher, Berlino 1935; F. Caffi, *Storia della musica sacra*, Venezia 1854; H. Leichtentritt, *Gesch. der Motette*, Lipsia 1908; O. Kinkeldey, *Orgel und Klavier in der Musik des 16. Jahrh.*, ivi 1910, p. 264 sgg.; A. Pirro, *H. Schütz*, Parigi 1913. Luigi Ronga

GABRIELI, Giuseppe. - Arabista e bibliotecario dell'Accademia dei Lincei, n. a Melendugno (Lecce) il 4 apr. 1872, m. a Roma il 7 apr. 1942. Si dedicò fin da giovane agli studi orientali nelle Università di Napoli e di Firenze, nella quale ultima si laureò con una tesi sulla poetessa beduina al-Ḫansâ'; fu preside-rettore nell'Istituto pareggiato Capece di Maglie (1900-1902) dal quale passò a Roma come bibliotecario dei Lincei, dal 1903 alla morte.

Nel suo nuovo ufficio ebbe agio di collaborare all'opera cronografica e storica di Leone Caetani la cui « Fondazione », sorta dalla donazione dei propri libri e carte scientifiche fatta dal principe, egli sistemò nell'Accademia; conseguì nel 1915 la libera docenza e nel 1917 l'incarico di lingua e letteratura araba, ma non poté raggiungere, per tenaci opposizioni, la cattedra universitaria.

Tra le 250 pubblicazioni della sua bibliografia, vanno ricordate le seguenti: orientalistiche: *I tempi, la vita ed il canzoniere della poetessa araba al Ḫansâ'*, Firenze 1899, 2ª ed. Roma 1944; *Il nome proprio arabo-musulmano*, Roma 1916; *Dante e l'Oriente*, Bologna 1920; di storia della cultura: *Il carteggio Linceo della vecchia accademia di F. Cesi*, raccolto e pubblicato, 3 parti, 4 voll., Roma 1938-42, lavoro quasi ventennale condotto con rigore di metodo e intelligenza di storico; religiose: *Il Vangelo dei piccoli*, Roma 1913, 2ª ed. Torino 1924; *Le parabole*, Torino 1925; *I Fioretti di s. Francesco*, Torino 1927; scritti nei quali egli rivelò il suo spirito religioso profondamente cristiano e la sua capacità di educatore.

Bibl.: B. De Sanctis, profilo biografico con bibliografia, in *Japigia*, 13 (1942), fasc. 2; [F. Gabrieli], *Pater hemôn. Ricordo di G. G.*, Roma [1942]. Nicola Turchi

GABRIELLI (*Gabriellius*), Felice. - Teologo francescano conventuale, n. a Capradosso nell'Ascolano e m. nel 1684. Per le sue qualità di mente e la sua abilità di governo fu chiamato ad uffici di responsabilità nella Chiesa e nell'Ordine. Reggente di studi a Fano, Fermo, nella « magna domus Venetiarum » e nel Collegio sistino di S. Bonaventura in Roma (1644), consultore della S. Congregazione dei Riti fu eletto nel 1653 ministro generale dell'Ordine e allo spirare del sessennio (1659) fu eletto vescovo di Nocera dei Pagani.

Fra i suoi scritti si ricordano: *Theologicae disputationes de praedestinatione sanctorum et impiorum reprobatione ad mentem D. Bonaventurae et Scoti* (Roma 1653); *Theologicae disputationes de fide, spe et caritate ad mentem D. Bonaventurae et Scoti* (ivi 1655).

Bibl.: B. Theuli, *Triumphus seraphicus Coll. S. Bonav.*, Velletri 1655, pp. 41-42; G. Franchini, *Bibliosofia di scritt. franc. conv.*, Modena 1693, pp. 181-82; Sbaralea, I, p. 251; Hurter, IV, coll. 355-56; G. Abate, *Series Epp. O.F.M. Conv.*, in *Miscell. franc.*, 31 (1931), pp. 163; Eubel, IV, p. 263; L. Di Fonzo, *Lo studio del Dott. Seraf. nel Coll. S. Bonav. in Roma*, in *Miscell. franc.*, 40 (1940), p. 174. Giovanni Odoardi

GABRIELLI, Giovanni Maria de. - Cardinale e teologo, n. a Città di Castello (Perugia) il 12 genn. 1654, m. a Caprarola (Viterbo) il 17 sett. 1711. Monaco cistercense nel 1672, insegnante, visitatore, procuratore del suo Ordine, infine superiore generale. Qualificatore all'Inquisizione e prefetto degli studi a Propaganda Fide, il 14 nov. 1699 da Innocenzo XII fu creato cardinale.

Contro le censure di Hennebel nell'opera *Disputatio notarum quadraginta, quas scriptor anonymus (Hennebel) em. card. Coel. Sfondrati libro, cui titulus «Nodus praedestinationis quantum homini licet dissolutus» inussit* (Colonia 1698), previa approvazione pontificia, difese la dottrina del Lessio, patrocinata dal card. Sfondrati.

Altre sue opere: *De Romano Pontifice et de Ecclesia asserta dogmatica ad mentem divi Bernardi ab., Ecclesiae doctoris mellifui* (Roma 1686); *Promptuarium selectarum assertionum historicarum, criticarum, dogmaticarum per octo priora saecula distributarum* (ivi 1687). È rimasto inedito un lavoro dogmatico-positivo-scolastico contro giudei, eretici, scismatici.

Bibl.: Hurter, II, coll. 384, 665-66; B. Heurtebize, s. v. in DThC, VI, coll. 984-85. Vito Zollini

(da C. J. Gadd, *The fall of Nineveh*, Londra 1923)
Gadd, cronaca di - Tavoletta cuneiforme contenente gli eventi dal x al xvii anno di Nabopolassar (616-609 a. C.).

GAD (ebr. *Gadh* «fortuna», e felicità»). - Divinità pagana, di cui nella Bibbia si parla solo in *Is.* 65, 11; tuttavia essa risulta come componente di taluni nomi teoforici, come Baalgad (*Ios.* 11, 17; 12, 7; 13, 5) e Magdalgad (*ibid.* 15, 37).

G. compare solo nel pantheon arameo. Si conoscono templi dedicati a G., rappresentata talvolta anche con sesso maschile, nel vasto territorio siriaco, in Palmira ed in Dura-Europos. Nel periodo ellenistico essa fu identificata con la Τύχη greca, che appunto per questo ebbe una grande diffusione nelle regioni già abitate degli antichi Aramei. In *Isaia* si parla di «mense» apparecchiate per G. Ciò fa pensare alle *mensae*, ai *lectisternia* ed ai *pulvinaria*, che nella mitologia greco-romana figurano precisamente in racconti su divinità esotiche.

Bibl.: F. Bäthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlino 1888, pp. 76-80; M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Parigi 1905, p. 509; F. Vigouroux, s. v. in DB, III, coll. 24-26; R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hurrites, des Phéniciens et des Syriens* (*Mana*, 2), Parigi 1945, p. 405 sgg. Angelo Penna

GAD (ebr. *Gādh* «fortuna»). - Figlio di Giacobbe e di Zelpha, schiava di Lia (*Gen.* 30,10. 11), e capostipite della tribù omonima. Di tale personaggio si registra solamente la figliolanza (*ibid.* 46, 16). Nella benedizione proferita su lui (*ibid.* 49, 19; cf. *Deut.* 33, 20. 21) si allude all'abilità guerresca della tribù più che alle qualità del capostipite.

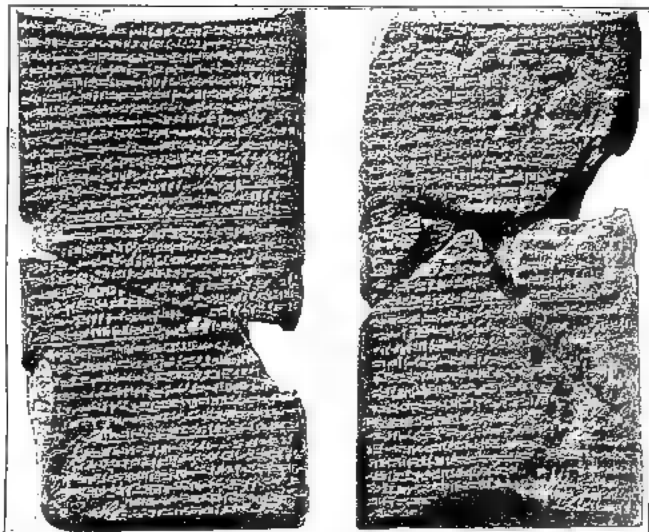
La tribù di G. è nominata la prima volta in *Num.* 1, 24, quando si recensiscono i suoi 45.650 atti alle armi. Nel secondo censimento, alla fine della vita nel deserto, si segnalano 40.500 uomini. Tali numeri vanno interpretati con uno dei sistemi escogitati per ridurre ad un'entità ragionevole il totale degli Israeliti entrati nella Terra Promessa.

La tribù di G., che già nella vita del deserto appare unita in modo speciale con quella di Ruben (cfr. *Num.* 2, 10-16), domanda insieme a questa di poter occupare la Transgiordania, adattissima per i loro greggi numerosi. Mosè, ricevuta la garanzia che esse coopererebbero alla conquista di tutta la Palestina, acconsente che le due tribù si dividano la zona desiderata (*ibid.* 32, 1 sgg.). Dopo le prime vittorie sui popoli della Transgiordania viene precisato meglio che ai Rubeniti ed ai Gaditi è riservata la parte del Galaad fra il lago di Genesareth e la sponda meridionale del Mar Morto (*Deut.* 13, 16. 17). Giosuè determinò ancora i singoli territori, assegnando a G. la zona media della Transgiordania, da ca. il Wādi Ḥesbān a sud fin verso il Nahr ez-Zerqā' (= Jaboc) a nord (cfr. *Ios.* 13, 24-28). A nord i suoi confini toccavano la mezza tribù di Manasse, a sud quella di Ruben, ad est il deserto arabico e ad ovest il Giordano. Presto, però, fra il popolo si diffuse il sospetto che le tribù transgiordaniche, nonostante la loro partecipazione alla guerra contro i Cananei, nutrissero sentimenti isolazionisti (cfr. *Ios.* 22, 1 sgg.). Ed invero al tempo dei «giudici» tale isolazionismo si manifestò in maniera evidente (cfr. *Iudc.* 5, 17); tuttavia in gran parte nella tribù di G. si svolse l'attività di Iephte, detto solamente galaadita (*ibid.* 11, 1 sgg.). Al principio della monarchia da G. accorsero soldati valorosi per aiutare David (cfr. *I Par.* 12, 8-14). Ma in pratica la tribù di G., senza dubbio già amalgamatasi in parte con elementi indigeni, e poco a poco scompare dalla storia ebraica. Nel suo territorio, forse occupato al principio dai Siri di Damasco (cfr. *II Reg.* 10, 32. 33), in seguito compaiono ora gli Ammoniti (cf. *Ier.* 49, 1) ed ora i Moabiti (cf. *ibid.* 48, 19. 34).

Bibl.: A. Legendre, s. v. in DB, II, coll. 27-32; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, pp. 69-70. Angelo Penna

GADARA. - 1. Città greco-romana ad est del Giordano, identificata con l'altura di Umm Keis a 12 km a sud-est del lago di Tiberiade sulla sinistra del fiume Jarmūk, l'antico Hieromius.

Occupata dopo 10 mesi d'assedio da A. Ianneo (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, I, 4, 2) e resa libera da Pompeo, fece parte della Decapoli. Nell'anno 30 Augusto la cedé ad Erode; morto questi, riacquistò l'indipendenza. Al tempo della rivolta giudaica fu protetta con un distaccamento romano (id., *op. cit.*, III, 7, 1); al tempo di Adriano vi era un presidio della *X Legio Fretensis*. L'a. 64-63 a. C. segna nelle monete gadarene il primo anno dell'èra pompeiana.

La notizia di Fl. Giuseppe (*loc. cit.*, 3, 1) che il territorio di G. si estendeva sino a Tiberiade può spiegare la lezione di *Mt.* 8, 28 «regione dei Gadareni». La città fu in antico ricca, popolata ed improntata di cultura

greca come mostrano i resti monumentali delle mura, teatri, case e sepolcri. A sud, nella vallata inferiore del Jarmūk, sono le terme di G., tanto rinomate al tempo romano come ai nostri giorni; nel 1932 vi furono scoperti i resti d'una sinagoga con musaici.

2. Metropoli della Perea (Fl. Giuseppe, *op. cit.*, IV, 4, 14) ricordata nella campagna di A. Ianneo in Transgiordania e per la rivolta dei Gadareni domata nel 68 da Vespasiano, oggi Tell Ǧādūr, a 5 km. a sud di es-Salṭ. Fu sede vescovile e i suoi vescovi firmarono gli atti del Concilio di Calcedonia (451) e del Sinodo di Gerusalemme (536).

BIBL.: N. Glueck, *The archaeological exploration of el-Hammeh on the Yarmouk*, in *Bull. Am. Schools Orient. Res.*, 49 (1934), p. 22; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 323. Donato Baldi

GADD, CRONACA di. - È chiamata così dal nome del suo primo decifratore ed editore, una tavoletta cuneiforme, conservata nel British Museum (n. 21901) a Londra.

Sia dalla forma dei caratteri che dal contenuto risulta che essa fu scritta in Babilonia; dal suo richiamo finale appare che faceva parte di una raccolta storica, o meglio, di una cronaca dell'Impero neobabilonese. Il testo pubblicato abbraccia gli aa. 616-609 a. C., estendendosi dall'a. X al XVII del re Nabopolassar. La cronaca di G. ha proiettato una luce insperata su un periodo storico turbolento e saturo di eventi importanti. Da essa si conosce la politica babilonese, le sue alleanze e specialmente la fine dell'Impero rivale di Ninive. Uno dei vantaggi più notevoli è stata la fissazione esatta della caduta di Ninive nel 612 a. C., mentre di solito si poneva nel 606. Così si è potuto constatare come la fine della città non coincise con quella dell'Impero, avendo Assur-uballiṭ trasferito la sua precaria residenza in Haran.

In relazione alla Bibbia, lo studio della cronaca di G. ha posto sotto una luce alquanto diversa alcuni testi di *Nahum*, di *Geremia* e di *Sofonia*: essa ha reso molto dubbia una battaglia di Carcamis nel 605 (= quarto anno di Ioakim) fra l'Egitto e Babilonia (cf. *Ier.* 46, 1-3), mentre ha offerto un'interpretazione completamente nuova alla battaglia di Mageddo (609), ove fu colpito a morte il re riformatore Iosia. Costui non intendeva proteggere la pericolante Assiria quale suo vassallo, ma piuttosto impedire al faraone Nechao II di portare il suo aiuto ad Assur-uballiṭ, di cui era divenuto alleato.

BIBL.: C. J. Gadd, *The fall of Ninive*, Londra 1923 (edizione, traduzione e commento del testo); versione tedesca in H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum alten Testament*, 2ª ed., Lipsia 1926, pp. 362-65; versione latina in A. Pohl, *Historia populi Israel inde a divisione regni usque ad exilium*, Roma 1933, pp. 34*-37*. Studi in relazione alla Bibbia: P. Dhorme, *La fin de l'Empire assyrien d'après un nouveau document*, in *Revue biblique*, 33 (1924), pp. 218-34; B. Alfrink, *Die Gadd'sche Chronik und die Heilige Schrift*, in *Biblica*, 8 (1927), pp. 385-417; L. Hennequin, *La chute de Ninive en 612 av. J. C.*, in *Revue ecclésiastique de Metz*, 1927, pp. 170-83, 201-12, 280-94; E. Florit, *Ripercussioni immediate della caduta di Ninive sulla Palestina*, in *Biblica*, 13 (1932), pp. 399-417; id., *Sofonia, Geremia e la Cronaca di G.*, *ibid.*, 15 (1934), pp. 8-31. Angelo Penna

(fot. Alinari)

GADDI, TADDEO e AGNOLO - *I Re Magi*, Affresco di Taddeo G. nella chiesa di S. Croce (ca. 1383) - Firenze.

GADDI, TADDEO e AGNOLO. - Pittori fiorentini del sec. XIV. TADDEO (notizie per gli aa. 1327-66) fu discepolo di Giotto e, in certo senso, il più « osservante » dei giotteschi.

Negli affreschi della cappella Baroncelli in S. Croce (1322-38), nelle storie degli armadi della sagrestia di S. Croce (all'Accademia), negli affreschi del refettorio di S. Croce, nella volta dell'abside del S. Francesco di Pisa (1342) ecc., egli si applica ad una traduzione del serrato dramma giottesco in piano stile narrativo, arricchito di particolari illustrativi e di un tono enfatico e pietistico (ebbe rapporti d'amicizia con il b. Simone da Cascia). Una ricerca di monumentalità sul metro, frainteso, di Giotto si riscontra nelle sue tavole (polittici di S. Giovanni a Pistoia e di S. Felicita a Firenze, *Madonna* del 1355 degli Uffizi, ecc.); qualche accento più intimo, con accentuazioni coloristiche senesi, in alcune opere tarde, quali i tondi nella vòlta della cripta di S. Miniato e la *Madonna* della Villa delle Rose. Gli affreschi del Camposanto di Pisa con le *Storie di Giobbe*, attribuitigli dal Vasari, mostrano d'altronde una nuova ampiezza paesistica e una fantasiosa ricchezza cromatica, sostenute da una fervida ispirazione, da far dubitare dell'attribuzione tradizionale.

AGNOLO, suo figlio (attivo dal 1369, m. nel 1396) ebbe più delicato temperamento d'artista ed elaborò, a contatto con varie correnti di gotico più avanzato, un linguaggio che si pone come liquidazione dell'accademia giottesca e inizio del gotico fiorito. Negli affreschi di S. Piero in Palco, nella serie delle tavolette giovanili (Galleria dell'Accademia a Firenze, Vaticano, Filadelfia, Londra), ma specialmente nelle parti autografe degli affreschi del coro di S. Croce (ca. 1380), della cappella Castellani, e della cappella del S. Cingolo nel duomo di Prato (1392-95) - eseguiti con larga collaborazione di aiuti di vario livello - seppe esprimersi in un linguaggio sottilmente ritmico di linea sciolta e fluente, di colore terso, di composizioni aperte e indefinite, avendo coraggiosamente abbandonate la grammatica plastica e la sintassi legata del giottismo. Qualità che si indeboliscono invece nelle ultime tavole del maestro, la pala di S. Miniato (1393-96) e la predella del Louvre.

BIBL.: P. Toesca, *La pittura fiorentina del Trecento*, Firenze 1929, v. indice; R. Salvini, *L'arte di Agnolo G.*, ivi 1936; L. Coletti, *I primitivi*, II, Novara 1946, v. indice. Roberto Salvini

GAERTNER, CORBINIAN. - Canonista e teologo austriaco, n. a Schwaz (Tirolo) il 14 giugno 1751, m. a Salisburgo il 24 maggio 1824. Benedettino nell'abbazia di S. Pietro in Salisburgo nel 1769, sacerdote nel 1774, professore, dal 1903, di diritto canonico nell'Università di quella città, più tardi di diplomatica e diritto privato (dal 1792) e, dal 1804, di procedura civile e diritto feudale. Consigliere aulico presso la corte imperiale di giustizia (1805); ultimo rettore dell'Università di Salisburgo (1806-11).

(*fot. Alinari*)

GADDI, TADDEO e AGNOLO – *La Madonna della Cintola* (1367). Affresco di Agnolo G. nella cattedrale di Prato.

Opere principali: *De iure capitulorum Germaniae condendi statuta* (Salisburgo 1794); *De iure Summi Pontificis in erectione academiarum Germaniae catholicarum* (ivi 1795); *Corpus iuris ecclesiastici catholicorum novioris* (2 voll., ivi 1797-99); *Das besondere österreichische Kirchenrecht in Aphorismen* (ivi 1807); *Einleitung in das gemeine und deutsche Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Baiern und Österreich* (ivi 1817); ecc.

BIBL.: J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 293 sg.; Hurter, V, col. 1030 sg.; W. Kosch, *Das katholische Deutschland, Biographisch-bibliographisches Lexikon*, I, col. 908 sg.

Zaccaria da San Mauro

GAETA, ARCIDIOCESI di. – L'arcidiocesi di G., immediatamente soggetta alla S. Sede, è parte della provincia di Latina, e comprende i territori che già furono delle diocesi di Formia, di Minturno e di Fondi in una superfice di 774 kmq.; ab. 109.400 dei quali 109.300 cattolici, parrocchie 43; sacerdoti secolari 81, regolari 18, seminario minore (1949). La Cattedrale è dedicata all'Assunta.

G. nell'evo romano fu un piccolo abitato intorno al porto di Formia, che al principio del medioevo dipendeva dall'Impero d'Occidente ed in esso cercarono scampo contro i pirati nel 681 il vescovo e gli abitanti di Formia. Dopo essere assurta a capitale di un ducato, retto da un ipato, G. nel 1140 passava alla monarchia normanna, divenendo importante piazzaforte marittima, dalla quale salpava per Lepanto nel 1571 Marcantonio Colonna, che al ritorno depose nel Duomo il vessillo donatogli da Pio V. Il 25 nov. 1848, raggiunto poi dalla corte, dal re di Napoli e dal granduca di Toscana, vi si rifugiò Pio IX, che in data 11 febbr. 1849 indiceva preghiere per la definizione del dogma dell'Immacolata (Pio IX, *Acta*, I, Roma 1854, pp. 162-66). Ultimo baluardo dei Borboni, G. fu assediata nel 1860-61 ed espugnata da Cialdini. Vi nacquero Giovanni Crescenzi-Caetani, poi Gelasio II (1118-19); Tommaso de Vio, detto il Gaetano (1469-1534), dottissimo commentatore della *Summa* di s. Tommaso, legato pontificio in Germania e poi cardinale; i pittori Scipione Pulzone detto Gaetano (1550-88), Sebastiano Conca (v.) e gli storiografi Erasmo e Sebastiano Gattola (sec. XVIII).

Il vescovato di G., formato dalla riunione di quelli più antichi di Formia (v.) e di Minturno (v.), non si trova ricordato prima del sec. VIII. Tra i presuli gode rinomanza lo scrittore Francesco Patrizi (1460), amico di Pio II. Nel 1818 la soppressa diocesi di Fondi (v.) venne annessa a quella di G., che Pio IX, anche a ricordo della ospitalità trovatavi nell'esilio, il 31 dic. 1849 innalzava ad arcivescovato, essendo vescovo Ludovico Parisi.

In diocesi trovavasi il monastero di S. Angelo di Balenzano, soppresso nel 1788 (*Cod. dipl. Caietan.*, II, p. 107), la cui chiesa è già notata in una carta dell'839.

MONUMENTI. – Oltre gli avanzi romani ed il castello di origine sveva, ampliato da Carlo V, si ricordano: la chiesa di S. Giovanni a mare, detta di S. Giuseppe, costruita nel sec. XII; la Cattedrale, consacrata il 22 genn. 1106 da Pasquale II e rifatta nel 1792, che, con pregevoli pitture e sculture di varie epoche, conserva la colonna del cero pasquale (sec. XIII) ed il campanile della seconda metà del sec. XII; le chiese di S. Lucia, con avanzi dei secc. XIII e XV, di S. Domenico, con resti del sec. IX, e dell'Annunziata, eretta nel 1321 e rifatta nel 1621. Nella frattura della montagna spaccata è il santuario del Crocifisso del sec. XV.

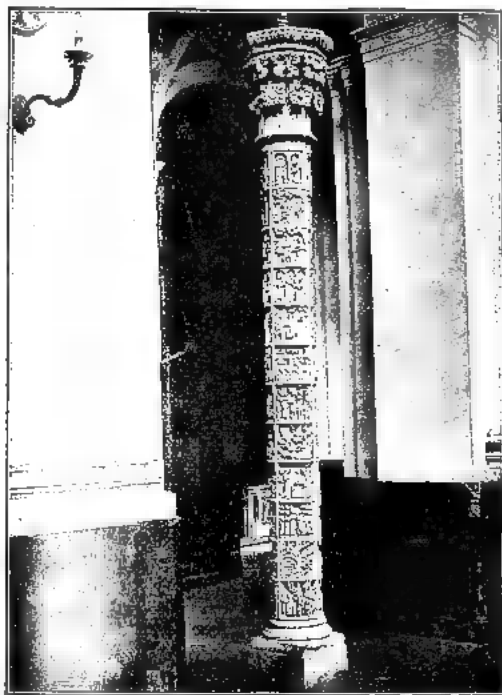
BIBL.: B. Scalese, *De ecclesia Caietana eiusque sacrosanctis episcopis*, Napoli 1785; Cappelletti, XXI, pp. 334-46; B. Gams, *Series episcop.*, Ratisbona 1873, pp. 880-81 e *Suppl.*, pp. 14-15; *Codex diplom. Caietan. Tabularium Cassinense*, 2 voll., Montecassino 1887-91; L. Salemme, *G.*, Milano s. d.; P. Fedele, *Il ducato di G. a l'inizio della conquista normanna*, in *Arch. stor. napolet.*, 29 (1904), p. 50 sg.; id., *Lo stendardo di M. A. Colonna a Lepanto*, Perugia 1904; G. Ferrero, *La colonna del cero pasquale di G.*, Napoli 1905; P. Fantasia, *Su i monumenti medievali di G.*, ivi 1920; P. Fr. Kehr, *Italia Pontificia*, VIII, Berlino 1925, pp. 80-98; Cottineau, I, col. 1238; M. Inguanez, L. Mattei Cerasoli, P. Sella, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII-XIV*, Città del Vaticano 1942, pp. 7-12.

Alberto Galieti

GAETANO (TOMMASO DE VIO): v. DE VIO, TOMMASO.

GAETANO da THIENE, santo. – N. di nobile famiglia vicentina nell'ott. 1480, da Gaspare e Maria

(*fot. Gab. fot. naz.*)

GAETA, ARCIDIOCESI di – Campanile. La base è del sec. IX, i tre piani sono opera di Nicola d'Angelo (1148-74), la parte terminale è del 1279.

(fot. Gab. Fot. Naz.)
GAETA, ARCIDIOCESI di - Candelabro per cero pasquale (sec. XIII). Cattedrale.

da Porto. Compì gli studi giuridici a Padova con la laurea dottorale ed entrò nella Curia papale verso il 1508 con l'ufficio di scrittore. Ordinato sacerdote il 30 sett. 1516 fece parte della Compagnia del Divino Amore, fondata da Ettore Vernazza, che si radunava presso Giuliano Dati penitenziere apostolico e parroco di S. Dorotea in Trastevere. Ritornato nel 1518 nel Veneto, stette sotto la direzione spirituale di frate Battista da Crema, diresse le Compagnie a Vicenza e Verona, avviandone gli ascritti a più intensa vita spirituale ed alla pratica della beneficenza. Si trasferì a Venezia nel 1520 e vi istituì la Compagnia e fu il fondatore e promotore dell'Ospedale degli Incurabili alla Giudecca. Ritornò nel 1523 a Roma, ove riprese l'attività nella Compagnia e prese cura dell'ospedale degli Incurabili.

Messosi in relazione con Gian Pietro Carafa vescovo di Chieti e di Brindisi e con due altri compagni, Bonifacio de' Colli e Paolo Consiglieri, ottenuta licenza da Clemente VII, e rinunciati con loro gli uffici e benefici che possedeva, il 14 sett. 1524 diede principio alla Congregazione dei Chierici Regolari detti poi comunemente Teatini o Chietini presso la chiesa di S. Nicola dei Prefetti e ben presto sul Pincio. Imprigionato nel 1527 durante il sacco di Roma, riuscì a salvarsi con i suoi compagni sulle navi veneziane che stanziavano nel Tirreno al servizio della lega e giunse a Venezia, dove, con l'aiuto degli amici, prese stanza prima a S. Clemente poi a S. Nicola di Tolentino che divenne un centro attivo di vita spirituale e di attività benefica. Infatti oltre l'assistenza agli Incurabili si provvedeva al sorgere di altre iniziative e fra esse a quella a vantaggio degli orfani, di cui s. Girolamo Miani suo discepolo si assunse il compito particolare. Cresciuto il numero dei religiosi, parve al Carafa nell'ag. 1533 di dover assecondare il desiderio dei napoletani, inviando nella loro città il Thiene; e Napoli fu il suo luogo di soggiorno ordinario, meno il triennio 1540-43, quando riprese il governo della comunità veneziana. Dopo alcune sedi provvisorie il Santo nel 1538 stabilì la sua dimora a S. Paolo maggiore che divenne il centro della sua attività spirituale. A Napoli ripeté quanto aveva operato a Venezia, rialzando il tono della vita spirituale e dando origine ed incremento a quegli istituti di beneficenza che lasciarono così larga traccia nella vita della città. Morì il 7 ag. 1547, ed alla sua intercessione si attribuì la pacificazione di Napoli in un momento che s'era presentato molto critico. Fu sepolto a S. Paolo lasciando alla cristianità un esempio costante ed eroico di fiducia nella Provvidenza.

Fu canonizzato da Clemente X il 12 apr. 1671. Festa il 7 ag. - Vedi tav. CXXIV.

BIBL.: Opere: Lettere pubblicate dai biografi ed ultimamente da A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948, p. 243 sgg., 299 sgg.: Fr. Andreu, *Lettere inedite di s. G. Th.*, Roma 1946. Letteratura: P. Chiminelli, *S. G. Th. cuore della Riforma cattolica*, Vicenza 1948, dove si ha la bibl. Studi diversi in *Regnum Dei, Collectanea Theatina*, Roma 1945-1949.
Pio Paschini

GAETANO MARIA da BERGAMO. - Teologo morale-ascetico cappuccino dell'antica provincia di Brescia, al secolo Marco Migliorini, n. il 25 febbr. 1672, m. il 10 sett. 1753. Conclusi gli studi di giurisprudenza in patria, il 3 maggio 1691 entrò fra i Cappuccini a Trenzano (Brescia). Dal 1695 al 1702 studiò filosofia, teologia, S. Scrittura e patristica. Per ca. 40 anni predicò con zelo in molte regioni. Indi si ritirò per darsi più di proposito all'apostolato della penna, che iniziò verso i 50 anni, e in 30 anni scrisse ca. 40 opere, alcune delle quali ebbero numerose traduzioni e edizioni.

Opera omnia, Roma 1776-80 in 12 voll.; Monza-Milano 1812-76 in 33 volumetti. Le opere principali di G. sono utili ancor oggi.

(da *Vita Caietani Thienaei Bonifacii a Colle Pauli Consiliarii*. MDCXII)
GAETANO da THIENE - Ritratto.

Teologia morale: *L'uomo apostolico istruito nella sua vocazione al confessionario* (Bergamo 1726); *Le quattro virtù cardinali... con le virtù annesse e co' vizi opposti* (Venezia 1752); *Le teologali virtù... con le virtù annesse e co' vizi opposti* (Roma 1779); *Riflessioni sopra l'opinione probabile per i casi della coscienza* (Brescia 1739); *Riflessioni sopra l'attrizione e la contrizione* (Venezia 1753).

Teologia spirituale: *L'umiltà del cuore ideata in pensieri ed affetti ad eccitarne la pratica* (Bergamo 1726); *La fraterna carità ideata in riflessioni sacre e morali* (ivi 1728); *Il Miserere esposto in pensieri ed affetti di umiltà e di penitenza* (Venezia 1752).

In tutte le sue opere G. dimostra acutezza d'analisi, conoscenza della Scrittura e della patristica, somma ponderazione. Nella morale prende parte alle controversie del suo tempo avversando il probabilismo, che stimava pernicioso, e il lassismo. Combatté attivamente il rigorismo giansenista. Nella teologia spirituale G. è un eccellente maestro d'umiltà e carità. L'enorme successo dei suoi *Pensieri ed affetti sulla Passione di G. Cristo per ogni giorno dell'anno* (Bergamo 1733), comprova l'efficacia del suo insegnamento. Il suo volume *Il Cappuccino ritirato per 10 giorni in se stesso* (Milano 1719) fu spesso ristampato e tradotto. Come filosofo G. è assai meno noto; ma merita di essere considerato il suo trattato *Della cognizione di Dio impressa nella mente dell'uomo* (Padova 1747).

BIBL.: Fr. Ant. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, VIII, Modena 1755, pp. 332-35; Edouard d'Alençon, *Frères Mineurs*, in DThC, VI, col. 856 sg.; Mazzuchelli, II, II, pp. 1935-38; Aless. M. da Bergamo, *Notizie storiche intorno alla vita* ecc., nel I vol. dell'ed. Romana (1776); Valdemiro da Bergamo, *I conventi e i Cappuccini bergamaschi*, Milano 1883, pp. 101-10; id., *I conventi e i Cappuccini bresciani*, ivi 1891, pp. 495-96; *Etudes franciscaines*, 40 (1928), p. 82; Ilarino da Milano, *Bibl. dei FF. MM. Capp. di Lombardia*, Firenze 1937, pp. 119-88; Metodio da Nembo, *Uno scrittore ascetico del '700, G. M. da B.*, in *Italia francescana*, 25 (1950), pp. 34-43, 106-20. Felice da Mareto

GAFFURIO (GAFFORIO, *Gafurius*), FRANCHINO. - Musicista, n. a Lodi il 14 genn. 1451, m. a Milano il 24 giugno 1522. Studiò canto fermo e composizione con il frate Goodendag (Bonadies); ordinato sacerdote, fu due anni al servizio di L. Gonzaga a Mantova, poi a Verona, a Genova, donde con il doge P. Adorno andò a Napoli, e di nuovo a Lodi; dal 1481 al 1484 fu maestro del coro del vescovo C. Pallavicini a Monticello Cremonese e infine, a Milano, cantore della Cattedrale e poi primo cantore della Cappella Sforzesca e maestro dei figli del duca Ludovico. Nel 1485 fondò una scuola musicale di chiarissima fama.

Oltre ad alcuni suoi lavori didattici, vasti e profondi, sul canto fermo, la notazione, il contrappunto, i valori musicali, i modi antichi e moderni, ecc. (*Theoricum opus harmoniae disciplinae*, Napoli 1480 e, con titolo *Theorica musicae*, Milano 1492; *Practica Musicae sive musicae actiones in IV libris*, ivi 1496; *Angelicum ac divinum opus*, ivi 1518; ecc.) si conservano 5 messe, uno *stabat*, *magnificat*, mottetti, antifone, ed altre composizioni sacre, tutte manoscritte.

BIBL.: F. Florimo, *La scuola musicale di Napoli e i suoi conservatorii*, I, Napoli 1880, pp. 28-113; C. Prätorius, *Die Mensural Theorie des F. G.*, Berlino 1905; G. Cesari, *Musica e musicisti della Corte sforzesca*, in *Rivista music. ital.*, 29 (1922), p. 1; A. Toni, *F. G.*, in *Musica d'oggi*, 6 (1924), p. 73; G. Dampini, *F. G.*, in *Universitatis Ticinensis Saecularia Undecima*, Pavia 1925. Anna Maria Gentili

GAGARIN, IVAN SERGHIEVIČ. - Gesuita, n. a Mosca il 20 luglio 1814, m. a Parigi il 20 luglio 1882. Di famiglia principesca, ricevette un'educazione nella quale ebbe grande influsso la cultura occidentale.

Il G. si sentiva più vicino ai circoli occidentali che a quelli slavofili ed ebbe ammirazione per P. Čaadjev di cui pubblicò le opere a Parigi e ne subì sempre un influsso profondo.

Iniziata la carriera diplomatica come addetto alla legazione russa a Monaco di Baviera (1832), lo si trova (1838) all'ambasciata di Parigi dove, nel salone della signora Svečin, si incontrava con Montalembert, Falloux, Lammenais, Dupanloup e altri personaggi.

Nel 1842 si fece cattolico e, un anno dopo, gesuita.

G. restò un russo di cuore e si propose di far conoscere la sua patria all'estero. A questo servì molto il suo spirito pacifico e comprensivo, che ispirò il suo libro *La Russie sera-t-elle catholique?* (Parigi 1856) e che lo indusse a fondare l'Opera dei ss. Cirillo e Metodio, e nel 1857 la rivista *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire* la quale nel 1862 diventò la celebre rivista *Etudes* di Parigi. Nel primo periodo la pubblicazione si limitò a questioni relative alla Russia. Fra le altre opere del G. si ricordano *Les starovères, l'Eglise russe et le Pape* (Parigi 1857) e *L'Eglise russe et l'Immaculée Conception* (1868). Si sono rivelati infondati i sospetti lanciati da alcuni, che cioè il G. abbia avuto parte negli intrighi che menarono al duello e quindi alla morte del poeta Puškin (1837).

BIBL.: Ch. Clair, *Premières années et conversion du prince Jean G.*, in *Revue du monde catholique*, 19 (1883), pp. 113-15; *Dizionario di Brockhaus* (in russo), XIV, Pietroburgo 1892; P. Pierling, s. v. in *Dizionario biografico russo* (in russo), di Polovtzev, Mosca 1914; *Grande Enciclopedia Sovietica* (in russo), XIV, Mosca 1929. Ivan Kologrivof

GAGELIN, FRANÇOIS-ISIDORE, beato. - Delle Missioni Estere di Parigi, martirizzato nella Cocincina il 17 ott. 1833. N. il 17 maggio 1799 a Montperreux (Besançon), il 7 nov. 1820, non ancora sacerdote, partì per la Cocincina, dove giunse nel sett. 1821. Professore nel Collegio di Phoung Ru, vi fu ordinato il 28 sett. 1822. Nel 1825, dopo intensa attività nelle province di Baria e Saigon, fu prigioniero alla corte di Minh Manh; liberato nel 1828 e nominato provicario, continuò la sua azione sino all'inizio delle persecuzioni del 1833. Ricercato, per risparmiare vessazioni al suo gregge si consegnò spontaneamente al carnefice e fu strangolato a Huè. Le reliquie furono nel 1846 trasportate a Parigi, al Seminario delle Missioni Estere. Fu beatificato da Leone XIII, il 27 maggio 1900, con altri martiri dell'Annam (v. ANNAMITI, MARTIRI).

BIBL.: J. B. S. Jacquenet, *Vie de l'abbé G., missionnaire apostolique et martyr*, Parigi 1850; G. Goyau, *Le centenaire du bienheureux G.*, in *L'Eglise en marche*, IV, Parigi 1934, pp. 259-92. Romeo Bellotti

GAGINI, FAMIGLIA. - Architetti e scultori originari di Bissone sul lago di Lugano, durante il XV e il XVI sec. attivi nell'Italia settentrionale, specie a Genova, in Lombardia, nel Veneto ed in Sicilia.

Nel gruppo dei G. di Genova si ricordano BELTRAME, m. nel 1470, padre di un PIETRO, di un ANTONIO, di un GIOVANNI e di un PACE. Giovanni nel 1450 lavorava nella parrocchia di Pigna presso Ventimiglia, quindi eseguiva i portali di S. Maria in Castello e del Palazzo Quartana a Genova, nel cui duomo elevava la tomba al card. Giorgio Fieschi. Pace invece, dopo aver lavorato a Genova, quale scultore dei rilievi nelle lunette con scene della vita del Santo nella cappella di S. Giovanni Battista in Duomo, è a Pavia accanto all'Amadeo ed allo zio Tamagnino nei lavori della Certosa. Sue opere sono anche in Francia ed in Spagna.

Altri membri del ramo genovese della famiglia sono BERNARDINO, attivo soprattutto in Spagna, a Siviglia e Toledo, nel sec. XVI, ed ELIA, figlio di Giovanni di Beltrame, autore della loggia del Palazzo comunale ad Udine. Operò anche in Spagna, ma soprattutto a Genova, ove con lo zio DOMENICO lavorò nella cappella di S. Giovanni Battista in Duomo.

Domenico è il capostipite del ramo dei G. di Sicilia. Figlio di Pietro di Beltrame, dopo aver operato nella cappella di S. Giovanni Battista a Genova con il nipote ELIA, si recò nel 1463 in Sicilia, ove m. a Palermo nel 1492. In Sicilia Domenico operò soprattutto a Palermo, scol-

(fot. Alinari)
GAGINI, FAMIGLIA - Statua di S. Lucia di Antonello G. Siracusa, Cattedrale.

pendo statue e rilievi in uno stile che rammenta quello di Francesco Laurana. Fra le sue opere più note sono il fonte battesimale di Salemi, la Madonna di Castelverde (1480), l'arca di S. Gandolfo a Polizzi Generosa, e alcuni rilievi nel S. Francesco di Palermo. Più famoso ma meno dotato il figlio di D., ANTONELLO, n. a Palermo nel 1478 ed ivi m. nel 1536 dopo una intensissima attività, svolta in gran parte a Messina a capo di una numerosa bottega di scultori che dotarono centinaia di chiese della Sicilia delle loro immagini della Vergine e di santi modellate con compostezza ma stucchevole monotonia.

Altri scultori del ramo siciliano della famiglia sono ANTONIO, GIACOMO e VINCENZO, figli di Antonello, nonché un ANTONIUZZO DI GIOVANNI DOMENICO, ed un NIBILIO, scultore ed orafo quest'ultimo, vissuto fra il sec. XVI e il XVII, che lasciò l'arca di S. Giovanni in S. Giacomo di Caltagirone.

BIBL.: G. Di Marzo, *I G. e la scultura in Sicilia nel sec. XV e XVI*, Palermo 1880-83; L. A. Cervetto, *I G. di Bissone*, 3 voll., Milano 1903; F. di Pietro, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), pp. 253-54. Emilio Lavagnino

GAGLIARDI, ACHILLE. - Gesuita, teologo e scrittore di ascetica, n. a Padova nel 1538, m. a Modena il 6 luglio 1607. Entrato nell'Ordine dopo gli studi universitari in patria e con i due suoi fratelli cadetti, Lionetto e Ludovico, fu professore di filosofia (1563-66) e di teologia (1567-68) nel Collegio Romano; indi rettore a Torino (1568-75), dove con il favore del duca Emanuele Filiberto promosse l'insegnamento del catechismo ai fanciulli di civile condizione; in seguito, dopo alcuni anni d'insegnamento della teologia a Roma e a Padova, fu rettore a Milano, Brescia, Venezia. Dal 1606 si ritirò a Modena.

Colto e pieno di zelo, instancabile predicatore, fu in strette e amichevoli relazioni con s. Carlo Borromeo, che accompagnò nelle sue visite pastorali e per desiderio del quale compose un *Catechismo della fede cattolica con un compendio per i fanciulli* (Milano 1584). L'anno seguente ne fece un'edizione per la diocesi di Crema (ivi 1585). Postume furono invece pubblicate le altre opere, che nel campo dell'ascetica gli assegnano un posto distinto: *Ad Patres et Fratres S. I. de plena cognitione Instituti*, per cura del p. G. Boero (Roma 1841); *S. p. Ignatii de Loyola de discretione spirituum regulae explanatae* (Napoli 1851); *Commentarii seu Explanationes in Exercitia spiritualia s. p. Ignatii de Loyola*, a cura del p. C. van Haken (Bruges 1882).

Quanto al *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* (Brescia 1611 e poi ripetutamente ristampato e tradotto), da molti a lui attribuito, nonostante altri lo assegnassero a una « dama milanese », esso, per il fondo e le idee, è dovuto a Isabella Cristina Bellinzaga Lomazzi, milanese; il p. G., suo direttore spirituale, però, vi ha certamente cooperato rivedendo, correggendo e introducendo vari sviluppi; quanta parte con questo vi abbia preso, resta difficile determinare. Tanto più che la direzione di quell'anima causò vari e seri fastidi al p. G., che stentò assai ad avvedersi della parte di illusioni contenute nella *Vita*, ch'egli aveva scritta della dama milanese, e a capire che della sua ingenuità abusavano parecchi fautori della dottrina mistica di essa, che avrebbero desiderato introdurre mutamenti nell'Istituto dell'Ordine. Fortunatamente il consiglio di s. R. Bellarmino parò il pericolo, salvando la fama e la buona fede del direttore e della diretta.

BIBL.: V. bibl. di BELLINZAGA LOMAZZI ISABELLA CRISTINA, e inoltre Sommervogel, III, coll. 1095-99; P. Pirri, *Il p. A. G., la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, in *Archiv. hist. S. I.*, 14 (1945), pp. 1-72. Celestino Testore

GAGLIARDI, CARLO. - Canonista, n. a Bella (Lucania) nel 1710, m. a Muro il 1 luglio 1779.

Nominato professore di diritto canonico a Napoli da Carlo III, tenne tale cattedra fino al 1787, quando fu eletto vescovo di Muro.

Scrisse: *De beneficiis ecclesiasticis* (Napoli 1747); *De iure dotium* (ivi 1749); *Institutionum iuris canonici communis et neapolitani libri quattuor* (ivi 1756). Di tutte queste opere fu curata una nuova edizione nel secolo scorso da G. Romani.

BIBL.: L. Giustiniani, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, II, Napoli 1788, p. 63; Hurter, V, col. 215. Cosimo Petino

GAGLIARDI, PIETRO. - Pittore, n. a Roma nel 1809, m. a Frascati il 18 sett. 1890. È tra i rappresentanti più caratteristici del gusto accademico romano, affermatosi successivamente alle forme dei puristi. Corretto nel disegno e preciso nei contorni, dipinse alcuni buoni ritratti e una serie numerosissima di affreschi, nonché alcuni quadri di soggetto sacro, usando colori di intonazione acidula e dolciastra insieme, e ponendo le figure in atteggiamenti leziosi o convenzionali.

Dipinse moltissimo ad affresco nelle chiese di Roma, ove viene indicato il suo capolavoro nella scialba *Crocefissione* della chiesa di S. Girolamo degli Schiavoni, nella quale sono di sua mano anche altre composizioni (1847-1852). Successivamente operò a S. Paolo fuori le Mura, raffigurando la *Conversione del Santo*, ed *Il Santo presente al martirio di s. Stefano*.

Nel 1868 dipinse, sempre a Roma, in S. Agostino, quale riscontro all'*Isaia* di Raffaello, altre cinque figure di profeti e varie scene di soggetto sacro. Dipinse ancora affreschi a S. Maria in Aquiro, a S. Marcello, nella chiesa dello Spirito Santo dei Napoletani, in SS. Quirico e Giulitta, a S. Vito, ecc. Fuori Roma lavorò a Vigevano, ove sono opere di lui nel Duomo, nella chiesa delle Sacramentine, in S. Francesco, nella chiesa e nel monastero della Maddalena. Operò anche a Castel Gandolfo nella villa Torlonia, nella Basilica Costantiniana di Albano, ed a Frascati per la Galleria Shakespeariana di Romualdo Gentilucci.

BIBL.: B. Magni, *Storia dell'arte italiana*, III, Roma 1902, pp. 772-73; D. Seghetti, *Frascati*, Frascati 1906, p. 190 sg.; anon., s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 65. Emilio Lavagnino

GAGUIN, Robert. - Teologo e letterato, n. a Calonne-sur-Lys (diocesi di Arras) verso il 1420-25 e m. a Parigi il 22 maggio 1501. Entrò giovane nell'Ordine dei Trinitari. Professò diritto alla Sorbona, ed ebbe come discepoli Erasmo e Reuchlin. Nel 1473 fu eletto generale dell'Ordine. Come storico descrisse le vicende del Regno di Francia; l'opera, non imparziale, ebbe vasta risonanza e servì di base a molti storici.

Discusso il suo merito letterario; Erasmo non gli fu avaro di elogi. Come teologo è conosciuto per un discorso e un carme in esametri sull'Immacolata Concezione, in risposta agli attacchi di V. Bandelli; originale, ma non convincente: *De intemeratae Virginis conceptu adversus Vincentium quendam* (Parigi 1488). Per la riforma del suo Ordine scrisse: *Statuta Ordinis Fratrum S.mae Trinitatis et redempt. captivorum* (Parigi 1479).

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)
Gaguin, Robert - G. offre a Carlo VIII i *Rerum Gallicarum Annales*. Miniatura del manoscritto offerto al Re - Parigi, Biblioteca nazionale.

Bibl.: P. de Vaissière, *De R. G. ministri generalis Ordinis S.mae Trinitatis vita et operibus*, Chartres 1896; Ant. de L'Assomption, *Diccionario de los escritores trinitarios*, II, Roma 1899, pp. 521-25; R. Gaquoin, *Denkschrift zum 400 Todestage R. G., nebst seinen Elegien zum Lobe Heidelbergs u. des deutschen Geistes*, Heidelberg 1901, pp. 23-27; A. Palmieri, s. v. in DThC, VI, coll. 996-98; F. Simone, *R. G. ed il suo cenacolo umanistico*, in *Aevum*, 13 (1939), p. 416 sg.; id., *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Roma 1949, passim. Vito Zollini

GAIO: v. caio.

GAIO. - Giurista romano, vissuto nell'età degli Antonini. Nulla si sa della sua vita; ma, in base ad alcune particolarità delle sue opere, si ritiene da taluni che egli fosse un orientale.

È autore di *Libri ex Quinto Mucio* (opera relativa al *ius civile*), di un commento all'editto del pretore urbano e all'editto provinciale e di sei libri intorno alle XII Tavole (v.). Gli sono stati anche attribuiti i *Libri aureorum* o *rerum cottidianarum*, che però, molto probabilmente, sono una libera parafrasi postclassica dell'opera principale di G. Questa è rappresentata dalle *Institutiones*, il cui testo quasi completo, scoperto nel 1816 nella Biblioteca capitolare di Verona e integrato da fortunati ritrovamenti posteriori, fornisce una esposizione elementare del diritto romano classico. Le *Institutiones* sono divise in quattro libri, che espongono la materia relativa alle *personae* (I), alle *res* (cose, acquisto della proprietà, successioni, obbligazioni: II e III) e alle *actiones* (processo: IV). L'edizione critica più recente delle *Institutiones* è quella curata da B. Kübler (Lipsia 1935); tra le edizioni italiane recenti va ricordata quella curata da G. Baviera, in *Fontes iuris anteiustiniani* (II, Firenze 1940, pp. 5-192) e quella a cura di V. Arangio-Ruiz e A. Guarino, in *Breviarum iuris Romani*, Milano 1943, pp. 3-194.

Bibl.: T. Mommsen, *Ges. Schriften*, II, Berlino 1905, p. 26 sgg.; P. Krüger, *Geschichte der Quellen und Literatur des röm. Rechts*, ivi 1925, p. 269; P. Bonfante, *Storia del diritto romano*, 3ª ed., Roma 1934, p. 388 sgg.; P. de Francisci, *Storia del diritto romano*, II, 1, Milano 1938, p. 493 sgg.; V. Arangio-Ruiz, *Storia del diritto romano*, 5ª ed., Napoli 1947, p. 286 sgg. Rodolfo Danieli

GAISSER, Ugo Atanasio. - Musicologo, n. a Aitroch il 1° dic. 1853, m. a Ettal il 6 ott. 1920.

Monaco benedettino a Beuron, passò poi a Maredsous, dove nel 1878 fu ordinato sacerdote. Specializzatosi nello studio della musica sacra bizantina, nel 1896 fu chiamato al Collegio greco di S. Atanasio in Roma, dove fu professore e lettore di corali greci. Scrisse di storiografia musicale greca in varie riviste. Pubblicazioni notevoli sono anche *Le système musical de l'Eglise grecque d'après la tradition* (Roma 1901) e *Les « heirmoi » de Pâques dans l'office grec* (ivi 1905). Silverio Mattei

GALAAD. - 1. Altipiano montuoso della Transgiordania dal fiume Arnon (*Mōğib*) al Jarmūk (*Šerī'at el-Menādireh; Ios.* 22, 9-15; *II Reg.* 10,37), ma più ordinariamente dal Wādi Ḥesbān al Jarmūk. È diviso dallo Iaboc (*Nahr ez-Zerqā'*) in due sezioni: la settentrionale, oggi 'Ağlūn, la più elevata dell'altipiano (800-900 m.), con il monte Umm ed-Dereğ (1300) a sud, è ben irrigata, con aree a pascoli, e come anticamente (*II Sam.* 18, 6) alternata con boschi di querce, di terebinti e pini. La sezione meridionale, oggi *el-Belqā*, con colline (850-1000 m.), è incisa da vari *wādī* che vanno allo Jarmūk o al Giordano ed ha notevoli zone coltivabili; ma prevalentemente è paese di pascoli.

Con il semplice nome di G. viene alcune volte designato sia 1) 'Ağlūn (*Num.* 32, 39-40; *Deut.* 3, 15; *Ios.* 17, 6) sia il Belqā (*Num.* 32, 1; *Ios.* 13, 25). La « montagna del G. », in cui avvenne il colloquio ultimo fra Giacobbe e Laban (*Gen.* 31, 21-25) è tutta la Transgiordania, e non solo la zona montuosa fra es-Salṭ e lo Iaboc, ancora oggi detta *Ğebel Ğel'ad*.

Al tempo dell'invasione israelitica, la regione occupata da Sehon re degli Amorrei e da Og re di Basan passò a far parte del territorio di Gad al sud e di Manasse al nord (*Deut.* 3, 12-13; *Ios.* 13, 24-31). G. formò la provincia assira della Transgiordania mentre la « Galaaditide » si estendeva soltanto nel Basan (*I Mach.* 5, 17-36).

2. Nome del figlio di Machir, discendente di Manasse, e capo di un casato israelitico (*Num.* 26, 29; *Ios.* 17, 1). Nome del padre di Iephte (*Iudc.* 11, 1 sg.).

Bibl.: L. Heidet, s. v. in DB, III, col. 47. Donato Baldi

GALAADITI: v. galaad.

GALAMINI, Agostino. - Maestro generale dell'Ordine dei Frati predicatori e cardinale, n. a Brisighella (Ravenna) nel 1552, m. a Osimo il 4 (o 6 ?) sett. 1639.

Era già stato inquisitore a Brescia, Piacenza, Genova e Milano, quando il 28 ott. 1604 venne eletto commissario generale del S. Uffizio e tre anni dopo divenne maestro del S. Palazzo. Nel quadriennio 1608-12 fu a capo dell'Ordine domenicano, che resse con energia, viaggiando in-

faticabilmente. Nel frattempo (7 ag. 1611) fu elevato alla porpora e prese il titolo di S. Maria in Aracoeli. Il 1° febbr. 1613 venne designato alla sede episcopale di Recanati e Loreto, e il 29 apr. 1620 trasferito a quella di Osimo.

BIBL.: *Bullarium Ord. Praed.*, V, Roma 1733, pp. 662, 717, 724; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de St Dominique*, V, Parigi 1749, pp. 198-211; G. Catalano, *De magistro S. Palatii ap.*, Roma 1751, pp. 144-47; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux des Frères Prêcheurs*, VI, Parigi 1913, pp. 122-89; I. Taurisano, *Hierarchia Ord. Praed.*, 2ª ed., Roma 1916, pp. 12, 55, 73; P. Gauchat, *Hierarchia cath. medii et rec. aevi*, IV, Münster 1935, pp. 54, 104. Abele Redigonda

GALANO, CLEMENTE. - Missionario teatino. N. a Sorrento, professò nel convento dei SS. Apostoli di Napoli il 25 febbr. 1628. Terminati gli studi, fu, nel 1636, destinato col p. Francesco Maggio, a cui si deve la prima grammatica georgiana, alle missioni della Georgia, e giunse a Gori, sede della missione teatina, nel marzo 1637. Dalla Georgia passò nella Colchide, dove lavorò per tre anni. Conoscitore delle lingue turca, georgiana e colchide, egli tuttavia si dedicò alla cura degli armeni della cui lingua e liturgia era peritissimo, convertendone non pochi.

Per meglio svolgere questa sua missione, il G. nel 1640 fu dai superiori mandato a Costantinopoli, dove aprì un collegio per gli armeni, componendo per essi la prima grammatica armena ed una *Logica*. Il patriarca Cirillo di Erivan, ammiratore della dottrina e dello zelo del G., trattò con lui l'unione degli armeni con la Chiesa romana, e l'avrebbe portata ad effetto se non glielo avesse impedito la morte. Causa intrighi e persecuzioni dell'usurpatore del patriarcato David e dei suoi seguaci, il G., agli inizi del 1644, lasciò Costantinopoli diretto a Roma, accompagnato da buon numero di discepoli e da alcuni dignitari delle Chiese greca e armena fra i quali il greco Cirillo arcivescovo di Trebisonda, convertito alla fede ed unione con la Chiesa cattolica. Urbano VIII accolse il G. e i suoi compagni con prove di paterna compiacenza. Ritiratosi nel convento di S. Silvestro al Quirinale, il G. tenne la carica di maestro dei novizi e dalla S. Congregazione di Propaganda Fide quella di professore degli armeni del nuovo Collegio Urbano. Nel 1663 la stessa Congregazione di Propaganda lo mandava insieme al p. Luigi Pidon (1657-1717), suo allievo, in Polonia per trattare pure l'unione degli armeni di quel regno con Roma. Giuntovi nel maggio 1664, subito fondò in Leopoli un Collegio armeno, ma il 14 maggio 1666 la morte ne troncava la fervida attività. Il collegio continuò sotto l'ègida del Pidon il quale riprese e condusse felicemente a fine colà l'opera dell'unione.

BIBL.: G. Silos, *Historia Clericorum Regularium*, III, Roma-Palermo 1650-66, p. 558; id., *Auctarium historiarum Clericorum Regularium*, ms. inedito nell'Arch. gen. dei Teatini in Roma, c. VI; A. Lamberti, *Sacra istoria dei Colchi*, Napoli 1656, pp. 370-77; R. Ferro, *Istoria delle missioni dei Chierici teatini*, I, Roma 1704-05, pp. 289-312, 418-31, 436-53, 491; F. A. Vezzosi, *Scrittori dei Chierici Regolari*, I, Roma 1780, pp. 375-83; P. Amat di S. Filippo, *Biografia dei viaggiatori italiani con la bibliografia delle loro opere*, Roma 1882, p. 706; M. Tamarati, *L'Eglise géorgienne*, Roma 1910, p. 527; Hurter, IV, coll. 118-19; A. Palmieri, s. v. in DThC, coll. 1023-1025. Francesco Andreu

GALANTE, ANDREA. - Giurista, n. a Casal Monferrato il 30 luglio 1871, m. a Roma il 26 luglio 1919. Allievo di Francesco Ruffini, dalla cui scuola sono usciti illustri rappresentanti della scienza giuridica italiana, fu professore di diritto ecclesiastico nella Università di Innsbruck e, nel 1916, fu chiamato a succedere a Francesco Brandileone nella cattedra di diritto ecclesiastico presso l'Università di Bologna; nomina che incontrò il favore generale ritenendosi il G. l'uomo più degno per insegnare nella città, a cui compete il titolo di madre della scienza giuridica italiana.

Consacrò tutta la sua vita agli studi, pur nel periodo in cui, durante la prima guerra mondiale, ricoperse alti incarichi politico-amministrativi. Della sua cospicua produzione si ricordano: *Il diritto di placitazione e l'economato dei benefici vacanti in Lombardia* (Milano 1894); *La condizione giuridica delle cose sacre* (Torino 1903); *L'exequatur ed il placet nella evoluzione storica e nel diritto vigente* (Milano 1909); *Il diritto degli ecclesiastici nelle nuove terre d'Italia* (Bologna 1916).

Di particolare interesse, e tale che non può omettersene la consultazione da quanti si dedicano a questi studi, è il *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milano 1915, 2ª ed. a cura di A. C. Jemolo ivi 1923), in cui sono esposti sinteticamente e sistematicamente i principi fondamentali del diritto della Chiesa e quelli del diritto dello Stato in materia ecclesiastica con riguardo all'evoluzione storica e alle norme vigenti. Lorenzo Spinelli

GALANTE, GENNARO ASPRENO. - Sacerdote, storico e archeologo, n. a Napoli il 6 ott. 1842, m. ivi l'11 giugno 1923. Da giovane si rivelò appassionato degli studi archeologici, e insieme trasse ottimo profitto da quelli teologici. Ordinato sacerdote a Roma nel 1866, conobbe G. B. De Rossi, che molto lo predilesse. Tornato a Napoli continuò la serie dei suoi contributi.

Nel 1867, infatti, scrive intorno alla lapide sepolcrale dell'arcidiacono Teofilatto e le pitture della catacomba di S. Severo; nel 1872 pubblica la *Guida sacra della città di Napoli*. Vagheggiò il disegno di una Napoli sotterranea, ma non lo poté attuare. Trovò in una grotta presso Calvi, nel 1882, alcune pitture rappresentanti s. Castrenio e s. Prisco. Riferì a Roma nella Società dei cultori di archeologia cristiana sulla scoperta delle immagini dei primi vescovi napoletani, disposte in una basilichetta sotterranea del cimitero di S. Gennaro in Napoli, analoga alla serie posta nell'antica Cattedrale detta la « Stefania »; identificò l'epigrafe del vescovo napoletano Massimo del tempo di Liberio (352-66); fece notevoli scoperte nell'atrio della catacomba di S. Gennaro (1889), dove mise in luce anche un battistero (1899). Trattò la questione delle basiliche *maior* e *minor* di S. Gennaro. Studiò pure le altre catacombe di S. Gaudioso, di S. Efebo, di S. Severo, dei SS. Fortunato e Massimo ai Lammatari, oltre ad ipogei minori. Illustrò il cimitero di S. Ipolisto, martire in Atripalda, il cenobio di S. Severino nel Castrum Lucullanum di Napoli, i musaici del battistero del duomo di Napoli, ecc. Redasse un grande numero di studi di archeologia sacra, storia ecclesiastica, archeologia classica e giudaica (149 numeri che vanno dal 1862 al 1923). Molto resta anche nei suoi manoscritti, conservati nella Biblioteca arcivescovile; donò 4000 voll. della sua biblioteca all'accademia di S. Pietro in Vincoli del Liceo arcivescovile.

BIBL.: G. B. Alfano, M. Autore, A. Bellucci, G. Sodo, E. Terallo, *Onoranze alla venerata memoria di mons. G. A. G. canonico della cattedrale di Napoli*, Napoli 1925. Carlo Cecchelli

GALANTI, GIUSEPPE MARIA. - Storico ed economista, n. a Santacroce del Sannio il 25 nov. 1743, m. a Napoli il 6 ott. 1806. Discepolo del Genovesi, si dedicò a ricerche storiche, geografiche, statistiche sul Regno di Napoli.

Le sue prime opere, fra cui un *Elogio del Genovesi* (Napoli 1772), a difesa del riformismo, sono improntate a un illuministico ottimismo che farà luogo, nella *Descrizione dello stato antico ed attuale del contado del Molise* (ivi 1781), a un realismo pessimistico fondato sullo studio delle condizioni economiche del paese. Vide nel feudalesimo e nei privilegi del clero la fonte principale della miseria del paese. Scrisse ancora una *Descrizione delle Sicilie* (ivi 1786-94), incompleta, e un *Testamento forense* (Venezia 1806). Trascinato dal moto rivoluzionario del 1799, mantenne un atteggiamento critico nei suoi riguardi.

BIBL.: G. Verrecchia, *G. M. G.*, Campobasso 1924; N. Cortese, *Gli Abruzzi alla fine del Settecento nella descrizione di G.*

M. G., in *Samnium*, 12 (1939), pp. 133-52; 13 (1940), pp. 135-50; G. De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale*, 2ª ed., Bari 1946, v. indice.
Sergio Cotta

GALANTINI, Ippolito, beato. - N. a Firenze il 12 ott. 1565 da famiglia popolare, fu tessitore e rimase laico tutta la vita, pur istruendosi nelle scienze sacre ed occupandosi di apostolato religioso; dopo aver riformato varie compagnie e confraternite, diede vita ad una nuova congregazione detta di S. Francesco della dottrina cristiana (1602), i cui membri vennero chiamati « Vanchetoni ». Malgrado le opposizioni incontrate, diffuse la sua opera anche fuori Firenze, a Lucca, Parma, Modena, Perugia, le diede un regolamento preciso insistendo molto sulle pratiche spirituali. Il G. compì pure molti atti prodigiosi, scrisse trattati ascetici e convertì vari increduli; m. a Firenze il 20 marzo 1619 dopo esser stato sempre malaticcio; fu beatificato da Leone XII il 19 giugno 1825. Festa il 20 marzo.

(per cortesia dell'Ambasciata di Turchia)
Galata - Veduta del ponte di G. - Costantinopoli.

Bibl.: D. Baldocci Nigetti, *Vita del venerabile servo di Dio Hippolito G. fiorentino*, Roma 1657; A. Butler, *The lives of the saints*, nuova ed. a cura di H. Thurston e N. Leeson, III, Londra 1942, p. 351 e bibl. ivi citata; D. Del Campana, *La biblioteca ascetica del b. I. G.*, in *Studi francescani*, 3ª serie, 18 (1946), pp. 66-71.
Paolo Brezzi

GALÁPAGOS, prefettura apostolica delle Isole di. - Con decreto della S. Congregazione Concistoriale, in data 6 maggio 1950 è stata eretta la nuova prefettura apostolica che comprende tutto l'arcipelago delle Isole di Colón o di G., le quali facevano parte della diocesi di Guayaquil (Equatore).

Dista dal continente ca. 950 km. Essa è composta di cinque grandi isole, di sette isole minori e di un grande numero di isolotti. L'area totale è di ca. 7884 kmq. La popolazione non raggiunge i 2000 ab., ma essa tende ad aumentare. Da 120 anni nessun sacerdote vi ha dimorato stabilmente e parecchi abitanti non sono battezzati.

La nuova prefettura è affidata ai Francescani Minori, che dovranno iniziare dal niente la loro opera di apostolato.

Bibl.: anon., s. v. in *Enc. Eur. Am.*, XXV, pp. 427-29.
Saverio Paventi

GALASSI, Vincenzo. - Generale pontificio, n. in Roma nel 1766, m. ivi nel 1847. Reduce della campagna di Russia; nel 1816 entrò con il grado di colonnello nell'esercito pontificio.

Generale di brigata nel 1818, ebbe l'incarico, ai primi del 1831, di contrastare l'avanzata delle forze rivoluzionarie condotte dal generale Sercognani, che minacciavano il Lazio. Il G., pur disponendo di mezzi assai esigui, riuscì a battere una prima volta l'avversario il 17 marzo a S. Lorenzo alle Grotte, e sconfiggerlo poi definitivamente il 21 dello stesso mese a Castiglione in Teverina, costringendo gli invasori a ripassare il Tevere ed a disperdersi. L'ordine fu così ristabilito, e la minaccia su Roma sventata.

Bibl.: R. Del Piano, *Roma e la rivoluzione del 1831*, Imola 1931, con indici; P. Dalla Torre, *Materiali per una storia dell'esercito pontificio*, in *Rass. stor. del Risorg.*, 28 (1941, I), pp. 16-39 dell'estratto.
Paolo Dalla Torre

GALASSO. - Con il nome di G. di Matteo Piva si è venuta delineando, in questi ultimi decenni, la figura di un pittore ferrarese quattrocentesco, che ha preso il posto dell'incertissimo G. Galassi, citato dagli antichi biografi. Presunto scolaro di Piero della Francesca e in contatto, a Ferrara, verso il 1450, con il fiammingo Ruggero van der Weyden, il Piva, dopo aver lavorato con altri coloristi estensi nelle ville di Belriguardo, Migliaro e Belfiore, si sarebbe trasferito a Bologna, dove avrebbe eseguito importanti opere nelle chiese di S. Domenico, di S. Giovanni in Monte e di Mezzaratta. La sua morte, secondo il cronista Lamo, sarebbe avvenuta colà nel 1488.

A lui è stato attribuito da A. Venturi un gruppo di tre dipinti, indiscutibilmente della medesima mano e che più di ogni altra opera della scuola ferrarese attestano la benefica influenza di Piero su quei maestri; tali opere sono due gentili *Muse suonatrici*, nel Museo di Budapest, e la notissima *Allegoria dell'autunno*, nel Museo di Berlino, che per la saldezza dell'impianto compositivo, per la spontanea energia vitale che anima la protagonista, per la mirabile sintesi del paesaggio, per la freschezza delle tonalità cornicine, azzurre, verde-oliva e paonazze, fa parte delle più memorabili rappresentazioni georgiche, nel Rinascimento, e non soltanto italiano.

Bibl.: B.C.K. s. v. in Thieme-Becker, XIII, pp. 86-87; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, pp. 24-29; A. Venturi, *G. Ferrarese*, in *Pantheon*, 16 (1935), pp. 338-42.
Alberto Neppi

GALATA. - Sobborgo europeo all'est d'Istanbul.

Il termine aveva designato dal sec. viii uno dei quartieri di Costantinopoli così chiamato anche dai Turchi, che i Latini preferirono chiamare « Pera ». Invece gli europeo-latini hanno dato il nome di G. dal sec. xviii all'antica città genovese *intra muros* della città.

Ca. il 200 si segnala la prima comunità cristiana a G., che verso il 431 costituisce una piccola città. La sua storia però comincia con la colonizzazione genovese, sporadica sotto i Comneni e poi stabile sotto i Paleologhi. Michele VIII vi insediò nel 1267 i Genovesi, i quali fecero di G. uno dei principali empori dell'Oriente. G. godeva di molti privilegi nell'Impero. Aveva una amministrazione propria sotto un podestà nominato direttamente da Genova. I coloni eressero numerosi edifici pubblici, conventi (prima dei Benedettini, Domenicani e Francescani e poi dei Gesuiti, Conventuali, Cappuccini, Salesiani e Lazaristi), chiese (se ne sono contate 21) e ospedali. Nella loro conquista (1453) i Turchi confermarono i privilegi di G., che poi però soppressero, lasciando soltanto al nuovo organismo chiamato Magnifica Comunità la gestione dei beni religiosi. Nonostante le infiltrazioni orientali G. conservava ancor tardi nel sec. xviii un aspetto prettamente italiano.

Dal sec. XIX G. prende la fisonomia che ha oggi di città cosmopolita con netta prevalenza dell'elemento europeo. L'abolizione delle «capitolazioni» (1914) ha soppresso ogni traccia degli antichi privilegi e sottomesso la popolazione alla legislazione turca. Funzionano ancora istituzioni religiose e parrocchie per gli Italiani.

BIBL.: M. A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, Parigi 1894, passim; R. Loenertz, *La Société des Frères Pérégrinants*, Roma 1937, pp. 38-47; E. Dalleggio, *Le pietre sepolcrali di Arab Giami (antica chiesa di S. Paolo a G.)*, Genova 1942; A. M. Schneider - I. Nomidis, *G. Topographisch-archäologischer Plan*, Istanbul 1944; B. Palazzo, *L'Arap Djami ou église St-Paul de G.*, ivi 1946.

Vitaliano Laurent

GALATEO, IL : v. DE FERRARIS ANTONIO.

GALATI, EPISTOLA ai. - Una delle quattro maggiori lettere di s. Paolo, indirizzata alle Chiese della Galazia, profondamente turbate dalla propaganda giudaizzante.

SOMMARIO: I. Occasione, destinatari e data di composizione. - II. Contenuto. - III. I giudaizzanti di Galazia. - IV. Autenticità paolina e rapporto con l'epistola ai *Romani*.

I. OCCASIONE, DESTINATARI E DATA DI COMPOSIZIONE. - La *G.* è la più polemica delle lettere paoline, con tono notevolmente aspro, che raggiunge talora l'ingiuria (3, 1), l'ironia (4, 21) e il sarcasmo (5, 12). Gli avversari vi sono perseguiti in ogni loro posizione in maniera implacabile. Anche la parte che suole considerarsi morale o pratica è scritta sotto l'influsso della controversia che agitava quelle Chiese.

La questione giudaizzante, superata decisamente allora, non ebbe seguito nella vita del cristianesimo.

Si trattava di accettare o no la sostanza del cristianesimo, di conservare a questo il suo carattere di religione universale oppure di farne una semplice variazione del giudaismo, con quello spirito particolaristico che riservava ad Israele il pieno diritto di chiamarsi «popolo di Dio», al punto che non poteva conseguire la salvezza apportata da Cristo chi non aveva nella propria carne il segno dell'aggregazione a questo popolo. Accogliendo le pretese dei giudaizzanti si poneva un ostacolo gravissimo alla diffusione del Vangelo nel mondo pagano, che sarebbe stato ancor più restio a entrare nella Chiesa, se avesse dovuto passare per il vestibolo del mosaismo, sottoponendosi alla circoncisione e alle altre osservanze legali. Inoltre, accettare la circoncisione come mezzo indispensabile di salvezza equivaleva a dichiarare, in pratica, l'insufficenza dell'opera salvifica di Cristo.

La *G.* è strettamente legata al ministero di Paolo e alle vicende della comunità destinataria; onde non può lumeggiarsi se non inquadrandola in un preciso momento storico dell'epistolario paolino.

Il problema centrale dei destinatari è vivacemente dibattuto da ca. un secolo tra gli esegeti di ogni scuola e di ogni confessione. Dalla sua soluzione dipende, in parte, quello della data di composizione, la determinazione della natura precisa degli errori diffusi in Galazia dagli pseudo-apostoli, nonché l'intelligenza di certi aspetti della focosa risposta di Paolo.

L'inizio della lettera (1, 2) indica come destinatarie le «Chiese della Galazia». Ma il termine «Galazia» (v.) può intendersi sì aetnograficamente, come derivato al territorio dalle caratteristiche etniche degli abitanti, sia amministrativamente, come nome di provincia romana. Pare certo che s. Luca negli *Atti* si attenga al primo piuttosto che al secondo significato. L'ambiguità è soprattutto nella *G.* È vero che se la Galazia percorsa da Paolo secondo *Act.* 16, 6 (secondo viaggio missionario) è il territorio abitato dai veri G., s. Luca ci farebbe sapere ben poco della loro evangelizzazione e della successiva visita dell'Apostolo (*Act.* 18, 23), durante la quale dovettero affiorare i primi segni della crisi (*Gal.* 1, 9). Ma il carattere lacunoso della narrazione degli *Atti* non deve sorprendere. Paolo stesso sembra voler insinuare (*Gal.* 4, 13) che l'evangelizzazione dei G. fu occasionale, per una malattia che lo avrebbe costretto a modificare il proprio itinerario (l'impedimento di *Acta*, 16, 6?).

Il cardine della questione è nel valore che Paolo stesso dà ai termini di Galazia e di G. Le «Chiese della Galazia» (1, 2) sono, per lui, quelle di Antiochia pisidica, d'Iconio, di Listra e di Derbe, fondate durante il primo viaggio missionario (*Act.* 13, 14-14, 21) e riviste all'inizio del secondo (*Act.* 15, 36; 16, 1), oppure comunità costituite solo durante il secondo viaggio nei territori di Tavium, di Ancira e di Pessinunte, abitati dalle tribù g.? La soluzione è meno facile di quanto pare talvolta dalla lettura di autori che si pronunciano decisamente per l'una o per l'altra di queste due opinioni (cf. G. Ricciotti, *Paolo Apostolo*, Roma 1946, p. 332).

I sostenitori dell'opinione secondo la quale la *G.* sarebbe stata indirizzata alle comunità galatiche del nord (teoria nord-galatica difesa, per limitarsi ai più noti, da J. B. Lightfoot, J. Knabenbauer, A. Loisy, M.-J. Lagrange, F. Prat, H. Lietzmann, D. Buzy, G. Ricciotti) premono talora sul motivo che tale destinazione fu ritenuta comunemente fino a ca. un secolo fa. L'argomento non è molto forte, dato che i Padri e gli antichi esegeti non sentirono il problema, concependo i primi la Galazia secondo la nomenclatura e la delimitazione dei loro tempi.

D'altra parte, anche vari degli argomenti che si fanno valere dai sostenitori della teoria sud-galatica (G. Perrot, W. M. Ramsay, Th. Zahn, V. Weber, E. Le Camus, E. De Witt Burton, G. S. Duncan, F. Amiot) non sono decisivi, consentendo i testi una spiegazione plausibile anche nella teoria opposta. Così è, ad es., dell'affermato silenzio di Paolo sulla conferenza di Gerusalemme e sul relativo decreto apostolico, per cui si dovrebbe supporre che l'evangelizzazione della Galazia e la crisi, che seguì a breve distanza, siano state anteriori a detta conferenza. Intanto negano taluni (Buzy, p. 430), il fondamento dell'argomentazione, allegando, come relativo alla riunione apostolica di Gerusalemme, *Gal.* 2, 1-10, che altri (Amiot, pp. 29-32) però, intendono del viaggio di cui in *Act.* 11, 30 (cf. 12, 25). Paolo, del resto, non aveva interesse a parlarne, poiché la lettera apostolica, oltre ad essere indirizzata alle comunità della Siria e della Cilicia (*Act.* 15, 23), non faceva parole della circoncisione, che era l'articolo fondamentale della propaganda antipaolina presso i G. Gli argomenti più validi in favore della teoria nord-galatica sono fondati su *Gal.* 1, 2 e 3, 1. Nel primo di questi luoghi si ha l'indirizzo della lettera alle «Chiese di Galazia». Ora, è per lo meno strano che, stante l'uso, anche dei documenti ufficiali, di distinguere coi rispettivi nomi propri le singole regioni incorporate nella provincia romana di Galazia, Paolo abbia usato il termine improprio per indicare i territori percorsi da lui durante il primo viaggio missionario, i quali nella relazione di Luca vengono menzionati coi loro nomi propri.

Significativo però è *Gal.* 3, 1, dove i destinatari vengono apostrofati con il titolo di «G.» e con l'aggiunta poco lusinghiera di «insensati». Se «Galazia» poteva usarsi nel senso largo di provincia romana, non è molto verosimile che i Pisidi e i Licaoni venissero chiamati «G.». Se le singole parti della provincia romana conservavano i propri nomi, molto più questi restavano agli abitanti, che non si sarebbero sentiti eccessivamente lusingati di venire chiamati con il nome di tribù barbare immigrate nel territorio asiatico in epoca relativamente recente. Né sono infondate le considerazioni d'indole psicologica suggerite, in parte, dall'epiteto di «insensati», usato da Paolo nella vivacità della polemica. Secondo Cesare (*De bello Gallico*, IV, 5) i Galli o Celti, al ceppo dei quali appartenevano le tribù stabilitesi nella Galazia, erano amanti di novità, precipitosi e volubili, pronti a credere all'ultimo arrivato — specialmente se in veste di filosofo — e a prendere, per sentito dire, le più gravi decisioni. I destinatari della *G.* avevano accolto con entusiasmo la predicazione di Paolo, superando la ripugnanza che doveva ingenerare la malattia di cui questi allora soffriva,

pronti anzi a cavarsi gli occhi per farne dono a lui (4, 13 sgg.). Poi, con la stessa curiosità e mobilità d'animo avevano ascoltato i nuovi predicatori ed erano sul punto di passare al loro seguito (1, 6).

La divergenza delle opinioni circa i destinatari si riflette sulla determinazione della data di composizione, quantunque le due questioni non siano, per sé, interdipendenti. Anche l'ipotesi sud-galatica, infatti, potrebbe consentire tra la predicazione di Paolo e il sopravvenire dei giudaizzanti un intervallo più lungo di quello che si pensa comunemente. Il « così presto » di 1, 6 può intendersi della facilità inaspettata con la quale i lettori hanno ceduto. Per ammettere, nell'ipotesi sud-galatica, che tutto sia anteriore alla conferenza di Gerusalemme – in tal caso la *G.* sarebbe la prima lettera di s. Paolo – bisogna considerare le due visite dell'Apostolo (4, 13; cf. 1, 9) come rispondenti all'andata e al ritorno del primo viaggio missionario nelle regioni della Pisidia e della Licaonia (Amiot, p. 40; cf. pp. 38-43). Ma ciò sembra alquanto forzato; onde, anche tra i sostenitori della destinazione sud-galatica, altri preferiscono datare la lettera dal secondo viaggio apostolico, all'inizio del quale Paolo e Sila visitarono nuovamente le comunità di Derbe e di Listra (*Act.* 16, 1) e, con ogni probabilità, anche quelle di Antiochia di Pisidia e d'Iconio. Anche così la *G.* potrebbe essere la prima lettera di s. Paolo.

Per i sostenitori della destinazione nord-galatica la *G.* non può essere stata scritta che durante il terzo viaggio missionario, all'inizio del quale Paolo visitò per la seconda volta « il paese di Galazia e la Frigia » (*Act.* 18, 23; cf. 16, 6 e *Gal.* 4, 13).

La data di composizione resta approssimativa tanto nell'una che nell'altra ipotesi. In quella della destinazione sud-galatica i pareri si dividono: se la *G.* è anteriore alla conferenza di Gerusalemme e segue l'incidente di Antiochia, non si può pensare che al 49 (Amiot, p. 39 sg); se *Gal.* 4, 13 suppone la visita fatta al principio del secondo viaggio missionario, si può opinare per il 51-52, da Corinto. Non più concordi sono i patrocinatori della destinazione ai G. propriamente detti, pronunciandosi alcuni per il 53-54, da Efeso (M.-J. Lagrange, M. Meinertz, E. Ruffini, *Chronologia Vet. et Novi Testamenti*, Roma 1924, p. 198; cf. H. Höpfl-B. Gut, *Introductio Specialis in Novum Test.*, 5ª ed., Napoli-Roma 1949, p. 361), altri, invece, scendendo fino al 56-57, anche a motivo delle somiglianze che legano la *G.* alla *Romani* (Buzy, p. 418).

II. Contenuto. – Dopo il prologo (1, 1-10), breve e concitato, che introduce nel vivo dell'argomento, Paolo intraprende l'apologia del suo apostolato, in base a un complesso di dati positivi, che vanno dalla sua conversione all'incidente di Antiochia (1, 11-2, 14). Segue la parte centrale (2, 15-5, 12), denominata comunemente dogmatica, che è una serie incalzante di argomenti a difesa della libertà cristiana nei confronti della legge mosaica. Infine, quasi per togliere ogni possibilità d'equivoco sulla natura di questa libertà, la lettera si chiude con un complesso di esortazioni pratiche (5, 13-6, 10). Non si può nascondere, però, che questa divisione abbia qualcosa di artificioso, che contrasta con la spontaneità e la foga dello scritto; il quale si presenta, da capo a fondo, come ispirato da un'unica grande idea: la difesa della libertà cristiana, nei confronti della legge mosaica, già sorpassata.

Il prologo (1, 1-10) offre subito un motivo saliente dello scritto: l'apologia dell'apostolato e della dottrina, che vengono a Paolo non dagli uomini, ma da Dio. In testa si legge, perciò, l'origine della sua dignità apostolica; segue, nell'indirizzo e nel saluto augurale alle comunità destinatarie, l'idea della liberazione del presente secolo malvagio per opera di Cristo redentore e una breve dossologia al Padre (2-5). Nessun elogio di queste comunità, ma lo stupore di vederle così presto sviate dall'unico Vangelo, che è quello predicato loro da Paolo, e la condanna più decisa – senza preoccupazione di riuscire sgradito agli uomini – di chiunque tenta di sovvertire il Vangelo di Cristo, fosse Paolo stesso o un angelo dal cielo (6-10).

Per la difesa del suo ministero apostolico (1, 11-2, 14) Paolo prende le mosse dalla propria azione di persecutore, che era ben nota ai G. (1, 11-14). Convertito da Cristo e chiamato all'apostolato tra i gentili, egli non diviene discepolo degli Apostoli che lo hanno preceduto, ma si raccoglie in un silenzio di preparazione, e solo tre anni dopo s'incontra con Pietro e con Giacomo a Gerusalemme, restando tuttavia quasi sconosciuto alle Chiese della Giudea, che avevano soltanto una vaga notizia delle sue prime fatiche apostoliche nella Siria e nella Cilicia (1, 15-24). La visita più importante a Gerusalemme e una specie di riconoscimento quasi ufficiale avvennero solo dopo quattordici anni, in un incontro in cui s. Paolo difese strenuamente la libertà dal giogo della legge mosaica, nell'interesse degli etnico-cristiani, libertà affermata anche con il fatto di sottrarre Tito, pagano d'origine, alla circoncisione. Le « colonne » della Chiesa riconobbero affidato a Paolo l'apostolato tra i gentili, come a Pietro quello tra i circoncisi. La premura per i poveri delle comunità giudaiche doveva essere un segno tangibile di questo sincero accordo tra i due campi d'azione (2, 1-9). Ma quando ad Antiochia Pietro, per timore dei venuti da Gerusalemme, si attenne ad una condotta che rinnegava praticamente la libertà sancita a Gerusalemme, Paolo gli si oppose con fermezza, rimproverandogli l'incoerenza d'imporre agli altri osservanze legali, dalle quali egli stesso si riteneva esente (2, 11-14).

Il discorso rivolto a Pietro passa insensibilmente dall'episodio particolare alla formolazione del principio che Iddio giustifica in virtù della fede in Cristo, senza le opere della legge. Infatti, anche noi giudei – dice Paolo – abbiamo cercato nella Fede la nostra giustificazione. Che se fossimo tuttavia peccatori, ne deriverebbe l'assurdo che Cristo sarebbe ministro del peccato (2, 15-18). Invece noi siamo morti alla legge, per vivere della vita di Cristo che ci ha amato e si è offerto per noi. Se la legge potesse giustificare, Cristo sarebbe morto inutilmente (2, 19 sgg.).

L'esperienza stessa dei fedeli (3, 1-5) e la testimonianza della Scrittura in rapporto ad Abramo e alla sua discendenza (3, 6-9) provano che la giustificazione si ha per la Fede, non per la legge. Questa era piuttosto fonte di maledizione: una maledizione che Cristo ha preso sopra di sé, affinché della benedizione d'Abramo fossero partecipi tutte le genti (3, 10-14). D'altra parte, la legge non poteva infirmare la promessa gratuita fatta in antecedenza ad Abramo (3, 15-18). Per la legge, divenuta occasione di peccato, gli uomini dovevano sentire più fortemente la necessità dell'opera di Cristo (3, 19-22): la legge era un carceriere (3, 23); il pedagogo che doveva condurci a lui (3, 24 sg.). Per la Fede, che ci fa figli di Dio, e per il Battesimo, che ci riveste di Cristo, cessa ogni distinzione di giudeo e di greco, di schiavo e di libero, di maschio e di femmina: tutti sono uniti in Cristo e partecipi delle promesse di Abramo (3, 26-29). Il periodo di minorità spirituale e di servitù della legge è definitivamente chiuso per opera di Cristo, che ci ha costituiti figli adottivi ed eredi (4, 1-7). Come vorrebbero, dunque, i lettori ritornare schiavi? Essi che accolsero con tanto slancio Paolo e il suo messaggio! E non s'accorgono di essere zimbello di un falso zelo? (4, 8-20). Imparino piuttosto la lezione che la Scrittura fornisce a proposito di Agar e di Sara; e non vogliano divenire figli della schiava, poiché perderebbero il diritto di partecipare all'eredità d'Isacco (4, 21-31). Attenti, quindi, a non lasciarsi carpire la libertà conquistata per Cristo. Circoncidersi sarebbe decadere dalla Grazia e caricarsi di tutto il fardello delle osservanze legali (5, 1-5). Non ha più alcun valore la circoncisione e sarà punito chi la predica e guasta l'opera di Cristo (5, 6-12).

La genuina libertà cristiana non ci sottrae alla schiavitù della legge per sottoporci a quella della carne: di questa si debbono frenare le concupiscenze, affinché so-

vrabbondino i frutti dello spirito. Il genuino seguace di Cristo ha crocifisso la propria carne e vive e opera secondo lo spirito (5, 13-25). Si guardino i fedeli dalla vanagloria, dall'invidia e dalla durezza verso chi è sorpreso dalla colpa, vegliando per non essere a loro volta tentati. Si sopportino gli uni gli altri e donino con larghezza a chi li istruisce, ricordando che ognuno raccoglierà secondo che avrà seminato (5, 26-6, 10).

L'epilogo è un *post-scriptum* vergato di proprio pugno da Paolo, per autenticare la lettera, e sottolinea ancora una volta l'opposizione irriducibile che c'è tra l'azione e la dottrina di lui e quella dei suoi avversari. Egli, poi, porta nella propria carne, quasi a conferma della sua predicazione, le stigmate di Cristo (6, 11-17). L'augurio finale ha la brevità nervosa dell'inizio (6, 18).

III. I GIUDAIZZANTI DI GALAZIA. – Dalla *G.* risulta che essi predicavano e imponevano, con le altre pratiche giudaiche, la circoncisione.

Gli antichi esegeti (ad es., s. Girolamo, *In Epist. ad Gal.*, 5, 4 : PL 26, 424; s. Agostino, *Exp. Epist. ad Gal.* : PL 35, 2105 sgg.), non hanno dubitato che tali pratiche venissero considerate come mezzi necessari alla salute, senza dei quali la Fede e il Battesimo restavano inefficaci. Sarebbero stati quei giudaizzanti che sogliono chiamarsi intransigenti e radicali. Che quelli di Galazia predicassero l'osservanza di queste cose come un mezzo che conduceva alla perfezione della vita religiosa, ma non era necessario alla salvezza, come qualcosa che si proponeva alla buona volontà dei neofiti, ma non s'imponeva, è stato affermato da acattolici e cattolici. Contro di essi cf. Lagrange, che ha fornito (*Epître aux Galates*, 3ª ed., Parigi 1926, pp. XXIX-LVIII; id., *Les judaïsants de l'Epître aux Galates*, in *Revue biblique*, 14 [1917], pp. 138-67) la più esauriente dimostrazione del radicalismo intransigente dei giudaizzanti combattuti nella *G.* L'energia con cui Paolo investe la questione e gli avversari lascia capire che si trattava di una grave deformazione, o piuttosto perversione del Vangelo, che conduceva alla conseguenza esiziale di rendere inutile l'opera di Cristo. Si tratta di due Vangeli diversi: meglio – corregge subito l'Apostolo – non di due Vangeli, ché ce n'è uno solo, ma di un attentato alla sostanza stessa del Vangelo di Cristo (1, 6 sg.). E la cosa è tanto grave che egli non esita a ricorrere all'anatema contro chi ardisce accingersi a tale impresa, anche nell'ipotesi assurda che costui fosse Paolo stesso o un angelo dal cielo (1, 8 sg.).

Anche A. Loisy, in un primo tempo (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 7 [1921], p. 76 sg.) riconosceva che la *G.*, come le due lettere ai *Corinti*, è un documento palpitante di vita paolina; ma un'ulteriore sua critica (*La naissance du christianisme*, Parigi 1933, p. 23 sgg.) fu sfavorevole all'autenticità della *G.* che egli considerò, in parte, notevolmente posteriore al I sec., a motivo della troppo chiara affermazione della divinità di Gesù : questa sarebbe il frutto di un'evoluzione teologica arrivata al suo ultimo stadio solo nel II sec. inoltrato.

La voce di Loisy è rimasta isolata (cf. M. Goguel, *Galates, Epître aux*, in *Dict. Enc. de la Bible*, I, p. 459); infatti la *G.*, è conosciuta e utilizzata all'inizio del sec. II da Ignazio di Antiochia (*Ad Eph.*, 16, 1 e 18, 1; *Ad Magnes.*, 8, 1; *Ad Rom.*, 2, 1; 7, 2; *Ad Philadel.*, 1, 1; *Ad Polycarp.*, 1, 2) e da s. Policarpo (3, 3; 5, 1. 3; 9, 2; 12, 2); durante il sec. II le citazioni e le esplicite attribuzioni a Paolo si moltiplicano, concorrendovi anche l'eretico Marcione, che delle lettere paoline accettava anzitutto *G.* (cf. Burton, p. LXVIII sg.; Amiot, p. 11).

IV. AUTENTICITÀ PAOLINA E RAPPORTO CON L'EPISTOLA AI ROMANI. – L'autenticità della *G.* è ormai indiscussa. Se il radicalismo di B. Bauer e di qualche altro rappresentante della scuola olandese (cf. Burton, p. LXX sgg.) è arrivato a contestarla, per contro la scuola di Tubinga (per rimanere nel campo acattolico) ha architettato la teoria del paolinismo contro il petrinismo sul presupposto dell'autenticità della *G.*, quale documento dell'intransigenza di Paolo nell'affermare l'emancipazione della legge.

I caratteri interni confermano appieno la testimonianza dell'antichità. Oltre che un falsario non avrebbe pensato a mettere così crudelmente a nudo una grave crisi di queste comunità paoline, quasi uno scacco di Paolo stesso, questi solo poteva parlare con tanta sicurezza ed energia, forte della sua autorità di apostolo e di padre.

L'autenticità della *G.* sarebbe confermata, se occorresse, anche dalle notevolissime somiglianze con la *Romani*, non per il tono e per la particolare impostazione del problema che sono totalmente diversi, ma per le idee. La *G.* è l'anticipazione polemica dell'ampia e serena trattazione della *Romani*. Ma in questa il disegno si è allargato : la nuova economia della Grazia vi è considerata in una visione sintetica ed esauriente e in forma più positiva. L'anima, però, e le idee maestre sono le medesime; onde si può considerare la *G.* come un abbozzo della *Romani* : un abbozzo che non dovette precedere di molto il quadro tracciato a Corinto, nella calma relativa dell'inverno 57-58. - Vedi tav. CXXV.

BIBL.: Per i commenti dei Padri cf. J. B. Lightfoot, pp. 223-232; J.-M. Lagrange, p. VIII sgg.; C. H. Turner, *Greek Patristic commentaries on the pauline Epistles*, in *Dict. of the Bible*, V, p. 484 sgg. Per gli esegeti posteriori fino al sec. XIX, cf. E. De Witt Burton, p. LXXXIII sg. Tra i più recenti si notano. Cattolici : R. Cornely, III, Parigi 1892; M.-J. Lagrange, ivi 1926; A. Steinmann (-F. Tillmann), 4ª ed., Bonn 1935; F. Amiot, *St. Paul* (*Verbum Salutis*, 14), Parigi 1926, pp. 9-241; D. Buzy (*La Ste Bible*, ed. L. Pirot, 11), ivi 1948, pp. 401-79. Non cattolici : J. B. Lightfoot, Londra 1865 (varie edizioni o ristampe fino al 1900; la 3ª a Londra 1869); F. Sieffert, 9ª ed., Gottinga 1899; W. M. Ramsay, Londra e Nuova York 1900; Th. Zahn, 2ª ed., Lipsia 1907; A. Loisy, Parigi 1916; W. Bousset, 3ª ed., Gottinga 1917; E. De Witt Burton, Edimburgo 1921 (ristampa ivi 1948); H. Lietzmann, 3ª ed., Tubinga 1932; G. S. Duncan, Londra 1934 (ristampa ivi 1948); A. Oepke, Lipsia 1937. Per le questioni particolari, ricca bibl. in Oepke, p. 10 sg. Si noti : V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg 1900. Teodorico da Castel San Pietro

GALATINO, PIETRO. - Teologo francescano, n. a Galatina (Lecce) ca. l'a. 1460, detto da taluni della famiglia Colonna, da altri, dei Mongio. M. a Roma ca. il 1540, è sepolto in Aracoeli. Religioso nella provincia di S. Niccolò, di cui fu eletto ministro l'a. 1518, si trasferì a Roma, ove trascorse la maggior parte della sua vita, cappellano e famigliare del card. Lorenzo Pucci, poi del card. Francesco De Angelis Quiñones. Si dedicò allo studio della lingua greca, caldaica ed etiopica. Strinse amicizia con le persone colte dell'ambiente romano, come Giovanni Pockek, che egli dice suo maestro di lingua caldaica, ed ebbe relazioni con Leone X e Paolo III, corrispondenza con Massimiliano I, Carlo V ecc. È detto, ma non provato, che sia stato professore all'Università di Roma.

Scrisse molte opere, ma la maggior parte rimane tuttora inedita, conservate nei codd. Vat. lat. 3190, 4582, 5567-81, Ottob. lat. 2366. Il *De optimo principe*, conosciuto finora dai bibliografi solo di nome, è conservato nel cod. 1366 della Biblioteca Angelica di Roma. L'opera principale è il *De arcanis catholicae veritatis* in difesa di Giovanni Reuclin (diverse edizioni). L'autore non è immune da idee cabalistiche e gioachimite, specialmente nel commento all'*Apocalisse*.

BIBL.: A. Kleinhans, *De vita et operibus P.G., scientiarum biblicarum cultoris*, in *Antonianum*, 1 (1926), pp. 145-70, 327-56; D. Scaramuzzi, *Il pensiero di G. D. Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma 1927, pp. 126-31. Celestino Piana

GALAZIA. - Regione abitata dai Galati. Dalla G. propriamente detta il nome passò alla provincia romana costituita alla morte di Aminta, ultimo re dei Galati (36-25 a. C.). La G. propriamente detta era limitata dalla Bitinia e dalla Paflagonia a nord, dal Ponto e dalla Cappadocia a est, dalla Licaonia a sud e dalla Frigia a ovest. Come provincia romana comprendeva, inoltre, parte della Frigia, la Licao-

nia, la Pisidia e l'Isauria, ad eccezione di qualche tratto annesso alla Cappadocia e alla Panfilia.

La G. deve il suo nome (Γαλατία) a quelle tribù celtiche (κέλται e κελτοί, Γαλάται) che, nel III sec. a. C. si spinsero nel cuore dell'Asia Minore, recando parecchie molestie ai popoli indigeni. La tribù dei Troemi si raccolse intorno a Tavium, alla frontiera della Cappadocia, e del Ponto, i Tolistobogi a Pessinunte in Frigia, i Tectasagi ad Ancira. Nel 189 a. C. furono vinti dal console Manlio Vasone, quindi da Eumene II nel 183 ca. e nel 168. Per la fedeltà mostrata verso Roma nella terza guerra contro Mitridate (74-64 a. C.) ebbero da Pompeo un proprio re nella persona di Deiotaro (64-40 a. C.) tetrarca dei Tolistobogi, anzi poterono, particolarmente sotto Aminta, estendere il loro dominio a buona parte di quei territori del sud, che vennero poi incorporati alla provincia imperiale di G.

La distinzione tra il territorio occupato dai Galati (τὸ κοινὸν τῶν Γαλάτων) e la provincia romana di G. è importante per la dibattuta questione dei destinatari dell'*Epistola ai Galati* (v.).

Gli scrittori profani usano talvolta il nome di G. per indicare tutta la provincia romana. Più spesso, però, si distingue tra la provincia e il territorio occupato dai veri Galati. Così anche le iscrizioni venute finora alla luce, fatta eccezione di una trovata ad Iconio (*Corp. Inscr. Graec.*, 3991). L'iscrizione d'Antiochia di Pisidia (CIL, II, 291; *Suppl.*, 6818) parla del « Legatus provinciae Galatiae, Pisidiae, Phrygiae, Lycaoniae, Isauriae, Paphlagoniae, Ponti Galatici, Ponti Polemoniani, Armeniae ». In una pietra miliare scoperta nel 1861, documento ufficiale dei tempi di Diocleziano, si legge: « Caesennius Gallus, legatus pro praetore... vias provinciarum Galatiae, Cappadociae, Ponti, Pisidiae, Paphlagoniae, Lycaoniae, Armeniae minoris... » (cf. G. Perrot, p. 101 sg.). Altre iscrizioni presso F. W. K. Dittenberger, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, II, Lipsia 1905, n. 535; E. Michon, in *Revue biblique*, 14 (1917), pp. 208-17.

Dai testi degli *Atti* si può appena dubitare che per G. s'intenda il territorio abitato dai Galati, anziché la provincia romana. In *Act.* 16, 6 e 18, 23 il territorio galatico (Γαλατικὴ χώρα) è affiancato a quello frigio, distinto quindi da questo, che in parte era incluso nella provincia romana di G. In *Act.* 16, 6 Paolo e compagni, tra i quali Timoteo assunto di recente a Listra (*Act.* 16, 2 sgg.), si trovano nel territorio meridionale della provincia romana di G.; e il farli passare in quello frigio e galatico significa parlare in senso etnografico piuttosto che amministrativo. Anche altrove gli *Atti* seguono questa norma parlando di Panfilia (13, 13), di Pisidia (13, 14) e di Licaonia (14, 6).

Per s. Paolo la cosa è meno chiara; onde è tuttora dibattuta la questione della destinazione della *Epistola ai Galati*.

La G. è ricordata anche in *I Mach.* 8, 2 e in *II Tim.* 4, 10; ma, dato che i Greci traducevano il latino *Gallia* anche con Γαλατία potrebbe trattarsi in ambedue i testi della Gallia; e i popoli vinti dai Romani secondo *I Mach.* 8, 2 potrebbero essere gli abitanti della Gallia cisalpina, soggiogati nel 183 a. C.

Bibl.: G. Perrot, *De Galatia provincia Romana*, Parigi 1867; W. M. Ramsay, *Galatia*, in *Dict. of the Bible*, II, pp. 81-89 (con bibl.); M.-J. Lagrange, *Epître aux Galates*, 3ª ed., Parigi 1926, pp. XIII-XXVII; G. Cardinali, *Galati*, in *Enc. Ital.*, XVI (1932), p. 260; id., *Galazia*, *loc. cit.*, p. 262 sg.; e, inoltre, le introduzioni dei commenti alla *Epistola ai Galati*.

Teodorico da Castel San Pietro

GALBANO (ebr. *ḥelbĕnāh*, gr. χαλβάνη). – Resina, estratta dalla *ferula galbaniflua* della famiglia delle umbrillacee, di odore forte e durevole.

Nell'antichità (cf. Plinio, *Hist. nat.*, XII, 54, 56) tale prodotto fu usato in diverse composizioni di profumi. Nella Bibbia (*Ex.* 30, 34-38) il g. è descritto come uno degli ingredienti del profumo sacro destinato ad ardere nel santuario. Probabilmente era usato, nonostante il suo odore acre e sgradito, come mordente, qualità riconosciutagli da Plinio (*op. cit.*, XIII, 2). Molto diffuso era il g. come medicinale (cf. Celso, *De medicina*, III, 20-21; IV, 8), oppure come mezzo per tenere lontano gli animali (Plinio, *op. cit.*, XII, 56; Columella, VIII, 5, 18). In *Eccli.* 24, 21 (greco 15) il g. è presentato come figura della sapienza divina.

Bibl.: J. Löw, *Die Flora der Juden*, III, Lipsia 1924, pp. 455-57.

Angelo Penna

GALDINO, santo. – Arcivescovo di Milano (18 apr. 1166 - 10 apr. 1176). Della famiglia milanese dei Valvarsi della Sala, fu cancelliere ed arcidiacono di Milano sotto gli arcivescovi Ribaldo (1134) e Oberto (1146). Nel 1161 dovette abbandonare la città assediata dal Barbarossa. Creato nel 1165 cardinale di S. Sabina, successe l'anno dopo ad Oberto nella sede milanese (18 apr. 1166) e divenne legato di Alessandro III per la Lombardia.

Favorì la riedificazione di Milano e la fondazione di Alessandria. A Bergamo e altrove promosse la rimozione dei vescovi scismatici. Si distinse come riformatore dei costumi, nella carità verso i poveri e nell'ardente predicazione contro i catari. Anzi la morte lo colse sul pulpito della chiesa di S. Tecla. È sepolto nel Duomo; Alessandro III lo canonizzò; se ne celebra la festa il 18 apr.

Bibl.: *Vita s. Galdini*, scritta dal monaco Ilarione contemporaneo del Santo, in *Acta SS. Aprilis*, II, ed. Venezia 1738, pp. 593-98; BHL, 483; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, I: *Milano*, Firenze 1913, pp. 523-35 e indice.

Ireneo Daniele

GALEAZZO MARIA Sforza, duca di Milano: v. sforza, famiglia.

GALEN, Clemens August von. – Cardinale, n. il 16 marzo 1878 nel castello di Dinklage (Oldenburg), m. il 22 marzo 1946 a Münster. Ordinato sacerdote nel 1904. Fu parroco, dapprima a Berlino fino al 1929, ed in seguito della parrocchia di S. Lamberto a Münster, fino alla sua nomina a vescovo, avvenuta il 5 sett. 1933, nel momento più critico dei rapporti tra Chiesa e Stato in Germania.

L'avvento del nazionalsocialismo al potere e la diffusione delle idee razziste e neopagane diedero ben presto al nuovo vescovo il modo di dimostrarsi valido difensore dei diritti dei cattolici e della Chiesa. Sono note le sue prediche dell'estate 1941, in cui protestò energicamente contro il sequestro di monasteri e di conventi, prediche che costituiscono un violento atto d'accusa contro l'illegale procedere della Gestapo e delle autorità statali, nonché contro tutto il sistema di governo allora vigente. Esse ebbero larghissima eco e resero popolare in patria ed all'estero la figura del vescovo di Münster. A riconoscimento della sua energica difesa dei diritti dei cattolici durante il regime hitleriano Pio XII lo creò nel Concistoro del 18 febbr. 1946 cardinale del titolo di S. Bernardo alle Terme. Immatura morte lo colse subito dopo il ritorno nella sua diocesi.

Bibl.: H. Portmann, *Der Bischof von Münster*, Münster 1946; id., *Bischof Graf von G. spricht!*, Friburgo in Br. 1946; M. Bierbaum, *Kardinal von G., Bischof von Münster*, Münster 1947; H. Portmann, *Kardinal von G.*, ivi 1948; id., *Dokumente um den Bischof von Münster*, ivi 1948.

Silvio Furlani

GALENO, Claudio. – Medico e filosofo, n. a Pergamo nel 129 d. C., m. ivi nel 201. Viaggiò a Smirne, Corinto, Alessandria e nel 162 si trovava in Roma. Fu medico di corte di Marco Aurelio, di cui curò il giovane figlio Commodo.

Seguace di Ippocrate in medicina, il suo contributo più originale a questa disciplina fu quello fisiologico per gli studi sul funzionamento del sistema nervoso e sul cervello, cuore, fegato, per i quali si valse della vivisezione di animali, scimmie, capre e porci. Adottò la dottrina dei quattro temperamenti: flemmatico, sanguigno, collerico, melanconico, la cui buona funzione umorale (eucrasia) dà la sanità mentre la cattiva funzione dà la malattia

(fot. Felici)
GALEN, CLEMENS AUGUST von - Ritratto.

a cui si deve porre rimedio con antidoti. G. fu largo fautore di medicamenti, tra cui celeberrima la Theriaca, il cui uso durò fin quasi ai tempi moderni.

L'anatomia di G. è sempre unita alla fisiologia e spessissimo è comparata ed evidentissimo è lo scopo teleologico in quanto soggetta al fine cui ogni organo è adibito. Tale caratteristica, se ben si adattò allo spirito cristiano nel medioevo fu anche fonte di molteplici errori. Ebbe una chiara visione del sistema nervoso sia centrale che periferico; descrisse in particolare il setto lucido, il corpo calloso e le eminenze quadrigemine. Studiò altresì il laringe scoprendo i nervi laringei superiori ed i ricorrenti. G. però volle applicare all'uomo l'anatomia appresa dalle autopsie degli animali. Egli poi giganteggia nella fisiologia vera e propria, benché numerosi siano anche qui gli errori. G. ebbe dell'esperimento quell'esatto concetto che potrebbe oggi avere un clinico scienziato moderno. Ebbe la visione del movimento del sangue e non di circolazione sanguigna. Dimostrò per primo che sia le arterie che le vene contenevano sangue che con movimento ondoso era attratto agli organi da dove si esauriva. Distinse pure il sangue venoso da quello arterioso il quale ultimo avrebbe avuto tal colore perché commisto all'aria. Per G. il fegato era il centro del sangue nutritivo venoso, mentre il cuore era il centro di quello nutritivo arterioso, il cuore destro e il sinistro erano fra loro in comunicazione per mezzo dei pori del setto, le vene polmonari avrebbero un doppio decorso portando sangue carico di fuliggini ai polmoni e riportando al cuore il sangue purificato, sangue che in fine si esauriva negli organi anche se arterie e vene erano in comunicazione a mezzo di vasi intercomunicanti. G. compì anche esperimenti sui reni e sul sistema nervoso.

Come patologo G. si basa sul concetto che ad ogni malattia corrisponde una lesione organica ed effetti sensibili della malattia sono i sintomi. Tre i tipi delle malattie: delle parti semplici, delle parti strumentali, cioè degli organi, ed infine malattie traumatiche. La sua terapia si basa sul *Contraria contrariis* e ad ogni medicamento G. attribuì una caratteristica umorale.

A 400 assommano i suoi scritti di cui (dei 108 che sono giunti fino a oggi) i più importanti sono le *Ricerche anatomiche*, in 15 ll., le *Funzioni degli organi del corpo umano*, in 17 ll., gli *Insegnamenti di Ippocrate e di Platone*, in 6 ll., *Sulle forze naturali*, in 3 ll.; importanti l'*Arte medica* e il *Metodo terapeutico*, nel medioevo chiamati rispettivamente il « Microtechnum » e il « Macrotechnum ».

Ebbe anche preoccupazioni filosofiche; fu un teleologo convinto; vide nella natura la concatenazione delle cause che lo fa salire fino a una intelligenza generatrice, pur non completamente avulsa dalla materia: proprio lo studio del corpo umano fa comprendere l'eccellenza dello spirito che domina sul mondo.

Il suo indirizzo può definirsi un aristotelismo eclettico. L'influsso di Aristotele è palese specialmente nella sua logica (è nota la 4ª figura del sillogismo che G. trasse dall'analisi dei modi della 1ª figura di Teofrasto e di Eudemo), nella fisica e metafisica; mentre in psicologia (ad es., nella questione della divisione dell'anima) inclina al platonismo. La filosofia, identificata con la religione, è per lui il sommo fra i beni.

G. conobbe il cristianesimo e di esso parla in due passi dell'opera *Sul polso* a proposito della tenacia con la quale taluni medici affermano le loro opinioni senza giustificarle, a somiglianza di quelli che si mettono alla scuola di Mosè e di Cristo (*De puls.*, VIII, 579 Kühn): sarebbe anzi più facile, aggiunge, far cambiare opinione a discepoli di Mosè e di Cristo che non ai medici e ai filosofi fedeli alle loro consorterie (*ibid.*, p. 657).

Dei cristiani fa un elogio in un passo, che non si trova nelle opere di G., ma è citato come suo dallo scrittore arabo Ibn al-Aṯīr, riportato a sua volta da Abū 'l Fidā' (*Historia Anteislamica*, ed. Fleischer, p. 109). Accennando all'utilità delle parabole per la comprensione dei concetti e rilevando l'uso che ne fanno i cristiani afferma che questi « agiscono di tanto in tanto come veri filosofi. Abbiamo sotto gli occhi il loro disprezzo della morte. Una specie di pudore ispira loro l'allontanamento dall'uso dell'amore. Vi sono tra loro donne e uomini che si sono astenuti durante tutta la vita dall'unione sessuale. E vi sono altri che grazie alla direzione e disciplina dell'anima e una rigorosa applicazione, non la cedono ai veri filosofi ».

Questo passo, di cui non v'è motivo di negare l'autenticità, dimostra l'equità di giudizio di G. intorno alla nuova religione fatta oggetto di attacchi tanto ingiustificati e violenti. - Vedi tav. CXXVI.

BIBL.: Le opere sono edite nel *Corpus medicorum Graecorum* (voll. 1-20), Lipsia 1821-33, a cura di C. G. Kühn, con trad. latina a fronte. E. Chauvet, *La psychologie de G.*, Caen 1867; id., *La théologie de G.*, ivi 1873; Th. Meyer-Steineg e K. Sudhoff, *Geschichte der Medizin in Überblich*, Jena 1921, pp. 135-45; M. Meyerhof, *Über echte und unechte Schriften Galens nach arabischen Quellen*, in *Berichte. Ak. Berlin*, 28 (1928); G. Bilancioni, *G.*, Milano 1930; A. Castiglioni, *Storia della medicina*, ivi 1936, p. 168 sgg.; A. Pazzini, *Storia della medicina*, I, ivi 1947, p. 68 sgg. Ampia bibl. in Überweg, I, pp. 558 e 177*-78*.

Nicola Turchi

GALENUS (VAN GALEN), MATHIEU. - Teologo, n. a West Cappel in Zelanda nel 1528, m. a Douai il 15 sett. 1573. Studiò a Gand e a Lovanio. Nel 1559 divenne professore all'Università cattolica di Dillingen, fondata poco prima dal card. Otto Truchsess. Ivi incontrò il suo conterraneo, s. Pietro Canisio, con il quale si legò in stretta amicizia. Nel 1562 passò alla nuova Università di Douai, ove fino alla morte insegnò teologia.

Più divulgatore che teologo, G. è tuttavia uno dei primi maestri di quella scuola che ebbe tanto influsso

nell'arginare gli errori della pseudo-riforma e nello sviluppo di una sana teologia. Tra i suoi discepoli va menzionato il celebre Thomas Stapleton, che fu anche suo immediato successore.

Opere principali: del periodo di Dillingen: *De sacrosancto Missae sacrificio* (2ª ed., Anversa 1574); *De Christiano et catholico sacerdotio* (Dillingen 1563); *De originibus monasticis* (ivi 1563); inoltre collaborò con s. Pietro Canisio nell'edizione delle lettere di s. Girolamo. Del periodo di Douai: *Catecheses Christianae* (pubblicate da A. Croquet, Douai 1574, 2ª ed., Lione 1600); *Alcuini rethorica ad Carolum Magnum* (Douai 1569).

Bibl.: Th. Bouquillon, *M. van G.*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 40 (1879, II), pp. 238-56; L. Salembier, s. v. in DThC, VI, coll. 1054-56. Igino Rogger

GALEOTTI, Leopoldo. - Scrittore ed uomo politico, n. a Pescia il 13 ag. 1813, m. a Firenze il 28 ag. 1884. È tra i più equilibrati neo-guelfi nel suo volumetto, edito a Parigi nel 1846, *Della sovranità e del governo temporale dei papi*.

Il G. è contrario al costituzionalismo francese da applicarsi nello Stato pontificio, in quanto il potere legislativo emanante dal popolo avrebbe creato « una completa trasformazione della sovranità, che se potrebbe esser tentata con successo in qualsivoglia altra specie di principato, non potrebbe nelle attuali condizioni convenire al papato » (ivi, 3ª ed. [1849], p. 197); e ancora, il S. Collegio, trasformato in Senato e in Camera dei Pari, perderebbe la propria intrinseca sovranità religiosa. La crisi dello Stato pontificio non sarebbe derivata né dal papato, né dalla Chiesa, né dallo stesso potere temporale, ma solo dal governo clericale. Proponeva i rimedi seguenti: immissione laica nell'amministrazione, ampie autonomie comunali (mutuando il pensiero del Tocqueville, il G. sottolinea come il centralismo amministrativo « snerva » i popoli), istituzione di un principato consultivo con diritto di petizione da parte dei cittadini, e con i diritti di promulgazione, notificazione e rendiconto.

Il G. fece parte nel '48 dell'Assemblea costituente toscana; fu favorevole nel '59 al passaggio della Toscana sotto i Savoia; fu nominato senatore del Regno d'Italia nel '74.

Bibl.: A. Gori, *L. G., A. Mari e G. Montanelli*, Firenze 1913; A. Anzilotti, *Movimenti e contrasti per l'unità d'Italia*, Bari 1930, pp. 131-66; G. Calamari, *L. G. e il moderatismo toscano*, Modena 1935; M. Petrocchi, *Riflessi europei sul '48 italiano*, Firenze 1946, pp. 28 sgg., 126 sgg.; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948, p. 43 sgg. Massimo Petrocchi

GALERIO MASSIMIANO (*C. Galerius Valerius Maximianus Augustus*). - Imperatore romano, n. nell'Illirico verso la metà del sec. III, m. a Nicomedia nel maggio del 311. Oriundo da oscura famiglia, era uomo selvaggio, rozzo, ignorante, crudele e bestiale; imponente di statura, incuteva a tutti spavento. Si segnalò nell'esercito ed il 1º marzo 293, nella tetrarchia creata da Diocleziano, fu nominato Cesare per l'Oriente con residenza a Sirmio e giurisdizione sulla Macedonia, l'Epiro, l'Acaia, l'Illirico e le province del Danubio. Sposò allora Valeria, figlia dello stesso Diocleziano. Condusse una serie di battaglie vittoriose contro i barbari che premevano sui confini dell'Impero lungo il Danubio; nel 297 riportò una splendida vittoria sui Persiani, e nel 299 sui Marcomanni ed i Sarmati. Divenne allora tracotante ed imperioso, dominando completamente l'animo debole di Diocleziano. Spinto dalla madre Romula, fervente pagana, superstiziosa e nemica acerrima dei cristiani, fu il principale promotore della persecuzione contro di questi. Già dopo la vittoria persiana cominciò a radiare dall'esercito e dalla corte i cristiani.

All'inizio del 303 si recò a Nicomedia, e dopo una serie di colloqui segreti con Diocleziano riuscì a far promulgare il primo editto di persecuzione (febbr. 303), con il quale si ordinava la distruzione delle chiese ed il bruciamento dei libri sacri. Un doppio incendio scoppiò a distanza di pochi giorni nel palazzo imperiale; G. riuscì a far cadere la colpa sui cristiani ed a strappare all'esasperato Diocleziano altri tre editti sanguinari di persecuzione (303-304). Bramoso di spadroneggiare sempre più, costrinse il vecchio Diocleziano ad abdicare, ed il 1º maggio 305 prese il titolo e la carica di Augusto. Spiegò allora tutta la sua crudeltà sanguinaria, perseguitando con maggiore furore i cristiani. Ma i suoi piani di predominio assoluto furono sconvolti nel 306 quando, per la morte di Costanzo Cloro, fu acclamato Augusto dai soldati il figlio di questi, Costantino. Divenne sempre più sospettoso e crudele: degradò e torturò dignitari e magistrati, punendo con la tortura, con il fuoco, con l'esposizione alle belve chiunque fosse sospetto; umiliò nobili matrone e sottopose i sudditi a gravose tasse. Intanto la tetrarchia creata da Diocleziano andava in rovina per il sorgere di imperatori rivali; per punire il ribelle Massenzio, nel 307 G. tentò di occupare Roma, ma abbandonato dai soldati dovette ritirarsi. Nel 310 fu colpito da un'orribile malattia, per cui il suo corpo divenne canceroso e pullulante di vermi. Inutili furono tutti i rimedi; riconobbe allora la mano di Dio che lo puniva, e nell'apr. 311 promulgò un decreto con il quale concedeva ai cristiani di esistere e di riedificare le loro chiese, riconoscendo apertamente il fallimento della sua persecuzione. Pochi giorni dopo moriva fra orribili sofferenze.

Bibl.: Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 9-35; Eusebio, *Hist. eccl.*, VIII, 16 sg.; Ensslin, s. v. *Galerius Maximianus*, in Pauly-Wissowa, XIV, coll. 2516-28; S. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, p. 98 sgg.; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, trad. it., IV-V, Firenze 1928, passim; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero romano*, Roma 1941, pp. 44-46, 51-58. Agostino Amore

GALGAL, GALGALA (ebr. *hag-Gilgāl* « il cerchio »). - Primo accampamento degli Israeliti dopo il passaggio del Giordano (*Ios.* 4, 19) e base di operazione delle loro varie spedizioni per la conquista della terra di Canaan (*Ios.* 7, 10). Per i suoi ricordi – dimora dell'Arca, erezione del monumento delle 12 pietre asportate dal Giordano, circoncisione e celebrazione della Pasqua (*Ios.* 5, 2-12) – acquistò specialmente importanza nella storia d'Israele. Samuele ogni anno, nelle grandi adunanze, ne visitava il santuario (*I Sam.* 6, 16); Saul vi fu proclamato re e vi perse poi il regno e la discendenza (*I Sam.* 10, 8; 11, 15; 13, 5; 15, 12). David vi fu accolto festosamente dalla tribù di Giuda nel ritorno dalla fuga in Transgiordania (*II Sam.* 19, 16). Divenuto poi G. un centro d'idolatria, come il santuario di Bethel, fu riprovato nelle invettive dei profeti (*Os.* 4, 15; 9, 15; *Am.* 4, 4) e dopo l'esilio babilonese se ne perse il ricordo.

Il *Ḫirbet el-Eṯeleh* (« rovine presso il terebinto ») a 5 km. dal Giordano e a 4 km. ad est di *Tell es-Sulṭān* (antica Gerico) offre le migliori garanzie di rappresentare il G. israelitico, per quanto il nome di *Birket Gilǧūlijjeh* o di *Tell Ǧilǧūl*, sconosciuto dai beduini del luogo, sia ripetuto su indicazioni europee.

Sull'autorità di antichi testi (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, V, 1, 4; Eusebio, *Onom.*, 64, 22) e di pellegrini medievali fu ricercato G. nelle vicinanze di Gerico e più precisamente a *Ḫirbet el-Mufǧir*, 2 km a nord-est di *'Ajn es-Sulṭān*, dove la carta di Madaba sembra segnare la chiesa del *Dodecaliton*. Gli scavi iniziati nel 1935 misero in luce un suntuoso palazzo arabo del tempo degli Umajjadi (sec. VIII) costruito, in parte, con elementi architettonici cristiani asportati, forse, dalla chiesa del *Dodecaliton*, da *Ḫirbet el-Eṯeleh*, dove sono resti di costruzioni bizantine.

Altre località con il nome di G. sono: G. visitata dai profeti Eliseo e Elia (*II Reg.* 4, 28), oggi *Ǧilǧilijjeh*, 12 km a nord di Bethel; G. nella piana di Saron (*Ios.* 12, 23), *Gilǧūlijjeh* a 5 km a nord di Rās el-'Ajn; G. (*Deut.* 11, 30), *Ǧuleǧeil*, 4 km a sud-est di Sichem.

BIBL.: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 197; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Parigi 1938, p. 336; D. C. Baramki, *Guide to the Ummyyad palace at Khirbet al Mafyar*, Gerusalemme 1947. Donato Baldi

GALIANI, CELESTINO. - Monaco e abate dei Celestini, n. a S. Giovanni Rotondo (Foggia) l'8 ott. 1681, m. a Napoli il 26 luglio 1753. Eruditissimo, insegnò teologia morale e S. Scrittura nel Collegio celestino di S. Eusebio a Roma (1707-18), indi dogmatica e storia ecclesiastica alla Sapienza (1718-23); fu quindi nominato procuratore (1723-28) e poi abate generale (1728-31) dell'Ordine. In quest'anno fu promosso all'arcivescovato di Taranto, che l'anno seguente (1732) cambiò con la cappellania maggiore del Regno di Napoli, cui era annesso l'arcivescovato titolare di Tessalonica.

Il G. molto fu adoperato in negoziati di importanza; nel 1727 fu incaricato da Carlo VI di Austria di comporre con la S. Sede la questione della Legazione di Sicilia; nel 1737-41 negoziò e condusse a termine il Concordato tra la S. Sede e il re di Napoli, Carlo di Borbone, che lo aveva già nominato suo consigliere e cancelliere dell'Ordine di S. Carlo. Dal 1741 alla morte fu anche presidente del tribunale misto.

Come cappellano maggiore fu anche direttore e prefetto generale degli studi nel Regno; dal 1732 al 1736 compì un'importante riforma della Università, fino allora quasi estranea ad ogni movimento di cultura. Nella sua relazione egli riconosce il diritto all'esistenza dell'insegnamento privato e afferma la necessità di una stretta cooperazione tra l'istruzione pubblica e la privata. Obbliga i professori universitari ad esporre la materia dell'insegnamento ufficiale e non altra: ai privati poi, che lo vogliano, dà facoltà di aprire scuole, previo esame dinanzi al cappellano maggiore.

Non pubblicò opere, tranne la tesi di scuola e le relazioni ufficiali. Va ricordato anche come zio ed educatore di Ferdinando G.

BIBL.: G. Gentile, *Studi vichiani*, Messina 1915, passim; G. M. Monti - A. Fazo, *Da Roffredo di Benevento a F. de Sanctis*, Napoli 1926, passim; F. Nicolini, *Mons. C. G. saggio biografico*, ivi 1931. Celestino Testore

GALIANI, FERDINANDO. - Scrittore ed economista, n. a Chieti il 2 dic. 1728, m. a Napoli il 30 ott. 1787. Segretario dell'Ambasciata napoletana a Parigi dal 1759 al 1769.

Tra le sue opere più notevoli sono *Della moneta* (Napoli 1750), *Dialogues sur le commerce des blés* (Londra 1770), *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti e di questi verso i neutrali* (s. l. 1782); inoltre va ricordato il gustoso *Socrate immaginario* (Napoli 1775), scritto in collaborazione con Giambattista Lorenzi (del G. sono sicuramente l'idea, la trama e qualche scena) e musicato da Paisiello.

Spirito raffinato, affascinante uomo di mondo, il G. non è forte pensatore, ma ingegno acuto e sempre avido di cogliere il mondo in contraddizione, demolitore anche degli stessi miti settecenteschi; è contrario ad ogni irrazionalità ma pure all'ottimismo razionalistico, ammette come la libertà e la necessità non si soffocano a vicenda, è convinto (nel delineare i doveri dei principi neutrali) che la forza non è un diritto, che la ragion di Stato ripugna alla « cultura » della ragione, che in politica vanno amati i principi della pura morale e del giusto; ma al tempo stesso restringe la politica alla possibilità di fare il maggior bene all'umanità con il minor sforzo e dichiara che le Nazioni sono perfette quando nascono dalla mescolanza di passione e ragione, di ordine e disordine.

Contrario alle palingenesi fisiocratiche, nota con acuto realismo come nel commercio dei grani libertà e protezione vanno propugnate a seconda delle necessità dei diversi paesi. Spesso in G. i problemi finiscono per convivere simultaneamente e per confondersi senza essere risolti in un chiaro sistema. Grande amico di Diderot, il G. è irreligioso, sensista, ma non determinista.

BIBL.: F. Nicolini, *Il pensiero dell'abate G.*, Bari 1909; W. E. Biermann, *Der abbé G. als Nationalökonom Politiker und Philosoph*, Lipsia 1912; G. Arias, *F. G. et les physiocrates*, in *Revue des sciences politiques*, 49 (1922), pp. 346-66; F. Nicolini, *La signora d'Epinay e l'abate G.*, Bari 1927; J. Rossi, *The Abbé G. in France*, Nuova York 1930; E. Troilo, *Considerazioni sul pensiero filosofico dell'abate G.*, in *Atti Istituto veneto Scienze Lettere e Arti*, 90 (1930-31), p. 5 sgg.; M. Valania, *L'abbé G. et sa correspondance avec M.me d'Epinay*, Milano 1932; L. Magnotti, *L'abbé F. G., sa philantropie et ses rapports avec la France*, Napoli 1933; F. Nicolini, *Gli ultimi anni della Signora d'Epinay*, Bari 1933, passim; M. Ruben, *F. G. der politische Oekonom des ancien régime*, Lipsia 1936; E. Ganzoni, *F. G., ein verkannter Nationalökonom des XVIII. Jahrhundert*, Zurigo 1938; B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, II, Bari 1945, pp. 232-40; L. Einaudi, *G. economista*, in *Atti della Accad. Nazionale dei Lincei*, a. 346 (1949), 8ª serie, *Rendiconti. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 4 (1949, III-IV), pp. 121-56. Massimo Petrocchi

GALILEA. - Nome storico con il quale è designata la porzione dell'altopiano palestinese a nord della pianura di Esdrelon. Il nome *Gâlîl* (« cerchio », « distretto »), originariamente riservato al paese montuoso di Nephthali, fu gradualmente esteso ai paesi di Chabul (*I Reg.* 9, 11), al distretto di Zabulon e a tutto il territorio vicino al lago di Genesareth (*Is.* 8, 23). Abitata in maggioranza da pagani, fu chiamata *gĕlîl hag-gôjîm* « Galilea delle genti » (*Is.* 9, 1; *I Mach.* 5, 14; *Mt.* 4, 16).

Con l'invasione di Theglathphalasar III divenne provincia assira (*II Reg.* 15, 29). I pochi giudei che al ritorno dell'esilio si erano fissati in G. furono nel 150 trasferiti da Simone Maccabeo in Giudea (*I Mach.* 5, 14-23). Aristobulo I (104-103) costrinse gli abitanti a passare al giudaismo (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XIII, 11, 3) ed al tempo della regina Alessandra la G. era in maggioranza giudaica. Compresa nel Regno di Erode, fu alla sua morte sottoposta al tetrarca Erode Antipa (v.). Politicamente divisa in alta e bassa G. dalla linea Tiberiade - Acri (Tolemaide), confinava a nord con il territorio di Tiro, a sud con la Samaria, ad ovest con la Fenicia e ad est con la frontiera del Regno di Agrippa (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, III, 3, 1). Era così densamente popolata, che secondo le cifre – certamente esagerate – di Fl. Giuseppe ciascun villaggio contava più di 15.000 ab. (*Vita*, XIII, 14, 32). I Galilei avevano un dialetto o pronuncia speciale (*Mc.* 14, 70; *Lc.* 22, 59) e per il loro spirito assai liberale erano poco stimati dai giudei conservatori (*Io.* 1, 46; 7, 52). La G. deve tutta la sua storia al Vangelo. A Nazareth (v.) di G. visse Gesù; dalla G. scelse i suoi Apostoli. Centro del suo ministero furono le sinagoghe, le colline e specialmente la riva settentrionale del lago con Cafarnao, Corozain e Bethsaida.

Poco è conosciuto dello sviluppo del cristianesimo in G. (*Act.* 9, 31). Dopo la catastrofe del 70, divenne un centro religioso giudaico, come mostrano le numerose sinagoghe scoperte in questo secolo, con le celebri scuole rabbiniche dalle quali si formò il Talmud di Palestinese.

BIBL.: S. Klein, *Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas*, Lipsia 1909; id., *Neue Beiträge...*, ivi 1923; H. Kohl e C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Lipsia 1916; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, v. indice. Donato Baldi

GALILEA. - Nei monasteri medievali ebbe quasi costantemente nome di g. il vestibolo che poneva in comunicazione la chiesa con l'atrio esterno, con il chiostro e con il cimitero.

Lo si trova in forma assai semplice di piccola aula rettangolare nel monastero di S. Scolastica a Subiaco; pressoché identici erano quelli dell'abbazia di Farfa e della cattedrale di Durham. Si amplia nei monasteri cluniacensi, dove, nella metà del sec. XII, si sviluppa con un avancorpo a tre navate, quasi una piccola chiesa (Cluny, Charité-sur-Loire, Vézelay). Ne è incerto l'uso: è stato supposto che fosse una stazione processionale o che servisse per i penitenti; è più verosimile che fosse luogo

di sepoltura per i laici ragguardevoli, e insieme luogo di attesa per i poveri.

Bibl.: G. Giovannoni, *I monasteri di Subiaco*, Roma 1904, p. 350. Mario Zocca

GALILEI, Alessandro. - Architetto, n. a Firenze il 25 luglio 1691, m. a Roma il 21 dic. 1736. Passò sette anni della giovinezza in Inghilterra, conquistandovi buona fama se, tornato a Firenze nel 1719, vi ebbe da Cosimo III e da Gian Gastone de' Medici la carica di « primo architetto e soprintendente delle regie fabbriche »; ma non si conoscono sue opere di questo tempo.

Nel 1730, essendo stato eletto papa Clemente XII della famiglia fiorentina dei Corsini, il G. fu chiamato a Roma, dove nel 1732 iniziò la nuova facciata di S. Giovanni in Laterano, per la quale era stato bandito un concorso a cui avevano partecipato anche il Fuga ed il Vanvitelli; l'opera grandiosa, compiuta nel 1735, ricorda nell'uso palladiano dell'ordine unico gli esempi degli inglesi Jones e Wren. Nella stessa chiesa, nel 1734 il G. compiva la Cappella Corsini, commessagli dal Pontefice, nitida costruzione a croce greca. Ultima opera è la facciata di S. Giovanni dei Fiorentini, dove nell'uso dei due ordini sovrapposti si rivela l'aderenza agli schemi della Controriforma, interpretati però con sensibilità che prelude quella neoclassica.

(fot. Carbo)

Galilea - Meriggio sulle sponde del Lago di Tiberiade.

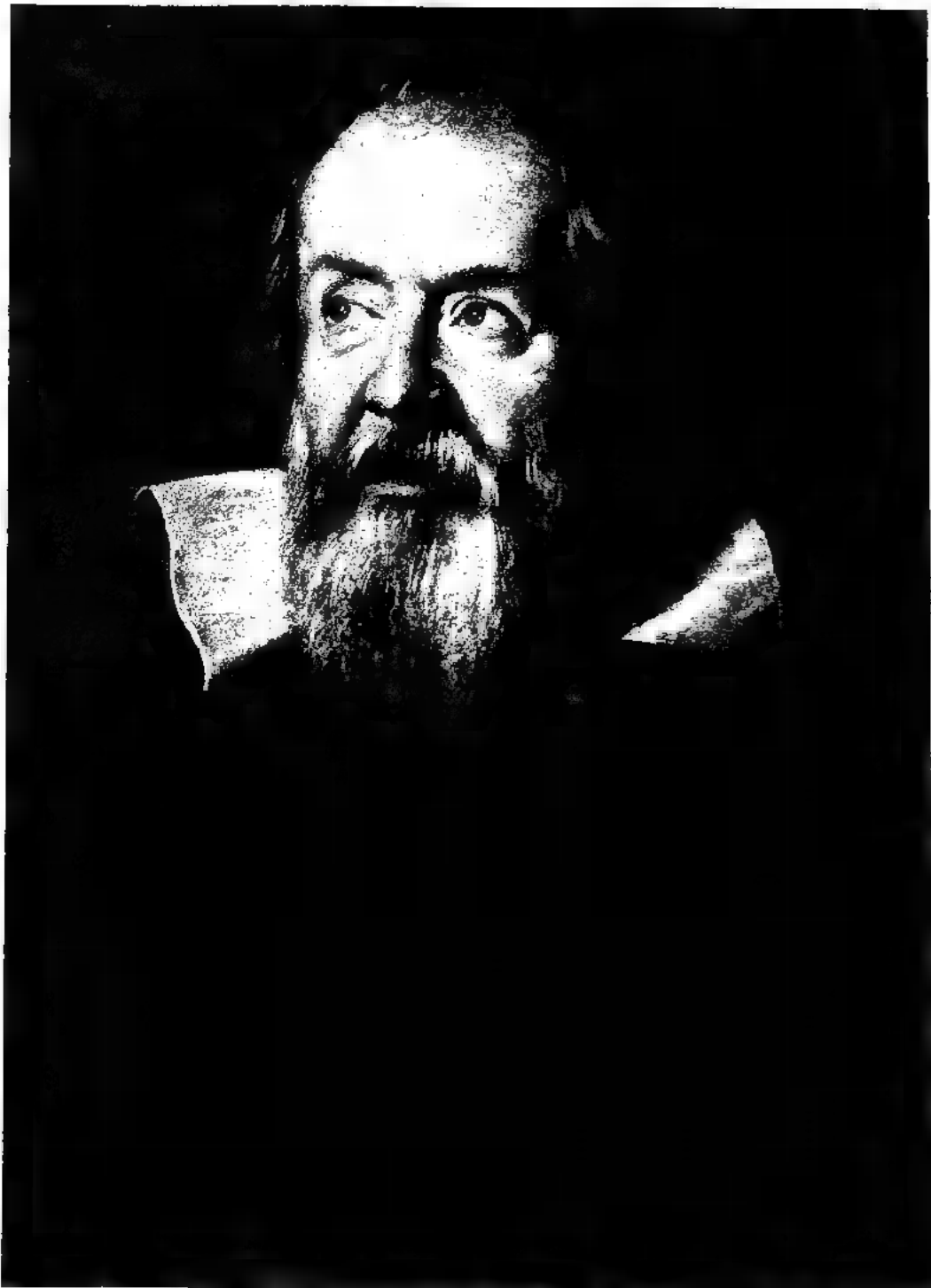
Bibl.: Willich, s. v. in Thieme-Becker, XIII, p. 96 sg.; G. Pucci, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), pp. 272-73; G. De Logu, *L'architettura del Seicento e Settecento*, Firenze s. a.; A. De Rinaldis, *L'arte a Roma nel Seicento e Settecento*, Bologna 1949, passim. Mario Zocca

GALILEI, Galileo. - N. il 15 febbr. 1564 a Pisa da Vincenzo fiorentino e da Giulia degli Ammannati di Pescia; nella puerizia fu con i monaci vallombrosani; si iscrisse poi a Pisa nella Facoltà degli artisti e verso i vent'anni si applicò con studio particolare alle matematiche. L'ambiente a Pisa era peripatetico per eccellenza, ma ciò non distolse il giovane studioso dal procedere per conto proprio, fondato sullo studio di Archimede e sulla esperienza. Nel 1587 fu a Roma dove entrò in relazione con il p. Cristoforo Klau (Clavio), maestro di matematiche al Collegio Romano (m. nel 1612), con il quale fu poi sempre in ottimi rapporti. Nel 1588 tentò invano di essere assunto all'insegnamento delle matematiche dello Studio di Bologna; nel luglio del 1589 ebbe invece la cattedra in quello di Pisa; e non avendo avuto in questo la riconferma, passò a quello di Padova, concessagli con decreto del Senato di Venezia il 26 sett. 1592. Gli anni di Padova furono veramente decisivi per la carriera scientifica di G. ed incentivo ad un'intensa attività. Oltre che tenere le pubbliche letture, come di dovere, dava lezioni private e teneva convitto per gli studenti; organizzò un'officina di strumenti di precisione: compassi, bussole, quadranti, squadre ecc. poi anche lenti e canocchiali; si fece amici tra i nobili veneziani ed ebbe discepoli illustri fra i quali Gian Francesco Sagredo, il monaco Benedetto Castelli, il canonico Paolo Aproino. In questi anni da una relazione con certa Marina Andrea Gamba ebbe Virginia (poi suor Maria Celeste), Livia (poi suor Angelica) e Vincenzo Andrea che condurrà poi seco a Firenze. Allo scopo preciso di rendere popolare la scienza, incominciò la sua carriera di pubblicista servendosi della lingua volgare, nel cui uso riuscì sempre con mirabile chiarezza, precisione e brevità, tenendosi ben lontano da inutili citazioni e da qualunque enfasi retorica, facendosi in tal modo tenace oppositore al malcostume del tempo suo.

Sono di questo primo tempo un *Trattato sulla sfera*, un *Trattato di fortificazione*, alcuni manoscritti di carattere pratico *Delle meccaniche*, un opuscolo sul *Compasso di proporzione* (1606) che illustrava uno strumento da lui costruito per accelerare i calcoli. Nel 1597 egli è già convinto copernicano e sull'argomento stava in corrispondenza con il Keplero, ma non poteva farne pubblica professione; soprattutto attendeva ad affinare il suo metodo scientifico, per l'attuazione costante del quale G. può essere chiamato il padre della scienza moderna. Sin da principio si proporrà di seguire il metodo insegnato dai matematici, cioè « di far dipendere quel che si dice da quello che si è detto, senza mai supporre come vero quello che si deve spiegare »; mentre secondo i metodi allora correnti « quelli che imparano non sanno mai le cose dalle loro cause, ma le credono solamente per fede, cioè perché le ha dette Aristotele. Se poi sarà vero quello che ha detto Aristotele, sono pochi quelli che indagano, basta loro di essere ritenuti per dotti perché hanno alle mani maggior numero di testi aristotelici » (*Opere*, ed. nazionale, I, p. 285). La interpretazione razionale dei fenomeni, insieme con la ricerca delle loro mutue dipendenze con il tramite,

INIZIO DELL'EPISTOLA DI S. PAOLO AI GALATI. Bibbia di Borso d'Este, vol. II f. 199 v (1455-61).

(fot. Alinari)

ENEA SILVIO PICCOLOMINI RICEVE IL GALERO da Callisto III. Affresco del Pinturicchio (1502-1509). Siena, Libreria Piccolomini.

(fot. Anderson)

RITRATTO dipinto da Giusto Sustermans (ca. 1530) - Firenze, Uffizi.

(fot. Alinari)

(fot. Alinari)

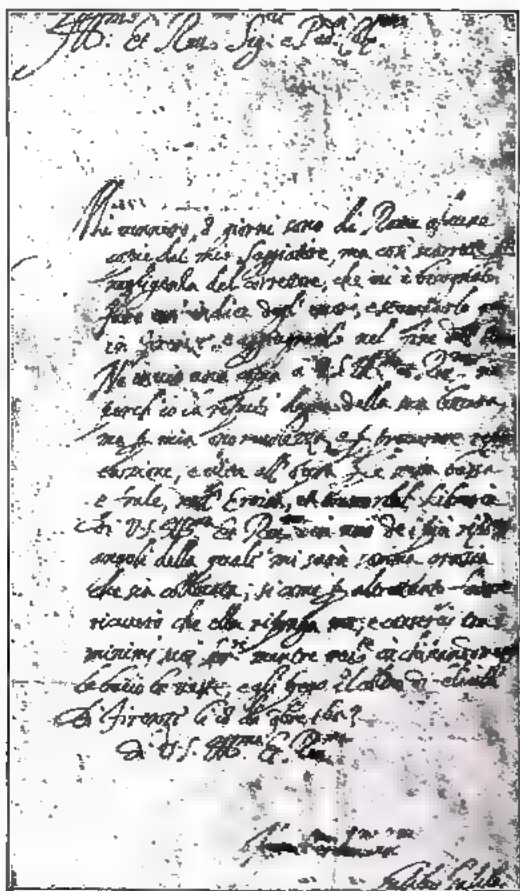
In alto: ESTERNO DEL MAUSOLEO (sec. V) - Ravenna. *In basso:* INTERNO DEL MEDESIMO.

fin dove è possibile, delle deduzioni matematiche, trova in G. la prima cosciente e completa espressione: « Io veramente stimo il libro della filosofia (presa nel senso più largo di filosofia naturale) esser quello che perpetuamente ci sta aperto innanzi agli occhi; ma perché è scritto con caratteri diversi da quelli del nostro alfabeto, non può esser da tutti letto; e sono i caratteri di tal libro triangoli, quadrati, cerchi, sfere, piramidi ed altre figure matematiche attissime a tal lettura » (*ibid.*, XVIII, p. 293). Qui se da un lato G. palesa nelle matematiche la sua preferenza per la geometria, dall'altro insiste sull'esperienza diretta, alla quale possono sì dar aiuto le speculazioni degli antichi, purché non siano però in contrasto con quello che insegna l'esperienza diretta. Di un metodo sperimentale inteso in questo senso G. sarà maestro incomparabile a discepoli famosi, e questa nuova scuola rinnoverà completamente lo studio della natura.

L'indagine di G. si indirizzò sin da principio su campi diversi. Già nel 1602 si occupava di calamite, che fabbricava, aumentandone il potere di attrazione; contemporaneamente studiava i fenomeni del calore sui quali si esercitò il discepolo Sagredo; non gli furono estranei problemi idraulici. Ma i problemi relativi al moto ed alla gravità furono quelli che in particolar modo tennero occupata la sua attività attraverso tutta la sua vita scientifica. Infatti vi attendeva già a Pisa, dove anche osservò l'isocronismo delle piccole oscillazioni del pendolo e dove cominciò a stendere i suoi quaderni « de motu gravium » ed ingaggiò la lotta contro gli aristotelici ligi alle errate conclusioni del maestro; a Padova già si occupava « del meraviglioso problema della percossa », della caduta dei proietti; argomenti che saranno per lui materia poi di più larghi sviluppi. Anche i problemi astronomici erano collegati con quelli del moto, ma G. non ne fece oggetto di studio che in un secondo tempo; e della cometa dell'ott. 1604, che pure osservò, non lasciò trattazione scientifica.

Il secondo tempo venne col 1609 che trasportò G. in un più largo campo di attività e di celebrità. La generica notizia che un occhialaio nei Paesi Bassi aveva con lenti costruito uno strumento con cui si poteva vedere vicine le cose lontane, indusse G. a costruirne uno nel suo laboratorio (ag. del 1609) e lo fece vedere subito a Venezia; ne costruì poi molti e per molto tempo nessuno lo eguagliò nella perfezione. Si sa che adattò poi questo canocchiale a vedere le cose minime, ma ciò non interessò molto l'inventore; il quale puntò invece il suo strumento verso il cielo. Ciò fu nel genn. del 1610 e subito osservò le macchie lunari, la moltitudine immensa delle stelle fisse particolarmente nella Via Lattea e la loro differenza dai pianeti, l'esistenza dei satelliti di Giove. Ne diede notizia al mondo nel *Sidereus nuncius*, uscito per le stampe a Venezia nel marzo, scritto appunto in latino per renderlo accessibile a tutta l'Europa. Il *Nuncius* veniva a capolvogere tutte le concezioni cosmologiche allora in voga e sconvolgeva del tutto l'astrologia detta giudiziaria ch'era sempre in auge; trovò perciò sin da principio nel mondo scientifico aperta incredulità: si dubitò della veridicità del canocchiale e sull'esattezza e l'interpretazione delle osservazioni. Certo pochi potevano disporre di un buon canocchiale per ripetere le osservazioni, altri per partito preso non volevano servirsene, come Cesare Cremonino, collega di G. a Padova. In Germania invece Keplero fu per il G., specie quando poté servirsi di un buon canocchiale, così anche il p. Clavio ed il p. Tommaso Campanella.

La celebrità che ormai G. s'era acquistata presso i veramente dotti, mosse il granduca Cosimo II a volerlo di nuovo in Toscana, ed il 10 giugno 1610 lo nominò primo matematico dello Studio di Pisa e matematico filosofo granducale, senza alcun obbligo d'insegnamento. G. accettò, ed il 12 sett. era a Firenze dove trasportò anche il suo laboratorio. Qui egli continuò le osservazioni sulla conformazione singolare di Saturno, cominciate a Padova (25 luglio), e nel sett.-ott. 1610 si convinse delle fasi di Venere analoghe a quelle della luna, segno che questo pianeta girava intorno al sole da cui riceveva la luce. Il sistema tolemaico veniva ad essere così completamente confutato, ma i peripatetici non mostrarono di accorgersene.

Nel febbr. del 1611 fece un viaggio a Roma, ove ebbe anche occasione di trattare delle macchie solari da lui osservate per primo; fu assai bene accolto dal Clavio e dai Gesuiti del Collegio Romano; da Federico Cesi marchese di Monticelli fu iscritto nella sua Accademia dei Lincei e G. se ne tenne molto onorato; ebbe onorevoli accoglienze anche nel mondo ecclesiastico romano che volle sincerarsi delle sue scoperte. Nel maggio del 1612 egli pubblicò a Firenze, per invito del granduca, le sue conclusioni sui corpi galleggianti, seguendo le dottrine di Archimede e suscitando una vivace polemica dagli irreducibili peripatetici. I quali ricevevano da lui un altro colpo con le tre lettere che nella seconda metà di quel-

(per cortesia di mons. G. Galbiati)

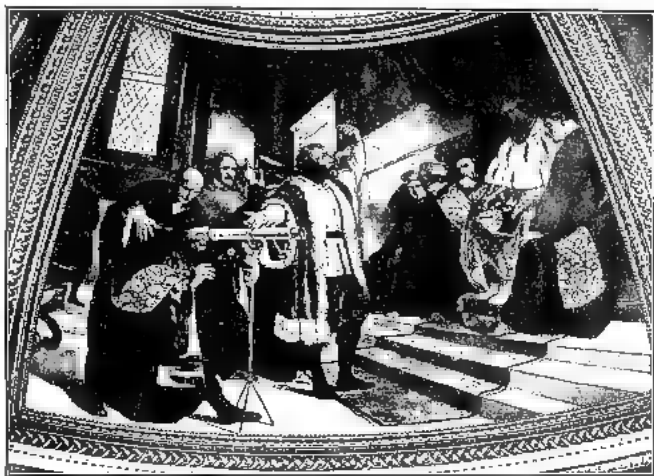
GALILEI, GALILEO - Lettera autografa al card. Federico Borromeo da Firenze, il 18 ott. 1623, per accompagnare una copia del *Saggiatore* destinata alla Biblioteca Ambrosiana. Milano, Biblioteca Ambrosiana.

l'anno scriveva a Marco Welser di Augusta comunicando le sue ulteriori osservazioni sulle macchie solari in confutazione delle lettere che il p. Scheiner, gesuita, aveva inviate sullo stesso argomento. Esse furono stampate nel 1613 a cura dei Lincei a Roma.

Negli anni seguenti si accese la polemica a proposito dell'accettabilità della dottrina eliocentrica nei riguardi della Fede. G. diffondeva nelle discussioni orali e nella corrispondenza epistolare quella teoria; ma, salvo poche eccezioni, trovava concorde « contro di sé l'opinione universale imbibita, si può dire, ab orbe condito ». Ad alcuni, anche dotti, pareva che il sistema di Tycho-Brahe fosse sufficente a concordare le nuove scoperte con la tradizione religiosa. Era del resto costume largamente invalso di introdurre nelle discussioni, anche puramente filosofiche, autorità della Scrittura e dei Padri e non si mancò di fare altrettanto anche nella questione eliocentrica, per condannarla come contraria alla Fede ed eretica. Nel dic. del 1613 il p. Castelli aveva sostenuta in proposito una discussione a Pisa dinanzi alla corte di Toscana e ne aveva data relazione a G. Questi riprese l'argomento in una lunga lettera al Castelli del 21 dic. che ebbe pronta divulgazione, mostrando quanto malamente procedessero coloro che tiravano in campo la Scrittura in tali argomenti e come non avessero forza le prove che se ne pretendevano trarre. Con intendimento propriamente teologico scendeva invece in campo a Napoli, sul principio del 1615, il p. Paolo Antonio Foscarini carmelitano (m. nel giugno del 1616) con una lettera in cui, fatte le lodi di G., mostrava assai bene come i passi scritturali e patristici contro la dottrina eliocentrica venissero assai incongruamente allegati ed ammettevano diversa interpretazione. G. conobbe questa lettera che fu presto stampata, e prese animo in quello stesso anno ad indirizzare a Maria Cristina, madre del granduca, una lettera veramente mirabile per chiarezza e precisione anche teologica, in cui svolgeva gli argomenti già toccati nella lettera al Castelli ed in altre; e mostrate le relazioni fra scienza e Fede, confutava a sua volta gli argomenti opposti. Non era stato lui a portare la discussione nel campo scritturale, ma vi era portato dalla necessità di salvaguardare la sua situazione di scienziato e di credente. Questa lettera non fu allora stampata; ma fu diffusa in copie negli ambienti colti della Toscana.

(fot. Alinari)

GALILEI, GALILEO - G.G. presenta il suo cannocchiale al Senato veneto. Affresco di L. Sabatelli - Firenze, Museo di Fisica e Storia naturale, tribuna di G.

Il 7 febbr. 1615 il p. Niccolò Lorini, domenicano, aveva inviata da Firenze al card. Paolo Sfondrati, prefetto della Congregazione dell'Indice, copia della lettera del G. al p. Castelli come contenente « molte proposizioni o sospette e temerarie ». Poiché la lettera non era stampata, il cardinale la trasmise al card. Mellini segretario del S. Uffizio, dove fu tosto presa in esame. Il 20 marzo il p. Tommaso Caccini, pure domenicano, presentò formale denuncia al S. Uffizio contro il G., ed un accertamento giudiziario fu perciò iniziato a Firenze. Accortosi che le inimicizie fiorentine non avrebbero mancato di avere ripercussioni a Roma, G. decise di recarvisi senz'altro. Egli sperava di tirare dalla sua gli elementi più colti dell'Urbe, e non fece conto dell'avvertimento degli amici che « i peripatetici vi erano potentissimi ». Molti degli illustri personaggi che, anche nella Curia, stavano per lui, non vedevano di buon occhio che egli si andasse palesando come convinto sostenitore delle dottrine copernicane; apprezzando i suoi studi e le sue scoperte, non intendevano seguirlo per quella via. Nell'ardore dei suoi convincimenti G. non seppe rendersi conto che difficile cosa era smantellare una costruzione filosofica insegnata come inoppugnabile in tutte le scuole ecclesiastiche e laiche, e che dura cosa doveva apparire a quei maestri rinunciare a dottrine insegnate e tenute per lunghi anni con pieno convincimento. Lasciata Firenze con licenza del granduca, G. giungeva a Roma l'11 dic. 1615, ospite dell'oratore granducale sul Pincio, e si diede subito un gran da fare disputando sulle sue teorie con i personaggi più in vista, persino con il p. Caccini, mettendo anche per scritto le sue argomentazioni e suscitando per conseguenza l'avversione contro di sé dei seguaci dei vecchi sistemi, i quali ne facevano senz'altro questione di ortodossia religiosa. Tutto questo portava alla necessaria conseguenza che conveniva mettere in chiaro i rapporti fra la teoria copernicana e la tradizione cristiana, e portare così ufficialmente la discussione dal campo personale a quello strettamente dottrinale. Fu facile perciò agli avversari di G. persuadere il S. Uffizio della necessità di una decisione che togliesse ogni incertezza. Il S. Uffizio deferì l'esame ad una commissione di undici teologi i quali il 24 febbr. 1616 ai due quesiti loro proposti risposero: 1) « che il sole sia nel centro del mondo ed immobile di moto locale: è proposizione assurda e falsa in filosofia e formalmente eretica, perché è espressamente contraria alla S. Scrittura »; 2) « che la terra non sia centro del mondo né immobile, ma secondo se stessa si muova anche di moto diurno: è pure proposizione assurda e falsa in filosofia e, considerata teologicamente, è per lo meno erronea nella Fede ». Questa risposta dei teologi fu ratificata l'indomani dai cardinali dell'Inquisizione, presente il Papa; ma non ebbe pubblicazione ufficiale come atto della S. Congregazione e restò come regola interna, quale conclusione di uomini dotti e qualificati in materia.

Quanto a G., che s'era pubblicamente compromesso con le sue discussioni, si volle procedere a suo riguardo in forma benigna, e fu affidato l'incarico al card. Bellarmino di ammonirlo ufficialmente perché desistesse dal propugnare tali teorie, con minaccia, in caso di disubbidienza, di essere carcerato. Il 26 febbr. il cardinale adempì l'incarico alla presenza del commissario del S. Uffizio e di alcuni testimoni. Il G. promise di ubbidire, impegnandosi a « in nessun modo tenere, insegnare o difendere a voce od in iscritto » dottrine eliocentriche. Da parte sua la S. Congregazione dell'Indice il 5 marzo proibì il libro del p. Foscarini con tutti gli altri, non elencati, che sostenessero le medesime dottrine, e decise che nelle nuove stampe dell'opera del Copernico si correggessero alcune poche frasi in modo che apparisse ch'egli aveva proposto il sistema eliocentrico quale semplice ipotesi astronomica. Poiché stava diffondendosi la voce che G.

era stato obbligato ad un'abiura formale, questi ebbe cura di farsi rilasciare il 26 maggio dal card. Bellarmino un'attestato della comunicazione fattagli riguardo alla teoria copernicana. Così terminava quello che impropriamente fu chiamato il primo processo di G. Questi ai primi di giugno tornò a Firenze, più deciso che mai ad adoperarsi nel migliore e più prudente dei modi al trionfo delle sue dottrine con dimostrare per allora l'inconsistenza delle dottrine avversarie.

Il 1618 fu l'anno delle comete: ne comparvero tre delle quali l'ultima (nov.-genn. del 1619), suscitò particolare interesse negli astronomi e nel pubblico; si discuteva soprattutto sulla loro natura: se fossero cioè veri pianeti o pure meteore. Se ne aspettava il giudizio di G., ma egli era malato e non poté fare osservazioni dirette. Fu invece il p. Orazio Grassi, astronomo del Collegio Romano, a stampare una pubblica disputa: *De tribus cometis*, e G. si appigliò all'esame di questa stampa, facendo figurare il suo amico Mario Guiducci in un discorso tenuto all'Accademia fiorentina. Più che a stabilire una dottrina, la lettura era diretta a dimostrare l'insostenibilità delle teorie del Grassi e di altri astronomi, compreso Tycho-Brahe, lamentando che, invece di dirette osservazioni, si ragionasse soltanto sulla base di teorie preconcette. Il p. Grassi replicò sotto la veste di un supposto discepolo in difesa della dottrina del maestro, e con il nome di Lotario Sarsi Sigensano pubblicò a Perugia la *Libra astronomica ac philosophica* (1619) in confutazione del Guiducci. Gli amici di G. furono d'accordo che si dovesse rispondere, e questi nell'ott. del 1623 pubblicò il *Saggiatore*, con il quale in 52 capitoli prese in esame tutte le asserzioni del Sarsi. Lavoro polemico, non trattazione propriamente sistematica, in cui l'autore si guarda bene dal presentarsi quale difensore della teoria copernicana, pure insinuandone qua e là la superiorità, distrugge le asserzioni del Sarsi e le sue obbiezioni al discorso del Guiducci e fa osservare che nella ricerca scientifica, più che alle opinioni degli autori, bisogna ricorrere alla osservazione diretta dei fenomeni ed alle matematiche; perciò evita di allegare la S. Scrittura come purtroppo si faceva. Il libro, indirizzato al giovane patrizio romano Virginio Cesarini e dedicato al nuovo papa Urbano VIII, ebbe larga diffusione provocando una controreplica da parte del p. Sarsi. Confidando nella benevolenza che Urbano VIII gli aveva dimostrata anni prima, G. nell'apr. del 1624 intraprese un nuovo viaggio a Roma, ebbe promessa di benefici ecclesiastici, ma quanto all'accettazione delle sue idee non incontrò che delusioni; sicché, quasi per scusarsi, confutando i suoi avversari, scriveva che non intendeva con questo di sostenere le dottrine copernicane, ma di far conoscere agli eretici che, pur non potendole accettare, non si ignoravano gli argomenti sui quali esse si fondavano.

Intanto una nuova prova si affacciò all'indagine di G. in favore dell'eliocentrismo: quella del flusso e riflusso del mare. Egli non ne voleva sapere dell'influsso degli astri, quasi quale reazione a quello che era uno dei caposaldi dell'astrologia di allora, perciò pensava che sulla causa delle maree nulla avesse a che vedere l'influsso del sole e della luna; secondo lui esse erano dovute alla rotazione della terra. Volle inquadrare questo nuovo supposto argomento in una trattazione più ampia che prendesse in esame i due massimi sistemi cosmologici: il tolemaico ed il copernicano; vi pose mano nell'autunno del 1624, ma solo nell'ott. del 1629 vi attese con il proposito di condurre l'opera sino alla fine. Essa è concepita come un dialogo diviso in quattro giornate con tre interlocutori: Filippo Salviati, che vi sostiene le parti copernicane, professando però ripetutamente di ragionare come di una ipotesi scientifica che la Fede non accetta, Gian Francesco Sagredo, che fa la parte dell'ascoltatore, colto ma profano, che ripete gli argomenti chiarendoli; il terzo è Simplicio, il tradizionalista, non ignorante né sciocco, sempre attaccato ai dottori ed ai libri, senza contatto con la natura e con l'esperimento che, non senza tratti caricaturali, difende le idee correnti. Essi disputano sulla natura dei cieli, sul moto diurno della terra e sul moto intorno al sole, sul flusso e riflusso del mare e la caduta dei gravi.

(fot. Alinari)

GALILEI, GALILEO - La tribuna di G. - Firenze, Museo di Fisica e Storia Naturale.

L'opera si doveva stampare a Roma e vi doveva provvedere il principe Federico Cesi, capo dell'Accademia dei Lincei; perciò nel maggio del 1630 G. si portò a Roma e si mise in relazione con il p. Niccolò Riccardi, maestro del S. Palazzo, per averne la licenza per la stampa. La regola imposta era che fosse esposto il sistema eliocentrico come pura ipotesi matematica e perché nel testo non era così, si dovette ridurre l'opera sotto aspetto ipotetico, con un capo ed una perorazione in tal senso, ed anche il corpo della trattazione doveva subire dei ritocchi; dopo ciò il p. Riccardi si riservava il diritto di rivedere il tutto. In ogni modo il primo esame riuscì favorevole. Il 1° ag. 1630 il Cesi moriva ed il G. decise che la stampa si facesse a Firenze con dedica al granduca; ma causa le lunghe titubanze del p. Riccardi essa non fu terminata che nel febbr. del 1632 ed uscì con l'*imprimatur* del vicegerente di Roma, del maestro dei SS. Palazzi, dell'Inquisitore di Firenze, del vicario generale di Firenze e del governo granducale.

Il libro fu diffuso largamente dal febbr. del 1632 e giunse anche a Roma, dove il suo contenuto non piacque e nel luglio si tentò di impedirne colà la diffusione; il Papa volle in proposito che si andasse sino al fondo e se ne occupasse senz'altro il S. Uffizio; ed infatti una commissione fu incaricata dell'esame. Convincimento comune fu ben tosto che, nonostante le apparenze, l'autore difendesse come vera la teoria copernicana; si notò che la prefazione inviata dal p. Riccardi da Roma era stampata in carattere diverso, quasi come estranea al resto, e che venivano bistrattati autori venerati nella Chiesa. Ed a chi proponeva che lo si correggesse, il Papa rispose che sarebbe stato necessario rifare da capo tutto il libro. Le decisioni non si fecero attendere molto. Il 23 sett. 1632 Urbano VIII fece comandare all'Inquisitore di Firenze che intimasse nelle forme legali a G. di comparire entro ott. dinanzi all'Inquisizione romana. Le dilazioni di G., che allegava le sue cattive condizioni di salute, furono ritenute come scappatoie e si ricorse alle minacce, si volle avere il manoscritto originale e si fecero ritirare tutti gli esemplari stampati. Poiché il Papa non intendeva cedere, anche il granduca esortò G. all'ubbidienza. Questi lasciò

Firenze il 20 genn. 1633, giunse a Roma il 12 febbr. e si costituì dinanzi al tribunale. Gli fu concessa la dimora presso l'ambasciatore di Toscana, Nicolini, al Pincio, con obbligo di vivere ritirato. Solo il 12 apr. fu obbligato ad entrare nel palazzo del S. Uffizio, dove gli furono assegnate le sole tre stanze disponibili, senza chiusura, con libertà di scendere in cortile, di tenere un servitore e ricevere il cibo dall'ambasciata. L'interrogatorio cominciò subito. G. aveva sperato di essere ammesso a difendere le sue teorie, ma non era questa la pratica del tribunale, per il quale esse erano ormai qualificate sino dal 1616 ed infatti la prima domanda del p. commissario Vincenzo Macolano fu sul precetto fattogli allora dal card. Bellarmino; G. ammise d'essere autore del *Dialogo*, aggiungendo di non avere « in detto libro né tenuta, né difesa l'opinione della mobilità della terra e della stabilità del sole ». Su questa denegazione G. tentò di imperniare la sua difesa, mentre, come giustamente notava il p. commissario, il contrario « apparisce manifestamente nel libro da lui composto ». Per risparmiargli misure di rigore il commissario ottenne di trattare estragiudizialmente con lui, ed il 20 apr. lo indusse ad ammettere di avere ecceduto nel suo libro in favore delle dottrine copernicane e nel secondo interrogatorio del 30 apr. ammise che « gli argomenti portati per la parte falsa (copernicana) ch'egli intendeva di confutare, fossero in tal guisa pronunciati che per la loro efficacia fossero più potenti a stringere che facili ad esser sciolti », e si dichiarò pronto a scrivere in senso contrario e ad aggiungere a tale scopo una o due giornate al suo dialogo. Dopo questo secondo interrogatorio fu subito concesso di nuovo al G., per motivo di salute, di stare « loco carceris » nel palazzo dell'ambasciatore Nicolini, tenendosi sempre a disposizione del S. Uffizio.

Nella terza chiamata davanti al S. Uffizio, il 10 maggio, a proposito del precetto intimatogli nel 1616, G. insistette nell'asserire « di non avere scientemente e volontariamente trasgredito ai comandamenti fattigli » allora, e quanto al *Dialogo* non fece che riferirsi a quanto aveva detto nel primo interrogatorio. Egli sperava forse di sottrarsi ad una formale abiura, ma era chiaro che le sue asserzioni non erano vere. Dopo ciò il Papa il 16 giugno comunicò le sue decisioni: si doveva senz'altro ormai interrogare G. su quello che realmente sentisse (*super intentionem*) con la minaccia anche della tortura; e se avesse sostenuto, doveva fare l'abiura e venir condannato al carcere ad arbitrio della Congregazione con ingiunzione di non trattar più in alcun modo la dottrina copernicana sotto pena di essere trattato come « relapso »; il *Dialogo* si doveva proibire e la sentenza rendere pubblica trasmettendola ai nunzi ed inquisitori nei diversi paesi e specialmente a Firenze. L'interrogatorio « super intentionem » si svolse davanti al p. commissario il 21 giugno ed il G. sostenne di nuovo che prima del 1616 era stato indifferente fra i due grandi sistemi, ma che dopo non aveva più difeso il sistema copernicano. E fattagli la minaccia della tortura, rispose di essere lì per fare l'obbedienza, insistendo di nuovo sulla negativa quanto al sistema copernicano. La minaccia non era che un elemento procedurale, né avrebbe potuto, secondo la regola, essere inflitta a lui vecchio e malato; infatti « fu rimandato al luogo suo », e l'indomani nel convento della Minerva, davanti ai cardinali e prelati della Congregazione, gli fu letta la sentenza; in essa, pur ritenendo che G. non avesse detto pienamente la verità, si riconobbe che nell'esame rigoroso aveva risposto cattolicamente; in ogni modo egli si era reso « vehementer suspectum de haeresi » incorrendo nelle censure e pene relative; da esse dopo l'abiura veniva assolto; il *Dialogo* veniva proibito e l'autore condannato al carcere del S. Uffizio ad arbitrio della Congregazione con l'obbligo di recitare per tre anni una volta la settimana i sette salmi penitenziali. G. fece l'abiura secondo la formola prescritta accettando gli obblighi impostigli. Questo il processo di G., per il quale, senza riprendere più in esame la decisione dottrinale del 1616 a proposito della inaccettabilità nel campo religioso del sistema copernicano, G. fu giudicato e condannato sul fatto della sua continuata adesione ad esso, dimostrata soprattutto dal *Dialogo dei massimi sistemi*. Ormai egli era un carcerato del S. Uffizio; però come carcere gli fu assegnato il Palazzo dell'oratore sul Pincio; il 30 giugno ebbe per grazia di soggiornare a Siena presso quell'arcivescovo Ascanio Piccolomini; poi il 1 dic. ebbe il permesso di ritirarsi nella sua villa del Gioiello presso S. Matteo d'Arcetri ch'egli aveva comperata il 27 sett. 1631 e colà rimase, come carcerato, sino alla morte. Vano fu infatti ogni tentativo di ottenere per lui grazia completa: Urbano VIII non ne volle sapere. Gli ultimi anni del G. furono contristati da noiose malattie nelle quali gli mancò il conforto della figliuola suor Maria Celeste, morta il 2 apr. 1634; nel dic. del 1637 egli divenne completamente cieco. Particolarmente gli dispiacque la proibizione di stampa per tutte le sue opere. Tuttavia non intermise mai i suoi studi, particolarmente sul « moto e le resistenze », come egli stesso scriveva il 12 luglio 1636 e ne formò un volume stampato dagli Elzevir a Leida nel 1638 che fu venduto subito anche a Roma: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica et i movimenti locali*. L'opera è in quattro dialoghi con gli stessi interlocutori dei *Massimi sistemi*, dei quali è come una continuazione tenendo un tono non più polemico, ma sereno e placato. Riprendendo gli scritti giovanili *De motu* egli pone i fondamenti della dinamica, ed opponendo ad Aristotele la legge di inerzia, dà la prima base razionale al sistema copernicano ed il fondamento sicuro al principio di Newton sulla gravità universale. Ma G. perseguiva ancora altri sviluppi delle sue dottrine che il suo allievo Vincenzo Viviani, con le note da lui raccolte, stese poi in altre due giornate in aggiunta alle *Scienze nuove*.

E poiché gli Stati generali dei Paesi Bassi avevano bandito un concorso per risolvere il problema del determinare la longitudine durante la navigazione, il G. riprese in esame l'ipotesi se a ciò non si potesse giungere giovandosi dell'osservazione delle eclissi dei satelliti di Giove con l'aiuto di un buon canocchiale e di un orologio. A tale proposito era stato in lunga relazione con la Spagna dopo il 1616, senza alcuna riuscita; ed anche questa volta (1636-40) per difficoltà tecniche non raggiunse altra conclusione che di avere in regalo una collana d'oro (1638), ch'egli rifiutò per non crearsi nuovi sospetti. Continuò sino all'ultimo nell'esame dei suoi problemi prediletti e le sue ultime lettere vertono sulla titubazione e sul candor lunare, finché piamente chiuse la vita tra le braccia del figlio Vincenzo, del Viviani e di Evangelista Torricelli, che gli era stato discepolo negli ultimi mesi, l'8 genn. 1642. Fu tumulato a Firenze in S. Croce. – Vedi tav. CXXVII.

Bibl.: Le opere, con la corrispondenza per cura di A. Favaro, furono pubblicate nell'ed. nazionale in 20 voll. (Firenze 1890-1909); in essa è compreso al vol. XIX anche il testo del processo e dei decreti dell'Inquisizione (M. Cioni, *I documenti galileiani del S. Uffizio di Firenze*, Firenze 1908). Il Favaro pubblicò anche la bibliografia galileiana e diversi studi sui personaggi, amici ed avversari di G., che ebbero parte nelle sue vicende in *Atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti*; e su questi cf. G. Favaro, *Bibliografia galileiana di Antonio Favaro*, in *Atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti*, 1942; G. Arcangeli, *Sulla scoperta delle macchie solari e delle facole*, in *Annali delle Università toscane*, 29 (1910), p. 3 sgg.; A. Favaro, *G. G. e i Doctores Parisienses*, in *Rendiconti Accademia dei Lincei, Classe scienze morali e storiche*, 27 (1918), p. 141 sgg.; A. Banfi, *Vita di G. G.*, Firenze 1930; S. Pagnini, *Di alcuni documenti galileiani di recente ritrovati*, in *Atti della Società colombaria*, Firenze 1939; L. Picanyol, *Le scuole pie e G.*, Roma 1942; G. Gabrieli, *Il carteggio linceo*, Roma 1942; V. Ronchi, *G. e il canocchiale*, Udine 1942; G. Armellini, *G. e l'astronomia*, Milano 1942. Nel terzo centenario della morte di G. *Saggi e conferenze*, nelle pubblicazioni dell'Università cattolica, Milano 1942.

Pio Paschini

GALILEI, Vincenzo. - Musicista e teorico, padre di Galileo, n. a Firenze verso il 1533, ivi m. alla fine di giugno del 1591. Valente sonatore di viola e liuto, sostenne lo stile monodico e fu uno dei primi e più importanti membri della Camerata de' Bardi.

Musicò l'episodio dantesco del conte Ugolino e le *Lamentazioni* di Geremia, compose 2 libri di *Madrigali* a 4 e 5 voci (Venezia 1574 e 1587) e *Intavolature del liuto* (Roma 1563), studiò la musica dei Greci e, scoperti gli *Inni* di Mesomede, pubblicò il *Dialogo della musica antica e della moderna* (Firenze 1581). Sostenne un'aspra polemica contro il suo maestro di teoria, Gioseffo Zarlino, con un *Discorso di V. G. intorno all'opera di messer G. Zarlino ecc.* (ivi 1589) e con una 2ª ed. del *Dialogo* (1602). Di notevole importanza per la storia della musica è anche il suo *Fronimo, dialogo nel quale si contengono le vere e necessarie regole dell'intavolare la musica del liuto* (Venezia 1568, ampliato nel 1584), con trascrizioni di celebri composizioni del '500; 3 suoi *Ricercari* (1584) sono in *Orgel und Klavier* di O. Kinkeldey (Lipsia 1910, p. 283); 9 pezzi per liuto sono in *Lautenspieler des 16. Jahrhunderts* di O. Chilesotti (ivi 1891).

BIBL.: O. Chilesotti, *Il 1° libro di liuto di V. G.*, in *Riv. mus. it.*, 15 (1908), pp. 753-58; id., *Di Nicola Vicentino e dei generi greci secondo V. G.*, *ibid.*, 19 (1912), pp. 546-65.

Anna Maria Gentili

GALILEI, VIRGINIA. - Figlia naturale di Galileo e di Marina Gamba, n. a Padova il 13 ag. 1600, m. in Arcetri il 2 apr. 1634. Affidata a 14 anni con la sorella Livia alle suore del monastero di S. Matteo in Arcetri, due anni dopo, il 4 ott. 1616, pronunciò i voti solenni col nome di suor Celeste, seguita il 28 ott. del 1617 dalla sorella, che prese il nome di suor Angelica. Galileo predilesse la figlia primogenita («donna di esquisito ingegno, singolare bontà e a me affezionatissima») e più volte anche soccorse, con denaro e con viveri, la comunità assai povera.

Rimangono di suor Celeste 124 *Lettere*, scritte al padre dal 10 maggio 1623 al 16 dic. 1633, nelle quali all'ansietà per la famiglia e per la storia del processo (dopo la condanna di Galileo «persuasa che l'orazione accompagnata da quel titolo di obedire a Santa Chiesa sia assai efficace» volle recitare per il padre una volta la settimana i sette salmi penitenziali) si alternano i chiari riflessi di un'austera e pia vita claustrale.

BIBL.: C. Arduini, *La primogenita di G. G.*, Firenze 1864; A. Favaro, *G. G. e suor Maria Celeste*, ivi 1891, 2ª ed. ivi 1935; I. De Blasi, *Le scrittrici italiane dalle origini al 1800*, I, ivi 1930, pp. 195-207; F. Sarri, *Suor Maria Celeste*, Milano 1934.

Giovanni Fallani

GALIMBERTI, LUIGI. - Cardinale, n. il 26 apr. 1836 a Roma, m. ivi il 7 maggio 1896. Conseguì al Seminario romano il dottorato in teologia ed in *utroque iure* e fu ordinato sacerdote nel 1860. Nutrito di cultura non comune e ricco d'ingegno, fu nominato subito professore di storia ecclesiastica al Collegio di Propaganda Fide e vi insegnò quasi vent'anni.

Imparziale e sereno nelle sue vedute e nei suoi giudizi, non godette molte simpatie durante l'ultimo decennio del pontificato di Pio IX perché propugnava una politica moderata e di conciliazione. All'avvento di Leone XIII, il G. acquistò credito nella Curia, e con l'approvazione del Pontefice assunse nel 1881 la direzione del *Journal de Rome* ed in seguito quella del *Moniteur de Rome*, sostenendovi dura battaglia in difesa della nuova politica di Leone XIII. Questi apprezzò l'azione del prelato, e lo nominò nel luglio del 1886 segretario della Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari. In tale qualità ebbe parte importante nei difficili negoziati che posero fine al *Kulturkampf* in Germania; per questo si recò a Berlino nel marzo del 1887. Arcivescovo titolare di Nicea e nunzio a Vienna dal 1887 al 1893, fu creato cardinale del titolo dei SS. Nereo ed Achilleo nel Concistoro del 16 genn. 1893 e nominato prefetto degli Archivi pontifici.

BIBL.: G. Grabinski, *Il card. G.*, in *La rassegna nazionale*, 89 (1896), pp. 376-416; C. Crispolti-G. Aureli, *La politica di Leone XIII da L. G. a Mariano Rampolla*, Roma 1912; H. Bastgen, *Die römische Frage*, III, Friburgo in Br. 1919, passim.

Silvio Furlani

GALL, FRANZ-JOSEPH. - Medico tedesco, n. a Tiefenbronn il 9 marzo 1758, m. a Parigi il 22 ag. 1828. Studiò a Vienna e si dedicò con particolare assiduità allo studio dell'anatomia del cranio. Partito da Vienna nel 1805, con l'allievo Spurzheim, fece nel 1806 e 1807 dimostrazioni pubbliche sul cervello, trattenendosi perciò a Berlino e in molte altre città europee, e finalmente a Parigi, dove, con lo Spurzheim, presentò nel 1808 all'Istituto l'opera sul sistema nervoso e il cervello, nella quale mise in rilievo l'importanza della sostanza grigia della corteccia cerebrale e dei gangli del sistema nervoso e immaginò tutto un sistema psicologico nel quale l'intelligenza o la personalità psichica dell'uomo è divisa in una somma di facoltà eterogenee, fra loro indipendenti, ciascuna delle quali sarebbe rappresentata da una speciale provincia della corteccia cerebrale.

La «frenologia» o «organologia cerebrale» fu demolita dal Flourens (1822), e, nel senso di G., non si è più parlato di «localizzazioni cerebrali», che, più tardi, ebbero tutt'altro significato. Il G. non era materialista: per lui il cervello è una «condizione», un «mezzo» di cui l'anima si vale.

BIBL.: Opere: F. J. Gall et G. Spurzheim, *Anatomie et Physiologie du système nerveux en général et du cerveau en particulier*, 2 voll., Parigi 1810-19. Studi: J. Soury, *Système nerveux central*, I, Parigi 1899, pp. 497-516; A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science*, II, ivi 1935, pp. 172-73.

Luigi Scremin

GALLA, VICARIATO APOSTOLICO di: v. HARAR, VICARIATO APOSTOLICO di.

GALLANDI (GALLAND), ANDREA. - Oratoriano, n. il 7 dic. 1709 a Venezia, m. ivi il 12 genn. 1779. Editore della *Bibliotheca Graeco-Latina veterum Patrum* (14 voll. in-fol., Venezia 1765-81, 2ª ed. ivi 1788; *Index*, Bologna 1863), collezione di scritti ecclesiastici dei primi dodici secoli, pregiata per le note. Pubblicò inoltre una raccolta di testi di famosi canonisti: *De vetustis canonum collectionibus* (Venezia 1778, Magonza 1786).

BIBL.: C. di Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Napoli 1837, p. 136 sg.; H. Laemmer, *De Caesaris Baronii literarum commercio*, Friburgo 1903, p. 4 sg.; Hurter, VI, I, coll. 111-12.

Erik Peterson

GALLA PLACIDIA. - Figlia di Teodosio I, n. intorno al 386; seguì nel 402 a Ravenna il fratello Onorio divenuto imperatore d'Occidente. Preda di Alarico, fu data al di lui cognato Ataulfo, che la sposò dopo la morte di Alarico, forse per avanzare diritti di pretendente all'impero. Assassinato Ataulfo nel 415 da Sigerico, G. P. venne ospitata dal fratello Onorio a Ravenna, e data in sposa al patrizio Costanzo (416 ?). L'8 febbr. 421 Onorio diede a Costanzo e a G. P. la dignità di Augusti ed elevò al grado principesco il piccolo Valentiniano, figlio di G. P. Dopo la morte di Costanzo (sett. del 421 o 422), G. P., forse per un viaggio a Bisanzio, la ruppe con Onorio. Ritornò in Italia dopo l'ag. del 423 per assicurare i diritti alla successione del figlio Valentiniano elevato alla dignità cesarea da Teodosio II, dopo la morte di Onorio.

Durante la minorità di Valentiniano III, G. P., dalla reggia di Ravenna, resse le sorti dell'Impero di Occidente. Intrighi e uccisioni turbano il suo governo fino al febbr. del 450, quando la si trova a Roma insieme con Valentiniano e la di lui moglie Eudossia. Il 22 febbr. s. Leone Magno pronunciò davanti ai dinasti un'omelia in cui accennò al favoreggiamento di Teodosio II per l'eresia monofisita. In seguito a tale invocazione, Valentiniano, Eudossia e G. P. scrissero lettere a Teodosio. Quella di G. P. è particolarmente animata, ed è l'ultima traccia della sua attività politica. Morì il 27 nov.

dell'a. 450 e fu sepolta nel mausoleo imperiale presso S. Pietro in Vaticano.

Secondo fonti posteriori, la salma di G. P. sarebbe stata trasportata a Ravenna, nel celebre mausoleo che porta il suo nome, monumento insigne dell'arte bizantina. C. Cecchelli accenna alla probabilità che nel mausoleo sia stato sepolto Costanzo, marito di G. P. Il nome di G. P. è inciso sull'arco di trionfo della basilica di S. Paolo in Roma da lei restaurato al tempo di s. Leone Magno.

Bibl.: C. Ricci, *Il mausoleo di G. P. in Ravenna*, Roma 1914; E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Vienna 1928, p. 386 sgg.; C. Cecchelli, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI (1932), p. 286 sgg. Giuliano Gennaro

Il mausoleo di G. P. – In Ravenna. A sud e collegato all'ardica della basilica di S. Croce, che sorse in Ravenna verso il 420, nel secondo quarto del sec. v, fu innalzato il sacello che attraverso i secoli è giunto a noi con il nome di mausoleo di G. P. Demolita nel 1602 la parte anteriore della basilica, è oggi interrato per quasi due metri, come sperso nel verde prato, reso ancor più piccolo dalla vicinanza della Basilica Giustinianea di S. Vitale. Ha pianta cruciforme un po' inclinata ad ovest ed è sormontato dalla cupola centrale, che ha nei rifianchi vasi di terra cotta ed al vertice la pigna marmorea. L'esterno, semplice nella sua rossiccia cortina dai caratteristici, grossi mattoni, è ravvivato nella parte inferiore da archetti ciechi e da lesene, poggianti su uno zoccolo ora del tutto sotterra. L'interno invece, nelle vòlte e nelle lunette è completamente ricoperto di musaici, ancora classici negli ornati e nelle figure, che sono tra i meglio conservati di Ravenna e tra i più belli che l'arte paleocristiana ci abbia lasciato. Il concetto di tutta questa decorazione musiva è rivolto al culto cimiteriale ed all'esaltazione della Croce, che campeggia al centro della cupola in un cielo azzurro, smagliante di stelle d'oro. Nei pennacchi i simboli dei 4 Evangelisti, all'intorno le figure degli Apostoli. Nella lunetta sopra la porta Cristo buon pastore, che in *Io.* 10, ha detto di sé: « Io sono la porta delle pecore... chi per me passerà sarà salvo ». In quelle dei bracci laterali, fra dorati fogliami, i cervi alla fonte e, nella lunetta di fronte all'ingresso, una raffigurazione, che è stata ed è tuttora la più discussa nella sua interpretazione. S. Lorenzo o Cristo Giudice? Per i più essa rappresenta il santo diacono romano, in bianca tunica clavata, con la Croce ed il libro, che sta davanti alla graticola del suo martirio e ad un armadio contenente i 4 Vangeli. Per tutti coloro, invece, che nel ciclo musivo di questo sacello non vedono altro che lo svolgimento di un concetto apocalittico ed escatologico, ultimo il Seston, essa rappresenta il Giudice Divino, che per mezzo dei Vangeli aprirà ai giusti la via della salute, mentre i peccatori troveranno sull'altare degli olocausti (la graticola sotto cui arde il fuoco) il castigo. Nonostante tutte le argomentazioni, la più semplice ed ovvia interpretazione rimane sempre quella del S. Lorenzo, cui sin dall'origine sembra dedicato il sacello. Però, tenuto presente il concetto cimiteriale dei nostri musaici, si può avanzare l'ipotesi che la scena del Vecchio Testamento, così comune nell'arte sepolcrale e raffigurante i *Tre fanciulli nella fornace*, si sia voluta qui sostituire con quella del martire cristiano vincitore del fuoco, che per mezzo di questa vittoria ha raggiunto il cielo e la gloria. Nel piccolo « monasterium » che dagli antichi documenti è detto di S. Lorenzo, dei SS. Nazario e Celso, e infine, anche dei SS. Gervasio e Protasio, fu mai sepolta G. P., morta a Roma il 27 nov. del 450? È ben difficile provarlo; anzi, tutto sembra in favore della tesi negativa. Nonostante ciò, gli storici ravennati, quasi unanimamente, hanno sempre additato nel grande e rozzo sarcofago di marmo greco il sepolcro dell'Augusta, e negli altri due, antichi e di buona fattura, di cui uno sicuramente posteriore al sec. v, quelli dei congiunti di lei (Costanzo [il marito?], Onorio [?], Valentiniano [il figlio]), ma della presenza di essi non si ha traccia nel primitivo pavimento del sacello e certo in origine non furono dove ora si trovano. – Vedi tav. CXXVIII.

Bibl.: G. Berti, *Descrizione del mausoleo di G. P.*, in *L'album*, Roma 1856 pp. 70-77; E. Lanciani, *Mausoleo di G. P., chiesa della S. Croce*, in *Bullettino di arch. crist.*, 4 (1866), pp. 73-75; S. Ghigi, *Il mausoleo di G. P. in Ravenna*, Bergamo 1910; E. Bottini Massa, *I musaici di G. P. a Ravenna. Saggio di una nuova interpretazione*, Forlì 1911; G. Gerola, *G. P. e il cosiddetto suo mausoleo in Ravenna*, in *Atti e memorie della Deputazione di storia patria per la Romagna*, 2 (1912), pp. 273-320; C. Ricci, *Il mausoleo di G. P. in Ravenna*, Roma 1914; S. Muratori, *Il sacello e l'avello di G. P.*, in *Felix Ravenna*, 20 (1915), pp. 839-55; E. Bottini Massa, *L'oratorio di G. P.*, in *La Romagna*, 1923, pp. 20-30; F. Filippini, *La vera interpretazione dei musaici di G. P. in Ravenna*, in *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le province di Romagna*, 4ª serie, 13 (1923), pp. 187-212; A. Testi-Rasponi, *Codex Pontificalis Ecclesiae Ravennae*, Bologna s. d., p. 128; id., *Il Monasterium S. Laurentii Formosi in Ravenna*, in *L'arte*, 28 (1925), pp. 71-76; C. Ricci, *Tavole storiche dei musaici di Ravenna*, fasc. 1: *Sepolcro di G. P.*, Roma 1930; F. Filippini, *Il valore simbolico dei musaici del mausoleo di G. P.*, in *Bollettino d'Arte del Ministero della educazione nazionale*, 10 (1931), pp. 367-75; W. Seston, *Le jugement dernier au Mausolée de G. P. à Ravenne*, in *Cahiers archéologiques*, 1 (1946), pp. 37-50; P. Courcelle, *Le gril de St Laurent au mausolée de G. P.*, *ibid.*, 3 (1948), pp. 29-39. Mario Mazzotti

GALLE, diocesi di. – Nell'Isola di Ceylon; comprende due province civili, cioè la provincia meridionale e quella di Sabaragamuwa. Fu eretta con breve di Leone XIII del 16 ag. 1893, che ne distaccò il territorio dall'arcidiocesi di Colombo, di cui è suffraganea. Ha una superfice di kmq. 10.110 ed è situata nelle regioni centro-meridionali dell'isola ceylonese. Confina a sud e ad ovest con l'Oceano Indiano, a nord con l'arcidiocesi di Colombo e la diocesi di Kandy, a est con la diocesi di Trincomalie. È affidata alla Compagnia di Gesù.

La popolazione ascende a 1.708.115 ab. (censimento del 1946), di cui 1.511.000 buddhisti e sono i singalesi di razza ariana, venuti dal nord dell'India, 198.000 induisti e sono i tamiliani, venuti dall'India meridionale, 38.000 maomettani e sono i mori di stirpe araba, 9952 protestanti e 20.206 cattolici (statistiche del 1949). Il clima è generalmente sano e temperato nell'interno collinoso, mentre è caldo e umido nelle pianure e nelle coste. Il suolo è in massima parte fertile e produce riso, tè, gomma, noci di cocco, cannella e legni pregiati.

Vi esercitano l'apostolato 44 sacerdoti, dei quali 25 gesuiti e 19 secolari; gl'indigeni tra secolari e regolari ammontano a 25. Vi sono inoltre 5 fratelli gesuiti, tutti europei, 145 suore di vari istituti, tra cui quasi un terzo sono native.

Opere caritative: 12 orfanotrofi con 500 bambini e bambine, un ospizio per vecchi con 21 ricoverati e due ospedali.

L'istruzione viene impartita in 15 scuole elementari, frequentate da 2500 alunni ed alunne, 31 scuole medie con totale di 8808 scolari, 8 scuole superiori con 2577 giovani e 2052 giovanette, 8 scuole professionali con 212 alunne.

Ecclesiasticamente la diocesi è divisa in 4 distretti, 15 parrocchie, 4 stazioni primarie, 32 stazioni secondarie. Non vi è seminario. I pochi giovani destinati al sacerdozio provengono, in genere, dal Collegio S. Luigi (Galle), diretto dai Gesuiti, e vengono inviati, per gli studi superiori, al Pontificio Seminario di Kandy od al Seminario regionale di Trichinopoly (India). Attualmente (1949) la diocesi ha 7 seminaristi che studiano filosofia e teologia.

Bibl.: *Catholic directory of India, Burma and Ceylon*, Madras 1948, pp. 312-16; MC, p. 118; GM, pp. 150-51.
Pompeo Borgna

GALLEFFI, Pietro Francesco. - Cardinale, n. a Cesena il 27 ott. 1770, m. a Roma il 18 giugno 1837. Compiuti a Roma gli studi all'Accademia dei nobili ecclesiastici, fu da Pio VI, nel 1794, annoverato fra i suoi camerieri segreti partecipanti.

Economo segretario della Fabbrica di S. Pietro nel 1800 e convisitatore dell'ospedale di S. Spirito nell'anno seguente, Pio VII, nel Concistoro del 12 luglio 1803, lo creava cardinale, del titolo di S. Bartolomeo all'Isola nominandolo, inoltre, abate commendatario di Subiaco e prefetto della Congregazione della Disciplina regolare.

Durante il periodo della prigionia del Pontefice difese intrepidamente i diritti della Chiesa ed appartenne alla gloriosa schiera dei cardinali neri e fu esiliato prima a Sedan, poi a Charleville e più tardi a Lodève. Al ritorno del Papa in Roma (1814) divenne segretario dei memoriali e nel 1820 arciprete della Basilica Vaticana. Nello stesso anno ebbe il vescovato di Albano. Camerlengo per volere di Leone XII, tenne il governo del conclave alla morte di quel Pontefice e del suo successore Pio VIII e in entrambi ottenne voti per il pontificato. Divenuto sottodecano del S. Collegio e vescovo di Porto e Civitavecchia (1830), diede nuove prove del suo zelo pastorale e della sua accesa carità.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXVIII, p. 114; P. Dardano, *Diario dei conclavi commentato ed annotato da D. Silvagni*, Firenze 1879; L. Alpago Novello, *Il Conclave di Gregorio XVI*, Venezia 1924; M. De Camillis, *Il card. P. F. G.*, in *L'Osservatore romano*, 9 giugno 1937. Mario De Camillis

GALLEGO, Fernando. - Pittore spagnolo, n. ca. il 1440. Benché il nome lo indichi originario della Galizia, la tradizione lo dice nato a Salamanca, dove sembra si sia svolta la maggior parte della sua attività. Restano di lui tre opere firmate: il *retablo* della cappella di S. Ildefonso nella cattedrale di Zamora, compiuto non oltre il 1467; il trittico della cattedrale nuova di Salamanca e la *Pietà con due donatori*, della collezione Webel di Madrid, ch'è una delle sue più nobili creazioni.

Tutti questi dipinti lo mostrano quale uno dei maggiori rappresentanti di quella scuola ispano-fiamminga ch'ebbe centro attivo in Salamanca, con influenze soprattutto di Petrus Christus e di Roger van der Weyden. Molte altre opere gli sono attribuite, fra cui alcuni complessi grandiosi (*retablo* di Ciudad Rodrigo, ora nella collezione Cook; *retablo* di S. Lorenzo en Toro; *retablo* smembrato del borgo di Arencillas, ecc.). Il Francisco G. che da documenti è indicato quale autore del trittico di s. Caterina della cattedrale vecchia di Salamanca, compiuto nel 1500, sarebbe secondo alcuni critici figlio di Fernando, da cui però non si differenzia stilisticamente. L'ultima notizia dell'artista è del 1507, quando terminava la decorazione della Cappella dell'Università di Salamanca, di cui non resta più nulla.

Bibl.: A. L. Mayer, *Geschichte der spanischen Malerei*, Lipsia 1922, p. 134 sgg.; S. C. Canton, *Tablas de F. G. in Zamora y Salamanca*, in *Archivo español de arte y arqueologia*, 5 (1929), p. 279 sgg. Emma Zocca

GALLEGO, Juan Nicasio. - Poeta spagnolo, n. a Zamora il 14 dic. 1777, m. a Madrid il 9 genn. 1853. Studiò umanità in Salamanca, dove ricevette gli Ordini sacri ed entrò in rapporti col gruppo dei poeti neoclassici di quell'Università.

A questo periodo appartengono le poesie amorose composte in adesione ai modelli fissati dalla scuola bucolica del tempo. Sopraggiunta l'invasione francese (1808), G. passò a Siviglia e, dopo la guerra, aderì al liberalismo. Sono famose le sue elegie: *A la muerte de la Duquesa de Frias*, *A la memoria de Garcilaso* e, soprattutto, *El Dos de Mayo*, vibrante esaltazione della rivolta contro Napoleone. Tradusse i *Promessi sposi* del Manzoni col titolo *Los novios*.

Bibl.: Le *Obras poéticas* di G. furono edite dalla Real Academia Española, Madrid 1854. – Studi: E. González Negro, *Elogio de Don J. N. G.*, Zamora 1876; M. Núñez de Arenas, *Miscelánea romántica*, in *Boletín Menéndez y Pelayo*, 9 (1927), p. 25 sgg. Guillermo Díaz-Plaja

GALLERANI, Alessandro. - Gesuita, oratore e scrittore, n. a Cento (Ferrara) il 9 apr. 1833, m. a Roma il 1º dic. 1905. Dopo alcuni anni di insegnamento letterario a Sinigallia e a Tivoli, si consacrò alla predicazione e dal 1864 al 1892 passò sui pulpiti delle principali città d'Italia, sempre accolto e seguito con la più viva simpatia. Fu anche rettore di Firenze (1877-81) e Bologna (1882-92), finché fu prescelto a direttore e rettore de *La civiltà cattolica*.

Dei numerosi scritti, rimangono ancora vivi, per la proprietà letteraria congiunta alla perizia della materia e all'unzione ascetica, le sue opere spirituali e di formazione: *Gesù buono* (14ª ed., Modena 1905); *Gesù santo* (7ª ed., ivi 1904); *Gesù grande* (8ª ed., ivi 1900); *Il contravveleno religioso. Lettere ad uno studente* (4ª ed., ivi 1913); *Diomira, ossia la donna religiosa* (2ª ed., ivi 1903); *La nostra patria. Conversazioni sul Paradiso* (ivi 1905). I suoi sermoni principali sono raccolti in: *I nostri eroi* (ivi 1902) e *La buona madre* (ivi 1904). Di devota lettura anche: *Il sermone di N. S. G. C. dopo l'Ultima Cena* (Napoli 1891); *I proverbi di Salomone* (ivi 1892); *I due principali sermoni di N. S. G. C.* (ivi 1892); *I sermoni minori di N. S. G. C.* (ivi 1893).

Bibl.: G. Franco, *Il p. A. G., necrologio*, in *Civ. Catt.*, 1905, IV, pp. 728-32. Celestino Testore

GALLERANI, Andrea, beato. - Figlio di Ghezzolino, nobile senese, n. sul finire del sec. XII, m. il 19 marzo 1251. Fu prima in patria valoroso soldato; indi, per aver ucciso un bestemmiatore, in esilio. Ritornato dopo qualche tempo in patria, si consacrò interamente alla preghiera e alle opere di carità, fondando in Siena la « Casa di S. M. della Misericordia per i poveri senesi » (rimasta fino al 1408) e una « Compagnia di pie persone pel servizio degli infermi ». La sua santità fu illustrata da numerosi prodigi e la B. Vergine lo salvò più volte dalle insidie di certi nemici. Fu sepolto nella chiesa dei Domenicani. Non godé mai di culto pubblico e non è certo sia stato degli Umiliati, sebbene catalogato tra i santi di questo Ordine.

Bibl.: G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta*, I, Milano 1766, pp. 23-29; *Acta SS. Martii*, III, Parigi 1865, pp. 49-98. Tra gli antichi biografi sono ricordati dal Tiraboschi: Bartolomeo Naccarino (1528), Silvano Razzi (*Santi Etruschi*, parte 2ª, p. 40), Raimondo Barbi (1638). Felice da Mareto

GALLESE: v. civita castellana, orte e gallese, diocesi di.

GALLETTI, Giuseppe. - Statista, n. a Bologna l'11 ag. 1798, m. ivi il 26 luglio 1873.

Cospiratore nel 1821, resosi noto nei moti del 1831, quindi uno dei capi più influenti del liberalismo emiliano. Arrestato e processato nel 1844, fu condannato alla reclusione a vita. L'amnistia del '46 lo restituì alla libertà e due anni più tardi Pio IX lo chiamava nel ministero Recchi-Antonelli.

Conquistatasi larga popolarità, partecipò quasi ininterrottamente ai successivi gabinetti, tenendo contegno incerto ed ondeggiante fra le parti in contrasto, sicché parve perfino subdolo nelle vicende che precedettero e seguirono la partenza di Pio IX per Gaeta. Presiedé la Costituente del '49 e fu per breve tempo capo dello stato maggiore della Repubblica romana con il grado di generale. Ciò non ostante l'Oudinot intendeva valersi di lui, ma il G. rifiutò e partì esule per la Sardegna, dove si occupò di problemi minerari. Malvisto così dai moderati come dai radicali, fu ostentatamente lasciato in disparte fino al 1866 quando gli elettori di Poggio Mirteto lo inviarono alla Camera italiana per la brevissima durata della IX legislatura. Caduto nelle elezioni successive, visse gli ultimi anni a Bologna, tenendo cariche amministrative di secondaria importanza.

Bibl.: A. M. Ghisalberti, s. v. in *Diz. del Risorg.*, III, pp. 169-73, con l'indicazione di altri scritti dello stesso Ghisalberti e dei volumi autobiografici del G. Renzo U. Montini

GALLIA. - Così chiamavano gli antichi il paese compreso fra il Mediterraneo, le Alpi, il Reno, l'Oceano, i Pirenei che suddividevano in *G. Narbonensis*, *Aquitania*, *Lugdunensis*, *Belgica*.

I. Evangelizzazione. – La regione, interamente pacificata e ordinata da Augusto, aveva presto raggiunto un grado notevole di civiltà e di tranquillità; le relazioni così di commercio come di affari politici e amministrativi con l'Italia e con Roma erano continue, le strade numerose e ben tenute, largamente usate le vie fluviali. Assai frequentata da Greci e da Orientali per antica tradizione doveva essere la costa provenzale, dove sin da ca. il 600 a. C. i Focei d'Asia Minore avevano fondato e resa attiva e prospera la loro colonia di Μασσαλία (Marsiglia), e dominavano l'ottima via di penetrazione verso l'interno offerta dal Rodano. È molto probabile che nella regione massaliota possa essere giunta molto per tempo qualche voce cristiana, e il fatto troverebbe riscontro in Puteoli, altro luogo molto collegato con l'Oriente, dove s. Paolo trovò nell'a. 60 un nucleo di cristiani di una certa importanza. Non pare però che possano essere prese in considerazione le tradizioni di tarda origine sulla venuta in Provenza di Lazzaro, il risorto di Bethania, e delle sue sorelle Marta e Maddalena.

In *II Tim.* IV, 10 s. Paolo lamenta di esser quasi solo, e tra i nomi dei discepoli che son lontani ricorda un Crescente εἰς Γαλλίαν. Non tutti i codici hanno però Γαλλίαν, altri hanno Γαλατίαν, e i più antichi interpreti, Eusebio e Teodoreto, non si sono posti neanche il quesito se potesse pensarsi alla G., ma hanno riferito il passo alla Galazia. Comunque di questa missione di Crescens non si hanno ulteriori notizie.

V'è poi la questione, se s. Paolo sia andato in Spagna. Che se lo sia proposto, è indubitato; lo dice chiaramente egli stesso in *Rom.* 15, 24, e sembrerebbe favorire una tesi affermativa un passo dell'Epistola di s. Clemente ai Corinzi (V, 7), in cui si dice che l'Apostolo non raggiunse la corona del martirio che dopo aver toccato l'estremo Occidente. Se s. Paolo è andato in Spagna, è più che probabile che abbia scelto la via del mare e non che abbia voluto attraversare le Alpi, e in tal caso, data la consuetudine degli antichi navigatori di costeggiare, vi sarà stata una fermata a Massilia, che certamente il Santo non avrà mancato di mettere a profitto. In ogni modo il Batiffol si è domandato perché s. Paolo abbia parlato di Spagna e non di G. e d'Africa. Non sarebbe, per caso, perché in quelle province già altri fosse andato? Si ricordi quanto l'Apostolo dice della propria renitenza a recarsi a lavorare in un campo già seminato da altri (*Rom.* 15, 20).

In ogni modo si è sempre nel campo delle possibilità, come pure valore del tutto ipotetico hanno le attribuzioni al sec. II di qualche testo epigrafico e di qualche sarcofago rinvenuti in G., e ritenuti di tale età solo in base a dubbi criteri paleografici o storico-artistici. Per avere una prima documentazione sicura della presenza di cristiani in G. si deve scendere all'a. 177 d. C. A fatti di quell'anno si riferisce una lettera che i cristiani di Lugdunum (Lione) scrissero ai confratelli d'Asia e di Frigia per narrar loro la fine gloriosa di un gruppo di cristiani uccisi con barbari tormenti in odio alla loro fede. Il tragico avvenimento di Lugdunum fu quasi certamente il primo caso di persecuzione anticristiana in G., come riconosce Sulpicio Severo: «sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio... agitata, ac tunc primum inter Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta» (*Chron.*, II, 32).

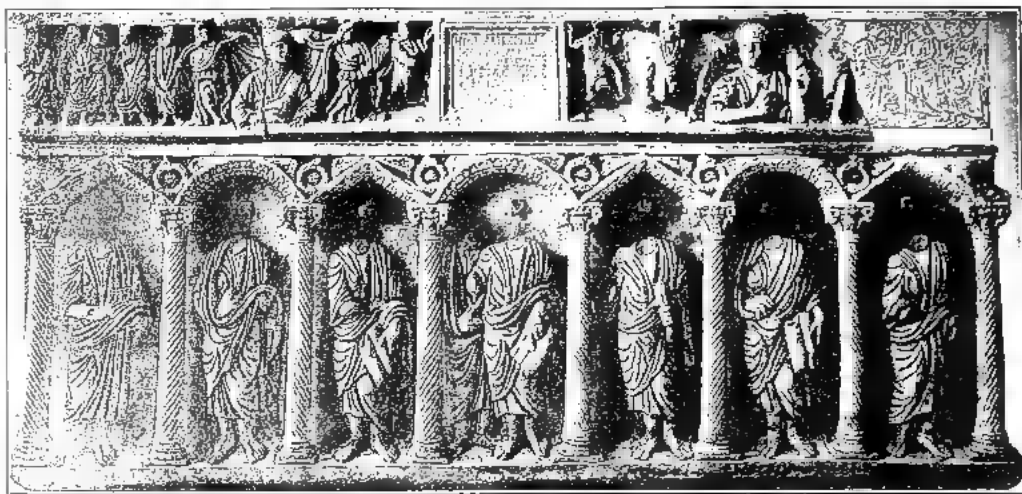
A capo della chiesa di Lugdunum, creatone vescovo, dopo la passata bufera, rimase il presbitero Ireneo. Oriundo d'Asia, dove aveva in gioventù ascoltato s. Policarpo di Smirne, è una delle più grandi figure del cristianesimo del sec. II. Non si sa quando e perché egli sia venuto in G., certo vi svolse fervida e luminosa opera sia di vescovo che di dotto scrittore e difensore della Fede cristiana, godendo di un grande prestigio. Poté infatti intervenire con saggi consigli di moderazione nel dissidio tra la Chiesa di Roma e le Chiese d'Asia circa la data della celebrazione della Pasqua, riuscendo a persuadere il papa Vittore I a non voler per una questione di non vitale importanza separare le Chiese d'Asia dal corpo mistico della Chiesa universale.

Solo di Lugdunum si hanno liste episcopali che risalgono a prima del sec. III (L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Parigi 1907-19), il che non vuol dire che debba senz'altro escludersi l'esistenza di altre sedi episcopali, molte essendo state le sedi che non possono esibire gli elenchi ordinati e completi dei loro vescovi. In ogni modo è certo che quanto più indietro si risale nel tempo, tanto più si dovranno trovare le sedi episcopali riservate alle sole città maggiori.

Gregorio di Tours dice che nell'a. 250 «septem viri episcopi ordinati ad praedicandum in Gallias missi sunt» (*Hist. Franc.*, I, 30), ma la notizia non riscuote troppa fede tra gli studiosi. Più attendibile la notizia in una lettera di s. Cipriano degli aa. 251-55, che il vescovo di Lugdunum e altri «coepiscopi in eadem provincia constituti» hanno denunciato al papa Stefano I il loro collega Marciano vescovo di Arlelate, la cui condotta nella questione dello scisma di Novaziano non sembrava incensurabile. Il cristianesimo pertanto continua a diffondersi, e altri episcopati si sono costituiti. Tra i monumenti cristiani più singolari è da ricordare una iscrizione greca trovata a Autun (Augusto dunum) con formole complicate e poco chiare che arieggiano un po' il linguaggio misterioso degli gnostici. Non regna accordo tra i molti studiosi che di essa si sono occupati circa la data da assegnare e che è fatta oscillare dal sec. II al VI d. C. (cf. H. Leclercq, *Autun*, in DACL, I [1924], coll. 3188-3216.

Molto silenzio segue intorno alle cose cristiane di G. fino a Diocleziano; a questo periodo può riferirsi qualche iscrizione cristiana per lo più sepolcrale di ignoti, e vi sono attribuiti alcuni martiri, ma in tarde narrazioni che non meritano fiducia. L'ultima persecuzione, quella di Diocleziano, avrebbe dovuto svolgersi anche nella G., ma il Cesare ad essa preposto, Costanzo Cloro, non applicò che molto di rado e parzialmente le disposizioni di quell'editto. Del resto l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano, la successione poco dopo seguita di Costantino e i decreti di tolleranza di Galerio e di Costantino e Licinio (cosiddetto editto di Milano del 313), liberarono le Chiese di G. e di tutto l'Impero da ogni timore di persecuzione. E non molto dopo la religione cristiana, prima equiparata alle altre, divenne la preferita, e proscritto in seguito il culto pubblico della vecchia religione greco-romana. Ogni difficoltà però non fu tolta, ché insorsero e tenacemente si diffusero alcune eresie, due delle quali in particolar modo interessano la G.: il donatismo e l'arianesimo. Il primo, sorto a dir il vero in Africa, trovò però in G. in un concilio convocato da Costantino a Arles giudizio e condanna. L'arianesimo godé per qualche tempo anche i favori della corte imperiale, p. es., degli imperatori Costanzo II e Valente e della imperatrice Giustina, madre e tutrice del giovane Valentiniano II. Contro l'arianesimo combatté energicamente anche un grande vescovo di G., Ilario di Poitiers, che dall'imperatore Costanzo fu anche punito con l'esilio in Frigia.

In G. stessa si accendono focolari di eresie: Prospero di Aquitania prega s. Agostino di voler combattere gli errori di un gruppo di eretici di Marsiglia, e il Santo invia due suoi trattati: *Sulla predestinazione dei santi* e *Sul dono della perseveranza*. E altri ecclesiastici di G. fioriscono in questo tempo per dottrina e per santità: Sulpicio Severo, s. Paolino ritiratosi a Nola, s. Ilario d'Arles, s. Germano di Auxerre, Avito di Vienna, Sidonio Apollinare, s. Martino di Tours, s. Remigio di Reims, che

(da Wilpert, Sarcofagi, tav. XXXII, 3)

GALLIA - Fronte del sarcofago di *Hydria Tertulla* (sec. IV) - Arles, Museo.

ebbe la sorte di battezzare il re dei Franchi Clovis (anno 496), primo dei sovrani barbarici convertito alla fede cattolica, senza esser passato per l'eresia ariana.

BIBL.: G. Boissier, *La fin du paganisme*, Parigi 1891; L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 voll., ivi 1894 (2ª ed. 1907), 1900 e 1915; O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin*, in *Sitzungsber. der Preuss. Akad. d. Wiss.*, 1895, p. 381; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 voll., Parigi 1906-10; Fliche-Martin-Frutaz, I-III, Torino 1938-42.

Roberto Paribeni

II. LA SCULTURA PALEOCRISTIANA. – Al declinare dell'Impero, l'Occidente ha perduto il culto della forma, ma l'arte del rilievo funerario cristiano fa sopravvivere la tradizione della plastica greco-romana dall'età costantiniana fino all'epoca delle invasioni barbariche. Se ne può seguire la lenta decadenza da Arles e da Narbona, nelle quali le officine sono in piena attività, alla metà del sec. IV, fino a Marsiglia dove, alla fine dell'epoca teodosiana, sorge un'officina presso l'abbazia di S. Vittore, fondata nel 415, e fino in Aquitania dove il rilievo funerario scompare poco dopo per essere sostituito dalla decorazione barbarica.

Arles è la città che Costantino aveva scelto quale capitale del suo Impero. Nel 395 essa diviene sede della prefettura del pretorio delle G.; la sua scultura funeraria è essenzialmente romana; le sue officine scompaiono insieme con la rovina dell'Impero al momento delle rivoluzioni che segnano l'impero d'Onorio (410-20) mentre a Marsiglia, città rimasta dopo la conquista romana, al margine dell'Impero, le officine di sarcofagi sorsero più tardi e seguirono l'evoluzione artistica del sec. V che le ricollega sia all'arte di Ravenna sia a quella dell'Aquitania visigota.

Poiché i sarcofagi che si incontrano nel nord delle G. sono prodotti di esportazione dal meridione, la cronologia dell'arte funeraria in G. si riduce alle province meridionali; essa rivela una successione di officine che vanno da Costantino fino alla conquista franca. I due centri artistici sono Arles e Narbona; quello d'Arles cessa all'inizio del sec. V; mentre Marsiglia è in piena efficenza nella prima metà di quel secolo; in Linguadoca e in Aquitania, la dominazione visigota, per concessione d'Onorio (413), fu stabilita a Tolosa; essa fino alla vittoria dei Franchi a Vouillé (507) si estenderà sul Gévaudan, il Rouergue, il Velay, la Linguadoca; questa dominazione vede e forse suscita una sopravvivenza dell'officina di Narbona che ormai è legata all'arte tolosana e al sorgere di officine nella vallata della Garonna che mantengono le tradizioni della plastica greco-romana, trasformandole però profondamente fino ai primi anni del sec. VI.

Il sarcofago di Arles ha improntato le sue forme architettoniche al fregio continuo, agli archetti con colonne o alberi, agli strigili, al tipo romano che a sua volta rappresenta una fusione del sarcofago greco asiatico del tipo di Sidamara e del rilievo di tradizione pagana. Come nei secoli precedenti, si può considerare che un certo numero di sarcofagi del « bello stile » a rilievi molto accentuati, con lavoro di trapano nelle colonnine, nelle teste, nelle membra che si distaccano dal nudo del fondo e nelle quali si osserva il contrasto delle ombre e delle luci per l'esagerato impiego del trapano, secondo la tecnica dell'Anatolia, sono di importazione d'Asia Minore e soprattutto d'Italia; i sarcofagi sono generalmente in marmo pentelico di Asia Minore, di Proconneso, in Propontide, che davano una maggiore trasparenza e un colore caldo al modellato: tali sono i sarcofagi di epoca costantiniana e teodosiana rappresentanti il congedo di Cristo dai discepoli prostrati e piangenti ai suoi piedi (replica di Firenze), quelli di Hydria Tertulla e di Concordio vescovo di Arles (m. nel 375-80) e in generale i sarcofagi ad alto rilievo e a fregio continuo.

Tuttavia, però, nella seconda metà del IV sec. si può affermare l'esistenza di una scuola di Arles in ragione dell'identità della fattura dei sarcofagi in marmo di Carrara con quelli di St-Béat, che non erano esportati in Italia e sono stati perciò lavorati sul posto. Il tipo di sarcofago locale, concepito a imitazione romana, con le stesse imitazioni dall'arte funeraria pagana nella decorazione, è generalmente diviso ad archetti e da pannelli di strigili che semplificano la composizione: scene della Natività, Orante, Cristo che tiene la croce, circondato da due adoranti nel pannello centrale; ma la scuola d'Arles inizia ugualmente le composizioni del fregio continuo, in particolare il passaggio del Mar Rosso, di cui si conoscono sette o otto esemplari (Museo di Arles, S. Trofimo, Nîmes, castello di Candiac a Bellegarde, Moustiers-Ste-Marie, tomba di Ludovico il Pio nel Museo di Metz). I rilievi non sono molto alti, le pieghe ampie e rettilinee, moderato è l'impiego del trapano nella capigliatura, nella giuntura delle labbra, nelle narici ecc., l'occhio è inciso nel centro e non nell'angolo interno, come si usava sugli altorilievi romani.

I sarcofagi di Geminio di Colonia, amministratore delle cinque Province, morto in Arles nella prima decade del sec. V e conservato a S. Trofimo, può essere consi-

derato come l'ultimo prodotto di questa officina; esso possiede tutte le caratteristiche della scuola di Marsiglia, che succede a quella di Arles.

I sarcofagi di Marsiglia con archetti sostenuti da colonne o da alberi, sul tipo di Arles, hanno infatti uno stile tutto differente che li collega con i sarcofagi di Ravenna e dell'Aquitania; la tecnica del trapano si fa sempre più rara e, ridotta a una serie di fori per portare via il pezzo senza approfondire all'inizio della calotta dei capelli, finisce per scomparire; la composizione si semplifica; le scene a più personaggi con ricerca della prospettiva rappresentanti i grandi fatti biblici o i miracoli del Signore, sono sostituiti da scene di Apostoli isolati negli archetti senza profondità o in nicchie rettangolari secondo l'uso di Tolosa; le pieghe degli abiti divengono piatte e gli atteggiamenti delle figure movimentati e declamatori; il dinamismo del movimento supplisce al valore plastico delle figure. Si vede apparire il simbolismo delle pecore o degli agnelli, dei cervi che si dissetano alla fonte, allegorie quasi sconosciute all'arte di Arles e che evocano l'arte del rilievo e dei musaici di Ravenna.

(da Wilpert, *Sarcofagi*, tav. XLIII, 3)

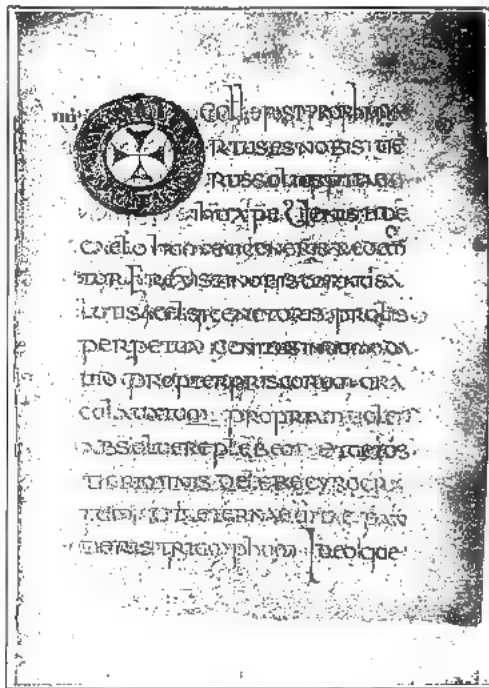
GALLIA - Fronte di sarcofago che serve d'altare nella chiesa di S. Trofimo: Cristo fra i ss. Paolo e Pietro (sec. v) - Arles.

Tali sono le caratteristiche che appaiono nei sarcofagi di Narbonne, di Clermont in Alvernia, di Rodez, di Tolosa, di Castelnau-de-Guers, del Mas-St-Antonin, ecc. Essi dànno un posto sempre più ridotto ai personaggi, isolati negli archetti, ornati talvolta da panneggi semiaperti, sul tipo dei portici del musaico di S. Vitale di Ravenna. Soggetti presi dai temi antichi, come il Buon Pastore, Daniele tra i leoni, la Natività, Adamo ed Eva, i Dioscuri, compaiono ancora sporadicamente nel pannello centrale dei sarcofagi e su lastre in terracotta provenienti dalla decorazione di chiese nell'ovest. Ma l'ornamentazione floreale tende sempre più a invadere il campo e a sostituirsi alla rappresentazione umana che invece tende a scomparire con la conquista franca. Il modello espressionista delle figure, secondo un processo più pittorico che scultorio, segna la fine dell'arte greco-romana; la dissociazione dell'Impero, a partire dal 410, si riflette nelle nuove tendenze decorative che rivelano il predominio dell'arte delle province periferiche dell'Impero, l'arte di Ravenna e quella dei Visigoti sul classicismo di Roma. Così si stabilisce, partendo da Arles e da Narbona, il concatenamento cronologico di una plastica ereditiera di quelle officine di scultura greco-romana che hanno fatto sopravvivere ad Arles, capitale della provincia romana e ultimo bastione della romanità, l'eredità dell'Impero fino al regno di Onorio, e a Marsiglia e a Narbona nell'Aquitania visigotica l'ultimo riflesso dell'« umanesimo ».

BIBL.: F. Benoit, *Le Musée des cryptes à St-Victor de Marseille* (*Mémoires de l'Institut historique de Provence*, 1934); id., *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge*, Roma 1935; id., *Le Musée lapidaire d'Arles*, Parigi 1936; id., *Fragments de sarcophages chrétiens datés*, in *Bull. Soc. nat. Antiq.*, 1938; id., *Fragments de sarcophages inédits*, in *Riv. di arch. cristiana*, 17 (1940), pp. 248-70; id., *Marbres employés en Provence à l'époque gallo-romaine*, in *Bull. Soc. nat. Antiq. de France*, 1934-1944; id., *Nouveau sarcophage des adorants*, in *Riv. di arch. cristiana*, 26 (1950); E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages chrétiens d'Arles*, Parigi 1878; id., *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, ivi 1886; G. Rodenwaldt, *Saulensarkophage*, in *Mitteilungen d. deutsch. Arch. Instituts, Röm. Abt.*, 38-39 (1923-24), p. 1 sgg.; M. Lawrence, *Citygate sarcophagi*, in *The Art Bulletin*, 10 (1927), p. 1 sgg.; L. Coutil, *L'art mérovingien et carolingien*, Bordeaux 1931; M. Lawrence, *Columnar sarcophagi in the Latin West*, in *The Art Bulletin*, 14 (1932), p. 103 sgg.; G. Wilpert, *Sarcofagi*; H. von Schoenebeck, *Die christliche Sarkophagplastik unter Konstantin*, in *Mitteilungen d. deutsch. Arch. Instituts, Röm. Abt.*, 51 (1936), p. 238 sgg.; A. C. Soper, *The Latin style on Christian Sarcophagi of the Fourth Century*, in *The Art Bulletin*, 19 (1937), p. 148 sgg.; J. B. Ward Perkins, *The sculpture of Visigothic Franc.*, Oxford, Soc. of antiquaries of London, 1938; Fr. Gerke, *Die christl. Sark. der vor Konst. Zeit*, Berlino 1940; M. Lawrence, *The sarcophagi of Ravenna* (*College Art Association*, 1945, *Study*, 2); B. Huguet, *Arte paleocristiana*, in *Ars Hispaniae*, 2 (1947); H. Schlunk, *Arte visigodo*, *ibid.*, 2 (1947), passim; J. Hubert, *L'art préroman*, Parigi 1948; G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti*, Roma 1949; R. Rey, *La memoria Sancti Sepulchri du Museé de Narbonne*, in *Comptes rendu de l'Académie des Inscriptions*, 1949, p. 21; H. Schlunk, *El sarcofago de Castiliscar y los sarcofagos paleocristianos españoles de la primera mitad del siglo IV*, VIII, Pamplona 1949.

Fernando Benoit

GALLIA CHRISTIANA. - Titolo abbreviato della notissima opera in 13 voll. in-fol. sui vescovadi dell'antica Gallia, pubblicata nel sec. XVIII dai Benedettini della Congregazione di St-Maur (Maurini). I vescovadi sono distribuiti secondo le province ecclesiastiche, disposte per ordine alfabetico seguendo le iniziali dei nomi latini. Una lista completa delle diocesi contenute nella *G. C.* si trova nel *Catalogue alphabétique des livres imprimés mis à la disposition des lecteurs dans la salle de travail, suivi de la liste des catalogues usuel du département des manuscrits* (4ª ed., Parigi 1933; cf. anche P. B. Gams, *Series Episcoporum Ecclesiae catholicae*, Ratisbona 1873, pp. 476-658). Ad ogni provincia è dedicata una notizia storica generale; poi ogni diocesi ha la sua notizia storica, la cronologia dei suoi vescovi e dignitari e notizie sulle abbazie sorte sul suo territorio. In fondo al volume sono riprodotti gli *instrumenta* o documenti d'appoggio. L'opera, ad onta delle lacune, degli errori e dei difetti che vi si riscontrano, è un monumento d'erudizione e uno strumento di lavoro oggi ancora indispensabile agli storici del cristianesimo nella Gallia. Mons. L. Duchesne con i suoi 3 voll. dei *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (Parigi 1907-1910-15) ha riveduto con la sua vasta e sicura erudizione le liste episcopali della *G. C.* dalle origini a tutto il sec. IX, sceverandole dalle scorie che vi avevano lasciate i benemeriti Maurini.

Tra i precursori immediati di quest'opera si devono annoverare vari studiosi, dei quali i principali sono: in Italia, Ferd. Ughelli noto autore dell'*Italia Sacra* (9 voll. in-fol., Roma 1644-62), cui s'ispirarono i fratelli de Sainte-Marthe; in Francia il sac. Jacques Severt, che invitò i vescovi della Francia e di tutta la Chiesa a raccogliere e pubblicare le liste episcopali nella sua opera: *Chronologia historica successionis hierarchicae antistitum Lugdunensis archiepiscopatus, Galliarum primatus et suffraganeorum dioeceseon* (1 vol. in-4, Lione 1607); l'avv. Jean Chenu, autore dell'opera: *Archiepiscoporum et episcoporum Galliae chronologica historia, qua ordo eorundem a temporibus apostolorum incoeptus ad nostra usque, per traducem succedentium servatus ostenditur* (1 vol. in-4°,

(per cortesia di mons. A. P. Frutaz)

GALLICANA LITURGIA - *Missale Gothicum* (fine sec. VII-principio sec. VIII) : « Collectio post prophetia » della Messa di Natale. Biblioteca Vaticana, cod. Reginensis 317, fol. 6.

Parigi 1621); il sac. Claude Robert che pubblicò la *G.C. in qua Regni Franciae, ditionumque vicinarum dioeceses, et in iis praesules, describuntur* (1 vol. in-fol., ivi 1626; si noti che è il primo ad adoperare l'espressione *G. C.*); e soprattutto i fratelli gemelli Scevola e Ludovico di Sainte-Marthe (Sammarthani), ai quali il Robert affidò il compito di curare la seconda edizione della sua opera. I due studiosi morirono sulla breccia, ma la loro opera venne fatta di pubblica ragione dai figli di Scevola, Pietro, Abele e Nicola : *G. C., qua series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionum, ab origine ecclesiarum ad nostra tempora per quatuor tomos deducitur et probatur ex antiquae fidei manuscriptis Vaticani, regum, principum, tabulariis omnium Galliae Cathedralium et abbatiarum* (4 voll. in-fol., ivi 1656).

L'assemblea generale del clero francese del 1710, data l'utilità della *G. C.* dei fratelli di Sainte-Marthe, invitò dom Denis de Sainte-Marthe (Sammarthanus) della Congregazione benedettina di St-Maur, a riprendere la opera su più vasto piano. Il dotto benedettino accettò l'incarico, e, aiutato da vari confratelli, in particolare da dom Claude Estiennot e dom Jean Thiroux, iniziò nel 1715 la pubblicazione della nuova *G. C.*, col volume che comprende una lunga prefazione sul piano dell'opera e sulla introduzione del cristianesimo in Gallia e le liste episcopali delle province ecclesiastiche di Albi, Aix, Arles, Avignone e Auch : *G. C. in provincias ecclesiasticas distributa qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque ditionum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, et probatur ex authenticis instrumentis ad calcem appositis* (ivi 1715; è da notare, che dal vol. V dopo *abbatum* si legge : *regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur*); il II vol. è dedicato alle province di Bourges e Bordeaux (ivi 1720); il III alle province di Calais, Colonia e Embrun (ivi 1725, anno della morte di dom Denis); il IV alla provincia di Lione (ivi 1728); il V a Magonza e Malines (ivi 1731); il VI alla provincia di Narbona (ivi 1739). Con questo volume figurano alla direzione dell'opera dom Félix Hodin e dom Etienne Brice; i voll. VII e VIII alla provincia di Parigi (ivi 1744); il IX e X alla provincia di Reims (ivi 1751). L'opera subì un ritardo per la morte avvenuta nel 1755 dei due direttori; il vol. XI alla provincia di Rouen (ivi 1759) sotto la direzione di dom Pierre Henri e dom Jacques Taschereau; il vol. XII alla provincia di Sens e Tarentasia (ivi 1770), il XIII alle province di Tolosa e Treviri (ivi 1785).

La Rivoluzione interruppe l'opera di cui nel 1790 si stampavano i documenti di appoggio del vol. XIV dedicato alla provincia di Tours, ma fu portata a termine dall'erudito laico Barthélemy Hauréau che pubblicò i voll. XIV, dedicato alla provincia di Tours (ivi 1856); XV alla provincia di Besançon (ivi 1860); il XVI alla provincia di Vienne (ivi 1865). Questi 3 voll. vennero chiamati dal sac. Tresvaux (*Revue des questions historiques*, 11 [1872], p. 210) *Gallia profana*, per lo spirito laico con cui furono redatti.

Dom Paul Piolin accettò l'incarico di pubblicare una seconda edizione dei tredici volumi curati dai Maurini, ma il suo lavoro non migliorò l'opera. Della *G. C.* [titolo come sopra]. *Editio altera labore et curis Domini Pauli Piolin recensita et aucta* furono pubblicati a Parigi tra il 1870 e il 1877 soltanto i voll. I-V, XI e XIII; gli altri volumi furono ristampati anastaticamente dall'editore H. Welter (ivi 1899). Il can. J.-H. Albanès si propose di correggere gli spropositi sfuggiti ai primi autori della *G. C.*, con la sua *G. C. novissima*, pubblicata poi dal suo amico U. Chevalier. L'idea ottima in sé, riuscì, per la morte dell'autore, uno zibaldone praticamente inutile agli studiosi. I voll. della *G. C. novissima* sono sette (formato in-4) e riguardano la Provenza : il I dedicato a Aix, Apt, Fréjus, Gap, Riez e Sisteron (Montbéliard 1899); il II a Marseille (ivi 1899); il III a Arles (ivi 1901); il IV a Saint-Paul-Trois-Châteaux (ivi 1909); il V a Tolone (ivi 1911); il VI a Orange (ivi 1916); il VII a Avignone (ivi 1920). H. Fisquet ha pubblicato a Parigi, tra il 1864 e il 1869 in 22 voll. senza data, una versione libera della *G. C.*, con aggiunte sullo stato moderno delle diocesi, sotto il titolo di *France pontificale* (*Gallia Christiana*), *histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France, depuis l'établissement du Christianisme jusqu'à nos jours, divisée en dix-huit provinces ecclésiastiques* (Parigi). Nessuno dei progetti proposti per l'intero rifacimento della *G. C.* ha avuto sinora esito felice.

BIBL.: V. Fouque, *Du G. C. et de ses auteurs. Etude bibliographique*, Parigi 1857; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, 1, coll. 277-310; A. Degert, *Pour refaire la «G. C.»*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 8 (1922), pp. 281-301; A. Degert-V. Carrière, *Pour refaire la « G. C. »*, in V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, II, Parigi 1939, pp. 231-54. cf. anche pp. 255-69. A. Pietro Frutaz

GALLICANA, LITURGIA. - È il complesso di riti e di preghiere ufficiali che fu in uso, specialmente prima di Carlomagno, nell'Occidente latino, in specie nelle Gallie e, in una forma un po' differente, in tutti i paesi dell'Italia settentrionale e transalpini, non esclusa la *Britannia maior*, la *Hibernia*, la Spagna. Il rito venne decadendo sotto Pipino il Breve e Carlomagno, in conseguenza di quella romanizzazione progressiva che fu una delle linee maestre della politica carolingia.

I. STORIA. – La l. g., nei documenti che ne restano, appare formalmente diversa da quella romana, sebbene, con l'andare del tempo, ne subisse notevoli infiltrazioni. Sulla sua origine si disputa : se non nata dalle orientali, ne subì però largamente l'influsso, non solo perché certe formole si trovano verbalmente nella liturgia siro-bizantina, ma anche perché tutta la struttura, ad es., quella della Messa, mostra una grande somiglianza con il rito bizantino. La opinione di F. Probst, che la l. g. rispecchierebbe una liturgia romana prima di papa Damaso, non riscosse molte adesioni. Per spiegare queste analogie alcuni ricorsero a s. Ireneo, vescovo di Lione, asserendo che il rito gallicano derivasse dalla litur-

gia efesina del sec. II; altri, fra i quali il Duchesne, forse con più fondamento, riandarono al sec. IV ed in specie a Aussenzio, vescovo di Milano dal 355 al 374, oriundo della Cappadocia; altri invece pensano a Ravenna.

II. Fonti. – Diversi formulari di Messa (6 Messe domenicali e una propria di s. Germano) puramente gallicani, forse dalla Borgogna del sec. VII, sono pubblicati, secondo un codice palinsesto di Reichenau, da Fr. J. Mone, *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert* (Francoforte s. M. 1850); M. Neale e G. H. Forbes, *The ancient Liturgies of the Gallican Church* (Burntisland 1855), pp. 105-204; PL 72, 295-318; H. Lietzmann, *Ordo Missae Romanus et Gallicanus* (*Kleine Texte*, 19; 3ª ed. Bonn 1923).

I tre sacramentari, più o meno difettosi, e già misti con elementi romani, noti con i nomi *Missale Gothicum* (Sacramentario di Autun), *Missale Gallicanum Vetus* (Sacramentario d'Auxerre del sec. VII), e *Missale Francorum* (sec. VIII), dànno una serie di Messe e una parte del rito battesimale; il *Missale Francorum* ha inoltre le preghiere della ordinazione, della consacrazione delle vergini e delle vedove, nonché quella degli altari, che sono di gran valore per l'intelligenza del nostro testo attuale. Essi furono editi prima dal card. Tommasi, *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores* (Roma 1680), poi da J. Mabillon, *De liturgia Gallicana libri tres* (Parigi 1685); ristampa in: L. Muratori, *Liturgia Romana vetus* (Venezia 1748) e PL 72, 225-318.

Il *Messale di Bobbio* (sec. VII), contenente con i prefazi e il Canone della Messa altri testi della liturgia romana, fu edito prima da J. Mabillon, *Musaeum Italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis Italicis eruta* (I, 2 [Parigi 1687]), pp. 278-397 e PL 72, 451-580: edizione critica: J. Wickham Legg e E. A. Lowe, *The Bobbio Missal* (Londra 1917); ed in fac-simile: E. A. Lowe, *The Bobbio Missal. A Gallican Sacramentary* (ivi 1920); studi sul testo: A. Wilmart, E. A. Lowe, H. A. Wilson, *The Bobbio Missal. Notes and Studies* (ivi 1924). Oltre alcuni piccoli frammenti palinsesti, i testi eucologici sono aumentati specialmente da G. Morin, *Un recueil gallican inédit de bénédictions épiscopales en usage à Freising aux VII-IX siècles* (in *Revue bénédictine*, 29 [1912], pp. 168-94) e *Fragments inédits et jusqu'à présent uniques d'antiphonaire gallican* (*ibid.*, 22 [1905], pp. 329-56).

Il *Lezionario di Luxeuil* (sec. VII), prezioso per la ricostruzione dell'antico calendario di questa liturgia a Parigi, contiene lezioni, pericope bibliche, estratti dai sermoni e dalle *Passiones* dei martiri, che si leggevano nell'Ufficio notturno (J. Mabillon, *De liturgia Gallicana*, pp. 106-73; cf. PL 72, 171-216; P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, Roma 1944). È completato da un evangelario di Parigi del sec. VII (G. Morin, *Le lectionnaire de l'église de Paris au VIIe siècle*, in *Revue bénédict.*, 1 [1893], pp. 438-41), da alcune note d'un evangelario di Treviri (D. De Bruyne, *Les notes liturgiques du manuscrit 134 de la cathédrale de Trèves*, *ibid.*, 33 [1921], pp. 46-52), da un lezionario del Vecchio Testamento di Schlettstadt (G. Morin, *Un lectionnaire mérovingien avec fragments du texte oriental des Actes* (*ibid.*, 25 [1908], pp. 161-66) e specialmente da un codice palinsesto di Weissenburg (A. Dold, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5. - 6. Jahrhunderts aus dem Wolfenbüttler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76. Mit Anhang: Abermals neue Bruchstücke des Salzburger Kurzsakramentars*, Beuron 1935); si aggiungono: Em. Chatelain, *Fragments palimpsestes d'un lectionnaire mérovingien* (in *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, 5 [1914], pp. 193-99, e A. Wilmart, *Le lectionnaire d'Aniane*, in *Revue Mabillon*, 13 [1923], pp. 40-53). Su un certo numero di note liturgiche in alcuni testi delle lettere di s. Paolo e cattoliche, che si riferiscono all'antico uso gallicano, cf. G. Morin, *Notices d'ancienne littérature chrétienne. Les notes liturgiques du manuscrit Vat. Regin. lat. 9* (in *Revue bénédictine*, 15 [1898], p. 105 sgg.; *Un système inédit de lectures liturgiques*, *ibid.*, 20 [1903], pp. 355-58 e 28 [1911], p. 324 sgg.) alla fine dell'articolo: *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VIIe siècle d'après les listes d'Evangiles de Wurzbourg*. Una spiegazione dei decreti di un sinodo nel Regno dei Franchi, erroneamente ascritta a s. Germano vescovo di Parigi (m. nel 576) che offre pure l'ordine della Messa e del Battesimo d'una chiesa locale della Borgogna (Autun?) del sec. VII, è la cosiddetta *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae* (PL 72, 89 sgg.; ed. critica con commento di J. Quasten [*Opuscula et textus, Series liturgica*, 3] Münster in V. 1924).

III. Descrizione della l. g. – L'Avvento, che conta sei settimane, e con il quale si inizia l'anno liturgico, incomincia con la festa di s. Martino (11 nov.). Il Santorale comprende, oltre le feste del calendario romano, quelle di s. Genoveffa, s. Saturnino, Ferreolo, Eulalia, una festa della Cattedra di s. Pietro in genn., un'altra della Madonna anche essa in genn. L'Ufficio divino offre grandi divergenze nelle varie province e si avvicina abbastanza a quello della liturgia celtica. Al principio del giorno, il Matutino corrispondeva alle nostre laudi, prima si chiamava *ad secundam*, i Vespri *ad duodecimam* o *lucernarium*, Compieta *ad initium noctis*, e nella notte i *nocturni* (Matutino). Il numero e la designazione dei salmi variava; nell'Ufficio di notte erano ammessi anche i cantici, fra i quali il *Benedictus*, il *Magnificat*, ed anche il *Gloria in excelsis* hanno un posto d'onore. La Messa gallicana ha alcuni tratti di rassomiglianza con l'antica Messa romana, altri con quella mozarabica e ambrosiana, altri invece con quella bizantina e siro-greca.

Dopo l'antifona dell'ingresso, il Trisagion e Kyrie, si canta il *Benedictus* (*prophetia*) e segue la *Collectio post prophetiam*. La formola di saluto è sempre, come in Spagna, *Dominus sit semper vobiscum*. Le lezioni sono tre: una del Vecchio Testamento (profezia), l'altra dell'Apostolo (Epistola, nel tempo pasquale l'*Apocalisse* e gli *Acta*, nella Quaresima i libri storici del Vecchio Testamento, nella feste dei Santi la loro vita); dopo la lezione, il cantico dei tre giovani; la terza, del Vangelo, è circondata da grande solennità: prima si canta di nuovo il *Trisagion*, dopo il *Sanctus*: segue la litania diaconale, alla quale risponde tutto il popolo. Fra i diversi tipi la più nota è la *Deprecatio s. Martini*; dopo vengono licenziati i catecumeni. All'offerta del pane e del vino, fatta dai fedeli, accompagnata da un canto, segue la solenne processione con le oblate con una commovente preghiera sul velo in fine e la lettura dei nomi di vivi e di morti dai dittici, terminata con la *Collectio post nomina*; i presenti si danno poi il bacio di pace, la quale cerimonia termina la *Collectio post pacem*. Il Prefazio, che prende il nome di *contestatio* o *immolatio*, si distingue da quello romano per la sua estensione, prolissità e varietà del testo. Al *Sanctus*, dopo una brevissima preghiera di transito (*Collectio post Sanctus*) si aggiunge immediatamente la Consacrazione con il racconto storico dell'istituzione eucaristica. L'orazione che segue porta il titolo significativo *post secreta*, *post mysteria* o *post Eucharistiam*, e qualche volta contiene una vera *epiclesis*, cioè l'invocazione dello Spirito Santo, come nelle liturgie orientali. Ad essa si aggiunge immediatamente la solenne frazione del pane: con un canto (*confractorium*) l'Ostia viene divisa in nove parti, di cui ognuna rappresenta un mistero della vita di Cristo; con esse si forma una croce, anticamente le membra del Crocifisso (proibito dal II Concilio di Tours [567], can. 3). Segue il *Pater noster* inquadrato da una formola introduttoria e un embolismo (*Libera nos*), simile a quella romana, con la *Commixtio* della particola « regnum » nel calice. La Comunione del sacerdote è preceduta da una solenne benedizione del popolo; alla Comunione dei fedeli, che ricevono l'Ostia nella mano (quella delle donne è coperta da un panno di lino, *dominicale*), si canta l'antifona *ad accedentes*, generalmente presa dal *Ps.* 33. Dopo la *Postcommunio*, la formola di congedo: *In pace, Missa acta est*, o altre.

Una particolarità del Battesimo è la lozione dei piedi (cf. P. De Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, in *Revue des questions historiques*, 67 [1902], pp. 382-423).

Nel rito delle ordinazioni, gli *Statuta Ecclesiae antiqua* hanno prima le unzioni, la consegna degli istrumenti e certe formole di ordinazione che poi furono accettate nella Chiesa romana. L'elezione dei diaconi, dei sacerdoti e del vescovo viene ratificata dai fedeli, come nella Chiesa bizantina (cf. G. Morin, *Hierarchie et liturgie dans l'église gallicane au V^e siècle*, in *Revue bénédictine*, 8 [1891], pp. 97-98; P. De Puniet, *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire I*, Lovanio-Parigi 1930). Il *Rituale gallicano* dei sacramentali maggiori è animato da uno spirito di più spiccata solennità: è molto più complesso nelle formole eucologiche e nei riti e riveste caratteri più prolissi e pomposi che non la liturgia romana, come del resto anche nelle altre sacre funzioni. Molte delle preghiere e dei riti oggi accolti nel rito romano sono d'origine gallicana-germanica (cf., ad es., H. Dausend, *Germanische Frömmigkeit in der kirchlichen Liturgie*, Wiesbaden 1936).

Così il rito gallicano della dedicazione d'una chiesa si compiace dell'uso del simbolismo (battesimale), dei riti moltiplicati e spesso molto realistici; i formulari delle preghiere sono l'espressione d'una pietà più tenera, più sensibile, lo stile è più prolisso e sontuoso (cf. C. Callewaert, *De Missalis Romani liturgia*, I, Bruges 1937, pp. 12-15). Mentre poi l'antico rito romano per la consacrazione delle vergini aveva soltanto una *Praefatio* e la *velatio virginis*, la l. g., ispirandosi alla benedizione nuziale, aggiunse la consegna dell'anello, del velo, della corona, con antifone prese dall'Ufficio di s. Agnese, tutti elementi drammatici questi che più tardi passarono anche nel *Pontificale romano* (Cf. I. Schuster, *Liber Sacramentorum I*, Torino 1919, p. 170 sgg.; F. Oppenheim, *Die Consecratio Virginum als geistesgeschichtliches Problem*, Roma 1944, pp. 43-108). Così pure la benedizione degli abati, che nel *Sacramentario gregoriano* si compie con una sola orazione, acquista nel rito gallicano quella solennità che l'avvicina alla consacrazione di un vescovo; alla semplicità del rito benedettino della professione monastica, si aggiungono nelle Gallie la benedizione dell'abito monastico, lunghe orazioni, litanie, un prefazio, ecc. Similmente il rito della incoronazione d'un imperatore o d'un re ricevono nella l. g. tutti gli elementi drammatici ed augusti dell'unzione, della tradizione delle insegne ecc. (cf. F. Oppenheim, *Die religiösen Elemente in der christlichen Herrscherweihe des Mittelalters*, in *Ephemerides Liturgicae*, 58 [1944], pp. 42-49).

IV. Caratteristica. - In genere si può dire che la l. g. è più solenne e più completa dell'antica liturgia romana; in essa si moltiplicano gli elementi esteriori, sensibili, drammatici, simbolici. Lo stile delle orazioni non ha la brevità, la forza, la sobrietà, la semplicità e perspicuità di quelle romane. Le orazioni sono dirette a Gesù, non come nella liturgia romana al Padre; spesso gli si attribuiscono le qualità di Creatore, di Onnipotente, di Redentore, di Giudice, ecc. La l. g. è anche essa una testimonianza preziosa di quel che era, in quei secoli, la vita delle chiese transalpine.

Bibl.: J. Mabillon, *De liturgia Gallicana libri tres*, Parigi 1685; R. Buchwald, *De liturgia Gallicana*, Breslavia 1890; H. Leclercq, *Gallicane liturgie*, in DACL, VI, coll. 473-593; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 5ª ed., Parigi 1925 pp. 94-99; J.-B. Thibault, *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence*, ivi 1929; F. Cabrol, *La liturgie gallicane*, in R. Aigrain, *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, ivi 1931, pp. 793-800; T. Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkischedeutschen Kirche vom 8.-11. Jahrhundert*, in *Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 53 (1933), pp. 169-189; B. Beck, *Adnotationes ad textus quosdam liturgicos e vitis Sanctorum aevi Merovingici selectos*, Roma 1939, con molti accenni a benemerenze sociali, abitudini e tradizioni folkloristiche connesse con la l. g.; F. Oppenheim, *De libris liturgicis deque iure ex eis manante*, Torino 1940, pp. 62-66, 94-100; M. Righetti, *Storia liturgica*, I, Milano 1945, pp. 111-26.

Filippo Oppenheim

GALLICANESIMO. - Complesso di dottrine sulla Chiesa e di atteggiamenti politici, prevalenti in Francia nell'*ancien régime* (con residui nel sec. XIX), che tendevano a limitare la giurisdizione della S. Sede nella Chiesa francese, pretendendo appoggiarsi a diritti anticamente acquisiti, e favorendo l'ingerenza del sovrano nella Chiesa stessa.

Si è voluto cercare molto lontano l'origine del g., considerato una caratteristica della Chiesa franca fin dai tempi di Carlomagno: ma, pur riconoscendo degli esempi significativi sin da quel periodo, i precedenti immediati si hanno nel sec. XIV (dottrine su Chiesa e Stato sorte dalla controversia tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, e loro sviluppi), e la vera origine del g. è da vedere durante il grande scisma d'Occidente. Le prime esplicite affermazioni di « libertà gallicane » appaiono al Concilio dei vescovi francesi convocato a Parigi da Carlo VI nel 1398 e poi in quello del 1406. Il termine che sino allora indicava le immunità acquisite dal clero di fronte ai signori temporali ed il diritto della Chiesa a liberarsi dalle ingerenze secolari, ora serve per formulare l'idea che la Chiesa di Francia, con il concorso del re, deve riacquistare le sue « antiche libertà » contro le esazioni papali, e che l'autorità pontificia è limitata dagli antichi canoni conciliari e ad essi subordinata. Tali idee furono consacrate nella *Pragmatica sanctio* di Bourges (7 luglio 1438). Essa rappresenta il pensiero del clero francese convocato da Carlo VII dopo la rottura tra il Concilio di Basilea ed Eugenio IV, e formula, in gran parte, le teorie conciliari e le proposte di riforma dei basileesi, adattandole alla Francia. Afferma, pertanto, la superiorità del Concilio sul Papa, ammessa come una verità certa dai Francesi dopo Costanza, e sviluppa il principio, essenza delle libertà gallicane, che il Papa ha nel Regno di Francia un potere temperato, nei limiti dai « santi canoni » (in opposizione alle decretali papali). La *Pragmatica sanctio* fu abrogata da Francesco I nel 1516, e sostituita dal Concordato con Leone X; però in pratica continuò, perché il Parlamento rifiutò di abrogarla e l'Università di Parigi insisté perché fosse mantenuta. Al Concilio di Trento, gli oratori del re ed i vescovi (specialmente il card. di Lorena), richiamandosi alla *Pragmatica* si opposero apertamente alla definizione del primato del papa. E quando si trattò della pubblicazione dei decreti del Concilio, voluta dal re di Francia, l'opposizione non venne dal clero (che nell'Assemblea del 1615 solennemente dichiarò l'applicazione dei decreti tridentini), né dalla corte, che fece sforzi perché fossero pubblicati, ma dal gruppo dei « politici » e magistrati del Parlamento di Parigi.

Sono essi che rivendicano le libertà della Chiesa gallicana, considerandola soggetta solo agli antichi canoni e quindi esente dall'autorità del recente Concilio. Dal loro ambiente e dalle loro polemiche esce l'opera che diverrà subito il codice del g.: *Les libertés de l'Eglise gallicane* (1594) di Pierre Pithou, avvocato del Parlamento. Le « libertà » del Pithou non sono che un elenco confuso dei casi in cui la Chiesa gallicana è « libera », cioè esente da ogni obbedienza alla S. Sede, partendo dai due principi caratteristici del g.: 1) i papi non possono nulla comandare o ordinare, sia in generale che in particolare, riguardo alle cose temporali nel Regno di Francia; 2) il papa deve essere riconosciuto come « sovrano nelle cose

spirituali », però in Francia tale suo potere è limitato dai canoni e dalle regole dei concili accettati nel Regno.

L'opera del Pithou è soprattutto di natura politica, la difesa delle libertà della Chiesa gallicana serve per esaltare l'autorità del re anche nel campo ecclesiastico, e giunge a stabilire una specie di potere indiretto dello Stato sulla Chiesa, limitando fortemente la giurisdizione spirituale della S. Sede. Determinarono questo sistema che si suole chiamare g. politico, più che la tradizione gallicana, le controversie di quegli anni sull'autorità assoluta del sovrano e sul potere indiretto del papa.

Il g. politico del Pithou fu sviluppato nella prima metà del '600 da altri autori: Edmondo Richer, sindaco dell'Università di Parigi, nel *De ecclesiastica et politica potestate* (1611) ed altri scritti, i fratelli Dupuy nel *Des droits et libertés de l'Eglise gallicane* (1639), Pietro De Marca nel *De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus gallicanis* (primi 4 libri nel 1641). L'episcopato ed il clero di Francia non aderivano a questo g. politico (così il Richer fu condannato in sinodi provinciali per opera del card. Du Perron): ma con il Regno di Luigi XIV (1638-1715) le teorie gallicane prevalsero, accolte e formulate (non senza contrasti, tuttavia) anche dai rappresentanti della Chiesa francese. Con Bossuet che aveva parlato di g. dei magistrati e g. dei vescovi, si suole chiamare teologico il loro g., opponendolo a quello dei politici: ma la differenza è più apparente che reale; di fatto non fu che l'accettazione del g. politico attenuato nei suoi pericolosi principi giurisdizionalistici e presentato come difesa della Chiesa gallicana e delle sue dottrine tradizionali. Vivaci controversie teologiche alla Sorbona (che portarono nel 1663 alla imposizione di sei proposizioni limitanti l'autorità papale) precedettero la celebre *Declaratio cleri Gallicani* del 1682, che rappresenta la definitiva formulazione del g. La dichiarazione fu provocata dal Re, che aveva convocata una assemblea di vescovi e rappresentanti del clero, perché lo appoggiasse nel contrasto con la S. Sede a proposito della questione della regalia (v. INNOCENZO XI); redattore ne fu Bossuet (non si sa se nella forma definitiva), che con abilità cercò attenuare le richieste dei gallicani e di mantenerle entro la dottrina comune. Non riuscì però a salvare l'ortodossia della dichiarazione (v. testo in Denz-U, 1322-25); il primo articolo, infatti, pur professando la piena autorità del papa nel campo spirituale, rigetta, contro la dottrina teologica comune, l'intervento anche indiretto nel temporale; i successivi tre articoli ledono la stessa giurisdizione spirituale del papa: il secondo sostiene la superiorità del Concilio (affermata tacitamente, attraverso il richiamo ai decreti di Costanza, di cui si proclama la validità); il terzo difende le libertà gallicane, presentate nel quadro più generale delle consuetudini ecclesiastiche e considerate inviolabili perché una volta approvate dalla S. Sede; il quarto, infine, è il più grave perché nega la infallibilità pontificia, concepita come dipendente dal « consenso della Chiesa ». Luigi XIV approvò subito la dichiarazione, e la impose a tutte le scuole e seminari del Regno; tale obbligo fu ritirato nel 1693, ma rimase la registrazione del Parlamento, e la corte ne mantenne in pratica i principi sino alla Rivoluzione. La S. Sede si oppose all'Assemblea del 1682, e la condanna dei 4 articoli fu pubblicata nel 1690 da Alessandro VIII senza ricordarli esplicitamente (per evitare uno scisma), ma dichiarando nullo tutto ciò che era stato deliberato nell'Assemblea del 1682 (Denz-U, 1326).

Grande fu l'influenza del g. durante il sec. XVIII, e suoi sviluppi furono i vari sistemi di giurisdizionalismo e di ingerenza dello Stato nella Chiesa che si manifestarono in Europa in quel secolo: in particolare la dottrina gallicana servì come base al canonista di Lovanio Van Espen, al Giannone in Italia, al Febronio in Germania. Napoleone, ristabilendo la Chiesa in Francia con il Concordato del 1801, volle inserire la Dichiarazione del 1682 tra i noti articoli organici abusivamente aggiunti al Concordato. Durante la restaurazione vi fu una certa reviviscenza del g., sostenuto dalla corte. Gli ultimi suoi segni di vita apparvero al Concilio Vaticano, nella polemica sorta intorno alla definizione dell'infallibilità pontificia: la cost. *Pastor Aeternus*, che condanna con molta precisione i singoli errori del g., ne segna anche la vera fine.

BIBL.: Oltre le trattazioni in opere generali, cf. M. Dubruel-H. X. Arquillière, s. v. in DFC, II, coll. 125-273; M. Dubruel, s. v. in DThC, VI, 1, coll. 1096-37; M. Wehr, s. v. in *Staatslexikon*, II, coll. 337-44; inoltre V. Martin, *Le g. et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente*, Parigi 1919; id., *Le g. politique et le clergé de France*, ivi 1929; id., *Les origines du g.*, 2 voll., ivi 1938-1939.

Michele Maccarrone

GALLICANO, santo, martire. - È commemorato il 25 giugno. Sconosciuto agli antichi martirologi, vi fu introdotto da Adone. Nel *Liber Pontificalis* nella vita di papa Silvestro è ricordato un G. che avrebbe fatto delle donazioni alla basilica costruita ad Ostia da Costantino in onore dei ss. Pietro, Paolo e Giovanni.

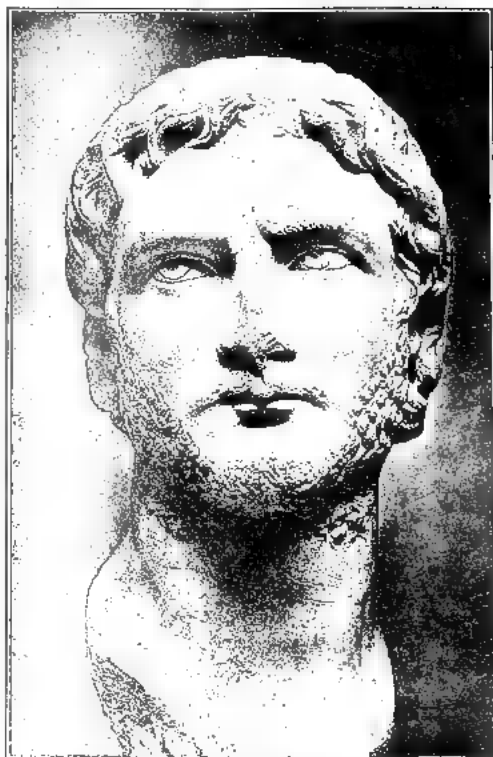
L'anonimo autore della *Passio* dei ss. Giovanni e Paolo, i celebri martiri venerati nella basilica omonima del Celio, pretese sapere che G. era un pagano, ufficiale dell'esercito sotto Costantino al quale aveva chiesto in sposa la figlia Costanza. Questa, durante una spedizione militare lo fece accompagnare dai suoi due eunuchi Giovanni e Paolo perché lo convertissero al cristianesimo. G. ritornò vittorioso e convertito, ma rinunziò al matrimonio ed al consolato che Costantino gli offriva; distribuì tutti i suoi beni ai poveri e si ritirò ad Ostia presso un certo Ilarino la cui casa fece adattare per ospizio dei pellegrini e dove G. prestava umilmente la sua opera. Salito al trono Giuliano l'Apostata, G. fu posto nell'alternativa di sacrificare o partire da Ostia; si recò allora ad Alessandria dove incontrò il martirio. Tutto questo racconto è certamente fondato sulla scarna notizia del *Liber Pontificalis*, ma l'agiografo ha creato un miserabile guazzabuglio. Confuse infatti i santi della Basilica Ostiense con gli omonimi del Celio, attribuì a G. quello che in realtà fece, ma a Porto, il patrizio Pammachio anche lui implicato nella storia dei ss. Giovanni e Paolo (v.). Né ad Alessandria né a Roma G. ebbe un culto nell'antichità; solo nel 1726 fu dedicata in suo onore la chiesa del Trastevere da Benedetto XIII.

BIBL.: *Acta SS. Iunii*, VII, Parigi 1867, pp. 31-35; *Lib. Pont.*, I, p. 184; H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908, p. 533; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, V (*Studi e Testi*, 27), Roma 1915, pp. 60-72; *Martyr. Romanum*, p. 255.

Agostino Amore

GALLICANO, SAN PIETRO in: v. GERUSALEMME.

GALLICANO, CANTO. - In senso largo il termine c. g. si estende a tutte le forme di musica liturgica monodica della Chiesa occidentale che non sono della Chiesa romana, e cioè canto in uso nella Gallia, in Spagna, in Irlanda, a Milano, in contrapposizione specialmente al canto gregoriano. In senso stretto con la voce c. g. s'intende il canto delle Chiese al di là delle Alpi e specialmente tra il Reno e i Pirenei. In una terza accezione poco usata c. g. potrebbe essere quello instaurato nei secc. XVII e XVIII nella Francia in seguito al gallicanesimo politico e religioso che portò con sé innovazioni liturgiche.

Le condizioni che riguardano il c. g. nella seconda accezione sono piuttosto vaghe, mentre la liturgia gallicana antica è meglio conosciuta. Infatti non esistono manoscritti completi di c. g. come se ne trovano invece a centinaia per il canto gregoriano. Le melodie dette gallicane nella loro attuale forma esistono soltanto nei codici gregoriani o ambrosiani in cui sono stati introdotte insieme con i riti e le formole di preghiera di origine gallicana. Si riconoscono per la loro struttura spesso prolissa, e da deduzioni e confronti tra le pure fonti romane e i libri liturgici gallicani autentici, cioè gli *Antifonari* di Fleury, di Marsiglia, di Tours, di Lione, il *Missale Francorum* e forse anche il *Lezionario* di Luxeuil e l'*Omilario* di Alcuino. I pezzi meno dubbi di c. g. sarebbero il « Pange

(da R. Delbrück, Antike Porträts, Bonn 1912, tav. 55, 1)
GALLIENO - Busto marmoreo (sec. III).
Roma, Museo delle Terme.

lingua gloriosi proelium certaminis », inno composto da Venanzio Fortunato alla fine del sec. VI a Poitiers, forse anche il « Vexilla Regis », alcune melodie dell'Esaltazione della S. Croce, come l'antifona « O Crux » della funzione gallicana delle Ceneri, della festa di s. Martino; di s. Barnaba, della Trasfigurazione, delle Palme (« Gloria Laus » e forse l'antifona « Cum audisset »). Nella Settimana Santa l'« Agios o Theos » e gli « Improperia » sono probabilmente venuti nella liturgia romana dalla liturgia gallicana; ma qui sorge il problema dell'origine di questi canti detti gallicani, problema che riceve quasi una soluzione dalle evidenti tracce di influsso orientale, riconoscibili pure nel canto ambrosiano. Non basterebbe dunque far risalire il c. g., come gli altri dialetti del canto liturgico latino antico, a un fondo primitivo romano che poi si sarebbe differenziato secondo il genio proprio dei paesi dove svolgeva la sua evoluzione; questo fondo comune è testimoniato dai testi liturgici comuni e anche dalle melodie sostanzialmente identiche; ma oltre a questo sono da ricordare gli apporti dalle Chiese orientali, specialmente attraverso la Chiesa di Lione che ebbe alcuni suoi vescovi propriamente orientali: p. es., s. Ireneo. Poi il genio creativo dei popoli gallici si manifestò non solo nell'illustrazione scenica dei misteri della fede (rito del *Mandatum*) ma anche nella traduzione lirica del dramma cristiano centrato nella persona di Cristo (canto del testo eucaristico « Venite populi ad sacrum mysterium » ancora in uso nelle chiese di Milano e di Lione) e nella persona dei martiri (canto dell'Offertorio « Elegerunt Stephanum » per la festa di s. Stefano).

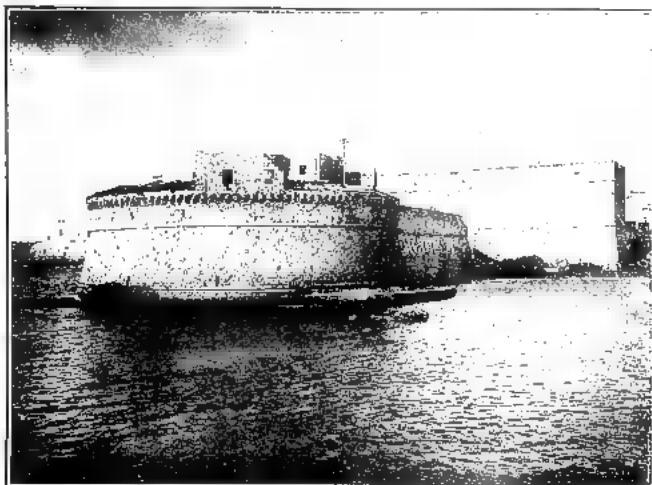
Un colpo fatale fu dato al c. g. al tempo in cui re Pipino e suo figlio Carlomagno vollero il ritorno delle Gallie alla liturgia romana, che era la liturgia riformata da Gregorio Magno; scomparsa la liturgia, scomparve anche il canto che la accompagnava. La sola Chiesa che forse può vantare qualche ricordo di tale canto è quella di Lione; ma nel *De correptione antiphonarii* non si può riconoscere esattamente ciò che è rimasto dall'uso antico e ciò che forse sarà stato introdotto indipendentemente anche dalla pratica romana insegnata da maestri delle grandi scuole carolingie come, ad es., Alcuino e Amalario. La Chiesa di Aix-en-Provence, nella quale furono in onore anche dopo Carlomagno la liturgia ed il c. g., non ha più conservato pretese a una liturgia propria. Gli altri centri in cui fu coltivata l'arte musicale insieme con le altre discipline e dei quali ci si può aspettare qualche apporto alla oscura questione del c. g. sono stati Autun, Vienna, Arles, Narbona, Tolosa e, più a nord, Tours, Poitiers, Orléans. La diffusione dei monaci di Cluny e, con essi, della pura liturgia romana, fu il colpo di grazia a ciò che poteva esser rimasto della feconda sorgente di musica liturgica gallicana.

BIBL.: P. Mocquereau, in *Paléographie musicale*, 1 (1889), p. 123 sg.; A. Gastoué, *Histoire du chant liturgique à Paris*, Parigi 1905, passim; H. Leclercq, *Chant grégorien en Gaule*, in DACL, III, col. 306; D. Cabrol, *Les rimes de la liturgie latine*, Parigi 1930, passim; A. Gastoué, *Le chant gallican*, in *Revue du chant grégorien*, 42 (1938) p. 146 sgg.; 43 (1939), pp. 7 sgg., 44 sgg. Pietro Thomas

GALLIENO (*Imp. P. Licinius Egnatius Gallienus*), IMPERATORE ROMANO. - N. verso il 218, m. a Milano nel luglio del 268. Figlio di Valeriano e di Egnazia Mariniana, sposò Cornelia Salonina dalla quale ebbe due figli. Nel 253 fu associato dal padre al governo dell'Impero, ma fino al 260 esplicò solo attività militare combattendo specialmente contro i barbari che facevano incursioni ai confini settentrionali dell'Impero.

In seguito alla morte del padre, nel 260, rimase solo al governo, in un momento molto critico per l'Impero travagliato da rivolte interne, da epidemie e da scorrerie di barbari all'esterno. G. però mostrò una meravigliosa energia: riformò l'esercito, combatté con successo contro usurpatori e nemici, protesse le arti e la cultura, promovendo l'ellenismo e le religioni misteriche per mezzo delle quali sperava sottrarre le masse all'influenza del cristianesimo. Verso di questo però, sia perché edotto dalla funesta esperienza paterna, sia per influsso della moglie, grande ammiratrice dei cristiani, si mostrò piuttosto benevolo, tanto da essere definito da Dionigi di Alessandria religiosissimo ed amantissimo di Dio. Sospese infatti l'editto di persecuzione emanato dal padre, dando ampia facoltà ai vescovi di esercitare liberamente il loro ufficio; ordinò ancora che fossero restituiti alle comunità le chiese ed i cimiteri confiscati, incaricando di ciò il procuratore Aurelio Cinerio. Tuttavia a causa dell'anarchia che regnava nell'Impero, per cui si ebbe sotto di lui il cosiddetto periodo dei « trenta tiranni », i benefici di questa politica religiosa non furono dovunque sentiti, e non mancarono dei martiri, come Marino a Cesarea di Palestina. Bisogna però dire che G. non ebbe in ciò colpa alcuna, poiché erano funzionari e sollevamenti di popolo che causavano quei disordini. G. fu soppresso a Milano da una congiura di generali, mentre si apprestava a combattere l'usurpatore Aureolo.

BIBL.: Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 13, 15, 23; Wickert, s. v. in Pauly-Wissova, XIII, coll. 350-69; A. Manaresi, *L'Impero romano ed il cristianesimo*, Torino 1914, pp. 403-408; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, III, Firenze 1935, pp. 154-82; E. Manni, *L'impero di G.*, Roma 1949 (con bibl.).
Agostino Amore

GALLIFET, JOSEPH - FRANÇOIS de. - Teologo gesuita e promotore della devozione al S. Cuore, n. a Aix il 3 maggio 1663, m. a Lione il 1° sett. 1749. Religioso ad Avignone nel 1678, ebbe come direttore spirituale il b. Claudio de la Colombière, da cui attinse quello zelo per il culto del S. Cuore, che è la caratteristica della sua vita. Ordinato sacerdote, e guarito da mortale malattia per un voto dal pio P. Croiset, si consacrò totalmente alla causa del S. Cuore, in cui onore costruì delle cappelle a Grenoble e a Besançon ed eresse delle confraternite in parecchie città della Francia.

(fot. Alinari)
GALLIPOLI, DIOCESI di - Castello, attribuito a F. di Giorgio Martini (1522). A destra, avanzi della fortezza del periodo angioino.

Nel suo soggiorno romano (1724-30: in quegli anni fu assistente di Francia presso il generale della Compagnia di Gesù) scrisse il classico trattato *De cultu Sacrosancti Cordis ac Domini nostri Iesu Christi in variis christiani orbis provinciis iam propagato* (Roma 1726), che fu subito tradotto in varie lingue e di cui l'autore curò l'edizione francese dal titolo: *De l'excellence de la dévotion au Coeur adorable de Jésus Christ* (Lione 1733): con questo lavoro scioglieva tutte le difficoltà che sembravano impedire l'istituzione di una festa liturgica in onore del S. Cuore, che proprio nel 1725 era stata chiesta, per la terza volta, alla S. Congregazione dei Riti dalle Visitandine, appoggiate dai re di Spagna e di Polonia e dalla regina di Francia. La risposta negativa della S. Congregazione non fiaccò l'ardore del G., che prima di lasciare Roma fondò una confraternita del S. Cuore nella chiesa di S. Teodoro, la quale tenne accesa la devozione per tutto il Settecento, fino al trionfo dell'idea sotto i pontificati di Clemente XIII e di Pio VI. Nel 1743 il G. difese, presso Benedetto XIV, la *Mémoire* sulle comunicazioni divine intorno alla devozione al S. Cuore, redatta da s. Margherita Maria Alacoque. Scrisse anche un dotto opuscolo *De cultu immaculati cordis Mariae*, più volte ristampato, e terminò il suo illuminato apostolato trattando, in varie operette, della vita spirituale.

BIBL.: Hurter, IV, col. 1659; Sommervogel, III, coll. 1124-1131; P. Bernard, s. v. in DThC, VI, coll. 1137-40; J. V. Bainvel, *La devozione al S. Cuore di Gesù. La sua dottrina e la sua storia*, trad. it., Milano 1922, pp. 417-21; A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur*, IV, Parigi 1931, pp. 5-60 (ampio e magistrale). Antonio Piolanti

GALLINA, GIACINTO. - Commediografo, n. a Venezia il 31 luglio 1852, m. ivi il 13 febbr. 1897. Fin da ragazzo egli visse nell'ambiente teatrale veneziano, e per moltissimi anni fu direttore di una compagnia di prosa in dialetto veneziano, dove recitava come prima attrice la celebre Marianna Moro-Lin, e donde uscirono attori come Emilio Zago, Amalia Borisi e Ferruccio Benini. E per questa compagnia veneziana egli scrisse numerose commedie dialettali, quali *I oci del cuor*, *La mama no more mai*, *Serenissima*, e il suo capolavoro, *La famegia del santolo*. Temperamento sensibile e ricco di delicata effusione, goldoniano in chiave di lirismo sentimentale, il G. seppe esprimere, con grande efficacia di poesia, la bontà, la moralità, la gentilezza d'animo del suo popolo, i suoi piccoli drammi e le letizie di tutti i giorni.

BIBL.: L. Filippi, *G. G.*, Venezia 1913; B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, III, 3ª ed., Bari 1929, pp. 146-53; L. Tonelli, *Il teatro di G. G.*, in *Nuova ant.*, 65 (16 genn. 1930), pp. 193-213; S. Basilea, *L'opera di G. G. nel teatro italiano*, Bologna 1931. Giorgio Petrocchi

GALLIO, TOLOMEO. - Cardinale, n. a Cernobbio nel 1526, m. a Roma il 3 febbr. 1607. Segretario del card. Gian Angelo Medici, fu da questi, divenuto papa (Pio IV), nominato arcivescovo di Manfredonia (1560) e poi cardinale (1565) e ebbe incarichi diplomatici.

Con Gregorio XIII fu segretario intimo del Pontefice e segretario di Stato, ottenendo una grandissima influenza a corte. Nelle relazioni diplomatiche seguì una politica spiccatamente filospagnola, atteggiamento che mantenne per tutta la vita. Sotto Sisto V fu membro di varie congregazioni, specialmente di quella del Concilio, e caldeggiò l'istituzione di seminari. Nei vari conclavi, ai quali partecipò, era uno dei papabili del governo spagnolo. Ricchissimo, fece costruire la Villa d'Este a Cernobbio ed un'altra a Frascati.

BIBL.: P. O. v. Törne, *Ptolomée G. cardinal de Como*, Helsingfors 1907; Pastor, VII-XII (specialmente IX, passim; il Pastor usa la dizione *Galli*). Piero Sannazzaro

GALLIONE. - Fratello di Seneca; proconsole a Corinto: mandò via i Giudei accusatori di s. Paolo, rifiutandosi di interessarsi delle loro questioni religiose (*Act.* 18, 11-17).

Marco Anneo Novato, primogenito del retore Seneca, fu chiamato Giunio Anneo G. dopo l'adozione da parte di Lucio Giunio Gallione. Seneca ne celebra la mansuetudine: « fu molto amato, anche da quelli che poco eran capaci d'amare » (*Natur. quaest.*, 4, prol.); Stazio lo dice *dulcis* (*Silv.* 2, 7, 3). Di vasta cultura, entrò giovane nella magistratura e fece rapida carriera (Seneca, *Dial.*, 12, 7). Nel 51-52 proconsole a Corinto (iscrizione di Delfo; cf. Seneca, *Epist.*, 104, 1); al ritorno in Italia *consul suffectus*.

Abile funzionario e fine diplomatico, fu sempre per una politica di compromesso e di adattamenti. Da buon romano condivideva le prevenzioni contro i giudei, che suo fratello chiamava *gens sceleratissima* (Seneca, *frag.*, ed. F. Haase, III, p. 427). Prima di partire per Corinto era stato testimone dei torbidi scoppiati a Roma, che motivarono l'espulsione dei giudei da parte di Claudio (Svetonio, *Claud.*, 25). Ciò spiega la sua condotta diplomatica e sprezzante in *Act.* 18, 11-17. Di costituzione debole, fu presto preso dalle febbri e lasciò Corinto: « in ore erat domini mei Gallionis, qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse sed loci morbu » (Seneca, *Epist.*, 104, 1).

Dalla iscrizione di Delfo, scoperta da L. Bourguet nel 1912, appare che G. fu eletto proconsole dall'Imperatore (lin. 6: « amico mio »), in Acaia, allora provincia senatoriale (Svetonio, *Claud.*, 25); e che Claudio scrive in maggio-giugno del 52 (lin. 1-3: acclamato imperatore per la 26 volta), dato che all'inaugurazione dell'acquedotto che porta il suo nome (1 ag. 52: Frontino, *De aquis*, I, 13), si era già alla 27 acclamazione (iscrizione, portale S. Maria Maggiore, Roma). Se l'Imperatore (lin. 6, ricostruzione di A. Deissmann) risponde ad un rapporto di G. bisogna rimettere al maggio del 51 l'arrivo di G. a Corinto (E. Jacquier, D. Plooij). In tal caso G. sarebbe rimasto in Acaia poco più di un anno. Molti non ritengon necessaria la condizione suddetta, pongono l'arrivo di G. nel maggio del 52 e ne riducono la dimora ad alcuni mesi (cf. Seneca, *Epist.*, 104, 1). Non si hanno documenti decisivi. La dimora di s. Paolo a Corinto dei primi è

ristretta ai 18 mesi di *Act.* 18, 11, considerata indicazione complessiva (T. Zahn, W. Larfeld), dai secondi è estesa a ca. 2 anni (*Act.* 18, 11.18): nov. 50 ad ag.-sett. 52 (E. Ruffini, A. Tricot, W. M. Ramsay, B. Allo, L. Hennequin).

BIBL.: L. Hennequin, *Delphes (inscription de)*, in DBs, II, coll. 358-72; F. Prat, *Chronologie, ibid.*, I, coll. 1287-91; id., *La chronologie de l'âge apostolique*, in *Recherches de sciences religieuses*, 3 (1912), pp. 374-92; L. Coccolo, *L'anno del proconsolato di G. e data della prima missione di s. Paolo a Corinto*, in *Didascaleion*, 1 (1912), pp. 285-94; id., *La cronologia paolina, ibid.*, 2 (1913), pp. 261-306; A. Brassac, *Une inscription de Delphes et la chronologie de st Paul*, in *Revue biblique*, nuova serie, 10 (1913), pp. 36-53 e 207-17; W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller*, 14ª ed., Londra 1920, pp. XIII-XL; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Münster 1921, p. 340 sgg.; W. Larfeld, *Die Delphischer Gallioinschrift und die paulinische Chronologie*, in *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1923, pp. 638-47; L. Cantarelli, *G. proconsole di Acaia e s. Paolo*, in *Rendiconti della R. Accademia nazionale dei Lincei*, Roma 1923, pp. 157-75; E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, ivi 1924, pp. 179-82; T. Schlatter, *Gallio und Paulus in Korinth*, in *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1925, pp. 500-513; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Parigi 1926, pp. CCLXXXVII-CCLXXXIX e 551-55; A. Tricot, in *Initiation biblique*, ivi 1939, pp. 445-56.

Francesco Spadafora

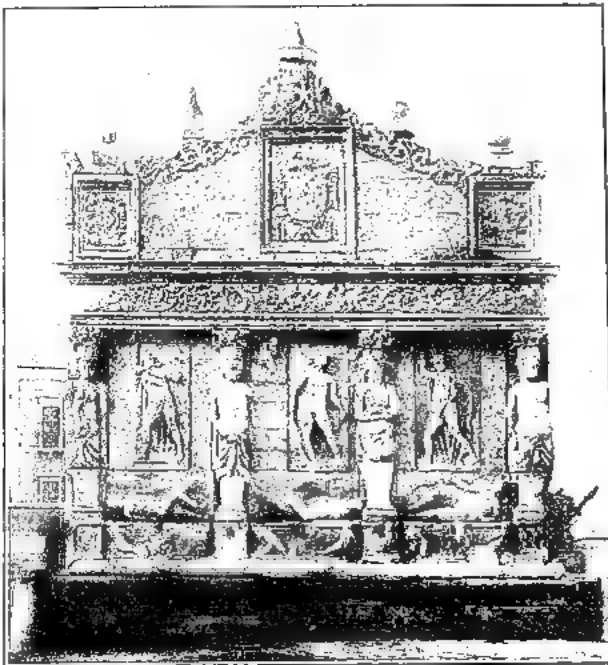
GALLIPOLI, DIOCESI di. - In provincia di Lecce, si estende per 84 kmq. ed ha una popolazione di 36.000 ab. tutti cattolici, divisi in 8 parrocchie con 31 sacerdoti diocesani e 6 regolari, 2 comunità religiose maschili e 9 femminili (1949). È suffraganea di Otranto.

(fot. Alinari)

GALLIPOLI, DIOCESI di - Fontana detta « fontana antica » composta di frammenti classici inseriti in un insieme decorativo del 1560.

STORIA. - Le fonti più antiche della chiesa gallipolina non vanno oltre il sec. VI. Domenico (551), sottoscrive la condanna dei Tre Capitoli al Concilio ecumenico di Costantinopoli (553); Giovanni è menzionato in una epistola (Jaffé - Wattenbach, 1250) di s. Gregorio (giugno del 593) con l'incarico di correggere Andrea, vescovo di Taranto. Nel 595, sempre da una lettera di Gregorio I (*ibid.*, 1400), si sa che la diocesi era vacante e si ordinava al vescovo Pietro di Otranto di visitarla. Qualche anno dopo (599), ancora da due lettere dello stesso Pontefice (*ibid.*, 1732-33), si conosce il nome del terzo presule, Sabiniano; mentre del quarto, Giovanni, è noto che prese parte al Concilio Lateranense sotto Martino I (649). Da ricordare infine l'ultimo vescovo di rito latino, Melchisedech, che intervenne sotto Adriano I al Concilio di Nicea (787), dopo il quale l'influenza sempre più preponderante dell'Impero d'Oriente riuscì ad assoggettare la Chiesa al patriarca di Costantinopoli. Fino al sec. XI, i vescovi furono tutti di rito greco; solo con i Normanni la diocesi tornò alla giurisdizione romana. Ma le comunità basiliane, la cui roccaforte era nella vicina Nardò, resisterono per secoli all'opera tenace di latinizzazione della Chiesa di Roma, così che G., nonostante avesse vescovi dell'uno e dell'altro rito, conservò la liturgia greca fino al 1513.

Intanto la diocesi, dal sec. IV suffraganea di S. Severina, passò con Lecce, Alessano, Castro e Ugento alla metropoli di Otranto. Nel 1284 Carlo d'Angiò, durante la guerra del Vespro, si vendicò della fedeltà di G. a Pietro d'Aragona e la rase al suolo. Dispersi i cittadini, la diocesi rimase sotto la cura dell'abate benedettino di Nardò, che poco appresso poté staccarsi da G. e dichiararsi indipendente. Dei vescovi dopo la ricostruzione della città si ricordano: Alessio Celadoni, che partecipò al Concilio Lateranense di Giulio II (1512); il card. Andrea Della Valle (1520); e Pelegro Cibo, genovese (1536), che finì relegato in Castel S. Angelo.

MONUMENTI. - La nuova Cattedrale, dedicata come l'antica a s. Agata, opera dell'architetto G. B. Genuino, fu iniziata nel 1629 per la liberalità del vescovo D. Consalvo De Ruenda (1622-50) e restaurata al principio di questo secolo. La facciata è del 1696, il coro e il pergamo (opera del tedesco Giorgio Aver) della prima metà del '700 sotto il vescovo Oronzo Filomarini, che decorò tutta la chiesa. Di notevole valore artistico sono i grandi affreschi delle pareti laterali, del soffitto della navata maggiore, della cupola e della parte interna della facciata, dovuti a due artisti locali, G. A. Coppola e G. D. Catalano, al Malinconico e a Luca Giordano. Altre pitture si trovano nelle chiese della Purità, di S. Francesco d'Assisi, di S. Chiara e S. Domenico.

Numerosi furono anche i monasteri, tra i quali si ricordano: quello già dei Domenicani, sorto sulle rovine del grande cenobio basiliano di S. Maria delle Servine, e quello già dei Riformati (1217-20), distrutto e rifatto un secolo dopo.

BIBL.: B. Ravenna, *Memorie istoriche della chiesa di G.*, Napoli 1836; P. B. Gams, *Series episcop. Eccl. catholicae*, 3 voll., Ratisbona 1873-86, p. 882 (con bibliografia); G. Arditi, *La geografia fisica e stor. della prov. di Otranto*, 2 voll., Lecce 1879-85; G. Gigli, *Il Tallone d'Italia*, II: *G., Otranto e dintorni*, Bergamo 1912; G. Palumbo, *G., Nardò, Galatina* (*Le cento città d'Italia illustrate*, 90), Milano s. d.; Pastor, III, passim; Lanzoni, pp. 160-62, 317; D. Vendola, *Rationes decimarum Italiae nei secc. XIII e XIV, Apulia, Lucania, Calabria* (*Studi e Testi*, 84), Città del Vaticano 1939, p. 120.

Pasquale Testini

GALLITZIN, ADELHEID AMALIE, principessa di. - Nobildonna cattolica, n. il 28 ag. 1748 a Berlino, figlia del feld-maresciallo conte di Schmettau, m. il 27 apr. 1806 ad Angelmodde presso Münster.

Battezzata ed educata nella religione cattolica, aderì in seguito ai principi dell'illuminismo. Nel 1768 sposò il principe D. A. di Gallitzin, ambasciatore della zarina all'Aia. Ebbe come guida, nel primo periodo della sua formazione culturale, Fr. Hemsterhuis, filosofo eclettico e platonizzante, rappresentante di una religiosità umanistica. Nel 1779, mossa dal suo interesse per l'attività riformatrice del ministro Fr. v. Fürstenberg, si trasferì

a Münster. Il contatto con Fr. H. Jakobi e J. G. Hamann e, principalmente, il nuovo ambiente cattolico la ricondussero alla Fede. Intorno a lei si formò la *familia sacra* di Münster, un circolo di personaggi importanti, che contribuì molto al rinvigorimento della vita cattolica in Germania. Fra i suoi membri si distinsero specialmente B. Overberg, L. v. Stolberg ed i tre fratelli v. Droste-Vischering, tra i quali Clemente Augusto, il futuro cardinale arcivescovo di Colonia.

Opere: *Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. G.* (ed. Chr. Schlüter, 2 voll., Münster 1874-76).

BIBL.: Th. Katerkamp, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin A. v. G.*, Münster 1828; J. Galland, *Die Fürstin A. v. G. und ihre Freunde*, Colonia 1880; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, I, Parigi 1905, p. 253 sgg.; H. Brentano, *A. Fürstin v. G.*, 2ª ed., Friburgo 1920. Beda Thum

GALLITZIN, ALESSANDRO NIKOLAJEVIC. – N. il 20 dic. 1773, m. in Crimea il 4 dic. 1844, fu uno dei principali consiglieri dello zar Alessandro I. Nel 1806 questi nominò il G., del resto indifferente riguardo alla religione, procuratore supremo del S. Sinodo. Il G. compì quindi una specie di conversione in senso protestantico giungendo a una incolore fede nella Bibbia. Fondò la Società biblica russa alla quale presero parte aderenti di tutte le confessioni cristiane. Dopoché Pio VII rifiutò di associarsi alla « Santa Alleanza » il G. fu nominato capo del cosiddetto « Doppio ministero », incaricato da parte dello Stato di tutti gli affari riguardanti il culto di tutte le religioni. Si sognò allora la riconciliazione di tutte le Chiese in un unico culto divino. Il G. è un precursore dell'attuale ecumenismo. Un po' prima della morte di Alessandro I il G. perdette ogni sua influenza.

BIBL.: A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948, indice. Alberto M. Ammann

GALLIZIA, PIO ALESSANDRO. – Missionario barnabita, vescovo di Selisma e secondo vicario apostolico della Missione di Ava e Pegù in Birmania, n. a Varallo nel 1701, m. nel Pegù nel marzo 1745.

Insegnava teologia dogmatica a Roma quando nel 1726 partì per il Pegù, arrivando a Siriam il 21 genn. 1728, senza però poter andare fino ad Ava dove due mesi dopo moriva il p. Calchi, primo vicario apostolico. Impari a sostenere da solo la missione, nel 1737 ritornò in Italia a chiedere aiuti. Ottenuto da Benedetto XIV nel 1740 che tutta la missione fosse di nuovo affidata ai Barnabiti (mentre, dopo la morte del p. Calchi, il regno di Ava era stato affidato a sacerdoti secolari, lasciandosi ai Barnabiti il Martapan e il Pegù), e consacrato vescovo per le mani dello stesso Pontefice, nel febbr. del 1741 ripartì con altri 4 confratelli: il p. Nerini con il fratello Angelo Capello e i pp. Alessandro Mondelli, lettore di teologia a Milano, e Giovanni del Conte non ancora sacerdote: approdarono a Siriam tra il 1742 e il 1743. Avuta ampia libertà dal re peguano Siming-To, il vescovo con gli ultimi due si stabilirono nell'antica città regia di Pegù, costruendovi chiesa e casa e prendendovi a predicare e a funzionare anche pubblicamente. Ma durante la guerra tra i Barmani di Ava e i Peguani proclamatisi indipendenti, coinvolti in un'imboscata tesa dal sospettoso re peguano a una squadra di soldati europei avventurieri presentatisi d'improvviso nel porto di Siriam, mentre il Nerino con il fratello Capello a Siriam riuscivano a salvarsi per allora con la fuga, mons. G. con i pp. Del Conte e Mondelli, che accompagnavano gli Europei, caddero assassinati dai Peguani nei boschi tra Pegù e Siriam, nel marzo 1745.

Un suo *Compendio della dottrina cristiana e ragioni per abbracciarla*, come il *Libro di preghiere quotidiane*, un *Catechismo* e un *Dizionario barmano* dei suoi due confratelli, sono andati perduti.

BIBL.: G. Moroni, *Dizionario di erud. stor.-eccles.*, XXXIV, p. 247; L. Gallo, *Storia del cristianesimo nell'Impero birmano*, I, Milano 1862, pp. 111-42; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, III, Roma 1925, pp. 94, 143, 172 sgg.; G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, II, Firenze 1934, p. 116; L. Levati, *Menologio dei Barnabiti*, III, Genova 1938, pp. 230-35.

Un altro p. PIO ALESSANDRO GALLIZIA (1735-63), pure barnabita di Varallo, nipote del precedente, fu missionario operosissimo nella stessa missione di Ava dal 1760, assieme al p. Sebastiano Donati; ma vi morì presto, nel 1763, a Monlà, poco dopo del suo compagno.

BIBL.: L. Gallo, *op. cit.*, I, p. 176 sgg.; II, Milano 1862, p. 20 sgg.; O. Premoli, *op. cit.*, pp. 204, 236 sgg.; L. Levati, *op. cit.*, I, Genova 1932, pp. 207-12. Virginio M. Colciago

GALLO, santo. – Monaco e missionario, n. in Irlanda ca. il 554 e m. ad Arbon, presso il lago di Costanza, il 16 ott. 627 (o 628?). Oblato da fanciullo al monastero di Bangor, crebbe accanto a s. Colombano, con il quale verso il 590 si trasferì in Francia e abitò per qualche tempo nel nuovo monastero di Luxeuil. Costretti a esulare dal re Teodorico, nel 610 ripresero le loro peregrinazioni apostoliche verso il Reno, ovunque evangelizzando e distruggendo idoli, provocando talora, come a Tuggen presso Zurigo, le ire dei pagani.

Presso il lago di Costanza, furono accolti dal prete Willimar, che li fece accompagnare a Bregenz. Partito Colombano per l'Italia nel 612, G. costretto da malattia restò con il diacono Ilteboldo e, guarito, cercò un luogo solitario sulle rive dello Steinach presso Arbon e vi costruì (614) una cella, detta poi « cella s. Galli ». Per aver liberato da uno spirito maligno Frideburga, figlia del duca Gunzone, questi offrì a G. la sede episcopale di Costanza; ma il Santo ricusò in favore di Giovanni suo discepolo (615) e attese alla formazione dei monaci che si raccoglievano attorno a lui. Chiamato a reggere l'abbazia di Luxeuil alla morte di s. Eutasio (627), G. rifiutò nuovamente e morì l'anno stesso o il seguente. Sul suo sepolcro, verso la metà del sec. VIII, sorse con Otmaro la celebre abbazia di San Gallo (v.; cf. *Anal. Boll.*, 54 [1936], p. 411).

L'influsso dell'abbazia stessa e i miracoli compiuti presso la sua tomba contribuirono all'affermarsi del culto di s. G. già largamente diffuso nei secc. X-XI. Festa il 16 ott.

BIBL.: BHL, 3245-58; episodi della vita di s. G. in *Vita S. Columbani auctore Iona*, ed. B. Krusch in MGH, *Script. rer. Merov.*, IV, pp. 1-152; *Vita Galli confessoris triplex*, *ibid.*, pp. 229-337; W. Rettberg, *Observationes ad vitam s. Galli*, Marburgo 1842; *Acta SS. Octobris*, VII, Torino 1869, pp. 856-909; G. Meyer v. Knonau, *Die Gallener Geschichtsquellen*, II (1870), pp. 1-61; E. Egli, *Eine neue Recension der Vita s. Galli mitgeteilt*, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 21 (1896), pp. 359-71; C. J. Greith, *Der hl. G., der Apostel Allemaniens, und seine G. Glaubenslehre gegenüber den Deutschkirchen und ihern Irrthumer*, S. Gallo 1865; L. Knappert, *La vie de st G. et le paganisme germanique*, in *Revue hist. relig.*, 29 (1894), pp. 259-95; Fliche-Martin-Frutaz, V, pp. 332, 550.
Stanislao Majarelli

GALLO, COSTANZO (*Flavius Iulius Constantius Gallus*). – Cesare dal 351 al 354, figlio di Giulio Costanzo, fratellastro di Costantino Magno, e di Galla, n. a Massa Marittima nel 325-26, m. presso Pola nel dic. del 354. Scampato nei massacri del 337 dopo la morte di Costantino, fu condotto, insieme con il fratello Giuliano, a Nicomedia ed affidato al vescovo ariano Eusebio. Nel 345-46 fu trasferito a Macellum presso Cesarea di Cappadocia.

Improvvisamente nel 351 da Costanzo II fu creato Cesare ed incaricato di difendere i confini orientali dell'Impero dalle incursioni dei Persiani. Sposò allora la sorella dell'Imperatore, Costantina, e fissò la sua dimora ad Antiochia di Siria. Nel governo si dimostrò crudele, punendo con sanguinose stragi e distruzioni intere città per reprimere i moti insurrezionali; e mentre viveva nelle dissolutezze e nei bagordi i veri interessi dell'Impero erano trascurati. Con la sua connivenza furono assassinati dal popolo il prefetto del pretorio Domiziano ed il questore Manzio, che Costanzo gli aveva messo accanto per aiutarlo nel governo e sorvegliarlo. Costanzo allora lo richiamò a Milano sotto pretesto di avere degli scambi di idee, ma giunto in Istria, G. fu arrestato, sommariamente giudicato e giustiziato nella città di Flanona presso Pola.

BIBL.: Socrate, *Hist. eccl.*, II, 34; Sozomeno, *Hist. eccl.*, IV, 7; O. Seeck, s. v. in Pauly-Wissowa, IV, coll. 1094-99; J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Parigi 1930, pp. 22-39, 63-66, 97-99; R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna [1941], pp. 121-23. Agostino Amore

GALLO, GAIO VIBIO (*Imp. C. Vibius Trebonianus Gallus*), IMPERATORE ROMANO. - N. a Perugia verso il 207, m. a Terni nel 253. Apparteneva al Senato e nel 250 era governatore della Mesia, comandante delle legioni durante la guerra contro i Goti. Alla morte di Decio fu acclamato imperatore (251); si affrettò a firmare la pace lasciando ai Goti il bottino già preso ed i prigionieri e venne a Roma per ottenere dal Senato l'approvazione della sua nomina. Per far tacere i sospetti del suo tradimento adottò il secondo figlio di Decio, Ostiliano.

Nel 253 i Goti invasero la Pannonia; il legato della provincia, Emiliano, li sconfisse e fu acclamato imperatore. G. gli marciò contro, ma a Terni fu ucciso dagli stessi suoi soldati insieme con il figlio Volusiano. Poco dopo anche Emiliano fu ucciso e l'Impero passò a Valeriano ch'era stato acclamato imperatore dai soldati della Gallia.

Verso i cristiani G. si mostrò dapprincipio tollerante, ma la peste scoppiata nel 252 diede origine ad una persecuzione. Furono ordinati infatti sacrifici propiziatori per tutto l'Impero (s. Cipriano, *Epist.*, 59). I cristiani naturalmente si astennero dal parteciparvi e la loro assenza suscitò l'odio dei pagani che tumultuarono dappertutto contro di loro. Fu allora promulgato un editto con il quale i capi delle chiese, vescovi, sacerdoti e diaconi erano condannati all'esilio (Eusebio, *Hist. eccl.*, VII, 10; s. Cipriano, *Epist.*, 61). La più illustre vittima fu il papa Cornelio, arrestato nel giugno 252 e mandato a Centumcellae (Civitavecchia) dove morì nel maggio-giugno 253 (id., *Epist.*, 60). Fu eletto a succedergli Lucio, ma anche lui fu esiliato. Altrove non pare che la persecuzione abbia fatto delle vittime, a causa della successiva morte di G. che impedì l'applicazione dell'editto.

BIBL.: Wittig, s. v. in Pauly-Wissowa, XV, coll. 1269-75; A. Manaresi, *L'Impero romano e il cristianesimo*, Torino 1914, pp. 381-87; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VI (*Studi e Testi*, 33), Roma 1920, pp. 181-210; P. Allard, *Storia critica delle persecuzioni*, III, trad. it., Firenze 1928, pp. 1-25. Agostino Amore

GALLO, LUIGI. - Missionario oblato di Maria Vergine e storiografo delle missioni birmane. N. a Carignano (Torino) l'11 nov. 1817, m. a Nizza Marittima il 16 apr. 1863. Professò tra gli Oblati di Maria Vergine il 21 giugno 1836, e partì per l'Ava e Pegù (Birmania) il 22 luglio 1843, faticandovi per 3 anni con zelo e con frutto; tornò nel 1846 affranto nella salute.

Il G. tiene un posto non spregevole nella storiografia delle missioni per la sua diligente opera *Storia del cristianesimo nell'Impero Birmano, preceduta dalle notizie del paese* (3 voll., Milano 1862). Premette infatti ampie notizie sulla geografia, la mineralogia, la botanica, la zoologia e l'etnologia del paese, e narra in seguito con sobrietà la storia della evangelizzazione di quella regione per opera dei Barnabiti prima e, dopo il loro ritiro, durante ca. un trentennio, degli Oblati di Maria Vergine: del quale ultimo periodo di storia l'autore fu egli stesso per tre anni (1843-46) testimone e collaboratore.

Tornato a Torino nel 1847, proseguì il suo ministero nel santuario della Consolata fino al 1858. Era anche buon musico, e qualche lode alla Madonna, ancora viva nell'uso popolare, è opera sua.

BIBL.: T. Piatti, *Cento anni di apostolato degli Oblati di Maria Vergine*, Roma 1926, pp. 27-31. Tommaso Piatti

GALLO, TOMMASO: v. TOMMASO di VERCELLI.

GALLONIO, ANTONIO. - Scrittore oratoriano, n. a Roma nel 1557, m. ivi il 15 maggio 1605. Entrò a 20 anni nella Congregazione dell'Oratorio e fu sempre fra gli intimi di s. Filippo Neri, fino a divenirne il segretario e il primo biografo. Si dedicò agli studi storici; si specializzò nelle narrazioni agiografiche. Di santa vita, resta una delle figure più eminenti della prima generazione oratoriana.

Pubblicò: *Vita b. Philippi Nerii Florentini Congregationis Oratorii fundatoris* (Roma 1600, ap. Aloys. Zanettum), opera scritta in chiaro latino, di sicura e diretta fonte, non prolissa, ma non del tutto completa, sebbene fosse il frutto di oltre 250 testimonianze che G. raccolse essendo il principale ricercatore per la causa di canonizzazione del Neri. Oltre minori opere agiografiche e devozionali, scrisse pure: *Istoria delle sante Vergini Romane* ecc. (Roma 1581); *De Sanctorum Martyrum cruciatibus* (ivi 1591), opera che influenzò una scuola pittorica che ha lasciato impressionanti scene di martirio negli affreschi di S. Stefano Rotondo e di SS. Nereo ed Achilleo.

BIBL.: March. C. di Villarosa, *Scrittori filippini*, Napoli 1837; L. Bordet e L. Ponnelle, *S. Philippe Neri et la société romaine de son temps*, Parigi 1828, pp. 302-303; vers. it., Firenze 1931, pp. 253-53. Carlo Gasbarri

GALLOWAY, DIOCESI di. - Situata nel sud-ovest della Scozia. Comprende le contee di Ayr, Dumfries, Kirkcudbright e Wigtown e le isole di Greater e Little Cumbrae, abbracciando così un territorio di ca. 4000 miglia. La sede episcopale è a Dumfries. La diocesi conta 647.000 ab., dei quali 27.000 cattolici, distribuiti in 33 parrocchie servite da 57 sacerdoti diocesani e 9 regolari, 4 comunità religiose maschili e 8 femminili.

È la più antica fondazione ecclesiastica della Scozia essendo stata fondata nel 397 da s. Niniano, un britanno nato sulle coste del Solway, ma educato a Roma e consacrato vescovo dal papa Siricio. Il titolo originale della sede era « Whitherne », spesso latinizzato in « Candida Casa » a causa della casa bianca o cattedrale che s. Niniano costruì e dedicò a s. Martino di Tours. L'ultimo vescovo cattolico, Andrea Durie, morì nel 1558 e la sede rimase vacante fino al 1878, quando fu nominato il vescovo Giovanni Mac Lachlan. La diocesi così ristabilita è due volte più estesa di quanto fosse prima, ma la popolazione cattolica è scarsa. G. fu suffraganea di York fino al 1472, quando fu trasferita sotto S. Andrea; nel 1492 divenne soggetta a Glasgow e così rimase fino alla estinzione della gerarchia sotto la riforma. Ora è suffraganea della nuova arcidiocesi di S. Andrea ad Edimburgo. La chiesa cattedrale è dedicata a s. Andrea.

BIBL.: W. Turner, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 370; *The catholic directory for the clergy and laity in Scotland, 1950*, Glasgow 1950, pp. 166-83. Filippo Flanagan

GALLUP, DIOCESI di. - Città e diocesi nello Stato del Nuovo Messico negli Stati Uniti d'America creata dal papa Pio XII il 16 dic. 1939 con la cost. apost. *Ad bonum animarum*. Comprende le contee di Coconino, Mohave, Apache, Navaho e Yavapai dello Stato di Arizona; le contee di San Juan, Mc Kinley e Catron nello Stato del Nuovo Messico, e quelle parti delle contee di Rio Arriba, Sandoval, Bernalillo e Valencia situate all'ovest del piano meridiano.

La diocesi si estende per una superfice di 90.749 kmq., con una popolazione di 145.000 ab. dei quali 39.884 cattolici. Conta 25 parrocchie, 124 missioni, 11 sacerdoti diocesani e 48 regolari; 12 comunità religiose maschili e 21 femminili. Nel 1946 si ebbero 165 conversioni. La diocesi è suffraganea di Santa Fé. La Cattedrale è dedicata al Sacro Cuore.

BIBL.: AAS, 32 (1940), pp. 176-79; *The Official Catholic Directory 1947*, Nuova York 1947, pp. 460-62. Enrico Josi

GALLUPPI, BALDASSARRE, detto il BURANELLO. - Musicista, n. a Burano il 18 ott. 1706 e m. a Venezia il 3 genn. 1785. Scolaro del Lotti, fu uno dei più fecondi e celebrati compositori di opere del suo tempo.

A Venezia fu maestro di cappella a S. Marco e poi (1762) insegnante al Conservatorio degli Incurabili; in

Russia (1765), come maestro di cappella della corte di Caterina II, ebbe onori trionfali e fu il primo occidentale a comporre per la liturgia russa. Dal 1768, tornato a Venezia, compose soprattutto musica da chiesa, mentre dal 1722 aveva scritto ben 110 opere teatrali. Scrisse, in un nobile stile « concertato », 20 oratòri, la cantata *Il trionfo di Tobia* (Venezia 1783 per la venuta di Pio VI); messe, litanie, inni, sequenze (tra cui famosa « Victimae paschali » a 4 voci eseguita fin recentemente in S. Marco), oltre ad arie, sinfonie, concerti e musica da camera.

Si distinse per la melodia ariosa e gaia, il che gli valse il nome di « padre dell'opera buffa ».

BIBL.: A. Wotquenne, *B. G.*, in *Riv. mus. it.*, 6 (1899), pp. 561-79; F. Piovano, *B. G. Note bio-bibliografiche*, *ibid.*, 13 (1906), pp. 676-726; 14 (1907), pp. 333-65; 15 (1908), pp. 233-274; F. Torrefranca, *Le sonate per cembalo del Buranello*, *ibid.*, 18 (1911), pp. 276-307 e 497-536; 19 (1912), pp. 108-40; Ch. Van den Borren, *Contribution au Catalogue thématique des Sonates de G.*, *ibid.*, 30 (1923), pp. 365-70. Anna Maria Gentili

GALLUPPI, PASQUALE. - Filosofo, n. a Tropea, in Calabria, dal barone Vincenzo il 2 apr. 1770, m. a Napoli il 13 dic. 1846. Ebbe la prima formazione filosofica e matematica nella città natale e nel Seminario di S. Lucia del Mela, in Sicilia; frequentò poi l'Università di Napoli, dove ebbe maestro il noto regalista Francesco Conforti. Già in Tropea il G. aveva avuto contatti con il pensiero leibniziano e dall'atmosfera teologica dell'ambiente cittadino aveva derivato un profondo interesse per i problemi di teologia, nutrendosi di forti studi biblici e patristici e fermando il proprio particolare interesse su s. Agostino. A queste preferenze agostiniane non era estranea l'ispirazione giansenistica delle sue fonti e dei suoi maestri; e ciò spiega come la prima pubblicazione del G., la *Memoria apologetica* (1795), stesa per chiarire il proprio pensiero sui rapporti fra natura e Grazia, fosse di carattere teologico, in polemica con elementi ecclesiastici cittadini.

Dallo studio della filosofia cartesiana e leibniziana il G. passò a quello di Condillac, derivandone la coscienza insieme delle necessità d'una indagine critica sul sapere e della insufficenza del sensismo; documento di questo antisensismo resta l'opuscolo *Su l'analisi e su la sintesi* (1807). Tra il 1807 e il 1815 il G. venne in contatto con il kantismo, del quale riconobbe la critica al dogmatismo tedesco, accettò la necessità d'un problema critico, ma rigettò la particolare soluzione aprioristica. In questo periodo andò precisando e maturando il proprio pensiero, delineato in un breve scritto (1815) diffuso come prefazione all'opera sua principale ed esposizione sistematica del suo pensiero, il *Saggio filosofico su la critica della conoscenza* (6 voll., 1819-32). Pubblicò in seguito (1820-27) in sei volumetti gli *Elementi di filosofia* (*Logica pura*, *Psicologia*, *Ideologia*, *Logica mista*, *Filosofia morale*, *Teologia naturale*); e nel 1827 tredici *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*; nel 1838 fu aggiunta una *Lettera XIV*, nella quale veniva presentata la situazione della filosofia francese di allora e si mostrava come il processo dei problemi moderni di pensiero esigesse la soluzione propria dell'autore.

La fama ormai acquistata dal G. in Italia e fuori gli valse la chiamata alla cattedra di « filosofia intellettuale » o teoretica all'Università di Napoli (4 ott. 1831). Nel nov. successivo il filosofo pronunciò un'elevata prolusione, pubblicata poi come *Introduzione* a fronte delle *Lezioni di logica e metafisica* (4 voll., 1832-34), che costituiscono il frutto del suo insegnamento accademico. Al periodo di permanenza napoletana appartengono: un volume di *Storia della filosofia* (1840), primo dei dodici di cui doveva risultare l'opera e dei quali, oltre a quello pubblicato, resta un secondo manoscritto; i quattro volumi di una *Filosofia della volontà* (1832-40), opera rimasta incompleta. Il 29 dic. 1838 l'Accademia di Francia, su proposta di V. Cousin nominava il G. socio corrispondente straniero, e il re di Francia, su proposta del ministro Guizot, lo insigniva della Legion d'onore; il G. si sdebitò inviando all'Accademia le *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto* (1841). Oltre agli scritti ricordati, sono notevoli due opuscoli di carattere politico: *Opuscoli filosofici sulla libertà individuale*; *Lo sguardo d'Europa sul Regno di Napoli* (entrambi 1820).

Scrupoloso nel lavoro scientifico, il G. non recedeva facilmente dalle proprie opinioni; il suo pensiero è cristallino, ma l'esposizione è talora sciatta e tradisce una preparazione letteraria inadeguata a quella filosofica; di animo liberale, era avverso ad ogni eccesso di giacobinismo; sinceramente religioso, risentì l'atmosfera giansenistica del tempo, ma conservò sempre e approfondì negli ultimi tempi della vita una fondamentale e consapevole ortodossia cattolica, di cui restano documenti manoscritti numerosi; anzi, da una lettera al Rosmini e da un'altra ad un padre gesuita non meglio identificato, è dato rilevare un'essenziale ispirazione apologetica della sua speculazione; egli auspicava una restaurazione decisa dei valori spirituali e cattolici e lavorò per « porre un argine al torrente dell'incredulità figlia della falsa filosofia » (G. Di Napoli, p. 144): la generale atmosfera gnoseologica della filosofia a lui contemporanea lo determinò a sottolineare l'aspetto critico dell'indagine speculativa, ma il suo pensiero era squisitamente, se non compiutamente in linea sistematica, metafisico.

La filosofia galluppiana, qualificata dall'autore come « filosofia dell'esperienza », intende, sul terreno moderno del problema gnoseologico, salvare insieme i diritti dell'esperienza e del pensiero; contro il sensismo e l'empirismo da una parte, e contro il trascendentalismo dall'altra, il G. afferma l'indispensabilità d'un dato ontico còlto nell'esperienza e della conseguente elaborazione spiritualizzatrice ed universalizzatrice propria dell'intelligenza: né pura passività del senso, quindi, né apriorismo creativo, ma mediazione razionale dell'immediazione empirica.

Il punto di partenza è dato, con Agostino e con Cartesio, dall'autocoscienza che coglie ed afferma un reale, il « me », e che fornisce quel « lido dell'esistenza » che stava tanto a cuore al filosofo. Lunghe e penetranti sono le riflessioni sparse dal G. nelle proprie opere su questa radicalità dell'autocoscienza, la quale, se pur incline ad un eccessivo psicologismo, aborre dal coscienzialismo cartesiano come posizione di prevalenza speculativa del *cogito*. E contro la deformazione cartesiana dell'autocoscienza, chiusa nel proprio mondo, il G. afferma che « non si può avere dallo spirito umano la percezione del *me* senza avere quella di *un fuori di me* (*Saggio*, III, § 1); è qui la dottrina galluppiana della percezione esterna e dell'esterno, la quale, contro tutta la speculazione moderna da Cartesio a Kant e a Rosmini, è rivendicata nella sua estrasoggettività e nella sua immediatezza, pur nel riconoscimento di una sua relatività al soggetto.

Su questi dati al soggetto, e dati appunto come realtà in sé intuita dal soggetto, si esercita la « mediazione » ossia l'attività astrattrice e universalizzatrice del pensiero, il quale è dotato delle due facoltà e funzioni di analisi e di sintesi; con la prima il concetto è còlto nel dato percepito, con la seconda viene attribuito al molteplice e contraddistinto da altri. In questa attribuzione differenziante o classificante entrano due nozioni che lo spirito si forma per comparazione o sintesi: l'identità e la diversità, le quali, non avendo un corrispettivo in una realtà oggettiva o data al soggetto, sono dette dal G. soggettive; il che ha fatto pensare in parecchi critici, erroneamente, all'*a priori* kantiano.

Per quanto riguarda la oggettività o la soggettività delle nozioni bisogna distinguere l'origine dal valore: le nozioni d'identità e di diversità sono soggettive nell'origine perché derivate dall'attività comparativa dello spirito, e anche nel valore perché ad esse non corrisponde

un dato che sia, come realtà assoluta, l'identico o il diverso; le nozioni di sostanza e di causa sono oggettive nell'origine perché derivano da un dato, e nel valore perché corrispondono ad esso; la nozione di Dio è soggettiva nell'origine perché non deriva da un dato ma è frutto di mediazione razionale, però è oggettiva nel valore perché ad essa corrisponde una realtà che è Dio.

Sulla base di una gnoseologia realistica il G. costruisce una solida metafisica su Dio e sull'uomo, la quale, pur nelle sue lacune, è consapevolmente spiritualista ed avvia ad una dottrina etico-giuridica ispirata alla grande tradizione cristiana. È innegabile l'influsso kantiano nell'esaltazione del dovere contro il gretto utilitarismo degli ideologi contemporanei; ma i giudizi sintetici *a priori* pratici ammessi dal G. coincidono appena nella considerazione logico-formale con quelli kantiani: cioè, il G. chiama sintetici *a priori* i giudizi pratici in quanto al soggetto, rappresentante un'azione umana, si congiunge il predicato « dovere », che non è identico ad esso; e mentre il soggetto dei giudizi pratici è una nozione oggettiva perché derivata da un dato percepito, il predicato « dovere » è una nozione soggettiva, come quella di merito. Anche nella morale pertanto il preteso kantismo del G. è ingiustificato.

La fortuna della filosofia galluppiana, dopo un primo universale consenso, segnò dal 1860 in poi una notevole flessione particolarmente a causa dell'irruente ontologismo giobertiano legato ai movimenti nazionalistici, e nella seconda metà del secolo fu oscurata dalla ventata positivistica. Dopo la prima guerra mondiale l'interesse per la figura e per il pensiero del G. è cresciuto, come dimostrano i lavori usciti in questi ultimi quindici anni.

Bibl.: Edizioni: molte furono le edizioni delle opere del G. prima e dopo la morte del filosofo, ma si arrestarono con l'affievolirsi dell'interesse verso il suo pensiero; recente è l'ed. Guzzo delle *Lettere filosofiche* (Firenze 1923); i manoscritti, eccettuati pochi rimasti alla famiglia, si trovano nella Biblioteca nazionale di Napoli; scritti minori e lettere sono stati pubblicati recentemente da E. Di Carlo. Studi: fondamentali, da un punto di vista biobibliografico, gli scritti di E. Di Carlo; sotto l'aspetto teoretico: F. Palhoriès, *La théorie idéologique de G. dans ses relations avec la philosophie de Kant*, Parigi 1909; L. Tomeucci, *La filosofia della volontà di P. G.*, Messina 1933; M. A. Rocchi, *P. G. storico della filosofia*, Palermo 1934; G. De Giuli, *La filosofia di P. G.*, ivi 1935; G. Gentile, *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al G.*, II, 2ª ed., Firenze 1937, pp. 27-111; G. Di Napoli, *La filosofia di P. G.*, Padova 1947: nella completa bibl., posta in calce a questo vol., si trova l'elenco degli scritti pubblicati dal G. o postumi, dei manoscritti, degli studi generali e speciali, dei lavori del Di Carlo.

Giovanni Di Napoli

GALLUZZI, Francesco Maria, servo di Dio. - Gesuita, n. il 9 genn. 1671 a Firenze, m. a Roma il 7 sett. 1731. Entrato nel 1688 nella Compagnia, insegnò lettere e filosofia in vari collegi; fu prefetto degli studi e confessore nel Collegio dei Maroniti a Roma; diresse dal 1706 l'oratorio di S. Francesco Saverio, detto del Caravita, bandì la parola di Dio nelle missioni urbane e fu padre spirituale dei giovani del Collegio Romano; incombenze che, salvo brevi intervalli, tenne per lo spazio di ca. ventidue anni fino alla morte.

Il G. vi aggiunse inoltre un'indefessa e multiforme attività apostolica e caritativa, tale da meritare il nome di apostolo di Roma e della gioventù. Promosse con tutte le forze la canonizzazione di s. Luigi Gonzaga e ne propagò il culto tra i giovani studenti.

Innumerevoli furono gli scritti stampati dal G., di contenuto principalmente agiografico e ascetico; tra essi la vita del padre Segneri iuniore e del beato Antonio Baldinucci, a cui fu legato già in vita da intima amicizia e devozione. Il G., già onorato da Dio col dono dei miracoli in vita, lo fu maggiormante dopo la morte. Il corpo di lui riposa nella cripta di S. Ignazio a Roma; la sua causa di beatificazione fu iniziata nel 1917.

Bibl.: Sommervogel, III, coll. 1135-41; G. B. Memmi, *Vita del p. F. M. G. d. C. d. G.*, Roma 1734; C. Beccari, *Posizioni e articoli da servire per il processo informativo sulla vita, sulle virtù e sui miracoli del servo di Dio p. F. M. G.*, ivi 1917.

Arnaldo M. Lanz

GALTELLI-NUORO, diocesi di: v. nuoro, diocesi di.

GALTON, Francis. - N. a Duddeston il 16 febbr. 1822 e m. a Heslemere il 17 genn. 1911.

Cugino di Darwin, naturalista e statistico di gran valore. Scoperse la legge della « regressione filiale » e quella dell'« eredità ancestrale », leggi che ebbero una grande risonanza fino alla riscoperta delle leggi di Mendel. Continuò l'opera del Quételet e, insieme al suo allievo Pearson, è ritenuto il fondatore della biometria. Di grande importanza il suo concetto di misura della correlazione tra caratteri quantitativi.

Bibl.: *Memory of my life*, Londra 1908; K. Pearson, *The life, letters and labours of F. G.*, ivi 1921.

Giorgio M. Baffoni

GALURA, Bernhard. - Vescovo, teologo e pedagogista, n. a Herbolzheim (Baden) il 21 ag. 1764, m. a Bressanone il 17 maggio 1856. Studiò nei Seminari generali di Friburgo in Br. e di Vienna. Sacerdote nel 1788, successivamente prefetto degli studi nel Seminario di Friburgo, parroco del Duomo, ispettore scolastico per la Brisgovia. Passata la bufera napoleonica, l'imperatore Francesco I lo chiamò come consigliere governativo a Innsbruck (1815); quindi, nel 1819, lo fece vicario generale per il Vorarlberg e poi vescovo ausiliare di Bressanone. Dal 1829 principe vescovo di Bressanone. Ricondusse i Gesuiti a Innsbruck, e a Bressanone fece rifiorire gli studi teologici, chiamando al Seminario ottimi professori, fra cui V. Gasser, F. J. Rudigier e J. Fessler.

Egli stesso scrittore fecondo, toccò quasi tutti i rami della teologia. L'influsso più originale e più duraturo lo esercitò nel campo catechistico con l'azione (impulso dato alla « dottrina » domenicale, Messa degli scolari e dei fanciulli), e con gli scritti. La sua idea principale è l'applicazione del metodo induttivo socratico all'insegnamento del catechismo: utilizza in ciò i migliori dati dell'illuminismo, pur senza cadere in tendenze razionalistiche. Scritti principali: *Grundsätze der sokratischen Katechisiermethode* (Friburgo in Br. 1793); *Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen* (5 voll., ivi 1796-99); *Die neueste Theologie des Christentums* (6 voll., ivi 1800-1804); *Lehrbuch der christlichen Wohlgezogenheit* (Augusta 1822).

Bibl.: G. Tinkhauser, *Leben und Werken des Fürstbischofs G.*, Innsbruck 1856; F. W. Bürgel, *Fürstbischof G. als Katechet*, in *Katechetische Monatschrift*, 24 (1912), pp. 219-24, 249-56, 283-88, 309-18; F. W. Bürgel, s. v. in *Lexikon der Pädagogik*, II (Friburgo in Br. 1913), coll. 149-52; K. Schrems, s. v. in LThK, IV, coll. 279-80.

Igino Rogger

GALVANI, Cesare. - Sacerdote e giornalista, n. a Modena il 1° nov. 1801, m. a Praga il 14 apr. 1863. Di famiglia patrizia, laureatosi in giurisprudenza ed accolto giovanissimo nelle file della guardia nobile del duca Francesco IV, il G. iniziò una brillante carriera amministrativa, che peraltro interruppe nel 1825, quando fu nominato bibliotecario aggiunto della Estense e più tardi direttore del Museo lapidario di Modena. Assunta quindi la direzione degli archivi di corte, collaborò largamente alla importante collezione delle *Memorie di religione, di morale e di letteratura*.

Sacerdote nel 1837, fu precettore di taluni principi della casa d'Este e di Borbone, accurato biografo di Francesco IV (*Memorie storiche intorno la vita dell'arciduca Francesco IV*, 4 voll., Modena 1846-54), fedele al sovrano anche dopo l'annessione del ducato al Regno di Sardegna, lo seguì nell'esilio di Praga. Ma il nome del G. è particolarmente legato al periodico legittimista *La voce della*

verità che egli fondò nel 1831 dopo l'insurrezione di Ciro Menotti e diresse per un quinquennio. Dapprima bisettimanale e quindi trisettimanale, il periodico conservò un'impronta quanto mai battagliera, contro le ideologie liberali. Avversò energicamente l'unità italiana, le dottrine del Mazzini, la monarchia di luglio, il partito « cristino » di Spagna, l'indirizzo liberale della Gran Bretagna, suscitando larga eco nel giornalismo europeo, come provano le violentissime polemiche che il G. sostenne con periodici di vari paesi.

Nel 1836, quando l'Inghilterra protestò a Modena per alcuni scritti del G., relativi all'appoggio britannico ad Isabella II contro i carlisti, egli chiese di essere esonerato dalla direzione del giornale, che fu assunta da Marco Antonio Parenti. Non cessò per questo l'attività del G., con i numerosissimi articoli ed opuscoli a difesa del legittimismo.

Martedì 5 Luglio 1831 — Numero 1.

NON COMMOVEBITUR

LA VOCE DELLA VERITÀ

Gazzetta dell' Italia Centrale

(fot. Orlandini)

GALVANI, CESARE - Primo numero de *La voce della verità* (5 luglio 1831). Modena, Biblioteca Estense.

BIBL.: T. Bayard de Volo, *Vita di Francesco V duca di Modena*, IV, Modena 1885, pp. 305-10; P. Prunas, *Dal carteggio inedito di C. G. e M. A. Parenti*, in *Miscellanea di studi critici in onore di G. Mazzoni*, II, Firenze 1907, p. 389 sgg.; E. Clerici, *La voce della verità*, in *Nuova antologia*, 217-222 (1908), p. 646 sgg. Renzo U. Montini

GALVANI, LUIGI. - N. a Bologna il 9 sett. 1737; m. ivi il 4 dic. 1798. Nel 1763 ebbe l'insegnamento universitario di anatomia nella sua città natia. Scoperse le azioni fisiologiche dell'elettricità ed ebbe a tale proposito una famosa polemica con Alessandro Volta: essa portò Volta alla scoperta della pila e G. alla spiegazione dei fenomeni fisiologici dell'elettricità. Fu profondamente religioso e terziario francescano dal 1779.

BIBL.: J. L. Alibert, *Eloge de G.*, Parigi 1816; Q. Majorana, *Commemorazione di L. G.*, in *Nuovo Cimento*, 14 (1937); G. Boffito, *Bilancio bibliografico del bicentenario di L. G.*, in *Bibliofilia*, 40 (1938), p. 133 sgg. Giorgio B. Baffoni

GALVANOPLASTICA. - Procedimento basato sulle leggi dell'elettrolisi, per mezzo del quale si riproducono oggetti facendo depositare un metallo su una forma che può essere di varie sostanze (gelatina, guttaperca, gesso, cera, ecc.) e ricoperta di grafite.

In tale procedimento lo stampo funziona da catodo e il metallo da anodo; lo spessore del metallo, che nella riproduzione di statue, di bassorilievi, ecc. si andrà a depositare sulla forma, risulterà pertanto proporzionale al tempo in cui l'oggetto è stato tenuto nel bagno elettrolitico. Il metodo galvanoplastico trova applicazioni anche per usi più propriamente industriali, come riproduzioni tipografiche e di *clichés* (la cosiddetta galvanotipia, consistente cioè nella metallizzazione dei *clichés* per grandi tirature), costruzione di specchi parabolici, di dischi di grammofono e in odontotecnica. Nelle arti decorative ci si serve della g. per la doratura, l'argentatura, la nichelatura. Tra le riproduzioni d'arte sono rinomate quelle riproducenti il tesoro di Hildesheim, conservate al Museo di Cluny.

BIBL.: F. Giordani, s. v. in *Enc. ital.*, XVI (1932), pp. 342-43. Gilberto Ronci

GALVANUS de BETTINO, di BOLOGNA. - Canonista del sec. XIV.

Poche sono le notizie intorno alla sua vita: dal 1365 al 1368 insegnò a Padova; fu poi chiamato dal vescovo Guglielmo a Pecs in Ungheria per dare lustro allo Studio del diritto canonico colà eretto; nel 1374 è già a Bologna come professore delle Decretali, chiamatovi da Gregorio XI. M. certamente dopo il 1385.

Scrisse: *De differentiis legum et canonum*; *Casus, qui iudicis arbitrio relinquuntur*; *Contrarietates glossarum iuris canonici*; *Repetitiones*; *De decimis*. Tali opere sono in gran parte inedite.

BIBL.: F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Kanonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 286-89; Hurter, II, col. 707. Cosimo Petino

GALVESTON, DIOCESI di. - Città dello Stato del Texas, negli Stati Uniti, fondata nel 1847 dal papa Pio IX. Comprende quella parte del Texas tra il fiume Sabine all'est e il fiume Colorado all'ovest; al sud confina con il Golfo del Messico; mentre al nord è limitato dalle contee di Lampasas, Coryell, Mc Lennan, Limestone, Freestone, Anderson, Cherokee, Nacogdoches e Shelby.

Ha una superficie di kmq. 69.534 con 1.967.131 ab. dei quali 254.475 cattolici, serviti da 123 parrocchie, 32 cappelle, 80 missioni, 25 cappelle, con 116 sacerdoti diocesani e 88 regolari, un seminario (*St. Mary's Seminary*).

Nella diocesi vi sono 13 comunità religiose maschili e 19 femminili, 3 Colleges (Hirwin High School for Boys, St. Thomas High School, Catholic University of Houston), 6 High Schools diocesane parrocchiali, 71 scuole elementari parrocchiali. Nel 1946 vi furono 783 conversioni. Fino dal 1689 nel Texas era stata impiantata la prima missione per evangelizzare gli Indiani. Ma la colonizzazione della regione avvenne solo dopo il 1836, quando cominciò l'immigrazione, composta in parte da cattolici. Nel 1841 il p. Odin dei Lazzaristi venne nominato coadiutore del vescovo di Detroit; il 6 marzo 1842 lo stesso p. Odin venne nominato vicario apostolico del Texas, ed elevato poi a vescovo di G. nel 1847.

La Cattedrale è dedicata alla B. Vergine Maria; la diocesi è suffraganea di S. Antonio.

BIBL.: T. F. Meehan, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 372, suppl., p. 332; *The official catholic directory*, 1947, Nuova York 1947, pp. 463-67. Enrico Josi

GALWAY e KILMACDUAGH, DIOCESI di. - Città nell'Irlanda. Il vescovo è titolare di G. e K. ed è amministratore perpetuo della diocesi di Kelfenora. G. e K. hanno un'estensione di 2610 kmq. con 59.742 ab., dei quali 59.373 cattolici con 30 parrocchie; di esse 12 sono nella diocesi di G., tutte nella stessa contea, eccetto Shrule che è nella contea di Mayo; 10 sono nella diocesi di K., tutte nella contea di G., e 8 nella diocesi di Kilfenora, tutte nella contea di Clare in provincia di Cashel.

Le parrocchie sono servite da 74 sacerdoti diocesani e 73 regolari; vi sono un seminario, 11 case religiose maschili e 17 femminili (1949).

K. ebbe per suo primo vescovo s. Colman, che vi fondò un monastero e morì nel 632; la diocesi divenne suffraganea di Tuam. Dal 1653 al 1720 K. fu governata solo da vicari; poi riprese la regolare successione episcopale fino al 1750, anno in cui fu unita alla piccola

diocesi di Kilfenora; il vescovo di K. fu amministratore apostolico di Kilfenora; successivamente si alternò.

Nella seconda metà del sec. VI s. Brandano fondò il monastero di Annaghdown, il cui abate divenne in seguito vescovo. Nel suo territorio si trovava un villaggio di pescatori detto G., saccheggiato nel sec. IX dai Danesi e nel XII dal re di Münster; ma per la sua posizione e per il suo commercio rifiorì rapidamente. Quando nel 1324 la diocesi di Annaghdown venne unita a quella di Tuam, gli abitanti di G. non si diedero pace finché nel 1484 ottennero dall'arcivescovo di Tuam di essere esenti dalla sua giurisdizione. Il papa Innocenzo VIII concesse che la loro chiesa di S. Nicola divenisse collegiata, con un rettore coadiuvato da 8 vicari. Deposti tutti nel 1551 e sostituiti con protestanti, poi i cattolici si imposero, finché, il 26 apr. 1831, il papa Gregorio XVI creò la diocesi di G. Nel 1866 il vescovo di G. fu nominato dal papa Pio IX amministratore apostolico di K. e Kilfenora « durante beneplacito Sanctae Sedis ». Nel 1883 il papa Leone XIII unì le tre diocesi in modo permanente; il vescovo è ad un tempo vescovo di G. e di K. e amministratore apostolico di Kilfenora.

BIBL.: E. A. D'Alton, *G.*, in *Cath. Enc.*, VI, pp. 373-74; *Irish catholic directory and almanac*, Dublino 1950, pp. 246-52.

Enrico Josi

GAMA, VASCO da. – Navigatore portoghese, n. nel 1469 a Sines nella Estremadura, da nobile famiglia, che aveva già dato valorosi uomini di mare e di guerra. Pochissimo si sa della sua vita anteriormente al 1495, anno in cui fu designato da Giovanni II a completare l'impresa di Bartolomeo Dias che sette anni prima aveva scoperto l'estremità sud dell'Africa. Ma per la morte del re, la spedizione fu differita: solo nel 1496 il successore di Giovanni, Emanuele, riprese il disegno: cinque piccole navi armate dalla casa fiorentina dei Sernigi, della quale un ramo risiedeva a Lisbona, accuratamente allestite e approvvigionate, partirono da Belem sull'estuario del Tago il 25 marzo 1497.

Dias accompagnò la flottiglia fino al Capo Verde. Il 22 nov. fu girata l'estremità meridionale dell'Africa, il *Cabo tormentoso* di Dias, Capo di Buona Speranza secondo il nome augurale impostogli dal sovrano portoghese; il giorno di Natale fu raggiunta la spiaggia del paese oggi detto Natal, poi la spedizione proseguì, per Delagoa e Mozambico, fino a Mombasa accolta ostilmente dagli abitanti influenzati dal ceto dei commercianti arabi. Migliori furono le accoglienze ricevute a Melinde, donde il 24 apr. 1498 fu iniziata, sotto la guida di un abile pilota locale, la traversata dell'Oceano Indiano che doveva condurre le navi a Calicut (18 maggio) nello Stato del ragià Samurin (Samorino). Le accoglienze dapprima favorevoli si mutarono poi in ostili, ancora per influenza degli Arabi; tuttavia la spedizione poté fare un buon carico di merci preziose e, ripartita il 5 ott., dopo una difficile traversata dell'Oceano, toccò di nuovo Melinde, doppiò il Capo di Buona Speranza solo il 20 maggio 1599, deviò fino alle Azzorre e a metà sett. fece ritorno a Lisbona. La spedizione, per quanto avesse subìto perdite gravi (anche il fratello del capo, Paolo da G., era morto durante il ritorno, a Terceira nelle Azzorre) aveva pienamente raggiunto i suoi obiettivi ed ebbe grandiose, ben meritate accoglienze. Nominato ammiraglio delle Indie, V. da G. ebbe nel 1502 il comando di una nuova spedizione, durante la quale, dopo aver compiuto crude rappresaglie contro elementi ostili ai Portoghesi in India, gettò le basi per la costituzione di una prima fattoria portoghese. Ma al suo ritorno si disinteressò delle imprese coloniali, ritirandosi ad Evora, fino a che Giovanni III fece nuovamente ricorso a lui per restaurare l'influenza portoghese in India compromessa dopo la morte dell'Albuquerque: partì nel 1524 al comando di una potente flotta con titolo e poteri di viceré, ma pochi mesi dopo il suo arrivo, venne a morte a Coccin, nel Natale 1524. La sua impresa inspirò, come è noto, il poema di Camoens *I Lusiadi*; essa è commemorata da un grande tempio votivo eretto a Belem.

V. da G. non ha lasciato alcuna relazione personale della sua spedizione: la narrazione se ne ha soprattutto dagli storici portoghesi, come Barros e Castanheda. Si possiede anche la relazione di un gentiluomo fiorentino, che assisté al ritorno a Lisbona; inoltre il semplice ma fedele giornale di rotta (*roteiro*) di un marinaio, e qualche altra fonte di minore importanza.

BIBL.: E. Ravenstein, *V. da G.*, Londra 1898; S. Ruge, *Die Entdeckungen des Seeweges nach Ostindien durch V. da G.*, Dresda 1898; F. Hümmerich, *V. da G. und die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien*, Monaco 1898; Ch. von Rohr, *Neue Quellen zur zweiten Indienfahrt V. da G.*, Lipsia 1939. Inoltre: *Diário da viagem de V. da G. com uma introduçao par* D. Peres, 2 voll., Porto 1945 (vol. I facsimile del codice originale e trascrizione. Vol. II esame critico del viaggio di G. Coutinho).

Roberto Almagià

GAMALIELE I. – Tannaita (v.) della prima generazione, patriarca negli aa. 25-50 ca. d. C., detto il « Vecchio » per distinguerlo dall'omonimo suo nipote. Egli porta il titolo onorifico di *rabbān*, il maestro per eccellenza. In *Act.* 22, 3 s. Paolo dice, nel discorso ai Giudei, d'essere stato allevato e istruito ai piedi di G. nell'esatta osservanza della legge dei padri, zelante dello stesso zelo che essi tutti avevano allora. Secondo *Act.* 5, 30 sgg. l'Apostolo suscita l'ira degli Ebrei esaltando Gesù. Interviene allora uno del consiglio, G. di nome, fariseo, dottore della Legge, onorato da tutto il popolo, il quale ammonisce i suoi: « Non vi occupate di questi uomini (gli Apostoli), e lasciateli andare; perché, se il fatto loro è opera di uomo, cadrà da sé. Ma, se è da Dio, voi non potrete distruggerlo, e correte il pericolo di combattere contro Dio stesso ». Gli Apostoli furono battuti e poi rilasciati. L'agiografia più tarda vuole G. santo (Clemente, *Recogn.*, I, 65 sgg.).

BIBL.: J. Bornstein, in *Enc. Iud.*, VII, pp. 80-82; H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testam. aus Talmud und Midrasch*, II, Monaco 1924, pp. 636-39.

Eugenio Zolli

VANGELO DI G. – Apocrifo in cui uno pseudo-G. narra ciò che asserisce di aver visto e udito al seguito di Gesù.

P. Ladeuze richiamò l'attenzione su di esso in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 7 (1916), pp. 245-68, con la dissertazione *Apocryphes évangéliques coptes: pseudo-Gamaliel; Evangile de Barthélemy*. Si tratta di frammenti, che E. Revillout pubblicò nel 1904 al Cairo, in *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*. Ivi, nel frammento 15 (P. Ladeuze, p. 253; E. Revillout, p. 57) si legge: « Io, G., li seguivo anche in mezzo alla folla ». Il testo segue principalmente i Sinottici, ma è usato anche *Giovanni*. Benché abbia molto in comune con il *Vangelo* di Bartolomeo (v.; PO 2, 210), tuttavia Ladeuze conchiude: « Noi dunque crediamo di avere davanti parti di un nuovo Vangelo » (p. 267). Manca tuttavia fino ad oggi un'edizione di questo apocrifo.

Urbano Holzmeister

GAMATRIA (GEOMETRIA): v. CABBALA.

GAMBACORTA, CHIARA, beata. – N. a Pisa nel 1362 da Pietro G., governatore della città. A sette anni fu fidanzata al giovane Simone di Massa; ma ella già s'era offerta a Dio, digiunando, pregando e dedicandosi al servizio dei malati più repugnanti. Aveva quindici anni appena quando Simone prematuramente morì: allora ella tagliò i suoi capelli, abbandonando le ricche vesti e rifugiandosi in un convento di clarisse, dove lasciò il suo nome di Tora (diminutivo di Teodora), assumendo quello di Chiara. Ma i suoi fratelli, che mal vedevano l'ardente vocazione della giovane conversa, la trassero con violenza dal convento, tenendola prigioniera per cinque mesi. Però, di fronte alla eroica irremovibilità

della sorella, finirono per consentirle di entrare tra le Domenicane di Pisa.

La tragedia, che di lì a poco portò a rovina la sua nobile famiglia, la ridusse in uno stato di così acuta prostrazione da far disperare di salvarla. Ristabilitasi, volle, con evangelica carità e signorile nobiltà d'animo, soccorrere quegli stessi Appiani che tanto male avevano arrecato ai suoi cari. Nel 1384 fondò il monastero pisano di S. Domenico, con una regola assai rigorosa, alla quale ella per prima si sottopose, malgrado la debole costituzione fisica, dando mirabile esempio di abnegazione, zelo e santità di vita. M. ancor giovine il 17 apr. 1419. Pio VIII nel 1830 ne approvò il culto. Della sua operosità di religiosa e della sua fede sincera fanno testimonianza alcune *Lettere* (cf. l'edizione a cura di C. Guasti, Livorno 1871), nelle quali una poetica ingenuità francescana si alterna ad atteggiamenti e cadenze cateriniane.

Bibl.: *Acta SS. Aprilis*, II, Parigi 1865, pp. 503-16; D. Marchese, *Vita della beata Ch. G.*, Firenze 1728; anon., *Notizie riguardanti la vita della b. Ch. G.*, Pisa 1831; Della Rocca Castiglioni, *Profili femminili*, Firenze 1897, pp. 14 sgg.; Benedettini di Parigi, *Vies des Saints*, IV, Parigi 1946, pp. 427-32.
Antonio Altamura

GAMBACORTA (Gambacorti, lat. *Gambacurta*), Pietro, beato. – Fondatore dei Poveri Eremiti di S. Girolamo, o Gerolamini, n. a Pisa il 15 febbr. 1355, m. a Venezia il 17 giugno 1435. Suo padre Gerardo, della nobile famiglia dei G. oriunda dalla Germania, sembra sia stato fratello di Pietro G., moderatore della Repubblica pisana; sua madre Niera, donna di grande pietà, fu in intima relazione epistolare con s. Caterina da Siena.

Mentre il padre per assicurare la discendenza preparava il figlio Pietro a nozze, questi si ritirò a vita eremitica sul Monte Cesana presso Urbino, oggi Montebello. Più tardi, raggiunto da alcuni discepoli, diede origine alla Congregazione dei Poveri Eremiti di S. Girolamo, soppressa nel 1933 da Pio XI perché ridotta a pochissimi eremiti, tanto da rendere impossibile la vita in comune. Nel 1729 fu approvato l'Ufficio e la Messa del beato. Non si conosce con precisione il luogo ove fu sepolto: le sollecite ricerche fatte specialmente nella chiesa del monastero di S. Girolamo in Venezia, luogo più probabile, sono risultate infruttuose.

Bibl.: *Acta SS. Iunii*, IV, Parigi 1867, pp. 436-51; BHL, II, p. 975; P. Adauctus, *Compendio della Vita del b. Pietro da Pisa*, Vicenza 1929; P. Paschini, *Gerolamini*, in *Enc. Ital.*, XVI (1932), p. 827; AAS, 25 (1933), pp. 147-49. Edoardo Pascadopoli

GAMBARA, Gianfrancesco. – Cardinale, n. a Brescia nel 1533, m. a Roma il 5 maggio 1587. Nipote del card. Uberto e della poetessa Veronica, fu con lo zio alla corte di Carlo V, poi a Roma cameriere segreto di Giulio III, presidente del comune di Roma, membro dell'Inquisizione. Ebbe la porpora da Pio IV il 10 marzo 1561. Fu amministratore di Viterbo (1566), quindi vescovo di Albano (1580) e di Palestrina (1583). Legato a Camerino e a Trento, assistette alle ultime sessioni del Concilio e sottoscrisse la bolla del 23 genn. 1564.

Bibl.: Fe' d'Ostiani, *Il vescovo Domenico Bollani*, Brescia 1875, pp. 90-92; P. Guerrini, *Cardinali e vescovi bresciani*, ivi 1915, v. indice; Pastor, VII-IX, passim. Antonio Cistellini

GAMBARA, Uberto. – N. nel febbr. 1489 a Brescia, m. a Roma il 15 febbr. 1549. Dapprima vòlto alla carriera delle armi, abbracciò poi quella ecclesiastica. Leone X lo nominò protonotario apostolico. Fu nunzio in Inghilterra. Clemente VII lo inviò presso Francesco I e poi presso Enrico VIII a sollecitare il soccorso francese ed inglese, mentre su Roma si abbatteva l'ira degli imperiali (1527).

Creato governatore di Bologna, l'8 maggio 1528, fu nominato vescovo di Tortona. Agitandosi allora la questione del Concilio, nel dic. 1530 Clemente VII inviò il G. a Liegi ad esporre a Carlo V gli ostacoli per la convocazione. Il G. il 19 dic. 1539 fu creato da Paolo III cardinale di S. Silvestro.

Bibl.: Pastor, IV, V, v. indice; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, trad. it., Brescia 1949, pp. 229-31. Carlo De Frede

GAMBARA, Veronica. – Poetessa, n. a Pratalboino nel Bresciano il 30 nov. 1485, m. il 13 giugno 1550 in una villa suburbana da lei arricchita con quadri di Antonio Allegri. A ventitré anni andò sposa a Gilberto X di Correggio, morto giovanissimo, respingendo con successo l'esercito di Galeotto Pico. Ai suoi due figli Geronimo e Ippolito ottenne da Carlo V cospicui privilegi. Ebbe l'amicizia di V. Colonna, P. Bembo, B. Varchi, I. Sannazzaro, P. Aretino.

Compose *Rime* (Brescia 1759; Firenze 1879) di carattere petrarchesco, tra le quali hanno un qualche rilievo quelle di carattere religioso dedicate alla Vergine, alla Natività di Cristo, al mistero della predestinazione, alla necessaria concordia dei popoli cristiani nella lotta contro i Turchi. Di notevole significato le *Lettere* (Firenze 1879); la sua intelligenza vi si rivela capace dell'arte di governo, sensibilissima agli affetti familiari e al gusto tutto letterario della poesia.

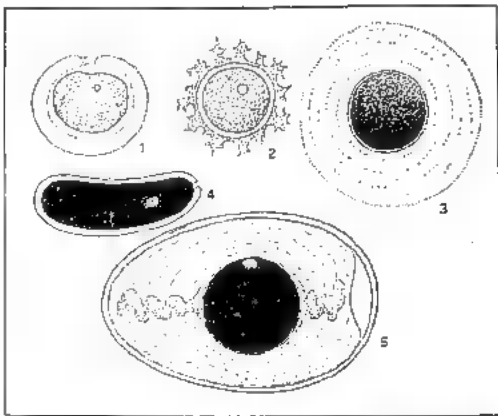
Bibl.: L. Pungileone, *Memorie intorno alla vita e agli scritti di V. G.*, Brescia 1827; C. De Courten, *V. G. gentildonna del Cinquecento*, 2 voll., Milano 1934-35; G. Strozzi, *Una grande bresciana: V. G.*, in *Brescia*, 7 (1934, IV-V), pp. 33-35. Antonio Altamura

GAMBERA, Pietro Andrea (*Gambarus, Gammarus, de Gamberinis*). – Celebre canonista, n. a Casal Fiumanese, nelle vicinanze di Bologna, ca. il 1480, m. a Fano o a Viterbo nel sett. 1528. Studiò a Bologna, ove ebbe a maestri J. Campegio nel diritto civile e A. M. Sala nel diritto canonico, *utriusque iuris doctor* (1505-1507), insegnò per qualche tempo diritto canonico, finché fu scelto dal card. Giulio de' Medici, arcivescovo di Firenze (poi Clemente VII), a suo vicario generale (14 giugno 1515).

Creato uditore di Rota da Leone X, vi fece il suo ingresso sotto Adriano VI (22 maggio 1522), che lo inviò legato in Ungheria (giugno 1523-genn. 1524). Da Clemente VII fu nominato uditore del S. Palazzo Apostolico e suo vicario (1527) e l'anno dopo promosso a vescovo di Faenza (7 ag. 1528). Morì mentre era in viaggio per prendere possesso della sua diocesi, e sarebbe stato sepolto a Viterbo.

Raccolse i decreti del Concilio provinciale di Firenze (1517-18), editi a Firenze (1564), e scrisse un commento alle *Extravagantes* di Giulio II, *De electione simoniaca Romani Pontificis* (Roma 1528), schierandosi per la nullità dell'elezione stessa, ma, paventando che con la nuova costituzione si fosse gettato il seme di un eventuale scisma, ne proponeva l'abrogazione.

Scrisse ancora: *Legalis dialectica* (Bologna 1514); *De veritate et excellentia scientiae* (Basilea 1543), quasi un commento ai *Topici* di Aristotele; un altro commento: *In rubricam de rerum permutatione et in caput licet eodem titulo* (edito in *Repetitiones in universas fere iuris canonici partes*, V, Venezia 1587, ff. 103-70); un trattato *De officiis et auctoritate legati a latere*; un altro *Tractatus de beneficiorum permutatione*; un terzo *De extensionibus*, tutti e tre editi nella collezione *Tractatus iuris universi* (XIII, 1, Venezia 1585, f. 150 sgg.; XV, 1, f. 208 sgg., XVIII, f. 247).

Bibl.: *Index locupletissimus in Rotae decisiones*, Cod. Borg. lat. 50 (sec. xvi), ff. 1-417; A. Strocchi, *Serie cronologica storico-critica de' vescovi faentini*, Faenza 1841, p. 191; J. F. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, II, Stoccarda 1877, pp. 343-44 (con varie inesattezze); Hurter, II, coll. 1339-40; G. Rossini, *Cronotassi dei vescovi di Faenza dal sec. XIV fino ad oggi*, in F. Lanzoni, *Cronotassi dei vescovi di Faenza dai primordi a tutto il sec. XII*, Faenza 1913, p. 203; E. Cerchiari, *Capellani Papae et Apostolicae Sedis auditores*, II, Roma 1920, pp. 88-89; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, p. 508. Pietro Palazzini

(propr. Enc. Catt.)
Gameti e Gametogenesi - Fig. 1. Uova: 1) uovo oligolecitico di echinoderma (arbacia); 2) uovo oligolecitico di mammifero (uomo); 3) uovo telolecitico di anfibio (rana); 4) uovo telolecitico di insetto (mosca); 5) uovo telolecitico di uccello (gallina). (In nero è indicato il tuorlo).

GAMBERINI, Antonio Domenico. - Cardinale, n. a Imola il 31 ott. 1760, m. a Roma il 25 apr. 1841. Acquistò fama di profondo giurista; e dopo essere stato aiutante di studio di mons. Acciaiuoli Torriglioni uditore di Rota, divenne assessore civile della legazione di Romagna (1814), uditore di Rota per la legazione e provincia di Ferrara (1818) e come tale destinato ponente della Congregazione dell'Immunità ecclesiastica (1822).

Segretario della Congregazione del Concilio e della Residenza dei vescovi dal 1823, ebbe da Leone XII, nel 1825, la nomina a vescovo di Orvieto e cardinale nel Concistoro del 15 dic. 1828; Gregorio XVI, il 20 febbr. 1833, lo scelse per il nuovo ufficio di Segretario di Stato per gli affari interni e prefetto della Congregazione speciale sanitaria e del Consiglio economico-militare. Fu uno dei principali collaboratori del pontificato di Gregorio XVI ed in ogni circostanza dimostrò prudenza, moderazione e larga conoscenza dei problemi che agitavano la vita degli Stati della Chiesa. Nel 1839 optò per la sede suburbicaria di Sabina e, nel 1840, avendo rinunciato, a causa della grave età, alla segreteria di Stato, divenne prefetto del Supremo Tribunale di Grazia.

Del G. rimangono numerose pubblicazioni che ne attestano profonda dottrina ed acutezza di mente. Tra queste si ricordano le *Decisioni rotali*, i *Summaria precum resolutiones selectae S. Congregationis Concilii*, la *Raccolta delle leggi pontificie e disposizioni di pubblica amministrazione*, oltre alle *Omelie*, alle *Lettere pastorali* ed ai *Discorsi per le monache*.

Bibl.: G. Moroni, *Diz. d'erudiz. storico-eccl.*, XXVIII, p. 138; M. Giampaolo, s. v. in *Diz. del Risorg. naz.*, III, p. 179.

Mario de Camillis

GAMBETTA, Léon-Michel. - Uomo politico francese, n. il 2 apr. 1838 a Cahors, m. il 31 dic. 1882 a Ville-d'Avray (Seine-et-Oise). Discendente di famiglia genovese stabilitasi in Francia al principio del secolo, G. si diede a Parigi all'avvocatura e si rivelò oratore presso il grande pubblico nel processo del *Réveil*.

La redazione del *Réveil* era stata deferita all'autorità giudiziaria per aver promosso una sottoscrizione per un monumento ad un deputato caduto sulle barricate nel 1851, mentre si opponeva al colpo di Stato del futuro Napoleone III. Contro l'Impero napoleonico G. fu rappresentante deciso dell'opposizione repubblicana. Caduto il secondo Impero, collaborò ardentemente al consolidamento della terza Repubblica, promovendo una politica anticlericale (« Le cléricalisme, voilà l'ennemi! »), per opporsi ai tentativi di restaurazione monarchica, e per evitare complicazioni internazionali che potevano germogliare da una presa di posizione nettamente favorevole alla S. Sede nella questione romana. Presidente del consiglio dei ministri (14 nov. 1881), presentò al Parlamento vari disegni di legge che dovevano regolare, secondo lui, i rapporti tra Chiesa e Stato, ma il suo *grand ministère* durò appena 66 giorni ed i suoi disegni di legge tendenti alla evidente dipendenza della Chiesa dallo Stato, non ebbero il tempo di essere approvati.

Bibl.: P. Deschanel, *G.*, Parigi 1919; P. B. Gheusi, *La vie et la mort singulières de G.*, ivi 1933. Sulla politica di G. verso la Chiesa cf. A. Debidour, *L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République (1870-1906)*, I, Parigi 1906, passim.

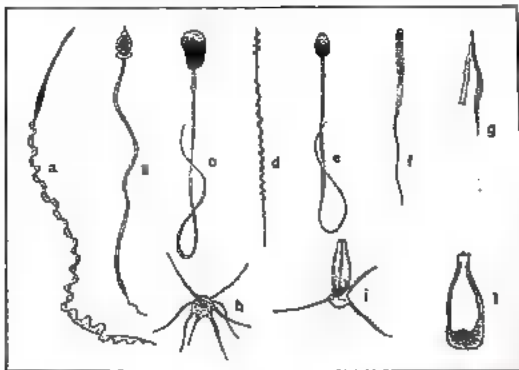
Silvio Furlani

GAMBIA, missione « sui iuris » di. - È situata nella colonia omonima dell'Africa occidentale britannica alla foce del fiume G.; confina con il vicariato apostolico di Dakar e con la prefettura apostolica di Ziguinchor. Ha in comune con le missioni della Senegambia e del Senegal (oggi vicariato apostolico di Dakar e prefettura apostolica di S. Luigi del Senegal) la storia della propria evangelizzazione, essendo stata distaccata soltanto il 6 maggio 1931 dall'allora prefettura apostolica del Senegal.

Ha un clima tropicale e malarico, un'estensione di kmq. 10.400 e una popolazione di ca. 300.000 ab. di razza negra sudanese. La sede dell'Ordinario è Bathurst. Conta (anno 1948) cattolici 3355 indigeni, 100 esteri e 100 di stirpe mista, 718 catecumeni, 16 dissidenti di rito orientale, 2500 protestanti, 2 ebrei, 191.274 maomettani, 21 catechisti, 17 maestri e 14 maestre, 20 battezzatori e 4 battezzatrici, 4 stazioni missionarie principali e 21 secondarie, 2 chiese e 4 cappelle, 6 scuole elementari con 683 alunni, 2 scuole superiori con 215 alunni, una professionale con 15 alunne, 2 per catechisti con 24 alunni, 16 di preghiere con 600 alunni. Vi sono associazioni di Azione Cattolica.

Bibl.: AAS, 24 (1932), p. 44; GM, pp. 243-44; MC, pp. 118-119: Arch. di Prop. Fide, *Prospectus status missionis*, pos. prot. n. 3771/48.

Carlo Corvo

GAMETI e GAMETOGENESI. - Negli animali la produzione degli elementi germinali può essere diffusa, come nelle spugne, o localizzata in organi speciali, le gonadi. Ai gameti, o cellule germinali, è deputata la riproduzione, ma in molti casi essa può avvenire anche ad opera delle cellule del soma (riproduzione agamica). Le cellule germinali possono avere una precoce determinazione (cellule

(propr. Enc. Catt.)
Gameti e Gametogenesi - Fig. 2. Spermatozoi: a) Tritone; b) Nereis (anellido); c) Cavia; d) Fillopneuste (uccello); e) Uomo; f) Pipistrello; g) Castrada (turbellario); h) Pianoteres (crostaceo); i) Astice; l) Ascaris (verme).

della linea germinale) e alle volte già allo stadio di due cellule (blastomeri) si identifica quella che darà origine ai gameti; ma più spesso, come nei mammiferi e nell'uomo, tale differenza non è riscontrabile precocemente.

I gameti possono essere di un sol tipo (isogamia) o di due tipi (anisogamia) distinguibili per il loro comportamento (anisogamia fisiologica) o, come nella generalità dei casi, anche per il loro aspetto morfologico. In questo caso si hanno gameti maschili o spermatozoi o spermi e gameti femminili o uova. Se la differenza consiste solo nella grandezza si indicano come macrogameti e microgameti. Mentre nei casi di anisogamia fisiologica tutti i gameti sono mobili, come negli isogameti, per essere provvisti di flagelli che permettono il reciproco incontro per la costituzione, con l'atto copulativo, dello zigote (v. FECONDAZIONE), nel caso di anisogamia morfologica vi è un elemento mobile, lo spermio, ed un elemento immobile, l'uovo. Tale differenza è relativa alla necessità da parte dell'uovo di accumulare una certa quantità di sostanza di riserva, il tuorlo o vitello, che servirà per i bisogni energetici del germe nei primi stadi di sviluppo. L'accumulo del vitello è più o meno abbondante nei vari animali in rapporto alla loro speciale ecologia e a quella delle loro forme giovanili (secondo che le uova vengono deposte o meno, nell'acqua o a secco, secondo la durata della vita embrionale, secondo la presenza o meno di una vita larvale, ecc.); pertanto la grandezza delle uova è molto varia nei diversi gruppi animali.

(propr. Enc. Catt.)

GAMETI E GAMETOGENESI - Fig. 3. Schema della maturazione delle cellule germinali o gameti (in nero cellule diploidi; in bianco aploidi).

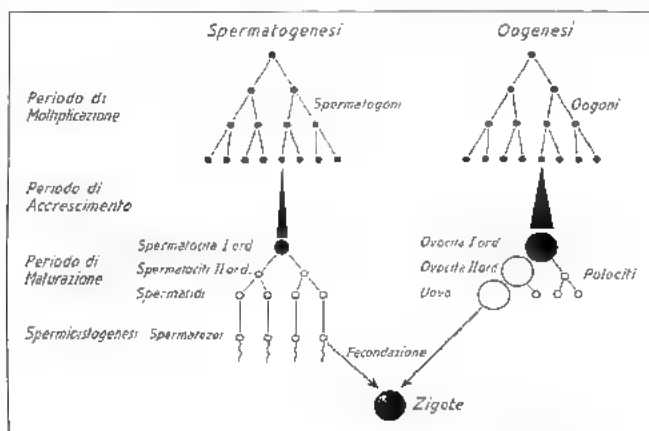
In base alla quantità e alla distribuzione del vitello le uova sono dette oligolecitiche o alecitiche se, come l'uovo umano, sono povere di tuorlo e quindi assai piccole, sono dette telolecitiche se vi è abbondanza di tuorlo. Queste si distinguono a loro volta in telolecitiche oloblastiche, se tutto l'uovo si segmenta (come negli anfibi), telolecitiche meroblastiche, se la segmentazione è parziale, mentre la massa del tuorlo rimane insegmentata, a un polo della cellula (come nei selaci, rettili e uccelli); un caso particolare di questo tipo d'uovo è quello centrolecitico degli artropodi in cui il tuorlo, dopo la segmentazione, si accumula al centro dell'uovo (fig. 1).

L'uovo può avere solo la membrana cellulare propria (uova acleidoiche) o membrane e gusci che vi vengono aggiunti durante il passaggio negli ovidutti materni (uova cleidoiche).

Lo spermatozoo o spermio è invece caratterizzato dalla sua mobilità. È una cellula assai piccola costituita da una testa, in cui è il nucleo, da un pezzo intermedio citoplasmatico e da una coda assai lunga che serve come organo propulsore. Nella testa è contenuto anche un organo citoplasmatico, l'acrosoma, spesso foggiato in modo aguzzo caratteristico, detto perforatorio; alle volte, oltre alla coda flagellata, vi è anche una membrana ondulante più o meno estesa.

Gli spermatozoi delle varie specie animali hanno delle caratteristiche strutturali tipiche per cui si possono distinguere (fig. 2). Oltre a questi spermatozoi tipici flagellati ve ne sono di quelli senza flagello e il cui movimento avviene per opera di pseudopodi o di propaggini; caratteristico quello ameboide di certi vermi e quelli dotati di varie appendici di molti crostacei (fig. 2). Esistono anche casi di spermatozoi immobili che vengono presi dalle uova mediante pseudopodi.

Il processo di sviluppo dei gameti in spermatozoi e uova atti alla fecondazione dicesi gametogenesi, che pertanto si distingue in spermatogenesi ed oogenesi (fig. 3).

Le cellule germinali primordiali, non ancora differenziabili in cellule maschili e femminili, sono dette protogoni; vengono definite spermatogoni ed oogoni quando si identifica la successiva produzione di spermatozoi o uova. Dopo un periodo di moltiplicazione degli spermatogoni ed oogoni, con durata più o meno lunga e che per gli oogoni è in genere assai più breve, le cellule entrano in periodo di accrescimento e sono dette spermatociti ed ociti. Alla fine dell'accrescimento, assai breve per gli spermatociti, più lungo per gli ociti poiché in questo periodo avviene la vitellogenesi, si ha lo stadio di spermatocita di I ordine e di oocita di I ordine. Da questo stadio inizia il periodo di maturazione che consiste nella riduzione del nucleo da una condizione diploide, quale si era creata all'atto della fecondazione nello zigote, in quella aploide caratteristica delle cellule germinali mature (v. CROMOSOMA). Tale processo si attua con due divisioni cellulari successive dello spermatocita o dell'oocita per cui alla fine da ogni cellula si hanno 4 cellule. Nel nucleo avviene però una sola divisione longitudinale dei cromosomi (v. RIPRODUZIONE CELLULARE) e quindi una ripartizione del numero così raddoppiato nelle 4 cellule che vengono pertanto ad avere una metà del numero originario. Così dalla condizione 2n diploide si ottiene quella aploide n. Con la prima divisione dello spermatocita di I ordine si ottengono 2 spermatociti di II ordine e con la seconda divisione 4 spermatidi. Dalla prima divisione dell'oocita di I ordine si ottiene un oocita di II ordine e un corpuscolo polare o polocita; dall'oocita di II ordine si ottiene un uovo maturo ed un secondo polocita. Il primo polocita alle volte si divide in due polociti (fig. 3). La fase di maturazione delle cellule germinali dicesi meiosi.

Mentre l'uovo maturo è pronto per la fecondazione, gli spermatidi, che hanno l'aspetto di cellule tipiche, devono subire una maturazione funzionale, devono cioè, mediante una trasformazione che dicesi spermioistogenesi, trasformarsi in spermatozoi flagellati atti al movimento (fig. 4).

Dal meccanismo della maturazione dei gameti si osserva come contro un uovo si maturano 4 spermatozoi. La differenza percentuale dei gameti dei due sessi è ancora aumentata in favore degli spermatozoi dalla attività degli spermatogoni che dura molto più a lungo. Nella specie umana l'attività degli oogoni cessa già nel feto prima della nascita mentre gli spermatogoni del maschio si moltiplicano sino a tarda età.

Questo enorme numero delle cellule mobili maschili è da mettersi in rapporto con la necessità di assicurare l'incontro dello spermatozoo con l'uovo per la conservazione della specie.

Nel caso particolare dell'uomo il rapporto numerico tra uova e spermatozoi è di 1 a 850.000.000!

BIBL.: G. Chiarugi, *Trattato di embriologia*, I e II, Milano 1929; M. Hartmann, *Allgemeine Biologie*, Jena 1932; G. Mon-

talenti. *Elementi di genetica*, Bologna 1939; E. Padoa, *Storia naturale del sesso*, Torino 1948; G. Cotronei, *Biologia generale*, Roma 1949.
Alberto Stefanelli

GAMMACHE, Philippe. - Teologo francese, n. nel 1568, m. a Parigi il 21 luglio 1625. Per 25 anni insegnò teologia a Parigi.

Incaricato dal Richelieu di esaminare, con altri teologi, l'opera di E. Richer: *De ecclesiastica et politica potestate*, piena di errori sulla costituzione della Chiesa, si limitò a giudicarla inoppurtuna. Fu assai versato nella conoscenza dei Padri e delle antichità sacre. Il suo commento alla *Summa* di s. Tommaso (2 voll., Parigi 1627), è particolarmente pregevole nella parte morale.

Bibl.: P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Epoque moderne*, IV, Parigi 1906, pp. 327-29; Hurter, III, coll. 641; B. Heurtebize, *Gamaches*, in DThC, VI, col. 1141.
Vito Zollini

GAMS, Pius Bonifacius. - Storico benedettino, n. il 23 genn. 1816 a Mittelbuch (Württemberg), m. l'11 maggio 1892 a Monaco di Baviera. Ordinato sacerdote nel 1839, divenne nel 1847 professore di storia e di teologia a Hildesheim.

Entrato nel 1855 nell'Ordine benedettino, fu maestro dei novizi e priore nell'abbazia di S. Bonifacio a Monaco; il suo nome è legato alla utilissima *Series episcoporum Ecclesiae catholicae* (Ratisbona 1873) con supplemento che giunge fino al 1885. Tra le altre sue opere sono degne di menzione la *Geschichte der Kirche Jesu Christi im neunzehnten Jahrhundert mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* (3 voll., Innsbruck 1854-58) e la *Kirchengeschichte von Spanien* (3 voll., Ratisbona 1862-79) che è il suo lavoro più importante.

Bibl.: B. Heurtebize, s. v. in DThC, VI, coll. 1141-42.
Silvio Furlani

GAND (fiammingo Gent), diocesi di. - Città e diocesi nel Belgio, capoluogo della provincia della Fiandra orientale, presso la confluenza della Schelda e della Lys; è attraversata da molti canali.

Ha un'estensione di ca. kmq. 2994 con una popolazione di 1.226.465 ab., dei quali 1.120.000 cattolici. Conta 387 parrocchie servite da 1325 sacerdoti diocesani e 392 regolari; 65 comunità maschili con 1631 professi e 564 femminili con 9103 professe, due seminari (1949). È suffraganea di Malines.

(propr. Enc. Catt.)

Gameti e Gametogenesi - Fig. 4. Schema della spermioistogenesi. Trasformazione da spermatide (1) e spermatozoo (7). *Punti radi*: citoplasma; *Punti fitti*: acrosoma; *Groviglio*: il nucleo; *Nero pieno*: il condrioma e i centrioli.

(da *Images de Belgique*. Collection publiée sous les auspices du Commissariat général du Tourisme, Gand - Bruxelles 1918, fig. 2)

Gand, diocesi di. - Cattedrale di S. Bavone, costruita dove era l'antica cappella di S. Giovanni Battista nel sec. x.

S. Amando (sec. vii) fondò nel territorio ora occupato da G. due abbazie, una a S. Pietro nel Mont Blandin e l'altra di S. Bavone nel luogo detto Ganda. Eginardo fu abate dei due monasteri dall'814 all'840; in seguito l'abbazia di S. Bavone divenne autonoma (N. Grisson, *The early abbots of St. Bavos of Ghent*, in *Revue bénédictine*, 49 [1937], p. 37 sgg.; F. Gansshof, *Eginhard à Gand*, in *Bulletin de la Société d'histoire et d'arch. de Gand*, 1926, p. 14).

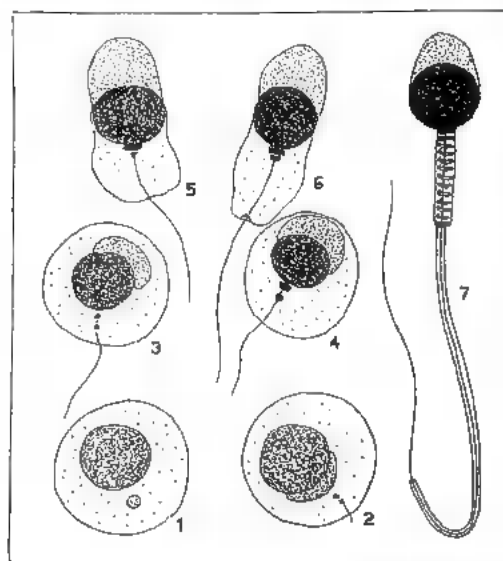
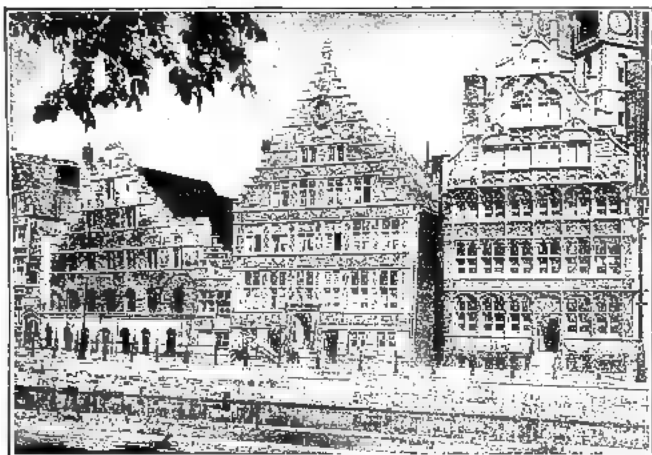
Queste due abbazie di S. Pietro e di S. Bavone funzionarono contemporaneamente come monastiche e come parrocchiali; ma ca. la fine del sec. xi l'aumento della popolazione fu tale che i monaci di S. Bavone costruirono la nuova chiesa abbaziale; mentre quelli di S. Pietro eressero per i fedeli la chiesa di S. Maria; quindi una cappella nel castello e nel porto S. Giovanni, S. Giacomo e S. Nicola.

Paolo III il 22 luglio 1536 concesse a Carlo V la secolarizzazione dell'abbazia di S. Bavone e i monaci trasferirono il loro Capitolo nella chiesa parrocchiale di S. Giovanni Battista.

S. Salvatore fu la chiesa parrocchiale dell'antico villaggio di S. Bavone, distinta da quella della vicina abbazia dall'inizio del sec. xii. Carlo V la fece demolire nel 1540 per costruire la cittadella detta dagli Spagnuoli anche S. Farailde, chiesa parrocchiale e collegiale saccheggiata nel 1566 e distrutta nel 1579.

G. fu eretta diocesi da Paolo IV il 12 maggio 1559.

Fra i vescovi di G. sono da ricordare Cornelio Jansenius (1568) e Antonio Triest (1622-57), di grande generosità e istitutore di fondazioni caritatevoli.

Eroica resistenza opposero i seminaristi di G. al dispotismo napoleonico nel 1813.

(per cortesia del Commissariato generale del Turismo del Belgio)
GAND, DIOCESI di - Le case del Quai aux Herbes.

L'imponente cattedrale di S. Bavone è in stile gotico. Sotto il coro è una vasta cripta romanica. Davanti all'altare maggiore sono quattro grandi candelabri in bronzo rosso, eseguiti da Benedetto di Rovezzano (1525) e recanti gli stemmi di Enrico VIII di Inghilterra, a cui appartennero, e del vescovo Triest, che li donò alla chiesa. In uno degli altari si trova l'ammirabile polittico dei fratelli van Eyck, capolavoro della pittura fiamminga del sec. XV, ordinato a Uberto van Eyck, morto nel 1426, terminato dal fratello Giovanni da Fosse Vydt, signore di Pamele, e inaugurato il 6 maggio 1632; rappresenta l'adorazione dell'Agnello Divino. Il polittico fu potuto ricostituire nella sua integrità nel 1920. È pure notevole in un altro altare il quadro di Rubens (1623-24) rappresentante l'ingresso di s. Bavone nell'abbazia di S. Amand.

Il *beffroi* eretto ca. il 1330 è alto m. 118 e nel 1378 fu sormontato da un dragone in bronzo dorato alto m. 3,50. L'*hôtel de ville* è composto di due edifici; l'antica casa degli scabini su architettura di Rombaut Keldermans ed Ermanno de Waghemakere (1518) in stile ogivale; vi è unita la nuova casa degli scabini detti Parchons, su architettura ispirata al Rinascimento italiano (1600-22).

Nel quartiere di Brock fu eretta nel sec. XII la chiesa del grande Beghinaggio dedicata a s. Elisabetta; funzionò da parrocchia solo per le Beghine; quando queste furono trasferite al nuovo grande Beghinaggio del monte St-Amand la chiesa di S. Elisabetta divenne parrocchia il 24 sett. 1874. La chiesa di S. Nicola fu iniziata nel sec. XII, ma ricostruita nel XV.

La chiesa di S. Michele, in stile gotico, cominciata nel 1445, fu terminata nel sec. XVII; l'interno fu restaurato nel 1893; nel transetto si trova il quadro della Crocifissione di van Dyck (1629). La chiesa di S. Giacomo si iniziò in stile romanico nel sec. XII e fu terminata in stile gotico alla fine del sec. XV e poi più volte modificata. La chiesa di S. Pietro fu eretta tra il 1629 e il 1719; la sua cupola è alta 57 m.

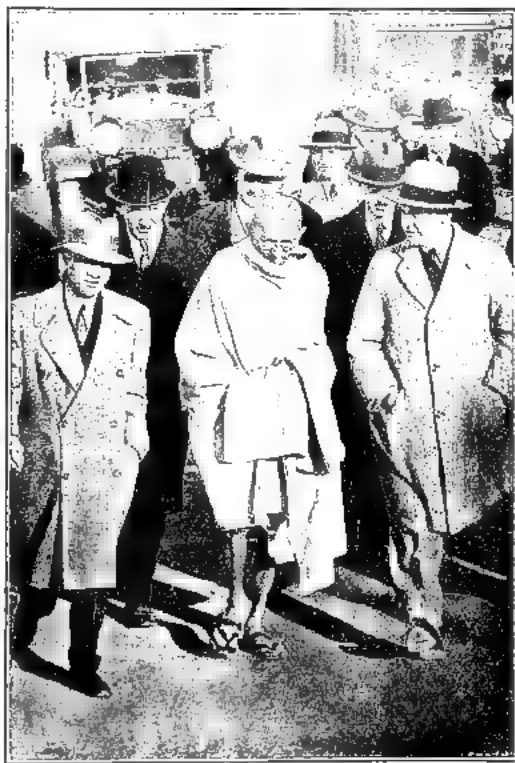
Il Museo d'archeologia occupa l'antica chiesa dei Carmelitani calzati. Il Museo di belle arti offre una ricca collezione di sculture e pitture, che vanno dai primitivi ai moderni. L'Università di Stato in lingua fiamminga fu fondata nel 1816 da Guglielmo I, re dei Paesi Bassi, e comprende tutte le facoltà.

BIBL.: Th. Hervyn de Volkaersbeke, *Les églises de G.*, 2 voll., Gand 1860; F. Claeys-Boúúaert, *Le diocèse et le Séminaire de G.*, ivi 1913; L. van Puyvende, *La Biloke de G.*, in *Rec. Travaux Université de G.*, Gand-Parigi 1927, fasc. XXVII; E. De Moreau, *Histoire de l'Eglise en Belgique des origines aux débuts du XII^e^ siècle*, 5 voll., Bruxelles 1940-49, passim. Enrico Josi

GAND, GIUSEPPINA. - N. il 16 luglio 1819 a Boulay (Lorena), m. il 2 febbr. 1907. Ricevette l'abito delle suore Domenicane a Chalon-sur-Saône il 19 marzo 1839 con il nome di suor S. Domenico della Croce.

Congiunse allo spirito di pietà e di mortificazione un grande zelo per le opere di apostolato, informò le novizie alla vita religiosa e nel 1854 fu prescelta per dirigere tre pie sorelle che a Bonnay volevano consacrarsi al servizio di Dio e dei poveri nell'osservanza della regola del Terz'ordine domenicano. Così divenne la fondatrice della Congregazione delle suore domenicane di S. Caterina da Siena per l'educazione della gioventù e l'assistenza degli ammalati, la cui casa madre si trova a Etrépagny (Eure). La sua causa di beatificazione è stata introdotta con decreto del 17 apr. 1940.

BIBL.: Th. Mainage, *La r. mère St Dominique de la Croix*, 2 voll., Parigi 1929.
Cristoforo Berutti

GANDHI, MOHANDAS KARAMACHAND. - Uomo politico indiano, n. a Potbandar (golfo di Oman) il 2 ott. 1869, m. a Nuova Delhi il 30 genn. 1948. Nel 1888 partì per Londra per completare i suoi studi e conseguì la laurea in giurisprudenza; tre anni dopo ritornò in India. Nel 1893 si recò nel Sud-Africa, volendo difendere i 15.000 lavoratori indiani immigrati colà e che trovavansi in condizioni di vita difficile. Nel 1899, durante la guerra contro i Boeri, non dimenticò di essere suddito dell'Inghilterra e compì il suo dovere, a fianco delle truppe inglesi, organizzando la Croce Rossa indiana. Quasi

(fot. Pontifoto)
GANDHI, MOHANDAS KARAMACHAND - G. a Roma nel 1931.

contemporaneamente iniziò la pubblicazione *Indian opinion*. Con questa attività incominciò la missione di redenzione sociale della sua gente, che continuò in seguito attraverso *Young India*.

Nel 1904 a Phoenix, presso Durban, fondò una colonia agricola. Indiani di casta e di religione diversa dovevano trovare, sotto la sua guida, quell'intesa ch'egli si sforzò di procurare all'India. A Johannesburg aprì un ospedale per gli appestati. Nel 1906 cooperò con gli Inglesi contro gli Zulu ribelli; ma si oppose energicamente alla politica del governo sud-africano contro la tassa di capitazione e proclamò, per la prima volta, il *satyāgrahi* (insistenza per la verità), inesattamente detta resistenza passiva.

Dal Sud-Africa ritornò ad Aḥmedābād e nell'*āśram* (meditazione) cercò di compiere opere di bene e di pace fino al 1918, quando riprese attivamente l'azione politica del Congresso indiano e promosse, contro le leggi di repressione di Rowlatt, l'unione degli indù e dei musulmani. Nel 1920 successe a Tilak come capo del Congresso e proclamò la non cooperazione (*swadeśi*), che provocò ribellioni, violenze, repressioni e il pentimento di G. Nel medesimo anno, in nov., aprì l'Università del Gujerat ad Aḥmedābād: eletto presidente del Congresso nazionale indiano a Delhi, fece proclamare la disobbedienza civile. Arrestato nel marzo 1922, fu condannato a sei mesi di carcere; ma il 4 febbr. veniva graziato e nel ritiro di Aḥmedābād proclamò «le Beatitudini del Vangelo le pagine più belle ch'egli avesse mai conosciuto».

Nel dic. del 1929 riprese l'attività politica ed al Congresso di Lahore propugnò la volontà indiana di completa indipendenza; tre mesi dopo incitò le genti dell'India alla disobbedienza civile senza violenze, dandone l'esempio con la «marcia dei martiri» e l'infrazione della legge sul monopolio del sale a Dandi il 5 apr. 1930. Di nuovo incarcerato, fu liberato il 25 genn. 1931 e prese parte alla seconda Conferenza della Tavola Rotonda a Londra per elaborare lo statuto della Federazione indiana. Fallita la conferenza, ritornò in India e nel genn. 1932 rivide il carcere. Iniziò allora i famosi digiuni, che riuscirono a piegare la volontà del governo inglese e ad assopire le discordie tra indù e musulmani per una maggior giustizia sociale.

Nel 1934 rinunciò alla presidenza del Congresso nazionale indiano; ma ne rimase sempre il capo spirituale.

Nel 1944 divenne, attraverso il digiuno, consigliere e mediatore tra il suo popolo e il governo inglese, al quale, nel 1942, in occasione della missione Cripps, aveva opposto un deciso rifiuto a collaborare.

Nel 1947 affermò la volontà unitaria dell'India; solo per evitare una guerra civile tra indù e musulmani accettò la proposta del viceré Mountbatten, pianse sulla divisione tra Indostan e Pakistan e predicò la pace. Il 5 ag. dello stesso anno l'India fu proclamata indipendente; ma con la tragedia della sua patria, fu la tragica fine di questo singolare agitatore: il 30 genn. 1948 a Nuova Delhi fu colpito a morte dall'odio fanatico dell'indù Mahasabha.

Mahātmā, la grande anima, lo chiamarono in vita, e le folle andarono a intingere pezzuole nel suo sangue, come nel sangue di un martire; sull'urna delle sue ceneri i capi dell'India indipendente e libera fecero incidere la parola «Dio, Dio». Romain Roland lo disse «santo del cristianesimo» e altri del cristianesimo lo dissero «nemico».

G. è una delle figure più difficili a studiare e definire. Egli fu un indù autentico, un mistico orientale, tinto da forti influssi cristiani. Si sforzò di rendere meno penosa l'esistenza degli umili e degli oppressi; di fare gli uomini buoni, perché nella bontà e nel vero avessero serena l'esistenza; di spingere a credere in un Vero Supremo per non pensare a salvezza alcuna in ciò ch'egli chiamava «il deserto dell'ateismo». Per questo ammirò la dottrina morale del cristianesimo e il «discorso della montagna» ma non accettò i dogmi delle fede cristiana, perché per lui la religione rimaneva sempre una filosofia ed un rituale.

(fot. Alinari)
GANDOLFI - Un santo vescovo. Dipinto di Ubaldo G. Bologna, Pinacoteca.

BIBL.: R. Rolland, *Mahatma G.*, Parigi 1924; C. F. Andrews, *Mahatma G.'s ideas*, Londra s. d.; M. E. Modaelli, *L'India*, Milano 1937. Autobiografia a cura di F. Andrews, trad. it., ivi 1931.

Mario E. Modaelli

GANDOLFI, FAMIGLIA. - Pittori bolognesi. Durante la seconda metà del Settecento ed oltre, i fratelli Ubaldo e Gaetano G. e quindi Mauro, figlio di Gaetano, svolsero in patria una singolare attività artistica, nella quale, sui residui della tradizione barocca locale, s'innestano piacevolmente motivi e accenti veneti, soprattutto tiepoleschi, e, da ultimo, suggestioni del neoclassicismo internazionale.

UBALDO, n. a S. Matteo della Decima, presso Bologna, il 28 apr. 1728, e m. a Ravenna, il 21 luglio 1781, ad una pratica di pittore fluido e di calde tonalità, soprattutto nelle opere di cavalletto, congiunse un'attività disegnativa molto varia e abbondante; modellò, inoltre, in gesso i due profeti Isaia e Geremia per la chiesa bolognese di S. Giuliano. Particolarmente apprezzabili la tela *Diana ed Endimione*, nel Palazzo comunale di Bologna, e alcune teste muliebri e infantili in collezioni private.

GAETANO, n. a S. Matteo della Decima il 31 ag. 1734, e m. a Bologna il 21 giugno 1802, fu iniziato all'arte dal fratello maggiore. La sua maniera si confonde talvolta con quella di Ubaldo, al quale risulta un po' inferiore nella qualità del tocco e del colorito, se non nella vena narrativa. Ha lasciato, oltre numerosi affreschi e dipinti su tela, apprezzabili disegni e una ventina di stampe al bulino. Fra le sue pitture si ricordano, oltre sei affreschi nella cupola di S. Maria della Vita a Bologna, un *Ritratto della moglie*, nella Pinacoteca di Bologna, il *Ratto di Deianira*, nel palazzo bolognese Calzoni, e il quadro raffigurante *La fondazione dell'Ospedale dei Trovatelli*, nel Museo civico di Pisa.

MAURO, n. a Bologna il 18 sett. 1764 e ivi m. il 4 genn. 1834, si fa apprezzare come pittore nell'*Autoritratto* della Pinacoteca di Bologna, ma fu soprattutto incisore al bulino, adottando la tecnica francese *au pointillé* e conseguendo successo in Francia e negli Stati Uniti, oltre che nelle più importanti città italiane.

BIBL.: L. Lanzi, *Storia pittorica dell'Italia*, V, Bassano 1809, pp. 217 sgg.; C. Malvasia, *Felsina pittrice*, II, Bologna 1841, p. 313; A. De Vesme, *Le peintre graveur*, parte 2ª, Milano 1906, p. 510 sgg.; L. Bianchi, *I G.*, Roma 1936. Alberto Neppi

GANDOLFO di BOLOGNA. - Teologo e canonista del sec. XII, m. verso il 1185.

Autore di una *Glossa* al *Decreto* di Graziano, conosciuta finora solo attraverso citazioni, e di un libro di sentenze (*Quatuor libri sententiarum*, ed. J. V. Walter, Vienna 1924), composto probabilmente fra il 1160 e il 1170 e che viene spesso citato dai primi scolastici. Quest'opera è posteriore alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e ne dipende indubbiamente, però non va considerata un semplice riassunto di esse. G. è ritenuto un rappresentante del cosiddetto nichilismo cristologico, che fu poi condannato da Alessandro III.

Disgraziatamente, dell'opera canonica di G. (*Glossa al Decreto*) non rimane che quanto hanno conservato i glossatori posteriori e soprattutto la *Summa Lipsiensis* ed *Uguccione*. Una parte di queste glosse sono state riprodotte nella *glossa ordinaria* di Giovanni Teutonico. Ma molte citazioni sono ancora inedite nei manoscritti. Ciò che poi complica il rilievo di queste citazioni è la confusione tuttora possibile tra le sigle (con la lettera G., è indicato anche Gerardo Pucelle, vescovo di Coventry, m. nel 1184).

G. insegnò a Bologna, ma che sia stato maestro di Uguccione, come vuole lo Schulte, non è stato finora dimostrato. Sembra che sia vissuto almeno fino al 1185, perché in quest'anno è ricordato da uno dei continuatori di Uguccione tra i viventi, ma si ignora la data della sua morte.

BIBL.: J. F. Schulte, *Die Glosse zum Decret vom ihren Anfangen bis and jungsten Ausgaben*, Vienna 1872, pp. 52-53; J. De Ghellinck, *La diffusion des oeuvres de Gandulphe au moyen âge*, in *Revue bénédictine*, 27 (1910), p. 387 sgg.; J. De Walter, *Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri IV*, introduzione, specie pp. XXXIV-XXXVIII; J. de Ghellinck, *Le mouvement théol. du XIIe siècle*, 2ª ed., Bruxelles-Parigi 1948, pp. 297-373 (con bibl.); A. Landgraf, s. v. in LThK, IV, col. 284. Anneliese Maier

GAO, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Nell'Africa occidentale francese. È stata eretta il 9 giugno 1942 ed affidata ai Padri Bianchi. Il territorio fu distaccato dai vicariati apostolici di Bamako, Ouagadougou e Bobo-Dioulasso e raggiungeva la superfice di ca. kmq. 700.000, inclusa tutta nella colonia del Sudan francese, e comprendente una zona sahariana o nigeriana e una zona sudanese a sud. Il 12 giugno 1947 dal suo territorio fu distaccata la zona sudanese per formare la nuova prefettura apostolica di Nouna e così il territorio di G. fu ridotto a ca. kmq. 565.000. Esso è attraversato dal Niger dall'ovest all'est.

Il clima è caldo e secco e le piogge poco abbondanti. Il terreno è sabbioso con pochi alberi. Gli agglomerati di popolazione sono disseminati lungo il fiume Niger, che sebbene sia una facile via di comunicazione, non contribuisce a rendere fertile la zona. La popolazione supera il mezzo milione di cui una parte è nomade. Sono di razza bianca e nera. I cattolici indigeni sono 24 e gli esteri sono ca. 290. Il resto è rappresentato da musulmani, i quali dopo aver attraversato il Sahara con le antiche carovane di arabi, risalirono dal sec. XV e XVI il Niger per impadronirsi del Sudan. Nella parte sud-ovest esiste la zona rocciosa di Bandiagara abitata dalla tribù degli Habè (al singolare Kado) che sono ancora animisti (150.000 ab.) ma si stanno lentamente islamizzando. Solo a G. esiste una quasi-parrocchia. Poche altre stazioni secondarie funzionano. L'apostolato è molto difficile sia per la facilità con cui si muove la popolazione, sia perché quasi tutti sono musulmani, sebbene alquanto liberali e dediti a superstizioni.

BIBL.: MC, p. 119; Arch. di Prop. Fide, pos. prot. n. 781/46 e 3534/48; AAS, 34 (1942), pp. 330-31; 39 (1947), pp. 433-34. Saverio Paventi

GĀ'ŌN: v. GĔ'ŌNĪM.

GAP. - Città e diocesi nella Francia meridionale, capoluogo del dipartimento delle Hautes Alpes, sul fiume Luye, suffraganea di Aix. La diocesi ha una superfice di kmq. 5670 e conta 85.000 ab., dei quali 80.000 cattolici. Possiede 202 parrocchie con 250 chiese, servite soltanto da 152 sacerdoti diocesani e 8 regolari. Patrono della diocesi s. Arnolfo.

Il *Martirologio geronimiano* segna al 3 febbr. quali vescovi di G. Teridio e Remedio, non ricordati in alcun documento del sec. VI. Nel detto *Martirologio* al 12 apr. si ricorda invece un Constantius o Constantinus, presente al Concilio di Epaona nel 517 e più tardi ai Sinodi provinciali del 527 e 529. Si hanno poi: Vellesio, ca. 549-54; Sagittario, deposto nel 579; Aredio, in rapporto epistolare con Gregorio Magno (Jaffé-Wattenbach 1748, 1832); Volatonio, che fu al Concilio di Parigi del 614; Potentissimo (ca. 650); Sinforiano (ca. 739); Donadio (ca. 788); Birico (ca. 879). Fece parte per molto tempo della Provenza; nel 1632 il territorio passò al Delfinato, restando però la città sotto l'autorità del vescovo; nel 1512 fu unita alla corona di Francia, ma i vescovi continuarono ad avere il titolo di conti di G. fino alla Rivoluzione.

BIBL.: L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 2ª ed., Parigi 1907, pp. 286-88; G. de Manteyer, *Les origines chrétiennes de la II Narbonnaise*, ivi 1925; *Guide de la France chrétienne et missionnaire 1948-49*, ivi 1948, pp. 353, 576-77. Enrico Josi

GARAMPI, GIUSEPPE. - Cardinale e storiografo, n. a Rimini da nobile famiglia il 28 o 29 ott. 1725, m. a Roma il 4 maggio 1792.

Giovanissimo, a Firenze contrasse amicizia con Giovanni Lami; a Modena L. A. Muratori lo confermò nella passione per gli studi storici. Recatosi a Roma, nel 1749 dedicò a Benedetto XIV l'opera *De nummo argenteo Benedicti III* in cui sfatava, tra l'altro, la spiegazione della leggenda della papessa Giovanna e ricostituiva la cronologia dei papi nel sec. IX. Ricevuti gli Ordini sacri, il 14 nov. 1749 fu nominato coadiutore nell'Archivio Vaticano.

Nel 1755 pubblicò le *Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria ed al culto della beata Clara da Rimini* e nel 1756 le *Notizie, regole e orazioni in onore dei ss. Martiri della Basilica Vaticana*. Nel 1759 riunì la « custodia » dell'Archivio di Castel S. Angelo con quella del Vaticano.

Nel 1761-62 viaggiò in Germania, Svizzera, Olanda e Francia. Nel 1763 Clemente XIII lo inviò ancora in Germania alle trattative per la pace di Augusta e poi alla Dieta di Francoforte. Clemente XIV (27 genn. 1772) lo creò arcivescovo titolare di Berito e lo inviò nunzio in Polonia e poi a Vienna nel 1774. Pio VI, nel recarsi presso l'imperatore Giuseppe II nel 1782, lo prese compagno, e nel Concistoro del 14 febbr. 1785 lo creò cardinale.

Il G. lasciò una biblioteca di stampati e manoscritti rari, ricca di 16.630 volumi, che dopo la sua morte andò divisa fra la Vaticana e la Biblioteca Gambalunga di Rimini e in parte fu venduta a librai romani; delle opere raccolte nei lunghi soggiorni all'estero rimane il cata-

(fot. Enc. Catt.)
GARAMPI, GIUSEPPE - Ritratto. Incisione di C. Antonini (1792).

logo, in 5 grossi volumi, compilato da Mariano De Romanis (Roma 1796).

Dei viaggi in Europa il G. ha lasciato un diario, in parte edito, nel quale si mostra appassionato ricercatore di antichità e bibliografia. Buon diplomatico, era soprattutto un erudito: con questo animo egli si accinse all'impresa di raccogliere nell'*Orbis Christianus* quanto mancava alle opere dell'Ughelli, del Pirro, ecc. per dare una storia completa di tutti i vescovati che doveva constare di 22 volumi oltre il codice diplomatico. Dell'opera gigantesca, i materiali preparati dal G. e dai suoi collaboratori costituiscono il più vasto indice per la consultazione dell'Archivio Vaticano. Le schede di spoglio, raccolte e incollate in 124 volumi in-fol., sono sistemate secondo otto classi (papi, cardinali, offici, chiese di Roma, vescovi, abati, benefici, miscellonea), oltre un indice cronologico.

BIBL.: S. Ciampi, *Bibliografia critica delle antiche reciproche corrispondenze dell'Italia colla Russia, Polonia*, ecc., I, Firenze 1834, pp. 113-15; E. Bianchi, *Commentario intorno la vita e gli scritti del card. G. G.*, Foligno 1876; G. Palmieri, *Viaggio in Germania, Svizzera, Baviera, Olanda, e Francia, diario del card. G. G.*, Roma 1889; I. Ph. Dengel, *Die politische und kirchliche Tätigkeit des mons. J. G. in Deutschland*, ivi 1905; id., *Nuntius J. G. in preussisch Schlesien und in Sachsen im Jahre 1776*, in *Quellen und Forsch. aus ital. Archiven und Bibliotheken*, ivi 5 (1903), pp. 223-68; L. Toth, *Zwei Berichte des Wiener Nuntius G. über die kirchlichen Verhältnisse um 1776*, in *Römische Quartalschrift*, 34 (1926), pp. 330-54; Autori vari, *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, I (*Studi e Testi*, 45), Roma 1926, pp. 1-48; I. Ph. Dengel, *Sull'Orbis christianus di G. G.*, in *Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani*, II, Roma 1931, p. 497 sgg.; Pastor, XVI, passim; C. Frati, *Dizionario bibliografico dei bibliotecari e bibliofili italiani*, Firenze 1934, pp. 247-249; C. Trasselli, *La Repubblica Romana del 1798-99*, in l'*Urbe*, 4 (1939), p. 28; H. Hoberg, *Die Kosten der ersten diplomatischen Sendung Joseph G.s (1761-62)*, in *Römische Quartalschrift*, 47 (1942), pp. 269-77. Carmelo Trasselli

GARANHUNS, DIOCESI di. - Città e diocesi del Brasile, situata nella parte orientale dello Stato di Pernambuco. La località di G., a 894 m. sul livello del mare, divenne città nel 1879.

Ha una superficie di 11.500 kmq., con una popolazione di 618.278 ab., dei quali 617.278 cattolici, distribuiti in 22 parrocchie con 109 chiese, 24 sacerdoti diocesani e 11 regolari, 3 comunità religiose maschili e 6 femminili (1949). La popolazione è dedita all'agricoltura e al commercio.

Fu eretta diocesi il 2 ag. 1918 con decreto della S. Congregazione Concistoriale, per smembramento della diocesi di Olinda di 15 parrocchie; fu elevata a cattedrale la chiesa di S. Antonio di Padova. Il suo primo vescovo mons. Giovanni Tavares de Moura fu eletto nel Concistoro del 3 luglio 1919. La diocesi è suffraganea di Olinda e Recife.

BIBL.: *Enc.-Eur.-Am.*, XXV, p. 731; *Cath. Enc.*, *Suppl.*, p. 332. Enrico Josi

GARASSE, FRANÇOIS. - Gesuita, polemista, n. a Angoulême nel 1584, m. a Poitiers il 14 giugno 1631. Predicatore efficace e irruente, deve però la sua celebrità alle opere di polemica, che lo misero alle prese con tutti i nemici della religione, ugonotti, gallicani, libertini. Logico, caustico, impetuoso, non risparmiò nessuno, né misurò sempre le parole; perciò più che attrarre simpatia alla causa che difendeva, esacerbò gli animi e accrebbe gli odi, tanto che dovette essere trasferito a Poitiers, dove scrisse: *Histoire des Jésuites de Paris pendant trois années 1624-26* (a cura di A. Carayon, Parigi 1864). Morì in servizio dei colpiti dalla pestilenza.

Le opere principali: *Horoscopus Anticotonis* (s. l. 1614; contro i nemici dei Gesuiti); *Elixir Calvinisticum* (Charenton 1615; contro i protestanti); *Le banquet des sages* (s. l. 1617; contro il gallicano L. Servin); *Le Rabelais réformé* (Bruxelles 1619; contro il ministro anticlericale P. Dumoulin); *La doctrine curieuse des beaux esprits* (Parigi 1623; contro gli atei, i liberi pensatori e specialmente contro il poeta T. de Vian); *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* (ivi 1625), dedicata a Richelieu; ma censurata dalla Sorbona e dai giansenisti.

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1184-94; IX, col. 395; A. Przyrembel, *La controverse théol. et morale entre Saint-Cyran et le p. G.*, Parigi 1917; H. Fouqueray, *Hist. de la C. d. G. en France*, III, ivi 1922, pp. 563-69; IV, ivi 1925, pp. 22-27, 84-104; H. Leclercq, *Un adversaire des libertins*, in *Etudes*, 209 (1931), pp. 553-72. Celestino Testore

GARAVENTA, LORENZO. - Sacerdote, istitutore della « scuola di carità », n. a Calcinara di Uscio (Genova) nel 1724; m. a Genova nel 1783. Di famiglia benestante, concepì la vita come missione di redenzione e preservazione dei fanciulli poveri dai 4 ai 10 anni, che vedeva tenuti lontani dalle scuole pubbliche per evitare « ogni perturbazione sociale ». Li accolse nella sua casa, ponendo sulla porta le parole: « Qui si fa scuola per carità », impartì loro l'istruzione e l'educazione gratuitamente, completando poi i corsi infantili o elementari con una scuola di arti e mestieri. Vendette i suoi beni e si ridusse ad estrema povertà, fino a nutrirsi spesso di solo pane, per provvedere agli alunni gli oggetti di cancelleria, i libri e la refezione del mezzogiorno.

Moltiplicandosi le scuole nella città, aiutato dalla Repubblica e dalla bontà di molti patrizi, provvide agli scolari anche i vestiti e si curò delle famiglie dei più poveri. Nel 1779 c'era una scuola garaventina in ogni sestiere, affidata a sacerdoti, e l'arcivescovo stabilì nella chiesa una questua speciale per mantenerle.

Il metodo della scuola era il « mutuo insegnamento », adoperato prima ancora che ne parlassero A. Bell (1753-1782) e G. Lancaster (1778-1838), e coadiuvato da uno spirito di moderata emulazione.

Nel 1822 le « scuole di carità » vennero aggregate a quelle municipali, e nel 1837 gli ultimi sacerdoti garaventini furono sostituiti dai Fratelli delle Scuole cristiane.

BIBL.: F. Alizeri, *Elogio di L. G., fondatore della « Scuola di carità »*, Genova 1869; G. Bagatta, *Commemorazione di L. G.*, Torino 1883; E. Formiggini-Santamaria, *Scuole di carità*, in *Enc. delle Encicl.: Pedagogia*, Modena 1931, coll. 655-56.
Celestino Testore

GARCEÈS, FRANCISCO. – Missionario francescano ed esploratore, n. nel 1738 a Morate del Conte (Regno d'Aragona), m. il 17 luglio 1781. Destinato alle missioni dell'America centrale, appartenne al Collegio di S. Cruz di Queretaro (Messico), rimanendovi alcuni anni come insegnante. Nel 1768 lasciò il collegio per dedicarsi alla conversione dei selvaggi.

Tra pericoli e difficoltà innumerevoli visitò diverse tribù fino allora sconosciute; esplorò il Rio Colorado e in una spedizione si spinse fin nell'alta California, a S. Francisco. Col martirio chiuse la sua laboriosa opera di missionario e di esploratore. Fondò, tra l'altro, le missioni della Concezione e dei SS. Apostoli Pietro e Paolo al Rio Colorado.

L'importante suo *Diario* ed altri scritti si trovano in: O. Maas, *Viajes de misioneros Franciscanos à la conquista del Nuevo México* (Sevilla 1915).

BIBL.: E. Coues, *On the trail of a spanish pioneer; the Diary and itinerary of F. G. O. F. M. (1775-76)*, Nuova York 1900; Z. Engelhardt, *The missions and missionaries of California*, II, S. Francisco 1912, capp. 9-21. Altre indicazioni in: Streit, *Bibl.*, III, nn. 516, 1500.
Carlo Santi

GARCIA de CISNEROS: v. CISNEROS, GARCIA.

GARCIA, GREGORIO. – Missionario domenicano spagnolo, n. a Baeza alla metà del sec. XVI, m. ivi nel 1627.

Fu per dodici anni in Messico e nel Perù, dove raccolse numerose notizie sulle tradizioni, costumi, origini delle popolazioni indigene, da lui divulgate in alcune opere. La principale è *Origen de los Indios del Nuevo Mundo y Indias Occidentales, averiguado por via de opinion* (Valenza 1607), in cui sostiene che la popolazione dell'America discende da varie correnti immigratorie succedutesi in tempi e luoghi diversi, affermazione confermata dall'etnologia moderna. Altri suoi scritti: una storia, *Monarquia de los Indos del Perù*, e la *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los Apóstolos*.

BIBL.: Quétif-Echard, II, p. 437 sgg. Piero Sannazzaro

GARCIA, NICOLA. – Canonista spagnolo, della prima metà del sec. XVII (m. nel 1645). In Avila, sua città natale, fu canonico della Cattedrale e professore di diritto canonico. Dimorò per tre anni in Roma.

È noto per il suo classico *Tractatus de beneficiis* (Saragozza 1609, ecc.) più volte ripubblicato, ritenuto nel suo genere il più completo ed erudito trattato della letteratura canonistica anteriore al CIC.

BIBL.: J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, III, 1, Stoccarda 1880, p. 754; J. Bund, *Catalogus auctorum qui scripserunt de theologia morali et practica*, Rotterdam 1900, p. 58; Hurter, III, coll. 580, 675.
Zaccaria da San Mauro

GARCÍA MORENO, GABRIEL. – Uomo politico sudamericano, n. il 24 dic. 1821 a Guayaquil, m. il 6 ag. 1875 a Quito. Studiò all'Università di Quito ed ancora giovane partecipò attivamente alla vita politica dell'Ecuador. Amico del presidente Noboa, fece riammettere nel paese i Gesuiti, che ne erano stati cacciati ai tempi di Carlo III, re di Spagna. Perseguitato da Urbina, capo dei radicali, i quali erano insorti ed avevano dichiarato decaduto Noboa e ricacciato i Gesuiti, G. rimase lontano dall'Ecuador per vario tempo.

Ritornato in patria, dopo dura lotta fu eletto Presidente della Repubblica. Profondamente cattolico, si preoccupò dell'educazione e dell'assistenza popolare, e fece venire dalla Francia ecclesiastici di vari Ordini, maschili e femminili, a fondare scuole ed ospedali. Concluse pure un concordato con la S. Sede (20 nov. 1863) che assicurò alla Chiesa una giusta posizione giuridica. Fra il silenzio di tutte le potenze, unico l'Ecuador protestò con energica nota contro l'occupazione di Roma nel 1870. La sua esistenza fu una continua battaglia contro le forze politiche avverse tendenti alla scristianizzazione, e per questo il G. fu oggetto di odio profondo da parte dei nemici, che lo fecero assassinare all'ingresso della cattedrale di Quito. Morto, dal congresso gli fu decretato il titolo di rigeneratore della patria e di martire della civiltà cattolica.

BIBL.: A. Berthe, *G. M.*, 4ª ed., Parigi 1888 (trad. it., Alba 1940); F. Meda, *Il martire dell'Equatore*, in *Nella storia e nella vita*, 2ª ed., Firenze 1914, pp. 381-415. Silvio Furlani

GARDEIL, AMBROISE. – Teologo domenicano, n. a Nancy il 29 marzo 1859, m. il 31 ag. 1931. Religioso nel 1879, insegnò teologia fondamentale, poi, per una ventina d'anni, spiegò la *Somma Teologica* di s. Tommaso, sia per la parte dogmatica che per quella morale. Fu per lungo tempo rettore del collegio Teologico dei Domenicani della provincia di Francia.

Nel 1893 contribuì alla fondazione della *Revue Thomiste*, alla quale non cessò mai di collaborare. Pubblicò nel periodo 1893-96 una serie di articoli importanti sull'argomento *L'évolutionisme et les principes de st. Thomas*, e nel periodo 1898-99 alcuni studi magistrali sugli argomenti *Les exigences objectives de l'action*, *L'action et ses ressources subjectives*, *Les ressources du vouloir*. Questi studi rappresentano una risposta all'opera del Blondel *L'action* ed anche la sostanza dei discorsi svolti da G. sui trattati del fine ultimo e della beatitudine secondo s. Tommaso.

Scrisse numerosi articoli per il *Dictionnaire de théologie catholique*: le voci più note sono *Appétit (désir naturel de voir Dieu)*, *Bien*, *Crédibilité*, *Dons du Saint-Esprit*. Infine pubblicò tre opere di grande importanza: *La crédibilité et l'apologétique* (2ª ed., Parigi 1912); *Le donné révélé et la théologie* (1ª ed., ivi 1915); *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (2 voll., ivi 1927), che contiene uno studio approfondito sulla presenza della S.ma Trinità nelle anime dei giusti: la conoscenza mistica è considerata come « lo sbocciare supremo, ma normale, dello stato di grazia » (II, p. 89).

Il G. fu, all'inizio del nostro secolo, uno fra i maggiori teologi francesi, grazie alla profonda conoscenza che aveva della dottrina di s. Tommaso e di s. Agostino. Più che discendere dalle origini alle conclusioni egli preferiva risalire dalle conclusioni alle origini e, sia in filosofia che in teologia, insisteva sul realismo superiore della vera saggezza, realismo al quale parecchi spiriti non giungono che dopo un periodo più o meno lungo di nominalismo o di concettualismo poco coscienti. Gli aspetti superiori del reale si manifestano solo quando la scienza diviene saggezza e contemplazione.

BIBL.: R. Garrigou-Lagrange, *Le père A. G.*, in *Revue Thomiste*, 31 (1931), pp. 797-808; anon., *Le père A. G.*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 21 (1932), pp. 124-25.
R. Garrigou-Lagrange

GARDINER, STEPHEN. – Prelato e uomo politico inglese, n. a Bury St. Edmunds tra il 1483 e il 1493, m. a Whitehall il 12 nov. 1555. Studente a Cambridge, si laureò in diritto. Divenne segretario del card. Wolsey nel 1525.

Nel 1528 fu inviato presso Clemente VII per ottenere il consenso papale all'annullamento del matrimonio tra Enrico VIII e Caterina d'Aragona. Nominato da Enrico VIII suo segretario, acquistò in breve grande influenza. Nel 1531, alla morte del Wolsey, gli successe quale vescovo di Winchester. Sempre per Enrico VIII fu presente a Marsiglia all'incontro tra il Papa e Francesco I (1533), e due anni dopo fu chiamato con altri vescovi a giustificare il nuovo titolo di capo supremo della

Chiesa d'Inghilterra, che il Re s'era attribuito. Lo fece col *De vera obedientia*, la più nota delle sue difese della supremazia reale nei confronti di Roma.

Però, pur avendo appoggiato la supremazia e l'indipendenza regia rispetto al papato, G. s'opponeva alle dottrine della riforma, tanto da essere considerato il più tenace difensore della fede cattolica. Salito sul trono Edoardo VI, il G. fu imprigionato per il suo sermone in difesa della presenza reale nell'Eucaristia tenuto il 29 giugno 1548. Liberato e restituito al suo vescovato quando il regno passò a Maria, il G. fu nominato Lord cancelliere, e incoronò la Regina. In questo periodo ritrattò quanto aveva sostenuto ai tempi di Enrico, a proposito della supremazia di Roma e del divorzio di Enrico VIII.

Oltre il discorso sopra ricordato, scrisse: *An explication and assertion of the true catholique fayth, touchying, the moost blessed Sacrament of the aulter, with confutacion of a booke written agaynst the same* (Roan 1551): opera redatta in prigione contro l'interpretazione simbolistica dell'Eucaristia di Cranmer; *Confutatio cavillationum quibus sacrosanctum Eucharistiae Sacramentum ab impiis Capharnaitis impeti solet* (Parigi 1551; Lovanio 1554): anche quest'opera fu scritta in prigione contro gli errori eucaristici di Cranmer e di Pietro Martire Vermigli, che sono ricordati, *reticito nomine*, con le parole *cavillatores* e *argutores nostri*. A Cambridge, nella Biblioteca del Collegio *Corpus Christi*, si conservano vari manoscritti inediti del G.

BIBL.: Per i suoi molti scritti, v. J. B. Mullinger, *Dictionary of national biography*, VII, Oxford 1937-38, pp. 864-65; J. A. Muller, *S. G. and the Tudor reaction*, Londra 1926; G. Constant, *La Réforme en Angleterre*, I: *Le schisme anglican, Henry VIII*, Parigi 1930; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e^ siècle*, Gembloux 1932 (v. indice); P. Janelle, *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, Parigi 1935 (documentata ricostruzione dell'ambiente e della prima parte della vita di G.; a p. 352 segnalazione di altre opere del medesimo); H. M. Smith, *Henry VIII and the Reformation*, Londra 1948 (v. indice).
Gabriele Musatti

GARDTHAUSEN, VICTOR EMIL. - N. a Copenaghen il 26 ag. 1843, m. a Lipsia il 25 dic. 1925. Insegnò storia antica all'Università di Lipsia dal 1877 al 1921, e una monografia storica è l'opera sua maggiore e migliore: *August und seine Zeit* (3 voll., Lipsia 1891-1904).

Ma fu anche paleografo insigne: il suo manuale di paleografia greca (*Griechische Palaeographie*, 1ª ed., Lipsia 1879; 2ª ed., 2 voll., ivi 1911-13) è ancor oggi fra le opere fondamentali di consultazione per questa disciplina, pur coi difetti dovuti alla sua non profonda conoscenza dei testi bizantini contenuti nei manoscritti che egli studiò nella biblioteche d'Italia, Spagna, Russia, a Patmos e sul Sinai. Fra le opere da lui lasciate sono da ricordare inoltre: *Ammiani Marcellini Rerum Gestarum libri qui supersunt* (Lipsia 1874-75); *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum* (Oxford 1886); *Katalog der griechischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig* (ivi 1898); *Sammlungen und Kataloge griechischer Handschriften*, in *Byzantinisches Archiv*, 3 (1903); *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und Renaissance* (Lipsia 1909), in collaborazione con la sua allieva Marie Vogel; *Das Buchwesen im Altertum und im byzantinischen Mittelalter* (ivi 1911); *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter* (ivi 1913); *Das alte Monogram* (ivi 1924).

BIBL.: Necrologio di A. H[eisenberg], in *Byzantinische Zeitschrift*, 26 (1926), p. 251.
Mario Burzachechi

GARELLI, STANISLAO. - Sacerdote, n. a Torino il 18 sett. 1817, m. a Buttigliera il 19 maggio 1899. Presi gli Ordini sacri il 13 giugno 1840, fu nominato l'anno seguente prefetto del clero nel Convitto di S. Maria in Torino, quindi elemosiniere del re e poco dopo canonico di quella Cattedrale (1845). Offertagli da Carlo Alberto la nomina a vescovo di Fossano, ne declinò l'onore, continuando nei suoi incarichi a corte.

Il devoto indirizzo di omaggio che, insieme ad altri due canonici torinesi, inviò a Pio IX, addolorato per la rivolta delle Romagne (1859), suscitò molto rumore nella stampa. Il Ministro dell'interno Farini ne pretese la ritrattazione o le dimissioni e il G. perdette la carica di elemosiniere il 10 maggio 1860, seguitando sempre a godere la più alta stima di Vittorio Emanuale II, che lo inviò anzi a Roma dal Papa, una prima volta per chiedergli l'assoluzione dalle censure incorse per l'occupazione delle Romagne e la rinunzia alla sovranità pontificia su quel territorio, quindi una seconda volta nel 1871 in missione speciale. Il G. fu in ottime relazioni anche con Umberto I, che lo insignì della commenda dell'Ordine Mauriziano. Designato da Pio IX nel 1870 alla sede vescovile di Susa, rifiutò anche questa volta e continuò a dedicare tutta la sua attività in opere caritative.

BIBL.: L. Di Robilant, *Un prete di ieri, il canonico S. G. di Rossana e s. Sebastiano, con documenti inediti*, Torino 1901.
Niccolò Del Re

GARET (*Garetius*), JEAN. - Teologo, n. a Lovanio all'inizio del sec. XVI, m. nel 1571. Divenuto canonico regolare di S. Agostino, tenne successivamente la direzione spirituale di due monasteri femminili presso Anversa e a Gand.

Appassionato cultore di scienze sacre, scrisse con copiosa erudizione e perfetta ortodossia: *De vera praesentia corporis Christi in sacramento Eucharistiae* (Anversa 1651), che, arricchita di nuove trattazioni, ripubblicò sotto diversi titoli nel 1563 e 1569; di questa fonte si servirono A. Arnauld (v.) e P. Nicole nella compilazione della celebre *Perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie*; *De mortuis vivorum precibus iuvandis* (Anversa 1564); *De invocatione Sanctorum* (Gand 1570). Le opere del G. sono citate con onore dal Bellarmino e da altri illustri controversisti.

BIBL.: Hurter, II, col. 13; I. Forget, s. v. in DThC, VI, coll. 1158-60; P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e^ siècle*, Gembloux 1932, pp. 451-52 (si noti l'esagerata insistenza del G. nell'affermare l'invariabilità assoluta del dogma).
Antonio Piolanti

GARGIULO, BONAVENTURA da SORRENTO. - Vescovo di S. Severo (Puglie), scrittore cappuccino della provincia di Napoli, n. a S. Agnello di Sorrento il 26 marzo 1843, entrò nel noviziato di Nocera il 28 giugno 1859, missionario in Inghilterra (nov. 1867 - ag. 1870), predicatore, lettore e definitore provinciale, nominato vescovo il 23 genn. 1895, m. a S. Agnello il 9 maggio 1904.

Instancabile nelle opere ed iniziative di ministero, fu divulgatore versatile delle scienze ecclesiastiche con articoli, opuscoli, libri. Fondò a S. Agnello la tipografia di Andrea Festa, trasferita a Napoli. Fra le monografie si ricordano quelle di storia locale (*Sorrento*, S. Agnello 1877; *Vita di s. Agnello*, Napoli 1903; *Apulia sacra*, 2 voll., ivi 1900-1902), di storia francescana (*S. Francesco negli Abruzzi*, ivi 1885; *S. Francesco nella Custodia di Napoli*, Napoli-Sorrento 1894) e cappuccina (*I Cappuccini nella provincia di Napoli*, S. Agnello 1879; *Il proto-convento di S. Efrem Vecchio*, Napoli 1889; *S. Lorenzo da Brindisi al cospetto di Napoli*, S. Agnello 1881). Fondò e diresse la rivista bimestrale assai diffusa *L'eco di s. Francesco* (32 voll., 1873-1904). Tra gli scritti di illustrazione teologica vanno segnalati *Michael* (2ª ed., Napoli-Sorrento 1892) su s. Michele arcangelo; *La corporea Assunzione di Maria al cielo: tradizione e scuola francescana* (Napoli 1902). Con il periodico *Il III centenario di Torquato Tasso* (1894-95), ne difese l'ortodossia e il tomismo.

BIBL.: F. Sorrentino, *Mons. B. G.*, in *L'eco di s. Francesco*, 32 (1904), pp. 229-38 (con il catalogo delle opere); A. Zawart, *The history of franciscan preaching and of franciscan preachers (1209-1927)*, Nuova York 1928, p. 566; Beniamino da Sarno, *Mons. B. G.*, in *L'Italia francescana*, 6 (1931), pp. 300-307.
Ilarino da Milano

GARIBALDI, GIUSEPPE. - Generale, eroe nazionale, n. a Nizza il 4 luglio 1807, m. a Caprera il 2 giugno 1882. Educato cattolicamente dai genitori Domenico e Rosa Raimondi, assai presto, intrapresa

la vita avventurosa del mare, entrò a contatto con esuli e cospiratori, nel 1833 venne iniziato dal Barroult nella setta sansimoniana e da Mazzini nella Giovane Italia. Si arruolò nella marina sarda e nel 1834 partecipò ai tentativi insurrezionali di Genova, fu processato e condannato a morte. Sfuggito alla pena si trasferì prima in Francia poi in America, dove prese parte attiva, a capo di una legione di volontari italiani, fra cui spiccò il primo manipolo di camicie rosse, alla lunga guerra che l'Uruguai sostenne contro il Brasile (1839-46). Qui si manifestò per la prima volta l'eroico valore e il genio militare di G. All' annunzio delle riforme concesse da Pio IX, egli, con un indirizzo al nunzio Bedini, mise la sua spada a disposizione del Papa; nell'apr. del 1848, rimpatriato con 63 compagni, accorse in Lombardia, dove si combatteva la prima guerra d'indipendenza contro l'Austria, ma trovò in Carlo Alberto diffidenza. Proclamata la Repubblica Romana, G. combatté come generale contro i borbonici a Palestrina e a Velletri, e contro i Francesi a Porta S. Pancrazio. Caduta la Repubblica, lasciò Roma insieme con pochi fedeli (2 luglio 1849) e si rifugiò a S. Marino. Preso il mare a Cesena dovette sbarcare a Migliavacca, dove gli morì la moglie Anita, che l'aveva seguito nella fuga avventurosa. Dopo drammatiche vicende, emigrò negli Stati Uniti (luglio 1850), si dedicò all'industria e riapparve a Genova il 7 maggio 1854, con modesti risparmi che impegnò nella compera di una metà dell'isola incolta di Caprera, che a poco a poco riuscì a fare tutta sua e migliorò, intensificandovi l'agricoltura e la pastorizia.

Scoppiata poi la guerra contro l'Austria nell'apr. 1859, G. che aveva già avuto il comando dei Cacciatori delle Alpi, sostenne valorosamente combattimenti a Varese, a S. Fermo, allo Stelvio. In un incontro a Milano nell'ag. seguente, propose a Vittorio Emanuele II una spedizione nell'Italia centrale, ed il Re promise il suo appoggio ma con dilazione. Mazzini e la Società nazionale prepararono il terreno: G. doveva invadere il territorio pontificio con due divisioni e prendere la direzione della rivolta. Il timore di una reazione non solo da parte della Francia, ma anche degli Stati italiani, non disposti a tollerare simile colpo di mano, dissuase il Re dal secondare l'impresa; ordinò quindi al generale Fanti di sconsigliare G., o al più di lasciarlo fare a suo rischio e pericolo. Da un nuovo colloquio con Vittorio Emanuele a Torino il 29 ott. 1859, G. riportò l'impressione che al Re non sarebbe punto spiaciuto qualche simile impresa, almeno per far vedere a Napoleone III come la situazione in Italia centrale fosse ormai insostenibile, tanto più che l'Inghilterra incoraggiava ad osare, con larghe esibizioni. Ma Napoleone III, informato che si andava tramando un colpo di G. nelle Marche, con un telegramma minaccioso al Re pose termine a quei disegni. Questi spedì allora il generale Solaroli a Bologna, e G. si piegò in sulle prime, ma poi, cedendo ad insinuazioni di amici, ritirò il suo assenso, finché chiamato dal Re a Torino, il 16 nov., si lasciò persuadere a riserbare le sue forze per una occasione migliore e a ritirarsi a Caprera. Giunto però a Nizza egli lanciò un proclama agli amici dell'Italia centrale raccomandando la sottoscrizione d'un milione di fucili per la nazione armata, e in una lettera al Re, rivendicò la propria libertà d'azione. Persuaso che Vittorio Emanuele aderisse pienamente ai suoi progetti, lo scongiurò di liberarsi di Cavour e di assumere la dittatura, per marciare alla liberazione di Roma. Il 28 dic. si incontrò di nuovo con lui e pare che raggiungessero un accordo in proposito; ma poi Vittorio Emanuele, allarmato dalle possibili conseguenze, si disdisse, limitando l'assenso e l'aiuto di armi e di denari per una spedizione in Sicilia. Così, a dispetto di Cavour, che paventava ad un tempo i fulmini di Napoleone e il prevalere della fazione repubblicana, la spedizione dei Mille si effettuò (maggio 1860) con prospero successo, sotto gli auspici del re, e al motto: « Italia e Vittorio Emanuele ». I due protagonisti si tennero a contatto durante l'impresa mediante il Trecchi. Ma quando G. stava per varcare il Faro e balzare su Napoli e poi su Roma, dove già s'illudeva di proclamare in Campidoglio Vittorio Emanuele re d'Italia, sia il Re, sia Cavour, allarmati, s'affrettarono ad arginare l'avanzata garibaldina, ed a sorvegliare per mezzo del La Farina il movimento in Sicilia. Il timore di un rafforzamento dell'azione rivoluzionaria, personificata in G. e Mazzini, e insieme che non avesse a prevalere l'influenza inglese in Italia, persuase Napoleone a chiudere un occhio sulla occupazione delle Marche e dell'Umbria, che le truppe regie, comandate dal Re in persona, operavano sotto pretesto di aprirsi un varco per penetrare nel Napoletano e fermare G. prima che assalisse Roma. L'incontro fra il re e G. avvenne a Teano il 26 ott. e il 7 nov. entrarono, l'uno a fianco dell'altro, trionfalmente a Napoli. Si trattò pur una volta fra loro della occupazione di Roma, ma Vittorio Emanuele esortò G. ad aspettare ancora. Studiandosi con tutti i mezzi di limitare l'influenza di G. e dei suoi amici, gli negò anche la luogotenenza sulle Due Sicilie, sicché il generale, sdegnato e deluso, rifiutò emolumenti e onori, e il 9 nov., lasciata Napoli, si ritirò a Caprera.

(fot. Enc. Catt.)

GARIBALDI, GIUSEPPE - G. ferito ad Aspromonte. Litografia dell'epoca. Roma, Museo del Risorgimento.

Le relazioni con il Cavour, che G. riguardava, insieme con Napoleone, come il supremo ostacolo alle sue ardimentose imprese, divennero sempre più tese. Discutendosi alla Camera subalpina il 18 apr. 1861 una proposta d'inscrizione in ruolo della ufficialità garibaldina, G. irritato già contro il Cavour per la cessione di Nizza e Savoia, lo assalì con tale veemenza, che si crede abbia contribuito ad abbreviare i suoi giorni. Ma con Vittorio Emanuele le relazioni tornarono ben presto cordiali; scomparso il Cavour e salito al potere il Rattazzi, G. volò a Torino, accolto dal Re con molta cordialità. Intraprese un viaggio nelle principali città dell'alta Italia con pretesto di una propaganda per il tiro a segno, ma con l'intento di rinsaldare il partito d'azione e di riscaldare gli animi per Roma e Venezia. Ma il Re, ancora una volta minacciato dall'Imperatore dei Francesi, ricorse al solito metodo dilatorio verso G.: rinunciare per il momento a Roma e volgere la mente ad altra meta. Si venne così all'impresa del Trentino (maggio 1862), la quale, dopo i primi successi, fu dovuta troncare, violentemente repressa dal governo regio, imperante lo stesso Rattazzi, in seguito all'ostilità della diplomazia europea.

Ritiratosi a Caprera, G. il 27 giugno 1862 parte per la Sicilia, prende a radunar gente, e da Palermo lancia

un vibrante proclama agli Italiani, con il grido di: « Roma o morte ». Il Re cercò sulle prime di placarlo; visto però che egli insolentiva vieppiù, anche contro di lui, con un editto in data 3 ag. lo metteva al bando. Era opinione comune che il Rattazzi fosse a parte del gioco; documenti pubblicati dal Luzio, invece, mostrano che il Rattazzi aveva impartiti ordini, che non furono eseguiti, per impedirgli quel colpo di testa. Ma non fu poco lo stupore allorché il 29 ag. il G. era fermato dalle truppe regie ad Aspromonte, e, ferito e prigioniero, veniva rinchiuso nel forte di Varignano, quindi ricondotto a Caprera. Non mancò chi avrebbe preteso che il Re, cui si faceva risalire la responsabilità di quei fatti, abdicasse la corona: ma tutto si concluse con una semplice crisi di gabinetto.

Nel marzo 1864 G. si recò a Londra e si riconciliò con Mazzini, dal quale l'aveva distaccato il suo lealismo sabaudo. Nel 1866 partecipò alla campagna contro l'Austria a capo di tremila volontari e riportò dei successi a Monte Suello, a Condino, e a Bezzecca (4, 16 e 21 luglio). Con l'armistizio, pronunziato il suo « obbedisco », sgombrò il Trentino e si ritirò a Caprera. Ricongiunta anche Venezia all'Italia, non rimaneva ormai che Roma con il minuscolo Stato pontificio; e G., dominato dalla sua esasperata passione, nella primavera 1867 da Caprera ricomparve nella penisola, intraprese un giro di propaganda a tinta accesamente anticlericale nell'alta Italia, al grido di: « guerra ai preti: Roma o morte », e sferrò una sì dura campagna contro il ministro Ricasoli, che gli era in uggia per le sue tendenze conciliatoriste con Roma, da provocare una crisi, che riportò al potere il Rattazzi. Ripresero allora nuove insidie contro lo Stato ecclesiastico, e profittando dell'esigue forze di cui esso disponeva dopo il ritiro del presidio francese, in seguito alla Convenzione del sett. 1864, tentò un colpo di mano, concentrando bande di volontari ai confini. Un manipolo di camicie rosse venne disperso nelle vicinanze di Terni nel marzo dalle truppe regie; ma in autunno con più forti elementi, si spinse fino a Sinalunga, a sud di Orvieto, dove fermato (24 sett.) fu ricondotto nell'isola. Quali accordi allora esistessero fra G., il Re e Rattazzi non è ancora chiarito, ma non par dubbio che quest'ultimo, almeno, fosse segreto artefice di questi tentativi, per mettere l'Europa davanti al fatto compiuto. Infatti nonostante apparenti misure di rigore, e un'ondata di dimostrazioni ostili al governo, G. fu acclamato con dimostrazioni di simpatia, quasi plebiscito in favore dell'occupazione di Roma. Mentre bande di volontari, comandati dal Nicotera e da Menotti Garibaldi, violavano le frontiere papali in più punti, altre penetravano segretamente in Roma, dove in pochi giorni si verificarono episodi clamorosi: l'attentato di Monti e Tognetti alla caserma Serristori (22), quelli dei fratelli Cairoli (23) e di casa Ajani (25 ott.), che rivelano un piano d'azione coordinato, quale appunto doveva essere nei voti di Vittorio Emanuele e di Rattazzi.

G., lasciata segretamente Caprera, sbarcava il 18 ott. a Livorno, e raggiunse i suoi gregari a Monterotondo dove ebbe un primo scontro con i pontifici, i quali in numero di ca. 2000, comandati dal gen. Kanzler, ed appoggiati anche da altrettanti francesi sopraggiunti, inflissero ai garibaldini una decisa sconfitta a Mentana (3-4 nov.). G., arrestato a Figline, veniva ricondotto a Caprera (25 nov.). Il governo regio fu costretto a ritirarsi da Viterbo e Civitavecchia, che aveva occupato, e il Rattazzi a dimettersi (20 ott.). Il ministro degli Esteri di Francia allora proclamò che l'Italia non sarebbe mai andata a Roma.

L'occupazione di Roma, in seguito allo sfacelo di Napoleone III, avvenne invece il 20 sett. 1870 ad opera delle truppe regolari del generale Cadorna. Proprio di quei giorni G. sbarcava a Marsiglia (7 ott.) per offrire il suo braccio in difesa della neonata Repubblica francese. Prese parte con l'usato valore a quella campagna, che si conchiuse però con poca gloria

(fot. Alinari)

GARIBALDI, GIUSEPPE - Ritratto.

per lui, per le scenate ignobili del Parlamento di Bordeaux (8 marzo 1871). Si ritirò quindi nauseato nella sua isola solitaria, dove avrebbe potuto condurre una vita più serena, se non si fosse circondato di loschi speculatori, che, abusando della sua inesperienza, lo impelagarono in imprese grandiose, come la redenzione dell'agro, la bonifica della valle tiberina, l'arginatura del Tevere, le quali per l'esecuzione avrebbero richiesto una preparazione tecnica e una base finanziaria che gli mancavano.

Questi ultimi anni di vita, trascorsi nell'inazione, sono anche i più miserevoli sotto l'aspetto morale. G. non trovò di meglio che sfogare i suoi crucci con libri in prosa e in versi, per lo più insulsi, riboccanti di volgari ingiurie e di denigrazioni contro il clero e il Papa, e di roboanti declamazioni contro una società che aveva il torto di non pigliare sul serio i sogni della sua mente ottenebrata da vieto anticlericalismo e da grette idealità massoniche.

Sprovvisto di una vera formazione religiosa, G. era passato attraverso tutte le forme pseudoreligiose dell'età sua. Fu di volta in volta sansimoniano, panteista, sincretista, e assai presto, insieme con i suoi fidi, si dette in braccio alla massoneria. Per far contrappeso alla corrente massonica cavouriana, nel 1862 fu fatto G. maestro perpetuo del Grande Oriente di Palermo, in antagonismo al Grande Oriente di Torino. La IV Costituente massonica, che si tenne a Firenze nel 1864, nell'intento (non riuscito) di riunire in un fascio tutte le forze massoniche, gli confermò il titolo di gran maestro della massoneria italiana, e nominò A. Mordini gran maestro aggiunto, a cui nel 1867 succedeva L. Frapolli. Ma l'opera di G., come osserva il Valori, era « diventata quasi solo verbale e letteraria ». Assai prima che giungesse l'ul-

tima sua ora, e che le ceneri della sua salma, che volle fosse cremata sopra una catasta di lentischi, andassero disperse al vento, egli era un sopravvissuto. Il suo nome serviva di pretesto ad un anticlericalismo settario, per inasprire sempre più i vecchi rancori che separavano gli animi degli italiani.

Ciò nonostante va rilevato che in lui non si spense mai del tutto un barlume di fede e di venerazione verso il Divin Redentore, che affiorava nelle ore più belle. Al tempo della fortunata impresa dei Mille, forse attratto dal fascino di un ambiente saturo di sentimento cristiano, ebbe lui pure accenti di fede e di pietà che paiono sinceri.

BIBL.: Una commissione istituita per l'edizione nazionale degli scritti di G. G., dal 1932 in qua ha pubblicato 3 voll. di *Memorie*, 3 di *Scritti e discorsi*, e ne promette altri di lettere ecc. Segnalazioni bibliografiche: in S. Zavatti, nella rivista di studi garibaldini *Camicia Rossa*, 17 (1941), pp. 41-42; in E. Lemmi, *Il Risorgimento* (*Guide fondazione Leonardo*), Roma 1926; in A. M. Ghisalberti, *Introduzione alla storia del Risorgimento*, ivi 1942, pp. 79-80 e nella bibliografia sistematica della *Rassegna storica del Risorgimento* (1914 sgg.).

La letteratura garibaldina è assai ricca, ma per lo più di scarso valore critico: e se si eccettua qualche buon saggio monografico, tra cui va segnalato quello del Dalla Torre citato appresso, poco si è prodotto nel campo nostro. Le fonti migliori sono ancora quasi tutte d'impronta liberale: G. Guerzoni, *G.*, Firenze 1882; A. V. Vecchi, *La vita e le gesta di G. G.*, Bologna 1882; J. White-Mario, *G. G. e i suoi tempi*, Milano 1884; G. M. Trevelyan, *G. e la difesa della Repubblica Romana*, Bologna 1909; id., *G. e i Mille*, ivi 1910; id., *G. e la formazione dell'Italia*, ivi 1913; A. Luzio, *G., Cavour, Verdi*, Torino 1924; P. Dalla Torre, *L'anno di Mentana*, ivi 1928; M. Rossi, *G.*, Bologna 1932; A. Monti, *La vita di G. G. giorno per giorno*, Milano 1932; A. Luzio, *Aspromonte e Mentana*, Firenze 1935; A. Valori, *G. G.* (*Grandi italiani*, 3), Torino 1941; F. Cognasso, *Vittorio Emanuele II* (*Grandi italiani*, 23), ivi 1942. Pietro Pirri

GARIN, ANDRÉ-MARIE. - Missionario, n. a Côte-St-André, diocesi di Grenoble il 7 maggio 1822, m. a Lowell (Stati Uniti) il 16 febbr. 1895. Nel 1842 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata, nel 1844 andò nel Canadà e nel 1845 fu sacerdote. Insieme con il p. Flaviano Durocher (1800-76) e il p. Giovanni Laverlochère (1812-84) per 12 anni lavorò tra gli Indiani del Golfo S. Lorenzo, della Baia di Hudson e del fiume St-Maurice.

Pubblicò con il p. Laverlochère un catechismo, un manuale di preghiere e canti e discorsi sacri in lingua maskegon. Nel 1857 passò tra i Canadesi francesi negli Stati Uniti.

BIBL.: *Notices nécrologiques O.M.I.*, VII, Bar-le-Duc 1899, pp. 406-21; Streit, *Bibl.*, III, p. 786.

Giovanni Rommerskirchen

GARIN, MARCEL-ANDRÉ. - N. il 25 maggio 1854 a Marcury-Gemilly (Savoia), entrò il 19 ag. 1874 nel Seminario delle Missioni Estere di Parigi e, ordinato sacerdote il 16 marzo 1878, partì il 16 apr. 1879 per la missione dell'Annam. Nel 1880 fondò una cristianità a Ven-bam ed ottenne molte conversioni.

Costruì e restaurò parecchie chiese, eresse un ospedale e due stabilimenti agricoli e si attirò la simpatia di tutti per l'opera svolta in favore delle vittime della carestia e dell'inondazione. Allorché scoppiò la persecuzione del 1885 rifiutò l'asilo che gli offriva un mandarino e rimase tra i suoi cristiani. Il 18 luglio 1885 fu bruciato vivo nella chiesa di Phuong-chuoi con un gran numero di cristiani. Antonio Anoge

GARIZIM (arabo *Ğebel eṭ-Ṭōr*). - Monte (868 m.) della Palestina centrale, dominante a nord la biblica città di Sichem (presso l'odierna Nablusa), di fronte al monte Hebal (938 m.), dove gli Israeliti secondo l'ordine di Mosè (*Deut.* 11, 30) tennero la solenne cerimonia delle maledizioni e benedizioni (*Ios.* 8, 30-32).

Le considerazioni esegetiche – la menzione di Galgala in *Deut.* 11, 30 – e ambientali, l'impossibilità dell'audizione dei due cori sui monti troppo lontani fra loro, che indussero i topografi bizantini a spostare la cerimonia su due colli vicini a Galgala nella piana di Gerico, dove la carta di Madaba segna i monti Garizim e Hebal, non hanno prevalso, giacché i due anfiteatri naturali aperti nei fianchi delle due montagne della Samaria si prestano alla scena raccontata da Giosuè (8, 30-32) ed una località con il nome di Galgala (*Ğuleğejl*) esiste a sud-est di Sichem.

Il monte G. acquistò carattere sacro soltanto dopo lo scisma dei Samaritani. Etnologicamente discendenti da coloni dell'Impero assiro, immigrati dopo la distruzione di Samaria nel 721 (*II Reg.* 17, 25-41), furono sempre riguardati con diffidenza dai Giudei, ma il distacco avvenne fra il 423-405 quando Neemia (*Neh.* 13, 28) espulse da Gerusalemme il figlio del sommo sacerdote Eliasib per aver sposato la figlia di Sanaballat, satrapo della Samaria. Favorito dal padre, il sacerdote Manasse costruì allora sul monte G. un tempio rivale a quello di Gerusalemme, e così l'odio e l'antagonismo fra i due popoli si accrebbe e si perpetuò (*Esd.* 4, 1-23; cf. *Io.* 4, 9).

Seguendo la sua politica di ellenizzazione, Antioco Epifane nel 167 dedicò il tempio del G. a *Zeus Xenios* (Fl. Giuseppe, *Antiq. Iud.*, XII, 1), devastato nel 128 da Giovanni Ircano (id., *op. cit.*, XIII, 4, 1; *Bell. Iud.*, 1, 2, 6).

Nel 36 d. C. Pilato vi massacrò un gran numero di Samaritani ivi adunati da un impostore (id., *Antiq. Iud.*, XVIII, 4, 1-2) e molti più ne uccise, nella ribellione del 66, Cereale, generale di Vespasiano (id., *Bell. Iud.*, III, 7, 37). L'imperatore Adriano vi eresse sopra una delle cime un tempio a *Zeus Hypsistos*, al quale si accedeva per una lunga scalinata rappresentata nelle monete di Flavia Neapolis.

Dopo la selvaggia aggressione dei samaritani ai cristiani nel 484, l'imperatore Zenone fece erigere, nel luogo del tempio samaritano, una chiesa alla Theotocos, recinta poi con forti mura dall'imperatore Giustiniano. Tuttora esiste questo recinto e all'interno del vasto quadrilatero furono nel 1928 e 1934 rimesse allo scoperto le fondamenta della chiesa in forma ottagonale, eretta da Zenone. Ogni anno i pochi Samaritani superstiti celebrano le feste pasquali sul monte G.

BIBL.: P. Antoine, s. v. in DBs, III, coll. 535-61; A. M. Schneider, *Der heilige Berg Garizim*, in *Neue deutsche Ausgrabungen*, 1930, p. 83. Donato Baldi

GARNET, HENRY. - Gesuita, missionario in Inghilterra, n. a Nottingham nel 1555, m. sul patibolo, al Tyburn di Londra, il 3 maggio 1606. Di famiglia protestante, passò al cattolicesimo a 20 anni, entrò fra i Gesuiti a Roma (1575) e, dopo aver studiato nel Collegio Romano e a sua volta insegnatovi ebraico e matematica, passò in Inghilterra nel 1586 e l'anno seguente già era nominato superiore di tutta la missione inglese.

Governò, in quei tempi così tesi e scabrosi, con vigore ed efficacia; ma soprattutto cercò di sventare ogni tentativo di reazione violenta da parte dei cattolici, eccitati e malcontenti del re e del governo protestante e del regime di persecuzione. Ma lo scoppio della « congiura delle polveri » mandò a monte ogni suo sforzo; lo fece anzi arrestare il 30 genn. 1606 e, nonostante la sua innocenza, condannare alla forca. Se i protestanti lo ricordano quale cospiratore, perché considerano la « congiura » come un misfatto dei Gesuiti, i cattolici, invece, lo tengono in conto di vittima, come tanti altri, dell'odio contro il Papa e la Chiesa. Il suo nome, perciò, era stato elencato nella lista dei martiri inglesi proposti per la beatificazione nel 1874; ma la difficoltà di discernere bene il motivo della sua condanna, se politico o religioso soltanto, ha fatto rimandare la questione ad ulteriori studi.

BIBL.: H. Foley, *Records of the english province*, III, Londra 1878, pp. 268 sgg., 511 sgg.; IV, ivi 1878, pp. 1-192; VII, II, ivi 1883, pp. 1344-67; H. Pollen, *Father H. G. and the gunpowderplot*, in *Month*, 62 (1887, I), p. 305 sgg.; 63 (1888, II), pp. 58 sgg., 382 sgg.; 64 (1888, III), p. 41 sgg.; J. Gerard, *Thomas Winter's confession and the gunpowderplot*, Londra 1828; id., *Contribution toward the life of father H. G.*, in *Month*, 91 (1898, I), passim; id., *Father H. G. and his accusers*, *ibid.*, 92 (1998, II), p. 144 sgg.; R. Challoner, *Memoirs of missionary priests*, 2ª ed. a cura di J. H. Pollen, Londra 1924, pp. 282-88.

Celestino Testore

GARNET, THOMAS, beato. - Gesuita, martire, n. a Southwark (Londra) nel 1575, m. sul patibolo, al Tyburn di Londra, il 23 giugno 1608. Fece i suoi studi ecclesiastici fuori patria, nel Collegio di St. Omer e di Valladolid; indi, ordinato sacerdote (1599), lavorò nella missione volante inglese.

Accolto nella Compagnia di Gesù dallo zio Enrico (1604), fu imprigionato (1606) e poi espulso dall'Inghilterra, dove tuttavia tornò al suo ministero nel 1607. Ma, la «congiura delle polveri» avendo rincrudito le leggi persecutrici, fu scoperto, arrestato, e, non avendo voluto pronunciare il giuramento di fedeltà, con cui si riconosceva il re arbitro supremo anche delle coscienze, condannato a morte. Fu beatificato da Pio XI nel 1929.

BIBL.: H. Foley, *Records of the english province*, II, Londra 1875, pp. 475-505; R. Challoner, *Memoirs of missionary priests*, 2ª ed. a cura di J. H. Pollen, Londra 1924, pp. 296-99; C. Testore, *I martiri gesuiti d'Inghilterra e di Scozia*, Isola del Liri 1934, pp. 322-30.

Celestino Testore

GARNIER, BERNARDO di RODEZ: v. ANTIPAPA: I. *antipapi autentici*: 35. *Benedetto XIV*.

GARNIER, JEAN. - Gesuita, patrologo, n. a Parigi l'11 nov. 1612, m. a Bologna il 26 nov. 1681. Dopo un periodo di insegnamento letterario e filosofico a Clermont-Ferrand (Auvergne), dal 1643 al 1653, passò a insegnare per 25 anni teologia nel Collegio Clermont a Parigi (1653-79). Inviato a Roma come procuratore della sua provincia, fu colto dalla morte durante il viaggio.

Il suo nome è legato agli studi patristici, nei quali dimostrò ampia erudizione e acume critico, anche se alcuni giudizi sono stati corretti dalla critica posteriore. Gli si devono: *Iuliani Eclanensis episcopi libellus fidei missus ad Sedem Apostolicam in causa Pelagianorum* (Parigi 1648), pubblicato su un manoscritto scoperto a Verona dal p. J. Sirmond; *Marii Mercatoris opera quaecumque extant* (ivi 1673; cf. PL 48), con utili dissertazioni sul pelagianismo e il nestorianismo; *Liberati Archidiaconis Ecclesiae Carthaginenis breviarium* (ivi 1675); *Liber diurnus Romanorum Pontificum* (ivi 1680; cf. PL 105) con dissertazioni sulla questione di Onorio. Curò pure il complemento dell'edizione di Teodoreto, fatta dallo stesso p. G. Sirmond, con alcune ampie dissertazioni in parte arrischiate (cf. PG 84, 89-864).

BIBL.: Sommervogel, III, coll. 1228-32; Hurter, IV, coll. 490-492; W. Kane, *F. G., librarian*, in *Mid-America*, 22 (1940), p. 75 sgg., 191 sgg.

Celestino Testore

GAROFALI, VINCENZO. - Restauratore dei Canonici Regolari Lateranensi, n. a Roma il 29 genn. 1760 m. ivi il 3 febbr. 1839. Nel 1781 entrò fra i Canonici Regolari del S.mo Salvatore. Completò la sua cultura umanistica e teologica a Bologna sotto la guida dell'abate Trombelli. Insegnò teologia nella canonica di S. Pietro in Vincoli, che egli difese abilmente dalle leggi eversive dei rivoluzionari, impedendone la occupazione e l'alienazione. Dal 1800 al 1810 il G. lavorò sapientemente, come abate procuratore generale alla ricostituzione delle case del suo Ordine, ma dovette cedere davanti alla soppressione napoleonica e nel 1813 andò in esilio volontario a Napoli. Ritornato l'anno dopo, contemporaneamente al papa Pio VII, non solo pensò a risuscitare e a tenere unite le membra sparse della Congregazione, ma con rara prudenza condusse felicemente a termine, nel 1823, le pratiche

(fot. Alinari)

GAROFALO, BENVENUTO TISI detto il - *La Sibilla rivela ad Augusto il mistero dell'Incarnazione* - Firenze, Galleria Pitti.

per la fusione in un unico Ordine delle due Congregazioni italiane di Canonici Regolari, la lateranense e la renana (v. CANONICI REGOLARI DI SANT'AGOSTINO: III. *Congregazioni tuttora esistenti*). Fu abate generale del suo Ordine dal 1823 al 1829. Godeva da molti anni l'amicizia di Gregorio XVI, il quale nel 1832 lo nominò arcivescovo titolare di Laodicea.

Benché fosse uomo di governo il G. non abbandonò mai gli studi. Fra le sue opere si ricordano l'*Illustrazione del codice inedito di Bonizone intitolato «Decretum»* (Roma 1837); *Biblioteca compendiosa degli uomini illustri can. reg. lat. scritta dal Cavalieri ed aumentata di nuovi articoli da mons. G. V.* (Velletri 1836).

BIBL.: N. Windloecher, *Mons. V. G.*, Roma 1939.

Giorgio Idamo Scatena

GAROFALO, BENVENUTO TISI detto il. - Pittore, n. verosimilmente a Ferrara nel 1481, m. ivi il 6 luglio 1559. Fu detto il G. dal paese polesano del padre. Dapprima allievo del costesco Domenico Panetti, fu poi con il Boccaccino a Cremona; ma, per un periodo non breve, seguì le orme di Lorenzo Costa, come attesta fra l'altro il piccolo *Presepe* giovanile, squisitamente ingenuo, della Pinacoteca di Ferrara. Quindi venne a diretto contatto con Giorgione, ma subì anche l'influsso del conterraneo Dosso Dossi e quello di Raffaello e della scuola romana in genere, inserendo nel suo repertorio figurativo, spontaneamente incline all'idillio affabile e alle notazioni realistiche, schemi di archeologia saputa e

frigidezze d'accademia di cui è tipica testimonianza la *Deposizione* (1527) nella Pinacoteca di Brera.

Per parecchi decenni il G. alternò momenti felici a stasi di pura convenzione, senza ulteriori sviluppi, fino ad apparire un ritardatario provinciale ed appartato. Raggiunse, però, un perspicuo grado di eleganza e nobiltà espressiva, di una sicura scienza compositiva e di una smaltata tavolozza.

Nel 1550 diveniva completamente cieco. Il G. ha lasciato un ingente numero di opere, fra le quali emergono le pale d'altare della Pinacoteca di Ferrara (le *Madonne* dette *delle Nubi* [1514], *del Pilastro* e *del Riposo*, la *Strage degl'innocenti* [1519], la *Resurrezione di Lazzaro*, l'*Adorazione dei Magi* [1537], i soffitti mantegneschi nei Palazzi ferraresi Costabili e del Seminario (1519), la imponente, quasi veronesiana *Madonna in trono* (1533) della Galleria Estense di Modena, le *Sacre conversazioni* delle Gallerie romane Doria, Capitolina, Borghese e del Museo civico di Padova, e un gruppo di soggetti mitologici nella Galleria di Dresda, fra i quali notevolissimo, per il castigato e sereno spirito umanistico, il *Trionfo di Bacco*, dipinto in epoca tarda.

BIBL.: L. N. Cittadella, *B. T. da G.*, Ferrara 1872; G. Gruyer, *L'art ferrarais...*, II, Parigi 1897, pp. 287-326; H. Gronau, s. v. in Thieme-Becker, XIII, pp. 210-12; Venturi, IX, IV, pp. 270-319; R. Longhi, *Officina ferrarese*, Roma 1934, pp. 130-35; A. Neppi, *Influssi della romanità figurativa nell'arte del G.*, in *L'Urbe*, 2 (1937, VI), pp. 15-20. Alberto Neppi

GAROUA, PREFETTURA APOSTOLICA di. - Compresa nel Camerun francese, confina a nord con il lago Tchad. È stata eretta il 9 genn. 1947 con il territorio settentrionale del vicariato apostolico di Foumban ed affidata agli Oblati di Maria Immacolata. In quella vasta zona l'opera missionaria era appena agli inizi tanto più che nel centro vi è il sultanato di Adamua completamente islamizzato.

Il resto del territorio è abitato da pagani in maggioranza animisti. La sede dell'Ordinario può comunicare con i vari distretti. Il clima è molto caldo e secco. La popolazione è di ca. 1.100.000 di ab. di cui 503.357 musulmani e 509.000 pagani. Nelle regioni settentrionali presenta una densità di ca. 15 al kmq. e solo 4 al kmq. nella regione di Ngaoundéré più islamizzata. Vi si parlano le lingue foublé, specie di dialetto arabo, il sara e il banana. Anche i protestanti hanno incominciato qualche fondazione a nord di Ngaoundéré e contano ca. 2745 seguaci. La superfice è di kmq. 140.000 con 609 cattolici indigeni, 403 esteri e 408 catecumeni. Vi sono 20 missionari, [illegible] fratelli, 8 suore, distribuiti nelle 7 quasi-parrocchie, 8 stazioni primarie e [illegible] secondarie.

BIBL.: AAS, 39 (1947), pp. 334-35. Saverio Paventi

GARRUCCI, RAFFAELE. - Gesuita, n. a Napoli il 23 genn. 1812, m. a Roma il 23 maggio 1885. Insigne filologo e archeologo, specialmente epigrafista e numismatico, e, nel campo delle antichità cristiane, tra i più benemeriti. Entrò giovanissimo nella Compagnia di Gesù; compiuta la sua formazione letteraria e teologica, quindi applicato per vari anni all'insegnamento umanistico, nonché di archeologia e di lingua ebraica, poté poi ancora più liberamente dedicarsi alle lettere classiche, agli studi biblici, alla patristica, alle lingue orientali e alle antichità di ogni genere, comprese le etrusche, le egizie, le fenice. Aveva iniziato gli studi di filosofia nel Collegio Romano (1830), vi tornò per completare la sua formazione archeologica sotto la guida del p. Marchi (1846) stringendosi fin da allora in amicizia con G. B. De Rossi, di lui più giovane; e vi risiedette poi nella sua piena maturità come scrittore di archeologia, dal 1858 fino alla chiusura di esso dopo il 1870. Viaggiò molto in Italia e in Europa, visitando musei, ricercando manoscritti, eseguendo disegni, calchi, fotografie. Le sue frequenti escursioni in località anche impervie dell'Italia meridionale fecero sorgere infondati sospetti che andasse propagando idee liberali, e nel 1853 con regio decreto restò espulso dal Regno di Napoli.

Forte tempra di studioso, perspicace e geniale, insieme perseverante e metodico, poté sembrare poco socievole, o troppo ambizioso e presuntuoso autodidatta, assai dinamico, suscettibile, vivace, e non propenso a rinunziare alla giusta libertà di indagine e di critica; ebbe frequenti contrasti con colleghi ed amici, tra i quali G. Heuzen e T. Mommsen, i quali però ne riconobbero la profonda dottrina. Ma dinanzi a ostilità e denigrazioni anche eccessive, si comportò, a giudizio di imparziali, con dignità e moderazione, perdonando e dimenticando, senza venir meno alla sua consueta generosità di collaborazione anche verso chi l'aveva aspramente avversato, pur di contribuire al profitto della comune scienza.

(per cortesia del p. Fausti)
GARRUCCI, RAFFAELE - Ritratto.

Una specie di leggenda denigratoria, fomentata da scrittori tendenziosi e superficiali, cercò di avvolgere e deformare la figura storica del G., e non avendo trovato alcun appiglio per intaccarne la fama di sacerdote e religioso esemplare (chi convisse a lungo con lui rese anzi idonea testimonianza della sua squisita delicatezza di coscienza), si sbizzarrì invece a variamente deprimerlo nelle sue qualità di studioso. Ma a sfatare del tutto qualsiasi tentativo di tal genere basta percorrere senza preconcetti le opere da lui edite, i giudizi che ne hanno dato i competenti imparziali, le molte e gravi incongruenze dei suoi avversari e accusatori.

Le pubblicazioni del G. si seguirono senza interruzione per oltre 40 anni (1844-85); tra maggiori e minori, in Sommervogel (III, coll. 1237-46), ascendono a ca. 120, di cui oltre metà come articoli su autorevoli periodici, o dissertazioni accademiche, in Roma, Napoli, Parigi, Londra; più spesso, dal 1856, su *La Civ. Catt.* Comprendono argomenti: *a*) di archeologia classica e pagana; *b*) di epigrafia giudaica; *c*) di archeologia cristiana.

Al primo gruppo appartengono: 1) ca. 20, su antiche città, vie, necropoli, monete dell'Italia centrale e meridionale, particolarmente del Lazio e della Campania, con epigrafi in lingua latina, falisca, osca, fenicia; 2) alcune altre trattano più in particolare la topografia e storia antichissima di più importanti centri, come Salerno (1844, 1851), Rieti (1854), Venafro (1874), Isernia (1848, 1877). 3) *I piombi antichi* (figurati e scritti: monete, tessere, sigilli, ecc.) *della collezione del card. Lud. Altieri* (2ª ed., Roma, Napoli 1847-48) con successive aggiunte. Altra ed. ampliata di *Piombi scritti* v. in *Dissertaz. di var. argom.* (II, 1856, pp. 73-149). 4) *Classis Praetoriae Misenensis...* (1852), sulla flotta romana di Miseno, con 255 antiche iscrizioni; 5) *Graffiti di Pompei disegnati e interpretati* (Bruxelles, Parigi 1854-56); opera fondamentale per lo studio dell'antica linguistica e grammatica latina e per la lettura di antiche iscrizioni; 6) *Tre sepolcri pagani in un ipogeo della Via Appia* (o *Les mystères du syncrétisme phrygien*) in 2 principali edd. (Napoli, Parigi 1852-56); di cui la seconda, più ampia, in *Mélanges d'archéol.*, di Cahier e Martin (IV, pp. 1-47). Una 3ª ed. riveduta è alla fine della *Storia dell'arch. crist.* (VI [1880], tav. 493 sgg., p. 171 sgg.); 7) *I segni delle la-*

pidi latine volgarmente detti accenti (Roma 1857, di pp. XV-51); premiata dall'Accademia delle iscrizioni e belle lettere di Parigi; 8) *I monumenti del Museo Lateranense* (2 voll. in-fol., Roma 1862, pp. 123 e tavv. 21); 9) *Dissertazioni di vario argomento* (2 voll., ivi 1864-65), contengono revisioni o aggiunte a lavori precedenti e nuovi studi, nonchè interessanti rettifiche a mende, non poche e non lievi, del Mommsen, del Ritschl, del Detlefsen, del Cavedoni, ecc.; ed attestazioni di consenso scrittegli dal Borghesi e da altri; 10) *Sylloge inscript. Latinarum aevi Romanae reipubl. plenissima* (Torino 1875, pp. 256); comprende tutte le iscrizioni anteriori ad Augusto; con successive aggiunte edite nel 1877 e 1881; 11) *Le monete dell'Italia antica* (1885) illustra la monetazione di tutte le città italiane dalle origini fino ad Augusto. 12) Articoli più importanti: *Il Crocifisso blasfemo del Palatino, scoperto e illustrato*; *Le iscrizioni di P. Sulpicio Quirino e il censimento della Siria e della Giudea*; *L'anno 15° dell'Impero di Tiberio Cesare: Nuovi studi sull'anno della morte di Erode il Grande*; *Bassorilievo rappresentante il clipeo di Achille secondo la descrizione di Omero*; *Origine dell'oro, argento e bronzo monetato in Etruria*; *Scavi a Veio e Preneste*; *Ciste prenestine*; *Pitture Vulcenti recate nel Museo Torlonia*; *Statue ed epigrafi di Semone Sanco o di Simon Mago*; *La necropoli dell'Esquilino in Roma*; *Il Tempio di Giove capitolino sulla rupe Tarpea*; *Origine e vicende del Museo Kircheriano*; ecc.

Dell'epigrafia giudaica il G. fu meritatamente detto il « vero fondatore » e pubblicò: 1) *Il cimitero degli antichi ebrei, scoperto nella Vigna Randanini sulla Via Appia* (2ª ed., Roma 1862, 1865); 2) *Monete delle due rivolte giudaiche* (1865); 3) *Il Cimitero di Venosa di Puglia* (1882).

Di archeologia cristiana: 1) *Vetri ornati con figure in oro* (3 edd. 1858, 1864, 1874; di cui la terza fa parte del vol. III, tavv. 168-203 della storia dell'arte cristiana: v. appresso). 2) Nelle due prime edizioni dei *Vetri* è aggiunto un esame critico della numismatica costantiniana con segni di cristianesimo, emessa dalle varie zecche dell'Impero. 3) Note e illustrazioni alla edizione degli « Hagioglypta » del Macarius (J. L'Heureux, m. nel 1614), pitture e sculture paleocristiane. Il G. riuscì a rintracciarne il manoscritto a Parigi e a pubblicarlo (1856). 4) *Mélanges d'épigraphie ancienne* (Parigi 1856 sg.): sulle due iscrizioni greche di Abercio e di Pettorio. 5) *Storia dell'arte cristiana dei primi otto secoli*, corredata di tutti i monumenti di pittura e scultura (6 voll., Prato 1873-81, con oltre 600 tavv.). Nel vol. I è una teorica generale circa la natura e i caratteri dell'arte cristiana e un ampio saggio di cronologia sistematica delle opere principali. Negli altri cinque sono presi in esame le sculture e le pitture cimiteriali, le pitture, i musaici e le sculture non cimiteriali, comprendendo in tutto oltre duemila soggetti tra i quali anche i vetri dorati, le lampade, gli avori, i bronzi, gli smalti, ecc. In complesso si tratta di un'opera non ancora superata per la vastità del suo campo. L'opera era stata iniziata fin dal 1856 in collaborazione con il p. A. Martin, il quale ben presto morì, e il G. la continuò da solo, servendosi in parte dei disegni, debitamente riveduti, del collega defunto, e avendo anche ricevuto dal p. Marchi « gli eccellenti disegni che egli era venuto preparando » per due suoi volumi sulla scultura e sulla pittura cristiana primitiva. 6) Articoli vari su singoli monumenti con primitivi simboli cristiani; inoltre *Frammenti della Cattedra di S. Pietro* (in *The Archeologia*, Londra 1870); *Il cimitero di S. Gennaro a Napoli*; *Una croce graffita in Pompei*, ecc.

Il G. dal 1851 in poi fu nominato socio dell'Accademia degli Ercolani, della Pontificia Accademia romana di archeologia e delle principali altre accademie, o società degli antiquari d'Italia e d'Europa.

BIBL.: *Civ. Catt.*, cenno cronologico, e recensioni sulle sue principali opere: v. in indice generale (argomenti trattati: 1850-1903), Roma 1904, p. 105; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, 1, coll. 651-64, incompleto e incoerente; G. Boccadamo, *La figura di R. G.*, in *Civ. Catt.*, 1938, III, pp. 520-31; id., *Il G. epigrafista*, *ibid.*, 1938, IV, pp. 436 sgg., 535 sgg.; R. Fausti, *Documenti inediti sull'azione innovatrice del p. G. Marchi*, in *Rendiconti della Pont. Accad. romana di archeologia*, 19 (1942-1943), pp. 105-79 (in specie p. 128 e n. 27). Romano Fausti

GARWEH, Ignazio Michele. - Patriarca siro cattolico. N. il 3 genn. 1731 in Aleppo da genitori giacobiti, fu ordinato sacerdote nel 1757 e poco dopo si convertì in segreto al cattolicesimo. Cercò invano di convertire il patriarca giacobita Giorgio II, dal quale fu consacrato vescovo di Aleppo, dove continuò a lavorare per l'unione. In seguito egli con il suo gregge si dichiarò apertamente cattolico e ricevette dal papa Pio VI giurisdizione su Aleppo.

Ebbe da soffrire molte persecuzioni e diverse volte la prigione per opera dei giacobiti e del loro patriarca Giorgio III, dopo la cui morte fu eletto a succedergli dalla maggioranza dei vescovi giacobiti nel 1781. Accettò soltanto dopo che essi gli permisero di passare al cattolicesimo. Nel 1783 il G. fu consacrato patriarca nel convento Dejr Safrān presso Mardīn. Il papa Pio VI approvò l'elezione il 1° sett. dello stesso anno. Senonché un competitore giacobita, eletto da una minoranza, fu il solo ad essere riconosciuto dal sultano turco: il G. dovette fuggire nel Libano, dove prese residenza a Šarfet. M. il 4 sett. 1800. Con lui comincia la serie ininterrotta dei patriarchi siro-cattolici.

BIBL.: L'autobiografia di G. nella *Revue de l'Or. chrét.*, 6 (1901), pp. 382-401. Guglielmo de Vries

GARZON, diocesi di. - Città e diocesi della Colombia, nel dipartimento di Huila (Stato di Tolima), a 377 km. da Bogotà. Dal pontefice Leone XIII fu, in data 20 maggio 1900, creata diocesi (*Dioecesis Garzonensis*), con residenza a Neiva, e comprende le province di Garzon e di Neiva fin allora facenti parte della diocesi di Tolima. Detta diocesi è suffraganea dell'arcivescovato di Popayan. Suo primo pastore è stato mons. Stefano Rojas.

Comprende, nella sua giurisdizione, una superficie di 20.700 kmq. con 232.000 ab. dei quali 231.900 cattolici, ripartiti in 50 parrocchie con 65 sacerdoti diocesani, 16 regolari, 4 comunità religiose maschili e 17 femminili (1949). Vi ha la propria sede un fiorente seminario. Notevole la Cattedrale, dedicata all'Immacolata Concezione.

BIBL.: A. A. Mac Erlean, s. v. in *Cath. Enc.*, VI, p. 390; *Supplement*, II, 333. Mariano Baffi

GARZONI, Tommaso. - Scrittore, n. a Bagnacavallo di Romagna nel marzo 1549, m. ivi l'8 giugno 1589. Nel 1566 a Porto di Ravenna vestì l'abito della Congregazione lateranense.

Spirito aperto alle nuove correnti di pensiero, fu profondo conoscitore della lingua ebraica, teologo, erudito vario ed estroso, persino bizzarro e spregiudicato. Scrisse: *Teatro dei vari e diversi cervelli mondani* (Venezia 1583), *Piazza universale delle professioni del mondo* (ivi 1585), *Hospitale dei pazzi incurabili* (ivi 1586), ecc.

BIBL.: C. Della Corte, *T. G. Vita e opere*, S. Maria Capua Vetere 1913; F. Marchionni, prefazione a l'*Hospitale*, Lanciano 1915. Enzo Navarra

GAS, teoria cinetica dei. - I. Generalità. - Con la parola g. si designa dal sec. XVII quel particolare stato di aggregazione di qualsiasi materia nel quale le sue particelle costituenti (oggi si dice le sue molecole) non solo non risentono alcuna mutua coesione, o semicoesione, simili a quelle corrispondenti rispettivamente allo stato solido e allo stato liquido, ma manifestano invece una spiccata tendenza alla più incondizionata espansione. La meccanica, come studiò le leggi del moto dei solidi, studiò pure quelle dei liquidi e dei g. in base alle loro proprietà di insieme; così pure la fisica, specialmente per quanto riguarda il loro comportamento termico.

Ma affermatasi nella prima metà del secolo scorso l'ipotesi atomica e molecolare, sorsero due grandi

problemi: quello dello studio dinamico delle singole molecole ■ dei singoli atomi, e quello dell'interpretazione delle proprietà di insieme dei corpi nei loro vari stati di aggregazione, e in particolare dei g., con riferimento alla loro costituzione molecolare. Il primo dei suddetti problemi, che oggi si dice microscopico, non poté venire allora affrontato e costituisce solo attualmente uno dei maggiori scopi della fisica moderna; il secondo, fu invece notevolmente sviluppato, e, per quanto riguarda i g., condusse non solo ai risultati teorici previsti, ma anche ad altri che trascendono assai il ristretto campo della sua primitiva impostazione. Specialmente per questa ragione esso costituisce attualmente uno dei più interessanti e istruttivi capitoli della fisica.

II. Costituzione dei g. – Già D. Bernoulli nel 1738 considerava i g. come costituiti da un insieme di numerosissimi corpuscoli materiali pesanti, molto distanti tra loro in rapporto alle loro dimensioni e dotati ciascuno di velocità notevolmente elevata; in base a ciò egli riusciva a dimostrare che quell'insieme doveva ubbidire alla nota legge di Boyle-Mariotte. Ai corpuscoli di Bernoulli si pensano ora sostituite le molecole nel numero stragrande determinato da Loschmidt in base alla legge di Avogadro, e si suppone che ciascuna molecola sia soggetta alle leggi della meccanica. Evidentemente una prima serie delle proprietà del nostro g. dovrà scendere come conseguenza statistica di questa posizione. Per semplicità si considerano molecole monoatomiche, tanto più che è noto che, limitando queste considerazioni al solo lato statistico, il passaggio a casi più complessi non presenta insormontabili difficoltà. Le molecole sono in generale notevolmente distanti, ma talora anche si avvicinano, si urtano, rimbalzano. Siccome però a piccolissime distanze esse si respingono, è probabile che i loro urti avvengano solo fra le cosiddette loro sfere di azione (repulsive) ■ quindi siano elastici. È secondo questo punto di vista che Joule (1848), Kroenig (1856) e Clausius (1857) cominciarono a dar forma meno vaga alle idee di Bernoulli, seguiti da Maxwell, che nel 1859 fece il passo decisivo, che può considerarsi il fondamento non solo della teoria cinetica dei g., ma anche della meccanica statistica generalmente intesa.

III. La distribuzione maxwelliana delle velocità. – L'esperienza assicura che un g. rinchiuso in un recipiente e sottratto ad azioni esterne, qualunque sia stata la sua distribuzione iniziale, assume prestissimo uno stato stazionario. I ricercatori premaxwelliani avevano pensato che per interpretare quello stato stazionario bastasse ammettere che le molecole possedessero una certa velocità media, in qualsiasi modo costituita (non escludendo, p. es., neppure il caso particolare che tutte possedessero come velocità propria senz'altro quella velocità). Maxwell invece intuì che per caratterizzare quello stato stazionario non bastasse assegnare una velocità media, ma che occorresse anche che il numero delle molecole dotate di ciascuna delle innumerevoli velocità presenti, rimanesse invariata. Ciò non significa affatto che ogni molecola debba conservare inalterata la propria velocità, bensì che le molecole che in un breve tempo perdono quella velocità in seguito agli urti siano tante, quante quelle che, per la stessa ragione, la acquistano.

Sorgevano così due importanti questioni: 1) quale era la particolare distribuzione delle velocità che corrispondeva allo stato stazionario del g.? 2) quale era la ragione precipua per cui sempre si giungeva rapidamente a codesta distribuzione delle velocità?

Maxwell, aiutandosi con intuitive analogie con la legge degli errori di V. Herschell, credette di aver dimostrato che *nello stato stazionario il numero delle molecole che hanno componenti di velocità u, v, w (secondo assi cartesiani) è dato da una espressione del tipo* $a\ e\ b(u^2+v^2+w^2)$, dove 'a' e 'b' sono costanti positive dipendenti dallo stato fisico del g.

Ma lo stesso Maxwell riconobbe i difetti della sua dimostrazione ■ nel 1866 ne propose una seconda, basata sulla legge degli urti dei corpi elastici. Egli dedusse la condizione statistica perché il numero delle molecole che abbandonano una certa velocità sia, durante ogni tempuscolo, eguale al numero di quelle che la acquistano, e ritrovò la legge precedente che da allora si disse *la legge di distribuzione di Maxwell*.

Nel 1870 però L. Boltzmann esaminò molto a fondo la dimostrazione di Maxwell e provò dapprima che la legge è non solo sufficente, ma necessaria per lo stato stazionario; poi cercò e credette di dimostrare, ciò che l'esperienza conferma, che se lo stato stazionario di un g. viene in qualsiasi modo turbato, il g., abbandonato a se stesso, ritorna spontaneamente allo stato stazionario. La legge di Maxwell rappresenterebbe quindi la distribuzione limite, cui tende ogni distribuzione di velocità diversa da quella.

IV. Obbiezione di Loschmidt e interpretazione probabilistica di Boltzmann. – Loschmidt osservò (1876) che il passaggio irriversibile da una distribuzione qualsiasi a quella maxwelliana non poteva conseguire dalle leggi riversibili della dinamica. Conseguentemente Boltzmann passò alla conclusione che quel passaggio non fosse in ogni tempo rigorosamente necessario, ma solo estremamente probabile. E così la stazionarietà della legge di Maxwell non sarebbe una rigorosa necessità, ma solo un'esigenza di estrema probabilità. Fra le infinite distribuzioni possibili, quelle di tipo maxwelliano rappresentano la stragrande maggioranza; perciò, anche se il g. passa ■ caso per tutti gli stati possibili, apparirà praticamente sempre nella distribuzione maxwelliana.

Ormai, constatata la necessità di ricorrere a considerazioni probabilistiche, la legge di Maxwell si deduce per mezzo di esse più direttamente. La conclusione è però sempre la stessa.

A questo punto è molto interessante rendersi conto dei valori altissimi delle probabilità che entrano in giuoco, praticamente equivalenti alle maggiori certezze. Si cerca di illustrarle con esempi intuitivi, p. es., supponendo che una scimmia pesti su una macchina da scrivere e che rimangano registrate in modo continuo tutte le lettere e gli intervalli. Che probabilità si ha che la scimmia scriva una pagina della *Divina Commedia*? Teoricamente non si può escludere quel caso che è praticamente impossibile. Ebbene la probabilità che un g. contenuto in un recipiente di un litro assuma spontaneamente per un secondo una distribuzione non maxwelliana è dello stesso ordine!

V. Ripercussioni fisiche. – Il fatto che una legge fisica che si era sempre ritenuta certa e che si era sempre verificata, sia invece una legge estremamente probabile sì, ma non certa, indusse a revisioni di varie altre nozioni e leggi fisiche. E ormai anche la fisica classica ammette molte leggi fondamentali solo probabili. Si veda la voce termodinamica. La fisica

moderna poi è prevalentemente dominata da leggi solo probabilistiche.

BIBL.: I. C. Maxwell, *Papers*. L. Boltzmann, *Gastheorie*, Lipsia 1896; G. Castelnuovo, *Calcolo delle probabilità*, 3ª ed., Bologna 1947. Paolo Straneo

GASCA, PEDRO de la. - Uomo di Stato e vescovo spagnolo, n. a Barco de Avila nel 1485, m. a Valladolid il 10 nov. 1567.

Dopo avere disimpegnato vari incarichi pubblici, nel 1546 Carlo V lo nominò presidente della Reale Udienza del Perù, dotandolo di poteri illimitati, con l'incarico di domare la ribellione e la guerra civile peruviana capitanata da Gonzalo Pizarro. Sbarcato nell'America centrale, ottenne a Panama l'adesione di Pedro de Hinojosa, comandante della flotta, e di Fernando Pizarro, fratello del ribelle.

Portatosi nel 1547 in Perù e riuscite inutili le trattative intavolate con Gonzalo, G. riunì un esercito con il quale l'8 apr. 1548 affrontò le truppe avversarie. Avendo disertato molti soldati del Pizarro, questi fu fatto prigioniero e poi decapitato con il suo luogotenente Carvajal. Spenta la rivolta, G. si dedicò ad una pronta opera di pacificazione, revocando ordinanze troppo rigorose, introducendo benefiche riforme per gli Indi, sostituendo l'amministrazione civile alla militare nelle città, sollecitando l'incremento economico, specie lo sfruttamento del sottosuolo. Il suo governo, durato fino al 1550, fu considerato da tutti benefico e giusto ed il G. fu salutato *padre restaurador y pacificador*. Tornato in patria, fu eletto vescovo di Palencia (1551) e di Siguenza (1561).

BIBL.: *Documentos relativos al licenciado P. G.*, in *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, XLIX, pp. 5-547 e L, pp. 5-206; J. C. Calvete de Estrella, *Rebelión de Pizarro en el Perú y vida de d. P. G.*, 2 voll., Madrid 1889; P. Gutiérrez de S. Clara, *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-48) y otros sucesos de las Indias*, 4 voll., ivi 1904-10; M. H. Saville, *Some unpublished letters of P. de la G., relating to the conquest of Peru*, Worcester 1918; N. Alonso Cortés, *Datos de don P.G.*, in *Rivista de Indias*, 3 (1942), pp. 130-35. Piero Sannazzaro

GASPARE della CROCE. - Missionario e viaggiatore domenicano portoghese del XVI sec.: n. a Evora, m. a Setúbal (1570 ca.). Con un gruppo di confratelli, capitanati dal p. Bermudes, nel 1548 raggiunse l'India.

Gli si attribuisce la fondazione del convento di Malacca. Passato nel Cambogia, verso il 1555 penetrò nella Cina, come fanno fede le sue memorie. Va perciò riconosciuto quale primo missionario che abbia varcato i confini della Cina in quel secolo, sì da meritarsi l'appellativo di « apostolo dei Cinesi ». Dopo qualche tempo dovette lasciare la Cina; passò allora nell'Isola di Ormuz. Infine (1569) fece ritorno in patria, ove attese alla pubblicazione del *Tratado em que se contam muito por estenso as cousas da China, con sus particularidades, e assi do reyno d'Ormuz...* (Evora 1569; 2ª ed. Lisbona 1829). Per il suo generoso prodigarsi tra gli appestati di Setúbal, cagione della sua morte, venne proposto dal Re al vescovato di Malacca, cui rinunciò.

BIBL.: L. de Sousa, *Historia de S. Domingo particular do Reino e conquistas de Portugal*, parte 3ª, Lisbona 1678, pp. 323-325; G. M. Cavalieri, *Galleria de' Sommi Pontefici*, II, Benevento 1696, pp. 38-40; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Orde de St Dominique*, VI, Parigi 1749, pp. 729-32; T. Gentili, *Memorie di un missionario domenicano nella Cina*, I, Roma 1887, pp. 83-84. Abele Redigonda

GASPARE da MONTESANTO: v. MONTESANTO, GASPARE da.

GASPARRI, PIETRO. - Cardinale, segretario di Stato di due papi, principale artefice della codificazione del CIC e dei Patti Lateranensi.

N. a Capovallazza (comune di Ussita [Macerata]) il 5 maggio 1852; m. a Roma il 18 nov. 1934. Iniziò i suoi studi (1861) nel Seminario di Nepi, da cui passò (1870) al Seminario Romano, venendo ordinato sacerdote il 31 marzo 1877. Iniziò il suo insegnamento sui Sacramenti e di materie giuridiche a Roma nello stesso Seminario Romano e alle scuole di Propaganda Fide. Dal 1880 al 1888 insegnò diritto canonico nell'Istituto cattolico di Parigi. È questo il periodo della sua maturazione scientifica e della maggiore produzione individuale. Sono infatti di questo tempo i trattati canonici ancora classici del *De matrimonio* (2 voll., Parigi-Lione 1892; 2ª ed. ivi 1904; 3ª [*post* CIC], Città del Vaticano 1932); *De S. Ordinatione* (2 voll., Parigi-Lione 1893-94); *De S.ma Eucharistia* (2 voll., ivi 1897); l'opuscolo *De la valeur des ordinations anglicanes* (Parigi 1895, su una questione allora di grande utilità pratica ed assai dibattuta).

(fot. Felici)
GASPARRI, PIETRO - Ritratto in occasione del discorso al Congresso giuridico internazionale del 1934 (Roma).

Eletto arcivescovo titolare di Cesarea di Palestina (1898), fu inviato delegato apostolico successivamente nella Bolivia, nel Perù e nell'Equatore. Nel 1901 fu richiamato a Roma per assumere l'ufficio di Segretario della S. Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari.

A lui si attribuisce l'idea della codificazione del CIC, manifestata nella prima sua udienza a papa Pio X. Sebbene recentemente si sia fatto a questo proposito, come primo ideatore, il nome del card. G. Gennari, quella sopra esposta resta l'opinione storicamente più accreditata, avvalorata ancora dalla confessione dello stesso card. G., fatta pochi giorni prima della sua morte, in una pubblica relazione in occasione del Congresso giuridico internazionale, tenuto ad iniziativa del Pontificio Institutum utriusque iuris (v. bibl.).

Questa grande opera, iniziata il 13 nov. 1904, occupò 14 anni della vita del card. G., gli anni, si potrebbe dire, più proficui nel campo della sua produzione scientifica pubblica (v. CODEX IURIS CANONICI).

Il 16 dic. 1907 fu elevato alla porpora e da segretario divenne allora relatore della Commissione per la codificazione, che, com'è noto, portò a termine il lavoro del nuovo CIC, promulgato il 28 giugno 1917 ed andato in

vigore il 19 maggio 1918. Al CIC il card. G. aggiunse una prefazione, che narra succintamente la storia della legislazione ecclesiastica, un indice analitico, e, in alcune edizioni, le note delle fonti, lavoro che egli amplierà, curando l'edizione del CIC *Fontes*, i cui 6 primi voll. videro la luce dal 1923 al 1932; il VII, già pronto alla morte dell'autore, vide la luce nel 1935 per cura del card. Giustino Seredi, il quale curò la pubblicazione dei voll. VIII-IX, completando così la collezione, che non ha però un valore critico, ma di sola raccolta, e, come la prefazione e l'indice, non ha alcun carattere di autenticità.

Al termine della codificazione il card. P. G. fu anche nominato primo presidente della Commissione per l'interpretazione autentica dei canoni CIC, istituita con *motu proprio* del 17 ott. 1917.

Intanto, con l'elezione di Benedetto XV, già suo collega di lavoro alla Segreteria di Stato, dopo la breve parentesi del card. Ferrata, durata 36 giorni, il card. G. fu eletto segretario di Stato. Alla morte di Benedetto XV (v.) con cui aveva condiviso le responsabilità di governo e l'ispirazione dei più grandi atti di quel pontificato, così proficuo soprattutto per la ripresa di relazioni diplomatiche con molte nazioni, nel successivo conclave la forte personalità del card. G. concentrò in sé buon numero di voti, con cui favorì poi la candidatura del card. Ratti, che, eletto papa, lo riconfermò suo segretario di Stato fino al 10 febbr. 1930.

L'avvenimento più grande, dopo la codificazione, di cui fu parte il card. G. è la Conciliazione, a cui egli lavorò fin dai giorni di Versailles, mediante mons. Cerretti, ispirando il gesto di pacificazione di Pio XI, benedicente dalla loggia esterna il dì della sua elezione, e favorendo approcci fin dal 6 ag. 1926; approcci che dopo una notevole interruzione sulla questione dell'educazione, furono ripresi sotto forma di trattative il 3 sett. 1928 e si conclusero l'11 febbr. 1929.

Nell'ultima fase, il 22 nov. 1928, il Papa delegava lo stesso card. G. per le trattative ufficiali e per la firma degli atti che il G. sottoscrisse come plenipotenziario. Un anno dopo, per divergenze personali, cessò dalla sua carica di segretario di Stato, in cui si era acquistata meritata fama di grande diplomatico e trascorse gli ultimi anni nel ritiro e nello studio, circondato dalla venerazione e dall'ammirazione del mondo ecclesiastico e di molti ambienti laici, anche estranei alla Chiesa. È di questi anni il suo *Cathechismus Catholicus* (Roma 1930).

Già insignito del collare della S.ma Annunziata, il 20 apr. 1933 fu nominato membro dell'Accademia d'Italia per le discipline giuridiche. La sua salma riposa nella nativa Ussita.

È prematuro oggi dare un giudizio definitivo della sua attività di teologo e canonista, diplomatico e codificatore, ma è certo che il G. è stato nel mondo ecclesiastico una delle più grandi figure del primo trentennio di secolo. Per conoscere la sua vita intima, di grande valore potrà essere il suo *Diario*, che si conserva ancora inedito.

Bibl.: Ha valore autobiografico la relazione seguente: P. G., *Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, in *Acta Congressus iuridici internationalis*, IV, Roma 1937, pp. 1-10; inoltre v. G. Forchielli, *Il card. P. G.*, Macerata 1934; A. Mittiga, *Il cardinale giurista P. G.* (*I Rostri*, 9-12), Roma 1934; F. M. Taliani, *Vita del card. G., segretario di Stato e povero prete*, Milano 1938; F. P. Gabrieli, s. v. in *Nuovo dig. italiano*, VI, p. 211; A. Van Hove, *Prolegomena*, 2ª ed., Malines-Roma 1945, pp. 394, 398, 616, 622, 632. Pietro Palazzini

GASPÉ. - Città e diocesi del Canadà, capoluogo del distretto omonimo situato nel lato nord-est del basso Canadà, tra il S. Lorenzo e la baia Chaleur. La diocesi venne eretta dal papa Pio XI il 5 maggio 1922, con la costituzione apostolica *Praedecessorum nostrorum*, per smembramento dalla diocesi di S. Germano di Rimuski della quale è ora suffraganea.

È divisa in 4 circoscrizioni (Bonaventura, G.-sud, G.-nord e isole della Maddalena). Si estende per 10.000 kmq. Ha una popolazione di ca. 94.370 ab., dei quali 75.944 cattolici di lingua francese e 9000 di lingua inglese.

(per cortesia del rev.mo p. abate Salmon)

Gasquet, Francis Aidan - Ritratto del card. G. a 79 anni, dipinto da G. Girodon.

Conta 62 parrocchie, 14 missioni, 75 tra chiese e cappelle servite da 95 sacerdoti diocesani e 23 regolari, 1 seminario; 8 comunità religiose maschili e 15 femminili. La cattedrale è dedicata a Cristo Re.

Bibl.: AAS, 14 (1922), pp. 484-86; *Le Canada ecclésiastique*, Montréal 1940, pp. 324-31. Enrico Josi

GASQUET, Francis Aidan. - Cardinale, benedettino, n. a Londra da distinta famiglia cattolica di origine francese, emigrata in Inghilterra alla fine del sec. xviii, il 5 ott. 1846, m. a Roma il 5 apr. 1929. Dopo gli studi compiuti nella scuola del priorato benedettino di Sownside, entrò nel noviziato dello stesso Ordine a Belmont nel 1865. Esercitò in sèguito i vari uffici della comunità di Downside, finché fu eletto priore nel 1878. Dopo un certo tempo consacrato al servizio del suo monastero, si dedicò specialmente agli studi storici e passò dal 1892 al 1902 a fare vasti e metodici indagini nel British Museum e nel Record Office, onde accumulò ingenti tesori di documentazione per i suoi lavori futuri. Nel 1896 fu nominato da Leone XIII membro della commissione pontificia per la questione della validità delle ordinazioni anglicane (cf. la sua opera: *Leaves froms my Diary 1894-96*, Londra 1916), e nel 1900 fu eletto abate-presidente della Congregazione benedettina inglese. Quando il Sommo Pontefice affidò ai monaci benedettini la revisione della Volgata, costituitasi un'apposita commissione, l'abate G. ne fu nominato presidente con una lettera di papa Pio X nel 1906. Creato cardinale del titolo di S. Maria in Portico nel 1914, fu fatto bibliotecario e archivista di S. Romana Chiesa nel 1919.

Storico dotto e paziente, ricercatore laborioso di memorie del passato, scrittore attraente per la tranquillità e l'equilibrio del suo stile, si è fatto un nome nella storia religiosa dell'Inghilterra.

Opere: *Henry VIII and the english monastery* (2 voll.,

Londra 1888-89); *Edward VI and the book of common prayer* (ivi 1890); *The last abbot of Glastonbury* (ivi 1895); *The eve of the reformation* (ivi 1896); *English monastic life* (ivi 1904); *Henry III and the Church* (ivi 1905); *Parish life in medieval England* (ivi 1906); *Lord Acton and his cercle* (ivi 1908); *The greater abbeys of England. The black death of 1348 and 1349* (ivi 1909); *The Rule of st Benedict translated with an introduction* (ivi 1910); *England under the old religion and other essays* (ivi 1912); *A history of the vener. english College Rome* (ivi 1921); *The religious life of king Henry VI* (ivi 1924); *Monastic life in the middle ages* (ivi 1923).

Bibl.: L. Gougaud, necrologio in *Rev. d'hist. ecclés.*, 25 (1929), pp. 589-90; G. H. Fowler, *Card. G. at Downside*, in *Downside review*, 47 (1929), pp. 123-31; B. Kuypers, *Card. G. in London*, *ibid.*, pp. 132-49 (con bibl.); U. Butler, *Card. G. in Rome*, *ibid.*, pp. 150-156; J. Bruneau, *Card. G. and the revision of the Vulgate*, in *The cath. world*, 120 (1929), pp. 422-25; J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, Parigi 1949, v. indice. Pietro Salmon

GASSENDI, Pierre. – Filosofo francese, n. il 22 genn. 1592 a Champtercier (Digne), m. a Parigi il 24 ott. 1655. Canonico e predicatore, insegnò teologia (1613) e filosofia (1616) ad Aix e successivamente, fino alla morte, matematica a Parigi.

Il suo primo scritto (1624) è contro Aristotele e la filosofia scolastica (*Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem*). Nelle opere posteriori si occupa della dottrina atomistica nel tentativo, tutt'altro che geniale e critico, di rinnovare l'epicureismo: il *Syntagma philosophiae Epicuri* (1649) è un'esposizione della dottrina del filosofo greco, mentre il *Syntagma philosophicum*, l'opera principale pubblicata postuma (1658), può considerarsi la sua *summa* filosofica; divisa in logica, fisica ed etica, oltre ad una sezione speciale dedicata al metodo. Ma più che per questi scritti, prolissi e macchinosi, il G. è noto ancora oggi per le sue *obiezioni* alle *Meditazioni* di Descartes e per lo scritto polemico (in risposta a Descartes) *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* (1644). G., più che altro, è un episodio della polemica contro la scienza cartesiana, una pagina del dibattito tra indirizzo empirico ed indirizzo deduttivo. Ammiratore di Galilei, di cui sentì l'influenza, intuì l'importanza delle leggi della dinamica; rivalutatore dell'atomismo, richiamò l'attenzione su una teoria che si adattava alla nuova scienza e si contrapponeva al meccanismo geometrico di Descartes. Si aggiunga che, comportando la teoria atomica l'ammissione del vuoto, egli veniva a sostenere filosoficamente (contro gli aristotelici e Descartes) quello che Torricelli e Pascal avevano dimostrato sperimentalmente.

Dal punto di vista più propriamente speculativo, G. presenta scarso interesse. La sua logica ha una decisa intonazione nominalistica ed empiristica, mentre la sua fisica segue l'atomismo epicureo, ripensato secondo le teorie del tempo e soprattutto con la preoccupazione di correggere quelle affermazioni di esso che sono in più stridente contrasto con la religione. Così, ad es., ammette la creazione *ex nihilo* (gli atomi, ingenerati ed incorruttibili dal punto di vista naturale, sono stati creati da Dio e da Dio possono essere annientati), come pure che il movimento degli atomi è causato da Dio, regolatore ed ordinatore dell'universo, Provvidenza. Sotto l'influenza di Galilei sostiene che non il movimento, ma l'impulso al movimento è costante; e, con Telesio, che tutti gli atomi hanno una loro propria sensibilità (diversa da quella degli animali e degli uomini). Principio della sensibilità e della vita è l'« anima del mondo » (dottrina stoica ed anche neoplatonica). Così, nella elaborazione del G., la fisica epicurea perde la sua struttura materialistica e meccanicista. Ma più che di un ripensamento critico, si tratta di un compromesso o, se si vuole, di una *contaminatio* di materialismo e di spiritualismo. Anche la sua dottrina dell'anima è un compromesso: oltre all'anima fatta di materia sottilissima, ve ne è un'altra nell'uomo, l'« intelletto », immateriale ed immortale, da Dio creata ed infusa nel corpo (*Physica*, sect. III, l. III, cap. 3). Si accorse egli stesso dell'incoerenza e tentò invano di risolverla: come si dice che l'uomo è uno, pur risultando di corpo e di anima, così l'anima è una, pur essendovi nell'uomo due anime (cf. *ibid.*, l. IX, cap. 2).

Bibl.: Opere: *Opera*, ed. Sorbière, Lione 1658; ed. Averrani, Firenze 1727. – Studi: F. Boullier, *Histoire de la philos. cartésienne*, 2 voll., Parigi 1854; E. Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, II, Amburgo 1890, pp. 126-88; P. Thomas, *La phil. de G.*, Parigi 1889; H. Schneider, *Die Stellung G.s zu Descartes*, Lipsia 1904; G. S. Brett, *The philosophy of G.*, Londra 1908; A. Lange, *Gesch. d. Materialismus*, Lipsia 1908; L. Torcianti, *L'argomento ontologico di s. Anselmo nella storia: Cartesio e G.*, in *Rivista rosminiana*, 6 (1911), pp. 119-25; G. Hess, *P. G.*, Jena 1939; B. Rochot, *Les travaux de G. sur Epicure et sur l'atomisme (1619-58)*, Parigi 1944. Altre indicazioni in W. Zeigenfuss, *Philosophen-Lexikon*, I, Berlino 1949, pp. 375-78.
Michele Federico Sciacca

GASSŪL, Telēlāt. – Piccolo gruppo di colline appena percettibili, situate nella valle del Giordano, a nord del Mar Morto, 5,5 km. dal Giordano verso est, sull'antica strada dal Giordano a Ma'īn.

Passando là con un gruppo di studenti, il p. Alessio Mallon S. J. si era accorto di un numero straordinario di frammenti di antica ceramica e di strumenti di pietra, e cominciò, nel nov. 1929, per incarico del Pontificio istituto biblico, scavi archeologici in quel posto. Gli scavi continuarono e, dopo la morte del p. Mallon (1934), furono diretti dal p. Roberto Köppel S. J. fino al 1938. Gli scavi misero in luce quattro strati, sovrapposti l'uno all'altro, di una antica città di ca. 600 m. di lunghezza e 400 di larghezza. L'infimo strato è di ca. 6 m. sotto la superfice della collina.

Nei diversi strati si sono trovati moltissimi strumenti di pietra (selce), vasi di ceramica di forme assai antiche, resti di antiche pitture (una grande stella, una processione [?], l'immagine di un uccello); mancano invece quasi completamente gli oggetti metallici (pochi oggetti di metallo [bronzo e rame] furono trovati immediatamente sotto la superfice e sembrano essere di un periodo più recente). In un primo momento la cultura di T. Ĝ. si ascrisse al primo periodo del bronzo (A. Mallon, R. Neuville, A. Vincent); ma oggi quasi tutti gli archeologi sono d'accordo che si tratta della fase più antica del « calcolitico » o « eneolitico » (ca. 4000-3400 a. C.), essendosi trovata la ceramica « ĝassūliana » nella pianura di Esdrelon sotto la ceramica (anch'essa calcolitica) di Mageddo, affine al tipo di Ĝemdet Naṣr (ca. 3400-3100 a. C.). La civiltà ĝassūliana apparteneva dunque alla prima metà del IV millennio a. C., fu distrutta ca. il 3400 a. C. e cessò definitivamente di esistere.

Non si è potuto finora stabilire quale sia l'origine e quale la razza della popolazione di T. G., la quale si era sparsa, come altri scavi hanno mostrato, quasi per tutta la parte meridionale della Palestina, prima che questa fosse occupata dai Semiti. L'esame antropologico dei Gassūliani non si è ancora potuto fare per mancanza di resti umani ben conservati.

Bibl.: A. Mallon, R. Köppel, R. Neuville, *T. G.*, I, Roma 1934; R. Köppel, *T. G.*, II, ivi 1940; A. Bea, *Die Bedeutung der Ausgrabungen von T. G.*, in *Beihefte zur Zeitschrift für alttest. Wissenschaft*, 66 (1936), pp. 1-12. Agostino Bea

GASTOUÉ, Amédée. – Musicologo e musicista, n. a Parigi il 13 marzo 1873, m. ivi il 27 luglio 1943. Allievo del Conservatorio, fu poi maestro di cappella nella chiesa di S. Giovanni Battista a Belleville e insegnante di canto gregoriano.

Oltre a numerosi articoli in varie riviste, scrisse opere di storia musicale di grande importanza, anche se in parte discusse, frutto di profondi studi e di ricerche nelle biblioteche di Francia: *Histoire du chant liturgique à Paris*

(1 vol. fino all'opera dei Carolingi, Parigi 1904); *Le drame liturgique* (ivi 1906); *Les origines du chant romain; l'antiphonaire grégorien* (ivi 1907); *Le graduel et l'antiphonaire romain, histoire et description* (ivi 1813). Pubblicò inoltre canti liturgici ed opere teoretiche, trascrizioni di antichi canti liturgici.

Fece parte della Commissione pontificia per l'edizione vaticana dei libri del canto liturgico, ma le sue teorie sul ritmo gregoriano non collimavano con quelle della Scuola Solesmense del Marqueron.

BIBL.: Necrologio in *Bollettino ceciliano*, 38 (1943), p. 168. P. Thomas, *Un'ipotesi di A. G. su modi plagali gregoriani*, *ibid.*, 41 (1946), pp. 1-5. Silverio Mattei

GATH : v. GETH.

GATHA : v. AVESTA.

GATTERER, JOHANN CHRISTOPH. - Storico e diplomatista tedesco, n. a Lichtenau, presso Norimberga, il 13 luglio 1727, m. a Gottinga il 5 apr. 1799. Presso l'Università di Gottinga, dove insegnò dal 1759, fondò un istituto storico dotato del più antico gabinetto di paleografia. Nell'insegnamento e negli scritti propugnò l'indirizzo della ricerca storica perseguita con il concorso di tutte le discipline ausiliarie, di cui compilò anche utilissimi manuali: araldica (Gottinga 1774), cronologia (Norimberga 1775), genealogia (ivi 1788) e diplomatica.

A quest'ultima dedicò tre studi di particolare interesse: *Elementa artis diplomaticae universalis* (Gottinga 1765), in cui, trattando delle scritture, introdusse una curiosa classificazione sul modello di quella adottata dal Linneo nel campo delle scienze naturali; *Abriss der Diplomatik* (ivi 1798); *Praktische Diplomatik* (ivi 1799). Fra le opere storiche sono degne di ricordo: *Handbuch der Universalhistorie* (ivi 1761 sgg.); *Die Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfang* (ivi 1785-87); *Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte* (Norimberga 1792).

BIBL.: H. Wesendonck, *Die Begründung der neueren deutschen Geschichtbeschreibung durch G. und Schlözer*, Lipsia 1876; H. Wegele, s. v. in *Allgemeine deutsche Biographie*, VIII, Lipsia 1878, pp. 410-13; E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, II, trad. it. di A. Spilli, Napoli 1944, pp. 48-50. Alessandro Pratesi

GATTI, GIUSEPPE. - N. a Roma il 23 nov. 1838, m. in Oriolo Romano il 12 sett. 1914; archeologo molto versato in epigrafia classica e cristiana, topografia di Roma, e in diritto romano. Conseguì la laurea *ad praemium* in giurisprudenza. Ebbe vincoli d'amicizia con G. Heuzen e T. Mommsen, cooperò al VI vol. del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ma soprattutto fu in amicizia con G. B. De Rossi, di cui per oltre trent'anni fu il principale collaboratore ed ebbe l'incarico di continuare l'opera delle *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Ma solo dopo la sua morte apparve un fascicolo di supplemento fino all'anno 395, perché il G. fu assorbito dall'insegnamento di diritto romano nell'Accademia storico giuridica e nei suoi uffici di direttore del Museo nazionale romano e degli scavi di Roma, poi di soprintendente degli scavi e scoperte di antichità in Roma e provincia.

Fu anche direttore del *Bullettino della commissione archeologica comunale*, nel quale, oltre a numerosi articoli, iniziò nel 1887 insieme con G. B. De Rossi una *Miscellanea di notizie bibliografiche e critiche per la topografia e la storia dei monumenti di Roma*. Fu socio nazionale dell'Accademia dei Lincei, membro della P. Commissione di archeologia sacra e dal 1900 alla sua morte, presidente della P. Accademia romana di archeologia.

Tra i suoi scritti si ricordano: *Della utilità che lo studio del diritto romano può trarre dall'epigrafia* (in *Studi e documenti di storia e diritto*, 1885, pp. 3-23); *La badia di Ferentillo* (in *Rassegna italiana*, 1883, pp. 337-48); *Il tradimento di Giuda negli antichi monumenti cristiani* (in *Bullettino della Commissione archeol. comunale di Roma*, 3ª serie, 15 [1887], pp. 205-14); *L'epitafio di « Ioannes exiguus » vescovo di ignota sede nel secolo sesto* (*ibid.*, 16 [1888], pp. 79-82); *Di un nuovo monumento epigrafico relativo alla basilica di S. Clemente* (*ibid.*, 17 [1889], pp. 467-74); *Iscrizione salonitana* (in *Römische Quartalschrift*, 6 [1892], pp. 261-74); *Di un frammento marmoreo col nome del martire Genesio* (in *Bull. arch. rom.*, 5ª serie, 32 [1904], pp. 325-30); *Capselle reliquiarie cristiane e misure romane di capacità* (*ibid.*, 33 [1905], pp. 316-28). Notevole è l'opera *Gli statuti dei mercanti di Roma dal sec. XIII al XVI* (Roma 1885).

BIBL.: E. Josi, *G. G.*, in *Studi Romani*, 2 (1914), pp. 356-64 con elenco delle sue pubblicazioni a cura di E. Gatti. Enrico Josi

GATTI, VINCENZO. - Apologista e teologo domenicano, n. a Riva Ligure il 15 marzo 1811, m. ivi l'8 nov. 1882. Religioso a S. Sabina (Roma), nel 1838 fu promosso lettore al Collegio di S. Tommaso de Urbe (Roma). Insegnò a Viterbo e a Lucca nel convento di S. Romano, di cui fu pure due volte priore. A Lucca insegnava anche nel Seminario arcivescovile. Dal 1857 ebbe cariche onorifiche a Roma: socio del maestro generale dell'Ordine, V. Jandel, nel 1859 secondo bibliotecario della Casanatense e dal 1866 prefetto della medesima. Nel 1870 divenne segretario della S. Congregazione dell'Indice e nel 1872 fu promosso maestro del Palazzo Apostolico. Tenne l'importante ufficio per 10 anni. Ebbe parte in varie congregazioni romane.

Nel 1854 pubblicò a Lucca un libro, in cui colpiva il protestantesimo rinascente: *Principio protestante e principio cattolico*, 2 voll. Più importanti le sue: *Institutiones apologetico-polemicae de veritate ac divinitate Religionis et Ecclesiae catholicae*, 3 voll., Roma 1866-67. Nel primo libro tratta dei fondamenti della religione sia naturale sia rivelata; nel secondo della religione naturale e soprannaturale; nel terzo della divinità della religione e della Chiesa cattolica. L'opera è di molta erudizione e di solida dottrina tomista. Scrisse inoltre nel 1848 sull'indipendenza d'Italia.

BIBL.: anon., *Cenni biografici del p. V. M. G. domenicano, maestro del S. Palazzo Apostolico*, Roma s. a.; *Acta Cap. Gen. Ord. Praed. 1885*, Roma 1886, pp. 81-82; anon., *Acta RR. PP. Curatorum operis Casanatensis ab anno 1877 (ad annum 1884)*, ms. archivio generale dei Domenicani, n. XI-222, pp. 71, 84, 96. Abele Redigonda

GATTINARA, MERCURINO da. - Gran cancelliere di Carlo V, n. a G. il 10 giugno 1465, m. a Innsbruck il 5 giugno 1530. Compiuti gli studi all'Università di Torino, seguì, quale consulente della duchessa Margherita di Asburgo, la sua signora in Borgogna, quando questa, per la morte del fratello Filippo, ne assunse la reggenza. Nel 1517 fu eletto gran cancelliere del re di Spagna ed ebbe un'influenza decisiva nella formazione del giovane sovrano Carlo d'Asburgo. M. da G. era permeato di idealità imperiali di tipo dantesco (nel 1527 mediterà la pubblicazione del *De Monarchia*), mirante alla restaurazione di una monarchia universale, che avesse il suo centro in Italia, la sua patria, e seppe infondere nell'animo del Re tale concezione dell'Impero e di una correlativa politica italiana. La sua opera di gran cancelliere otterrà un trionfo con l'elezione imperiale di Carlo V. Praticò a volte una certa arrendevolezza verso i novatori protestanti.

Alla Dieta di Worms sconsigliò la condanna di Lutero, che avrebbe dovuto essere giudicato da un Concilio (« senza Concilio non potremo vincere l'eresia »). Di tendenza conciliarista, avrebbe voluto che il Concilio avesse carattere riformatorio, ma lo stimava pure uno strumento politico della potenza imperiale da agitare di fronte al Papa nei momenti di lotta.

Nel 1529 accompagnò in Italia Carlo V per l'incoronazione imperiale, a cui non potè assistere, essendo ammalato. Fu eletto cardinale da Clemente VII.

BIBL.: C. Bornate, *Historia vitae et gestorum per dominum magnum cancellarium (M. Arborio di G.)*, in *Miscellanea di storia italiana*, 3ª serie, 17 (1915), pp. 238-568; H. Van der Linden, *Le chancellier G. et la politique méditerranéenne de Charles Quint*, in *Acad. R. de Belgique, Bulletin, Cl. des Lettres*, 1936, pp. 361-372 (vi è esaminata la letteratura più antica); K. Brandi, *Berichte und Studie*. IX. *Eigenhändige Aufzeichnungen Karls V. aus d. j. 1525. Der Kaiser und sein Kanzler*, in *Nachrichten d. Göttinger Gesellschaft d. Wiss., phil.-hist. Klasse*, 1933, p. 240 sgg. (fondamentale); id., *Kaiser Karl V.*, I, Monaco 1937. Su G. e il Concilio, H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1949 (v. indice). Piero Sannazzaro

GATTORNO, ROSA. - Fondatrice delle Figlie di S. Anna, n. a Genova il 14 ott. 1831, m. a Roma il 6 maggio 1900. La breve vita coniugale con il cugino Girolamo Custo (1852-58), fertile di dolori, continuati poi con gravi dispiaceri avuti dai due figli, fu seguita da una vedovanza dedita alla pietà e alla carità. Nell'aiutare il Frassinetti a dirigere le sue pie associazioni ebbe l'ispirazione a fondare il nuovo istituto, che cominciò a Piacenza nel marzo del 1866, dopo un'eroica vittoria sulle resistenze familiari, vestendo l'abito il 26 luglio dell'anno seguente.

Con un lavoro infaticabile e continui viaggi condusse la Congregazione a un'espansione eccezionale senza però riuscire a dettare le regole. Straordinari carismi, fra cui un'insolita frequenza di bilocazioni, furono la ricompensa della sua aspra penitenza e dell'umiltà con cui sopportò calunnie e maltrattamenti. Nel 1932 il corpo fu trovato incorrotto e morbido. Sono terminati i processi informativi.

BIBL.: A. M. Fiocchi, *La serva di Dio R. G.*, 2 voll., Roma 1937-41. Mario Colpo

GAUBIL, ANTOINE. - Gesuita, sinologo, n. a Gaillac (Aveyron) il 14 luglio 1689; m. a Pechino il 24 luglio 1759. Missionario in Cina dal 1722, vi fu direttore del Collegio imperiale dei giovani diplomatici e si consacrò allo studio della storia, della religione, della geografia e soprattutto dell'astronomia dei Cinesi, trattandone ampiamente in opere particolari, inviate per la stampa in Francia, o in relazioni, messe a disposizione di scienziati (N. Fréret; J. N. de l'Isle), o in lettere numerose a diversi. Fu anche membro dell'Accademia di Pietroburgo e dell'Accademia delle Scienze di Parigi.

Le sue opere sono di grande valore e in numero rilevante; molte ancora inedite; quelle stampate recano deplorevoli mutilazioni e anche errori dovuti agli editori poco scrupolosi. Principali: *Histoire de l'astronomie chinoise* (è il vol. II dell'opera del p. Et. Soucier: *Observations mathématiques astronomiques...* [Parigi 1732]); *Traité de l'astronomie chinoise* (*ibid.*, III, ivi 1732; anche il vol. I [ivi 1729] contiene molte relazioni del p. G.); *Histoire de Gen-tchis-can et de toute la dynastie des Mongues, ses successeurs* (ivi 1739); *Histoire de la grande dynastie des Thang* (in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences... des Chinois*, XV [ivi 1791], XVI [ivi 1814]); *Traité de la chronologie chinoise*, ed. postuma a cura di S. de Sacy (ivi 1814); *Les livres sacrés de l'Orient*, ed. postuma a cura di G. Pauthier (ivi 1842); altre relazioni comparvero in *Lettres édifiantes et curieuses* (XII, XIII, Lione 1819) e in *Philosophical transactions* (1750-58).

BIBL.: Vita: *Lettres du p. J. Amiot à Monsieur de l'Isle de l'Académie des sciences à Pékin, le 4 sept. 1759*, in *Lettres édif. et curieuses*, XIII, Parigi 1819, pp. 90-100. - Studi: Sommervogel, III, coll. 1257-64; IX, coll. 399-400; J. Brucker, *La mission de Chine de 1722 à 1735. Quelques pages de l'histoire des missionnaires français à Pékin au XVIIIe siècle, d'après des documents inédits*, in *Rev. des questions hist.*, 29 (1881, 1), pp. 491-532; id., *Correspondance scientifique d'un missionnaire français à Pékin au XVIIIe siècle*, in *Rev. du monde catholique*, 1883-84; id., *La Chine et l'Extrême Orient d'après les travaux historiques du p. G. A.*, *ibid.*, 1885, 1, pp. 485-593; C. Rochemonteix, *J. Amiot et les derniers survivants de la mission française à Pékin*, Parigi 1915, pp. 75-78; L. Pfister, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, II, Sciangai 1934, pp. 667-93. Celestino Testore

GAUCHERIO, santo. - N. poco dopo la metà del sec. XI, a Melain, diocesi di Rouen, m. presso Limoges ca. il 1139-40. A 18 anni, dopo aver studiato nel paese nativo le arti liberali, da un canonico di Limoges, maestro Umberto, fu condotto in Aquitania. Ivi si diede a vita di penitenza e di apostolato, fondando nei pressi di Limoges un priorato di Canonici regolari di s. Agostino, dipendente dapprima dai canonici del Capitolo, da cui aveva ottenuto il luogo. Ebbe molti discepoli, fra i quali s. Stefano de Mureto, fondatore dell'Ordine grandimontense. Morì per un incidente, cadendo da cavallo, all'età di 80 anni. La traslazione (canonizzazione) fu fatta dal vescovo di Limoges, Serbrando, nel 1194. Festa il 9 apr.

BIBL.: La *Vita*, in *Acta SS. Aprilis*, I, Parigi 1865, pp. 841-44; BHL, 3271-72; F. Lanzoni, *Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica*, in *Analecta Bollandiana*, 45 (1927), pp. 238-49. Alberto Ghinato

GAUDENZIO, santo, vescovo di BRESCIA. - Successore di Filastro, n. probabilmente a Brescia, m. dopo il 406 (forse verso il 410-11). Come pellegrino in Oriente (Gerusalemme), fece la conoscenza di s. Giovanni Crisostomo e portò con sé preziose reliquie (p. es., dei 40 martiri; cf. *tract.* 17). Eletto, ancora giovane, vescovo di Brescia, accettò il posto solo sotto la pressione di s. Ambrogio e di altri vescovi (*tract.* 16). L'elezione ebbe luogo prima del 397, anno della morte di s. Ambrogio.

I suoi sermoni, diventati famosi, furono stenografati. Tra i suoi ammiratori si trovò Benivolus, *magister memoriae* presso Valentiniano II (383-92), a cui spetta il merito di aver conservato un gran parte dei sermoni di G. Quando, nel 403, s. Giovanni Crisostomo fu esiliato, G. si trovò tra i vescovi italiani che furono mandati da Onorio I al suo fratello Arcadio per intervenire in favore del Crisostomo. La missione fallì (406). Nella collezione delle *Epistole* di s. Giovanni Crisostomo, l'epistola 184 (PG 52, 715 sg.) è indirizzata a G. Suo amico era Rufino di Aquileia, che dedicò a lui la sua traduzione delle *Recognitiones Clementinae* e che lo menzionò anche nella prefazione alla sua traduzione del *Commento* di Origene sulla *Epistola ai Romani*. G. era dunque un vescovo occidentale che aveva contatti con la Chiesa orientale e con la teologia greca. Festa 25 ott. Le sue reliquie si trovano nella chiesa di S. Giovanni Evangelista in Brescia.

G. mandò a Benivolus 10 sermoni pasquali (*Tractatus* I-X) insieme con altri 5 trattati (4 su testi evangelici e uno sui *Maccabei*). Questi testi, aumentati da Benivolus dei *Tractatus* XVI-XIX, furono probabilmente riuniti e pubblicati da quest'ultimo in un libro con la prefazione di G. *ad Benivolum*. Altri due sermoni si sono conservati fuori del *corpus* di Benivolus (*tractatus* XX-XXI). Il primo, su Pietro e Paolo, è una predica, tenuta a Milano, in presenza di s. Ambrogio. L'autenticità del trattato XXI su Filastrio è discussa; Glück (v. bibl.), nella prefazione alla sua edizione (p. XV sg.), lo crede opera di G. Dell'influenza di G. su autori posteriori tratta F. Nautin (*Hippolyte contre les hérésies*, Parigi 1949, pp. 208-12); notevole la dipendenza del *Tomus* di Leone Magno da G. (Nautin, *op. cit.*, p. 213).

BIBL.: Edizioni: Galeardus: PL 20, 827 sg.; A. Glück, in CSEL, 68. Studi: I. Brunati, *Vita e gesta di santi bresciani*, I, 2ª ed., Bressanone 1854; Chr. Knappe, *Ist die 21 Rede des hl. Gaudentius echt?*, in *Programm des Kgl. Gymnasiums Carolinum*, Osnabruck 1908; Jülicher, s. v. in Pauly-Wissowa, VII, p. 859 sgg. Erik Peterson

GAUDENZIO, santo, vescovo di NOVARA. - È commemorato il 22 genn. Esiste una biografia composta nel sec. VIII, ma abbastanza sincera e attendibile, secondo la quale G. sarebbe n. ad Ivrea nella prima metà del sec. IV da nobile famiglia. Fu educato fin da bambino nella religione cristiana, alla quale più tardi cercò di attirare anche gli altri suoi parenti ancora pagani.

A causa delle ostilità incontrate, abbandonò la città e si recò a Novara dove si unì ad un certo presbitero Lorenzo che vi predicava, convertiva e battezzava molti. Quando

(da N. Gabrielli, *Pitture romaniche*, Torino 1944)
GAUDENZIO, santo - Affresco del sec. XIII.
Ivrea, cripta della Cattedrale.

Lorenzo fu assalito e massacrato dai pagani, G. si recò a Milano e di là in Oriente per visitarvi il vescovo Eusebio di Vercelli cacciato in esilio da Costanzo II dopo il Concilio di Milano del 355. Ritornato in Italia, ebbe cura della Chiesa di Vercelli fino al ritorno del vescovo, e vi rimase finché, verso il 398, fu creato primo vescovo di Novara da Simpliciano, vescovo di Milano. Nel governo della diocesi G. si adoperò molto e con grande zelo per il bene delle anime; predicava spesso, costruì parecchie chiese, convertì molti, tra cui gli stessi uccisori del martire Lorenzo, ed aumentò il numero del clero. M. dopo 20 anni di fecondo episcopato verso il 418, e fu sepolto in una chiesa ch'egli stesso aveva fatto costruire e che da lui prese il nome.

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, III, Parigi 1863, pp. 30-34; F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Piemonte*, Torino 1898, pp. 243, 48; Lanzoni, 1034 sg.; *Martyr. Romanum*, p. 31.

Agostino Amore

GAUDIO : v. PASSIONE; PECCATI INTERNI.

GAUDOSIO, santo : v. NAPOLI.

GAUDRY, ALBERT. - Naturalista, paleontologo francese n. a St-Germain-en-Laye il 15 sett. 1827, m. a Parigi il 27 sett. 1908. Dal 1855 al 1860 fece ricerche di fossili nel giacimento di Pikermi, vicino ad Atene, con le quali stabilì la sua fama.

Professore al Museum di Parigi, riunì le sue lezioni nell'opera sulle « concatenazioni » del mondo animale, opera che per la chiarezza del testo e l'abbondanza delle illustrazioni è rimasta classica. Gli si attribuisce il merito d'aver fondato la paleontologia storica e d'aver dato alla scienza dei fossili una piena autonomia.

G. era evoluzionista di sentimento e conciliava il suo atteggiamento con i risultati della biologia e con il sentimento religioso molto vivo in lui. Scientificamente riconosceva l'evoluzionismo come un'ipotesi, non come una dottrina, ipotesi di cui ammetteva le deficenze e le lacune. E per colmare queste lacune egli riconosceva la « direzione del Divino Artista » che « crea le forme » e realizza i diversi tipi animali. Questo evoluzionismo « teistico » non può essere che una visione personale, perché l'evoluzionismo come dottrina filosofica in tanto ha senso, in quanto cerca di spiegare la natura con la natura. G. invece, anche nelle sue lezioni, ricorreva al Creatore per spiegare l'origine dei tipi, in numero determinato. Nonostante questo modo di vedere, il Boule, suo allievo, contestava al G. una certa inclinazione al panteismo, frequente contrassegno della mentalità evoluzionistica.

BIBL.: Opere: *Les enchaînements du monde animal dans les temps géologiques*, 3 voll., Parigi 1878-90; *Essai de paléontologie philosophique*, ivi 1896. Studi: G. Canestrini, *La teoria di Darwin criticamente esposta*, Milano 1887, p. 302; M. Boule, *La science française* (op. collettiva), I, Parigi 1915, p. 300 sgg.

Luigi Scremin

GAUGHRAN, ANTONY. - N. a Chapelizod, diocesi di Dublino, il 5 febbr. 1849, nel 1866 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata e nel 1872 fu sacerdote. Nel 1886 fu nominato primo vicario apostolico del vicariato apostolico dello Stato libero di Orange nell'Africa meridionale (dal 1918 denominato Kimberley). Mons. G. da parte sua s'adoperò all'organizzazione dell'apostolato tra i bianchi nel territorio delle miniere di diamante, fondando nuove stazioni ed erigendo scuole dirette da fratelli e da suore. Durante la guerra dei Boeri morì a Kimberley il 15 genn. 1901.

Dopo la guerra l'opera sua fu continuata dal suo fratello maggiore Matthew, che n. il 7 apr. 1843 a Stillorgan, diocesi di Dublino, nel 1861 entrò tra gli Oblati di Maria Immacolata, nel 1867 fu sacerdote, e nel 1902 vicario apostolico dello Stato libero di Orange; m. il 1° giugno 1914 a Capetown.

BIBL.: Notizie biografiche di A. e Matthew G., in *Missions O.M.I.*, 39 (1901), pp. 79-83; *ibid.*, 54 (20), pp. 192-99 e in *Missionary Record O.M.I.*, 11 (1901), pp. 73-76, 109-112, 148-51, 181-85, 289-91, 325-30, 366-70, 397-403.

Giovanni Rommerskirchen

GAULANITIDE : v. GAULON.

GAULLI, GIOVAN BATTISTA : v. BACICCIA.

GAULON. - Città levitica e d'asilo nel territorio della mezza tribù di Manasse, nel Basan in Transgiordania (*Ios.* 20, 8; 21, 27). Oggi *Saḥem el-Ğōlān*. Conquistata e distrutta da A. Ianneo (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, I, 4, 8).

Il luogo diede nome alla provincia romana della Gaulanitide, che si estendeva dalle propaggini dell'Hermon a nord al Jarmūk a sud, e dal lago di Genesareth ad ovest al Nahr el-'Allān ad est. Il Wādi Ğoramājah, all'altezza del piccolo Giordano, divide la G. in alta, con capitale Sogane (=el-Jehūdijjeh), ed in bassa, con capitale Gamala (= Ğamleh; id., *op. cit.*, II, 20, 6; IV, 1, 1). Dopo la morte del re Erode appartenne alla tetrarchia di Filippo (id., *Antiq. Iud.*, XVIII, 1, 6) ed infine fu incorporata alla provincia romana della Siria.

Oggi la regione, detta Ğōlān, di natura vulcanica, assai arida e nuda verso il nord ma fertile al sud con grandi zone coltivate a cereali, è completamente isolata, ad eccezione di villaggi lungo le due strade che fra il lago Ḥūleh e il lago di Tiberiade uniscono la Palestina con la Siria.

BIBL.: A. Legendre, s. v. in DB, III, col. 116. Donato Baldi

GAUME, JEAN-JOSEPH. - Teologo e scrittore francese, n. a Fuans (Doubs) il 5 giugno 1802, m. a Parigi il 19 nov. 1879. Sacerdote nel 1825, professore di dogmatica nel 1827-28, rettore del Seminario mi-

nore di Nevers dal 1828 al 1831, fu infine dal 1843 al 1852 vicario generale della diocesi. Per 20 anni diresse i catechismi di perseveranza. Grandemente benemerito della Chiesa e della S. Sede, da Gregorio XVI fu fatto cavaliere di S. Silvestro (1842) e da Pio IX protonotario apostolico (1854); l'Università di Praga gli conferì il titolo di dottore. Allontanatosi da Nevers per dissensi con il suo vescovo sulla questione dei classici, fu successivamente vicario generale di Reims e di Montauban. Le sue opere (più di 50), in gran parte a sfondo polemico-sociale, non tutte ugualmente apprezzabili, trattano, insieme con argomenti di attualità, soggetti di ascetica, storia, teologia, catechetica, formazione. Il suo nome è legato particolarmente all'infelice controversia sullo studio dei classici. Ad essi G. fa risalire la causa del decadimento del costume, del laicismo della scienza, dei rivolgimenti politici e sociali. Propone quindi di sostituirli con lo studio dei Padri e dei classici cristiani.

Opere principali: *Catéchisme de persévérance* (8 voll., Parigi 1838; 13ª ed. ivi 1889); *L'Europe en 1848... Le communisme et le christianisme* (ivi 1848); *Les trois Rome* (4 voll., ivi 1848); *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* (ivi 1851); *Bibliothèque des classiques chrétiens* (30 voll., ivi 1852-55); *La Révolution* (12 voll., ivi 1856-59); *Traité du St-Esprit* (2 voll., ivi 1864); *La peur du Pape* (ivi 1875); *Pie IX et les études classiques* (ivi 1875); *La question des classiques* (ivi 1892).

BIBL.: A. Ricard, *Etude sur mgr G., ses oeuvres, son influence, ses polémiques*, Parigi 1872; Hurter, V, coll. 1818-20; E. Mangenot, s. v. in DThC, VI, coll. 1168-71.

Vito Zollini

GAUNILONE. - Monaco benedettino di Marmoutiers presso Tours nella seconda metà del sec. XI. Era figlio del visconte di Tours e coprì, prima di entrare in monastero, l'ufficio di tesoriere della chiesa di S. Martino di Tours.

Secondo annotazioni in alcuni manoscritti del sec. XII egli è l'autore del *Liber pro insipiente*, che critica in modo arguto il *Proslogion* di s. Anselmo. Il Santo replicò e volle che la controversia venisse sempre, insieme con i capitoli discussi (2-4), aggiunta alla sua opera.

BIBL.: E. Martène, *Histoire de Marmoutiers*, ed. U. Chevalier, I, Tours 1874, p. 363; *Opera s. Anselmi*, ed. Fr. S. Schmitt, I, Edimburgo 1946, pp. 125-39.

Beda Thum

GAUSLENO di SOISSONS: v. JOSCELIN di SOISSONS.

GAUTAMA (GOTAMA): v. BUDDHA; BUDDHISMO.

GAUTIER de COINCY. - Benedettino e poeta francese, n. ad Amiens nel 1177, m. a Soissons nel 1236.

Scrisse liriche religiose, tra le prime della letteratura francese, e un poema composto da ca. 80 leggende, intitolato *Miracles de la Ste Vierge*, pervaso di fresca ingenuità. In esso la Vergine è presentata soprattutto come avvocata dei peccatori. G. rifece e tradusse anche numerose leggende e vite di santi, tra cui la *Vie de Ste Léocade*, satira sociale ed ecclesiastica.

BIBL.: E. Lommatzsch, *G. de C. als Satiriker*, Halle 1913; A. C. Ott, *G. von C. Christinenleben*, Erlangen 1922; A. Langfors, *G. de C.*, in *Romania*, 56 (1927), p. 474 sgg.

Elena Bosticco

GAUTIER, LÉON. - Medievalista francese, n. a Le Havre l'8 ag. 1832, m. a Parigi il 25 ag. 1897. Entrato nel 1852 a l'Ecole des Chartes, vi occupò in seguito la cattedra di paleografia che tenne per trent'anni. Nel 1887 fu eletto membro dell'Académie des inscriptions.

La sua attività principale fu volta allo studio della letteratura medievale, contribuendo alla diffusione in Francia degli antichi poemi e specialmente della *Chanson de Roland*, la cui edizione (1872) è divenuta classica. Tra le sue migliori opere erudite si ricordano: *Les épopées*

(da H. Boucher, *Aperçu iconographique sur Th. Gautier*, in *La revue de l'art* [Parigi 1935], p. 29)

GAUTIER, THÉOPHILE - Ritratto di A. Bonnegrace (1861). Collezione T. G. figlio.

françaises (1865-68); *La chevalerie* (1884) e *Histoire de la poésie liturgique au moyen-âge: les tropes* (1886).

BIBL.: M. Bourcet, *Un grand oublié: L. G.*, in *Etudes*, 1933, II, pp. 665-91.

Elena Bosticco

GAUTIER, THÉOPHILE. - Poeta e romanziere, n. a Tarbes il 30 ag. 1811, m. a Parigi il 23 ott. 1872. Allievo nel Collegio parigino di Louis-le-Grand, frequentò poi lo studio del pittore Rioult e, benché di qui passasse alla letteratura, la notazione descrittiva rimarrà sempre la sua migliore caratteristica.

Presentato a V. Hugo nel 1830, aderì al movimento romantico e fu tra gli accesi sostenitori dell'*Hernani*. Nel luglio dello stesso anno pubblicò una piccola raccolta di versi, ristampata nel 1833 con il titolo *Albertus ou l'âme et le péché, légende théologique*, il cui romanticismo trova espressione in un verso che già tende alla purezza stilistica. Con *Les Jeunes France, romans goguenardes*, sempre del 1833, critica la deformazione per eccesso dei principi romantici di V. Hugo, portando la sua arte sul tono comico e grottesco. La pubblicazione del romanzo *Mademoiselle de Maupin* (1836) dava i termini esatti della sua biografia spirituale, testimoniando la sua mancata capacità di giudizio etico, l'anticristianesimo di natura intellettuale, l'amore per l'impossibile e per una bellezza che, essendo vuota forma, si perde nella banalità. Diffusa nel romanzo è anche la mancanza di sensibilità umana, derivante da eccesso di analisi e da difetto di buon senso. Da quel cristianesimo, che G. rifiutava per un paganesimo valutato esteticamente, vennero pur sempre a lui le domande angosciose intorno al senso della vita e della morte, alle quali i suoi personaggi di *La comédie de la mort* (1838) non sanno rispondere. Dalla materia dei suoi viaggi in Spagna, Costantinopoli, Russia, Italia, nacquero le sue pagine più vive, appunto perché la descrizione del mondo esterno trovava in lui il colorista a cui non era necessario un patrimonio di idee. Per lo stesso motivo in *Le capitaine Fracasse* (1863) le pagine migliori

sono date dalle acqueforti e dagli schizzi, piuttosto che dalla vicenda che descrive la vita di una compagnia di commedianti girovaghi all'epoca di Luigi XIII. Nel 1852 usciva la raccolta di poesie col titolo *Emaux et camées*, in cui la tecnica del verso raggiungeva la perfezione, e l'arte, facendosi impersonale, staccata da ogni altro interesse che non quello formale, preludeva al movimento parnassiano. Baudelaire ritenne G. suo maestro e nella dedica di *Les fleurs du mal* a lui rivolta lo chiamò «poète impeccable».

BIBL.: H. Talvart e J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, VI, Parigi 1937, pp. 312-67. Cf. inoltre: Ch. Baudelaire, *Th. G.*, 2 voll., Milano 1945. Un'ed. italiana di *Emaux et camées* è stata curata da C. Cordié, ivi 1945. Maria Luisa Rondini

GAUTRELET, FRANÇOIS-XAVIER. - Gesuita, n. il 15 febbr. 1807 a Sampigny (Saône-et-Loire), m. il 1° luglio 1886 a Montluçon. Direttore spirituale dello scolasticato di Vals (1842-52), nella festa di s. Francesco Saverio del 1848 lanciò la prima idea dell'«Apostolato della preghiera» (v.) sviluppando la tesi, in seguito approfondita teologicamente dal p. Ramière, che l'apostolato si esercita sì con la parola e l'azione, ma più ancora con la preghiera e il sacrificio. L'idea venne poi divulgata dal G. con l'opuscolo *L'apostolat de la prière* e concretata ulteriormente con l'approvazione del p. Roothaan nell'associazione omonima.

Nel 1852 egli fu nominato rettore a Vals, nel 1855 istruttore di terza probazione a Fourvière, provinciale di Lione (1857-61), indi passò in Algeria quale superiore generale della missione. Nel 1863 fu visitatore e poi superiore della missione di Siria, preparò la via alla fondazione dell'Università di Beyrout, sviluppò la stampa cattolica con l'edizione araba della S. Scrittura ed il giornale *Le Béchir*. Nel 1869 fu richiamato a Fourvière, e dopo essere stato rettore del Collegio di Lione, assunse la direzione della rivista parigina *Etudes* (1876). G. lasciò molti opuscoli ascetici, tra cui ebbero molte edizioni il *Manuel de la dévotion au Sacré Coeur* (Parigi 1850); il *Traité de l'état religieux* (2 voll., Lione 1847); *Le prêtre à l'autel* (ivi 1874).

BIBL.: J. Burnichon, *Vie du p. F. X. G.*, Parigi 1889; Sommervogel, III, coll. 1280-86. Arnaldo M. Lanz

GAVANTI, BARTOLOMEO. - Liturgista, della Congregazione dei Barnabiti, n. a Monza nel 1569, m. a Milano il 14 ag. 1638. Chiamato a Roma, lavorò sotto Clemente VIII e Urbano VIII alla revisione del Breviario e del Messale. Fu una delle massime autorità liturgiche del tempo. Le sue principali opere sono: *Thesaurus sacrorum rituum, sive commentarium in rubricas Missalis et Breviarii* (Milano 1628); *Praxis visitationis episcopalis et synodis dioecesanae celebrandae* (Roma 1628). Preparò anche l'*Octavarium Romanum*, più volte ristampato.

BIBL.: Una buona biografia e bibliogr. è riportata nell'ed. veneta del *Thesaurus*, I, Venezia 1762, pp. X-XIII; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel '600*, Roma 1922, pp. 178-82; G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, II, Firenze 1933, pp. 132-48 (con ampia bibl.). Silverio Mattei

GAVARDI, FEDERICO NICOLA. - Teologo ed oratore agostiniano, n. a Milano il 15 febbr. 1640, m. il 12 giugno 1715. Dal 1665 al 1690 insegnò teologia in molti conventi dell'Ordine, poi S. Scrittura alla Sapienza di Roma per 25 anni.

Scrisse: *Theologia exantiquata iuxta orthodoxam b. Augustini doctrinam, a doctore fundatissimo Aegidio Columna expositam* (6 voll., Napoli-Roma 1678-96). È il più ampio corso teologico «ad mentem Aegidii Romani», compediato da B. Sichrowsky (4 voll., Norimberga 1720); *Philosophia vindicata ab erroribus philosophorum iuxta doctrinam b. P. Augustini et Aegidii Columnae* (Roma 1701); *Votum adversus opus Petri de Marca, de concordia sacerdotii et imperii* (manoscritto). La personalità e l'influenza del G. attendono ancora uno studio esauriente.

BIBL.: Ph. Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolan.*, I, Milano 1745, pp. 674-75; J. F. Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt 1768, p. 387; D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, II, Firenze 1931, pp. 98-99. David Gutiérrez

GAVAZZI, ALESSANDRO. - Fondatore della Chiesa libera cristiana in Italia (o Chiesa evangelica d'Italia), ora estinta, n. a Bologna il 22 marzo 1809, m. a Roma il 9 genn. 1889. Entrato giovanissimo tra i Barnabiti (1826), ne uscì nel 1848, per abbandonare, appena un anno dopo, anche la Chiesa, non tanto in seguito alla revisione delle sue antiche credenze (la quale, se mai, fece solo più tardi), quanto piuttosto per l'errore comune a molti italiani del suo tempo, di mescolare cioè e confondere i valori dello spirito cristiano e del magistero della Chiesa con le personali passioni e preferenze politiche.

Dopo aver insegnato retorica a Napoli, Arpino e Livorno, dal 1833 predicò, venendo in fama di oratore, in diverse città, destando però spesso inquietudini e provocando richiami per le sue intemperanze da «Savonarola della piazza», come ebbe a definirlo, con evidente esagerazione, il Carducci (*Opere*, XVI, Bologna 1937, p. 179). Da Sanseverino chiamato a Roma da Pio IX (1847), fu tra i più ardenti predicatori della «crociata» dei volontari inviati nel Veneto al comando del Ferrari, e li accompagnò come cappellano. Sono di questi anni le sue più entusiaste esaltazioni poetiche ed oratorie al grande Pontefice. Ma in seguito ai noti avvenimenti e al richiamo delle truppe pontifice, il G. si pose contro il Papa e fu a Roma nella difesa del '49. Caduta la Repubblica, andò esule a Londra (1849-59) dove, respinto dalla Chiesa plimuttista italiana che faceva capo a Camillo Mapei e incoraggiato invece, dal suo esilio di Malta, dall'ex-parroco romano Luigi Desanctis, aperse una sua Chiesa protestante. Predicò, oltre che in Inghilterra, in Scozia e Irlanda, negli Stati Uniti e nel Canadà: ma le sanguinose reazioni alla violenza delle sue «letture» antipapali lo ricondussero a Londra, donde, nel 1859, poté rientrare in Italia e seguire Garibaldi come presunto cappellano, il Crocifisso sulla camicia rossa, nella spedizione dei Mille (1861) e dell'Agro romano (1867). La Chiesa che non gli riuscì di stabilire a Firenze nei lunghi anni che vi dimorò dal 1860, fu invece costituita nel luglio del 1870 a Milano, quando 23 Chiese evangeliche indipendenti si unirono col nome di Chiesa libera d'Italia, ed il G. ne fu eletto presidente. Con la presa di Roma la sede centrale fu qui trasportata, in Via del Seminario, poi al Palazzo del Governo Vecchio e infine nei locali acquistati dalla sua Chiesa per il culto e il Collegio Teologico a capo di Ponte S. Angelo. Qui il G. instancabile sino alla fine nella sua acerba propaganda antipapale all'estero e in Italia, ma senza riuscire a fondere la sua Chiesa libera con la Chiesa valdese, cessava di vivere improvvisamente. Il suo busto è sul Gianicolo, tra i garibaldini, e al cimitero dei protestanti al Testaccio, dove è sepolto.

G. Boffito (*Scrittori barnabiti*, II, Firenze 1933, pp. 148-54; ivi 1937, pp. 399-401) dà l'elenco degli scritti del G. fino all'anno della sua uscita dall'Ordine (1848; per lo più componimenti oratori e poetici patriottici, ma vi sono anche due pregevoli operette ascetiche: i *Detti notabili del ven. Antonio M. Zaccaria* [Parma 1843], e *L'amico dei carcerati* [ivi 1844]). Tra le opere del periodo seguente, numerosissime sia in italiano che in inglese, ricordiamo: *My recollections of the last Popes* (Londra 1858); *Il Papato e l'Italia* (1862); *Della Chiesa in Italia senza sètte* (1864); *A scheme for Church and union in Italy* (Londra 1865); *La Bibbia regola di fede degli evangelici* (1868); *I Concili ecumenici* (1869); *La favola di s. Pietro a Roma* (Firenze 1868); *Che sia il plimuttismo* (ivi 1876); *Maria al cuore dell'Italiano* (1880). In esse il G. nega tra l'altro il primato del romano pontefice, la presenza reale di Gesù nell'Eucarestia, e l'Immacolata Concezione della Vergine.

BIBL.: I. W. King, *A. G. a biography*, Londra 1857; L. Conti, *A. G., in memoriam*, Venezia 1889; id., *In occasione del centenario della nascita di A. G., cenno biogr.*, Roma 1909. Di parte cattolica nessuna biografia ampia; il profilo più recente è quello di P. Chiminelli, *A. G.*, in *Fides*, 39 (1939), pp. 169-77. Virginio M. Colciago

GAVAZZI (*Gavatius*), MODESTO (*Iunior*). - Teologo francescano conventuale, n. a Ferrara, m. a Chieti nel 1658. Maestro di teologia, scrittore e teologo scotista. Studiò nel Collegio di S. Bonaventura in Roma, e fu poi reggente di studi in vari conventi. Procuratore generale dell'Ordine (1647) e consultore del S. Uffizio (1649), fu da Innocenzo X deputato censore delle proposizioni giansenistiche condannate nel 1653. Fu elevato alla sede arcivescovile di Chieti un anno prima di morire.

Fra i suoi scritti si notano: *De macula peccati permanentis et originalis* (Bologna 1642), *Opuscula theologica in quibus potissimum de processione Spiritus Sancti agitur* (Roma 1650), *De Ven. Eucharistiae Sacram. ac Missae Sacrif. disputationes theol. ad mentem Scoti* (ivi 1656). Il noto scotista Mastrio lo ricorda e lo cita con gran lode.

BIBL.: B. Theuli, *Thriumphus Seraphicus Coll. S. Bonav.*, Velletri 1655, pp. 140-41; Wadding, *Scriptores*, p. 175; Sbaralea, II, p. 260; Hurter, III, col. 944; G. Abate, *Series Epp. O.F.M. Conv.*, in *Miscell. Franc.*, 31 (1931), p. 162; Eubel, IV, p. 332.
Giovanni Odoardi

GAY, CHARLES-LOUIS. - Teologo ascetico, n. a Parigi il 1º ott. 1815, da famiglia borghese, indifferente in materia religiosa, m. ivi il 18 genn. 1892.

Studiò nel Collegio reale di St-Louis e divenne volteriano durante il corso di filosofia. Dopo un anno di diritto frequentò il Conservatorio musicale e si strinse d'amicizia con C. Gounod. Leggendo il romanzo del Sainte-Beuve, *Volupté*, si sentì attratto a Dio. L'odio di Voltaire per Cristo lo rivoltò. Ascoltando il Lacordaire a Notre Dame di Parigi, iniziò la sua conversione, condotta a termine dalla maestra di sua sorella nel 1863. Aspirando al sacerdozio, partì per Roma nel 1837, e tornato a Saint-Sulpice, ascese all'altare nel 1845. Visse prima con mons. de Ségur, indi, consigliato dal Curato d'Ars, seguì mons. Pie, vescovo di Poitiers, come vicario generale. Dava spesso gli « Esercizi » alle comunità religiose, specialmente alle Carmelitane, onde fu chiamato « l'uomo del Carmine ». Venuto a Roma nel 1867, quale teologo del Concilio Vaticano, ottenne a s. Francesco di Sales il titolo di dottore di S. Chiesa. Tornato a Poitiers, divenne nel 1877 ausiliare del card. Pie, col titolo di vescovo d'Anthedon, alla cui morte fu costretto a rientrare a Parigi ove si dedicò particolarmente all'apostolato delle Associazioni operaie cattoliche.

Frutto della sua predicazione furono i libri seguenti, pubblicati a Parigi: *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux* (1874); *Conférences aux mères chrétiennes* (1877); *Elévations sur la vie et la doctrine de N.S.J.C.* (1879); *Vie de la r. m. Thérèse de Jésus* (*Xavérine de Maistre*; 1882); *Entretiens sur les mystères du Rosaire* (1887); *Instructions en forme de retraite* (1890); postumi: *Instructions pour les personnes du monde* (1912); *Sermons de Carême*, con prefazione di mons. d'Hulst (1894); *Sermons d'Avent* (1895); *Correspondance* (2 voll., 1899); *Lettres de direction spirituelle* (4 voll., 1902-1908); *Nouveaux sermons* (1914).

Nei suoi scritti dimostra senso artistico mettendo in rilievo l'armonia e la bellezza del mistero cristiano. Sulle orme dello Scoto e di s. Francesco di Sales, propone una dottrina ascetica ricca di dogmatica. Discepolo genuino del de Bérulle e del Thomassin, G. appartiene alla scuola francese dell'Oratorio.

BIBL.: G. de Pascal, *Mgr G., d'après sa correspondance*, Parigi 1910; B. de Boisrouvray, *Mgr G., sa vie, ses oeuvres*, 2 voll., Tours 1922; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, IV, 5ª ed., Parigi 1930, pp. 619-28; F. Cayré, *Patrologie et hist. de la théologie*, III, ivi 1944, pp. 401-404.
Germano Liévin

GAYRAUD, HIPPOLYTE. - Teologo e uomo politico, n. a Lavit (Tarn-et-Garonne) nel 1856, m. a Bourg-la-Reine il 17 dic. 1911. Domenicano nel 1877, insegnò teologia e filosofia contemporaneamente nel Collegio del suo Ordine e all'Istituto cattolico di Tolosa. Ottenuta dal Papa la facoltà di lasciare l'abito domenicano, abbandonò nel 1893 l'insegnamento per dedicarsi interamente alla politica ed alla propaganda sociale. Fu infatti deputato per la circoscrizione di Brest, occupando il seggio rimasto vacante per la morte di mons. d'Hulst; in seguito fu più volte rieletto. Lottò strenuamente contro la separazione della Chiesa dallo Stato, spesso imponendosi agli anticlericali.

Tra le sue molte opere sono notevoli: *Thomisme et molinisme*, I: *Réplique au r. p. de Régnon* (Tolosa 1889); *Providence et libre arbitre selon st Thomas d'Aquin* (ivi 1892); *St Thomas et le prédéterminisme* (Parigi 1895); *L'antisémitisme de st Thomas d'Aquin* (ivi 1896); *Les démocrates chrétiens* (ivi 1899); *La Foi devant la raison* (ivi 1906). Collaborò assiduamente alla *Revue du clergé français* ed alla *Revue de philosophie*.

BIBL.: A. Michel, s. v. in DThC, VI, coll. 1173-74.
Niccolò Del Re

GAYSRUCK, KARL GAETAN. - Cardinale, n. il 7 ag. 1769 a Klagenfurt, in Carinzia, m. il 19 nov. 1846 a Milano. Figlio di Giovanni Giacomo G. e della baronessa Antonia dei Valvassori, il giovane G. studiò all'Accademia Teresiana di Buda e a Salisburgo, entrò nella carriera ecclesiastica e fu ordinato sacerdote nel 1797.

Vescovo di Derbe e coadiutore del vescovo di Passavia, dopo la secolarizzazione di questo vescovato ne tenne il governo pastorale da Kalham, nella diocesi di Linz, cura conferitagli dall'imperatore Francesco I, desideroso di trattenere il G. negli Stati asburgici dopo l'annessione di Passavia alla Baviera. Nel 1816 il G. fu scelto dal sovrano quale arcivescovo di Milano vacante dal 1810, ma la preconizzazione canonica si ebbe solo il 16 marzo 1818. Nel Concistoro del 27 sett. 1824 Leone XII creò il G. cardinale del titolo di S. Marco. Partecipò ai Conclavi donde uscirono eletti Pio VIII e Gregorio XVI, ma non giunse in tempo per quello del giugno-luglio 1846. È inesatta l'asserzione che il G. in tale Conclave portasse il veto dell'Austria all'elezione del card. Mastai Ferretti, perché il Metternich intendeva escludere dalla tiara solo il Bernetti. Come arcivescovo di Milano resse con capacità la vasta diocesi, avendo particolarmente a cuore l'educazione del giovane clero.

BIBL.: C. Castiglioni, *G. e Romilli arcivescovi di Milano*, Milano 1938. Sul supposto veto per il Conclave del 1846, cf. A. Eisler, *Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl seit dem Ende des 16. Jahrhunderts*, Vienna 1907, p. 244.
Silvio Furlani

GAZA (ebr. *'Azzāh*, ar. *Ġazzeh*). - Città cananea (*Gen.* 10, 19; *Deut.* 2, 23) nell'angolo sud-ovest della Palestina, a 4 km. dal mare, sull'unica via che dall'Egitto conduceva in Siria. Importante centro di commercio di vino, grano, aromi e fin dalla più remota antichità oggetto di competizione da parte di tutti i condottieri che si disputavano il possesso dell'Asia o dell'Egitto.

Menzionata nei testi di proscrizione (*Ächtungstexte*) del 1900 a. C. nelle lettere di Ta'annak (sec. XV) e di el-Amārnah, fu la metropoli della pentapoli filistea e teatro delle gesta di Sansone, del suo trionfo e della sua morte sotto il tempio del dio Dagon (*Iudc.* 16). Salomone (*I Reg.* 4, 24) e più tardi il re Ezechia (*II Reg.* 18, 8) cercarono di consolidarvi il dominio israelita; ma G. fu occupata nel 734 da Theglathphalasar III e rimase tributaria dei re assiri. Occupata nel 579 da Cambise e nel 332 da Alessandro Magno, fu assediata nel 145 da Gionata (*I Mach.* 11, 61) e distrutta nel 96 da Alessandro Ianneo (Fl. Giuseppe, *Bell. Iud.*, I, 4, 3). Fu riedificata da Gabinio e sotto l'egida romana divenne centro di cultura ellenistica.

Gli abitanti si mostrarono mal disposti verso il cristianesimo e si convertirono soltanto nel V sec., in forza dell'editto dell'imperatore Arcadio (401) che proibiva il culto pagano. Sui ruderi del tempio *Marneion* fu per lo

zelo del vescovo Porfirio e dell'imperatrice Eudossia edificata la grande chiesa detta eudossiana. Sino alla metà del VI sec. si distinse, sotto il governo di umanisti cristiani, nelle lettere e nei monumenti. Occupata nel 634 dai musulmani, fu tenuta da questi in grande considerazione per il sepolcro di Hāšim, nonno di Maometto, e perché patria di aš-Šāfi'i, fondatore della scuola sunnita. Al tempo dei Crociati fu affidata ai Templari, ma nel 1187 ritornò in potere dei musulmani.

Vari sondaggi archeologici, eseguiti nella parte settentrionale della collina su cui riposa l'attuale città, hanno rivelato tracce d'occupazione dalla fine della seconda fase dell'età del bronzo fino all'epoca ellenistica.

BIBL.: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tubinga 1937, col. 172; W. J. Phythian-Adams, *Reports on soundings at G.*, in *Pal. Expl. Quart.*, 55 (1923), 11-30.

Donato Baldi

GAZA, TEODORO. - Umanista greco, n. a Salonicco verso il 1398, m. a Badia di S. Giovanni a Piro nel 1475. Partecipò al Concilio di Ferrara-Firenze ed aderì all'unione delle Chiese greca e latina. Rimasto in Italia, apprese il latino sotto Vittorino da Feltre a Mantova (1442-46); poi insegnò greco all'Università di Ferrara; dal 1449 al 1455 ebbe a Roma da Niccolò V la cattedra di filosofia e l'incarico di tradurre in latino gli scrittori greci. Dopo alcuni anni trascorsi alla corte di Napoli, ritornò a Roma ed ottenne, per l'appoggio del card. Bessarione, la commenda della badia di S. Giovanni a Piro (diocesi di Policastro), dove visse ritirato fino alla morte.

ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΣ ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ ΤΩΝ ΕΙΣ ΤΕΣΣΑΡΑ ΤΟ ΠΡΩΤΟΝ.

ΠΕΡΙ ΠΡΟΣΩΔΙΩΝ.

Bibliothecæ Domus Romanæ Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum.

(fot. Enc. Catt.)

GAZA, TEODORO - *Introductiones grammatices*, Venezia 1495. Roma, esemplare della Biblioteca nazionale.

Compose una grammatica greca che fu la prima in Occidente, rimase l'unica per molto tempo ed ebbe numerosissime ristampe. Tradusse con somma eleganza in latino trattati di Aristotele (*De natura animalium*), di Teofrasto (*De historia plantarum*), di Alessandro d'Afrodisia (*Problemata*). Dotto aristotelico, compose vari scritti filosofici contro Pletone (*Adversus Pletonem pro Aristotele de substantia*; *Antirrheticon*) ed ebbe parte attiva nella polemica tra platonici ed aristotelici. La sua austerità di vita ed integrità di carattere fecero di lui una delle più belle figure di umanisti del suo tempo.

Edizioni: *Institutiones grammaticae libri IV* (Basilea 1540); *Laudatio canis* (PG 161, 985-88); *De origine Turcarum* (*ibid.*, 997-1006); *Epistolae* (*ibid.*, 1005-1014); i trattati della polemica platonico-aristotelica, discorsi e lettere in L. Molher, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis* (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, 24), Paderborn 1942.

BIBL.: U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, I, Parigi 1905, p. 1680 (la bibl. più antica); A. Gercke, *Theodoros G.*, Greifswald 1903; J. W. Taylor, *A misunderstood tract by Theodore G.*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1921, pp. 150-155; id., *More light on Theodore G.*, in *Transactions and proceedings of the amer. philol. Ass.*, 56 (1925); id., *Theodor Gaza's De Fato*, University of Toronto 1928; R. Klibansky, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936, cap. 7; G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I. *L'Umanesimo*, Bologna 1949, v. indice.

Piero Sannazzaro

GAZER: v. GEZER.

ĞAZĪREH: v. GEZIRA.

GAZOFILACIO (γαζοφυλάκιον). - Da γάζα (cf. *Act.* 8, 27; che in persiano significa « tesoro ») e φυλάσσειν (= « custodire »): nei Settanta, nei Vangeli, presso Giuseppe Flavio e Strabone indica il luogo ove si custodiva il tesoro del tempio di Gerusalemme e, per metonimia, il tesoro stesso.

Il tesoro del santuario, costituito da Mosè, accresciuto da doni di fedeli e sovrani, subì diverse vicende e spogliazioni (*Ex.* 30, 11-16; *I Mach.* 1, 21-24; *II Mach.* 3, 5, 21).

Nel tempio restaurato da Erode il Grande il g. doveva trovarsi in locali a destra dell'atrio delle donne. Secondo il Talmūd nel g. v'erano 13 tronchi svasati, con apertura superiore a forma di tromba (*šōphārōth*) ove i fedeli gettavano i doni.

Gesù insegnò nel g., ossia nelle adiacenze (*Io.* 8, 20). Lodò la vedova che gettò nel g. due piccole monete (*lepta*) « tutto quello che possedeva », a differenza dei ricchi vanitosi che vi gettavano molto ma « del superfluo » (*Mc.* 12, 41-44; *Lc.* 21, 1-4).

BIBL.: H. Lesêtre, *Gazophylace*, in DB, III, coll. 133-35.

Pietro De Ambroggi

GAZOTTI (CASOTTI), **AGOSTINO**, beato. - Vescovo e confessore domenicano, n. a Traù (Dalmazia) ca. il 1260, m. a Lucera (Puglie) il 3 ag. 1323. Reli-

gioso, dal 1278 combatté energicamente l'eresia in Bosnia e in Ungheria.

Vescovo di Zagabria dal 1303 al 1322 si dedicò alla riforma del clero, alla difesa dei diritti della Chiesa e alla pacificazione degli animi divisi da partiti contrastanti. Nel 1322 fu trasferito nella diocesi di Lucera. Qui si adoperò molto per la conversione dei Saraceni.

Esempio di zelo apostolico e di ogni virtù, fu subito dopo morto, venerato come santo. Il suo culto, approvato da Innocenzo XII (17 luglio 1700), fu da Clemente XI esteso alla Croazia, alla Dalmazia e diocesi di Lucera (1702). Festa il 3 ag.

Bibl.: Quétif-Echard, I, p. 553; *Acta SS. Augusti*, I, Parigi 1867, pp. 283-310; I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus O. P.*, Roma 1918, pp. 27-28; C. M. Becchi, *S. A. G. domenicano vescovo di Lucera*, in *Memorie domenicane*, 40 (1923), pp. 393-95.
Alfonso D'Amato

al-ĠAZZĀLĪ, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Ṭūsī. - Uno dei più grandi filosofi, mistici e teologi dell'islām di lingua araba, ben noto alla scolastica latina e segnatamente a s. Tommaso sotto il nome di *Algazel* o *Algazelus*. N. a Ṭūs nel Ḥorāsān nel 1058, m. ivi nel 1111. Professore di teologia a Bagdad, abbracciato il ṣūfismo, si trasferì in Siria, alla Mecca e in altri luoghi, tutto dedicato alla vita ascetica e letteraria. Infine, dopo aver insegnato ancora a Najsābūr in Persia, si ritirò insieme con alcuni discepoli a vita religiosa nella sua città natale.

La sua dottrina è caratterizzata dal primato concesso al cuore e al sentimento sull'intelletto e la ragione, alla religione e rivelazione sulla filosofia, alla morale e alla vita ascetica sui riti formalistici, all'interiorità sull'esteriorità. Era perciò un avversario dell'aristotelismo puro, sebbene il suo spirito fosse tutto permeato della dottrina di Aristotele, il grande educatore di tutti i pensatori arabi. All'aristotelismo egli rimproverava l'incapacità di dimostrare l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima ed altre dottrine fondamentali della religione islamica. Secondo lui gli uomini superiori devono dedicarsi alla vita ascetica e mistica del ṣūfismo, il quale sarebbe l'unica via alla perfezione morale; non si deve però cadere negli eccessi delle dottrine panteistiche di alcuni mistici. L'azione di al-G. sull'islām è stata profonda e duratura; egli ha infuso in esso un po' dello spirito cristiano.

Numerose le sue opere. Contro l'aristotelismo dei filosofi arabi scrisse il *Tahāfut al-falāsifah*, *Destructio philosophorum*. Nei *Propositi dei filosofi*, libro parimente tradotto in latino nel medioevo, dà un breve saggio di logica, fisica e metafisica. Il libro *Il salvante dall'errore* ha carattere autobiografico. La sua opera principale è però la *Vivificazione delle scienze della religione*, uno dei libri più notevoli dell'islamismo, non lontano in alcuni punti dal cristianesimo, la cui azione il suo spirito largo e comprensivo ha risentito in misura non disprezzabile.

Bibl.: R. Gosche, *Über Ghazzâlîs Leben und Werke*, Berlino 1858; M. Asín Palacios, *Algazel: dogmática, moral, ascética*, Saragozza 1901; J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis*, Vienna e Lipsia 1901; B. Carra de Vaux, *Gazali*, Parigi 1902; M. Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada 1934-41; A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzali*, Parigi 1940.
Giuseppe Furlani

GAZZANIGA, Pietro Maria. - Teologo e scrittore domenicano, n. a Bergamo il 3 marzo 1722, m. a Vicenza l'11 dic. 1799. Compiuti gli studi a Bologna, insegnò a Pavia (1747-50), a Bologna (1750-53), a Genova (1753-56), quindi di nuovo a Bologna dal 1756 al 1758. L'anno seguente gli fu affidata a Vienna la cattedra di teologia tomista, allora fondata dall'imperatrice Maria Teresa. Egli la tenne finché tornò in Italia nel 1782. L'anno seguente fu eletto provinciale di Lombardia (1783-85). Godè la stima e l'amicizia di Pio VI, che a Vienna assistette alle sue lezioni, del nunzio Garampi e dell'imperatore Giuseppe II, il quale dopo il suo insegnamento gli assegnò un pensione annua di 300 fiorini.

Pubblicò le *Praelectiones theologicae* (4 voll., Vienna 1763-66; otto edizioni successive, l'ultima di 9 voll., Bassano 1831); trattano di Dio e delle sue proprietà, della S.ma Trinità, degli atti umani, della Grazia e delle virtù teologali. Altre sue opere: *Theologia dogmatica in systema redacta* (2 voll., Vienna 1786), ristampati in seguito; *Theologia polemica* (2 voll., ivi 1778-79). Fu acerrimo avversario del probabilismo e dei molinisti, perciò ebbe polemiche contro i Gesuiti, particolarmente Gioacchino Cortes e Gian Carlo Brignole, che l'avrebbe accusato di giansenismo.

Bibl.: J. Döllinger-H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, I, Nordlingen 1889, pp. 325-55; Hurter, V, coll. 330-31; R. Coulon, s. v. in DThC, VI, 2, coll. 1175-76. Alfonso D'Amato

GAZZERA, Costanzo. - Sacerdote, archeologo, n. a Bene nel 1778, m. a Torino il 5 maggio 1859. Insegnò nei licei di Alessandria, Casale e Savigliano; fu poi dal 1844 prefetto della Biblioteca della Università di Torino e segretario della R. Accademia delle scienze, alla quale lasciò la sua cospicua biblioteca.

Oltre a varie pubblicazioni di indole storica, di archeologia classica e di numismatica, i principali suoi studi nel campo delle antichità cristiane sono: *Dichiarazione di un dittico consolare inedito della chiesa cattedrale della città di Aosta* (in *Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino*, 38 [1835], pp. 225-39); *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte* (*ibid.*, 2ª serie, 6 [1851], pp. 131-277); *Appendice* (*ibid.*, pp. 293-325); *Aggiunte e correzioni al capo primo delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte concernente ai primi vescovi della città di Alba* (*ibid.*, 2ª serie, 17 [1862], pp. 1-22); e a parte con il titolo *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte e della inedita epigrafe di Rustico vescovo di Torino del settimo secolo* (Torino 1849).

Bibl.: C. Danna, *Degli scritti e della vita dell'abate C. G.*, Torino 1859; G. Gorresio, *Notizie dei lavori e della vita letteraria di C. G.*, in *Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino*, 2ª serie, 20 (1863), pp. 113-40; A. Manno, *L'opera cinquantenaria della R. Deputazione di storia patria di Torino*, Torino 1884, pp. 287-89. Enrico Josi

GDANSK: v. danzica (gdansk, danzig), diocesi di.

GEBARDO II, vescovo di Costanza, santo. - N. a Pfannenberg, presso Bregenz, di nobile famiglia comitale, ca. la metà del sec. x, m. a Costanza il 27 ag. 995. Educato nella giovinezza da s. Corrado, vescovo di Costanza, frequentò la scuola annessa all'episcopio. La sua appartenenza all'Ordine benedettino, affermato da alcuni autori, fu negata già dal Mabillon.

Eletto vescovo di Costanza nel 979 o 980, favorito anche dall'imperatore Ottone II, piegò i fratelli ad un'equa partizione dell'eredità, spendendo la sua parte nella fondazione del monastero benedettino di Petershausen, di cui nel 983 iniziava la chiesa, che consacrò poi nel 992, dedicandola a s. Gregorio e arricchendola di reliquie portate da Roma. Alla sua morte fu sepolto ivi, e nell'anniversario si usava distribuire il « Pane di s. G. » (Gebardts-Brotlin). Festa il 27 ag. nella diocesi di Costanza; non è inserito nel *Martirologio*.

Bibl.: Una vita di s. G., probabilmente del sec. xii, ed. da W. Wattenbach, in MGH, *Scriptores*, X, pp. 582-94; e in *Acta SS. Augusti*, VI, Parigi 1868, p. 153 sg.; BHL, 3292; A. Zimmermann, s. v. in LThK, IV, p. 319; per l'abbazia di Petershausen, v. Cottineau, II, col. 2264. Alberto Ghinato

GEBARDO III, vescovo di Costanza. - Figlio del duca Bertoldo I Zähringen; preposito a Xanten, poi monaco benedettino a Hirsau, fu consacrato vescovo di Costanza il 22 dic. 1084 da Ottone di Ostia, il futuro papa Urbano II. Valente difensore dei diritti ecclesiastici, durante la lotta delle investi-

ture, fu nominato dal papa Urbano II vicario apostolico per la Germania con il vescovo Altmanno di Passavia.

Nel 1089 consacrò la nuova cattedrale di Costanza, nel 1094 tenne un grande concilio, nel 1095 partecipò al Sinodo papale di Piacenza. Dal 1103-1105 dovette cedere a un vescovo oppostogli da Enrico IV. Nel 1105, incaricato da papa Pasquale II, assolse Enrico V dalla scomunica e l'accompagnò poi in Sassonia, dove intervenne nelle trattative politiche ed ecclesiastiche. Nel 1106 si recò come membro della legazione di Enrico V da papa Pasquale II.

Negli ultimi anni della vita, G. si ritirò dalla politica e si dedicò esclusivamente alla sua diocesi.

M. il 12 nov. 1110.

BIBL.: C. Henking, *G. v. C.*, Zurigo 1880; P. Ladewig-Th. Müller, *Regesta episcoporum Constant.*, I, Innsbruck 1895, pp. 49-52. Lucchesio Spätling

GEBARDO, arcivescovo di SALISBURGO, beato. - Probabilmente della famiglia dei conti di Helfenstein, fra il 1057-59 fu cancelliere dell'Impero, nel 1060 fu eletto e consacrato arcivescovo di Salisburgo. Zelante ed energico nell'amministrazione della sua arcidiocesi, fondò nel 1072 il vescovato suffraganeo di Gurk e il monastero benedettino di Admont.

Fedelissimo seguace di Gregorio VII e coraggioso partigiano della riforma ecclesiastica, G. partecipò nel 1074 al Sinodo di Roma, nel 1076 al comizio dei principi germanici a Tribur. Nel 1077 fu espulso da re Enrico IV dalla sua diocesi. Del suo esilio, durato 9 anni, restano due lettere ad Ermanno di Metz, la seconda delle quali riguarda l'elezione di Guiberto di Ravenna come antipapa (Clemente III). Soltanto nel 1086 poteva tornare nella sua diocesi.

M. il 15 giugno 1088 a Werfen ed è sepolto nel monastero di Admont. La sua causa di canonizzazione, introdotta nel 1629, non fu terminata.

BIBL.: *Vita s. G.*, in MGH, *Scriptores*, XI, pp. 17-19, 25-45; *Acta SS. Iunii*, VI, Venezia 1745, pp. 147-54; L. Spoh, *Über die politische u. publizistische Wirksamkeit G. s. S.*, Halle 1890; P. Karnar, *Austria sancta*, Salisburgo 1913, pp. 94-124; Ch. Greinz, *G. v. S.*, in LThK, IV, col. 320. Lucchesio Spätling

GEBHARDT, OSKAR LEOPOLD von. - Teologo protestante, n. il 22 giugno 1844 a Wesenberg (Estonia), m. il 9 maggio 1906 a Lipsia. Compiuti gli studi di teologia (1862-70), si specializzò in paleografia greca e dal 1875 si dedicò alla biblioteconomia. Bibliotecario dell'Università di Lipsia (1893), vi tenne anche la cattedra di bibliografia e letteratura. Nei suoi viaggi scientifici in Italia, in Francia, in Inghilterra e in Russia, scoprì preziosi manoscritti specialmente riguardanti la S. Scrittura. Con lavoro instancabile ed accurato pubblicò studi di valore sulla Bibbia e sulla patristica, alcuni in collaborazione con il suo amico A. Harnack nella serie *Texte und Untersuchungen*, iniziata nel 188 .

Le sue opere e le edizioni principali da lui preparate sono: *Graecus Venetus* (Lipsia 1875); *Patrum apostolicorum opera* (3 fascc., ivi 1875-77, con A. Harnack e Th. Zahn); *Evangeliorum codex Graecus purpureus Rossanensis* (ivi 1880, con A. Harnack); *Die Evangelien des Mt. u. Mc.* (ivi 1883); *The miniatures of the Ashburnham Pentateuch* (Londra 1883); *Der Arethas Codex Par. G. 451* (Lipsia 1883); *Evangelium und Apokalypse des Petrus* (ivi 1895); *Psalmen Salomos* (ivi 1895); *Acta martyrum selecta* (ivi 1902); *Die lateinische Übersetzung der Acta Pauli et Theclae* (ivi 1902).

BIBL.: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 23 (1906), pp. 253-256; C. R. Gregory, s. v. in *Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche*, XXIII, pp. 498-99; A. Bigel, s. v. in LThK, IV, col. 321. Lucchesio Spätling

GEBHART, EMILE. - Letterato francese, n. a Nancy il 19 luglio 1839, m. a Parigi il 21 apr. 1908. Fu allievo della Scuola francese di Atene e iniziò la carriera di scrittore con studi di letteratura e d'arte greca: *Histoire du sentiment de la nature dans l'antiquité grecque et romaine* (1860); *Praxitèle* (1864).

Divenne in seguito un italianista geniale che contribuì ampiamente alla diffusione del pensiero italiano in Francia. Fu dapprima professore di letterature straniere a Nancy, quindi di letterature meridionali alla Sorbona; nel 1904 entrò all'Académie française. Nelle sue opere si trovano tanto tratti licenziosi, che gli valsero l'appellativo di « Boccace Lorrain », quanto spunti mistici ispirati alla religiosità italiana (s. Francesco d'Assisi e s. Caterina da Siena).

Da ricordare: *Essai sur la peinture de genre dans l'antiquité* (1865); *De l'Italie* (1876); *Rabelais, la Renaissance et la Réforme* (1877); *Les origines de la Renaissance en Italie* (1879); *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'au Concile de Trente* (1884); *L'Italie mystique* (1890); *Autour d'un tiare* (1894); *Contes et légendes* (1898); *Cloches de Noël et de Pâques* (1900); *D'Ulysse à Panurge* (1902).

BIBL.: H. Bordeaux, *Etudes littéraires. E. G.*, in *Le correspondant*, 38 (1905), pp. 523-39; C. Benoist, *Notice sur E. G.*, in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 204 (1925), pp. 324-49. Elena Bosticco

GEBIZONE (EBIZONE) di COLONIA. - Benedettino, n. a Colonia si recò in pellegrinaggio alla tomba di s. Benedetto per consiglio dell'imperatrice Agnese; vi fu accolto come monaco dall'abate Desiderio, nel 1060.

Uomo di grande astinenza e mortificazione, visse nel silenzio e nella solitudine, dedito a continua preghiera. M. il 21 ott. di uno degli anni fra il 1078-1087.

Questo G. in passato è stato confuso da qualche studioso con l'omonimo abate di S. Alessio in Roma, poi vescovo di Cesena, che fu mandato in Croazia da Gregorio VII all'incoronazione del re Zwoinimir.

BIBL. *Vita*, in *Acta SS. Octobris*, IX, Parigi 1869, pp. 398-403; un'altra redazione si trova in Pietro Diacono, *De ortu et obitu iustorum*, 51: PL 173, 1107-10; forse anche la prima redazione è di questo scrittore, che invece la attribuisce al monaco Paulus grammaticus; E. Caspar, *Petrus Diaconus*, Berlino 1909, pp. 73-77. Ambrogio Mancone

GEBUSEI: V. IEBUSEI.

GEDEON, MANUELE. - Scrittore greco costantinopolitano, n. l'8 luglio 1851, m. il 18 ott. 1943. Si trasferì nel 1921 ad Atene, dove svolse una lunga e feconda attività nel campo della storia bizantina. Perciò venne insignito dal titolo di « grande cartofylax e cronista della grande Chiesa ».

Tra le sue opere sono molto spesso citate: Κανονικαὶ διατάξεις... τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως (Costantinopoli 1888-89), Πατριαρχικοὶ πίνακες (ivi 1890), Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς ἱστορίας (Atene 1925).

BIBL.: Ἐγκυκλοπαιδικὸν λέξικον, III, p. 778; Θρησκευτικὴ καὶ χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, II, coll. 841-42. Maurizio Gordillo

GEDEONE (ebr. *Gidh'ôn*; Settanta Γεδεών, Volg. *Gedeon*). - Un « giudice » di Israele. Dopo l'attività di Debora (v.), si verificò in Palestina un periodo di razzie e di torbidi causati da incursioni di Madianiti, di Amaleciti e di beduini transgiordanici (*Iudc.* 6, 3). Oppressi dalla calamità, gli Israeliti fecero ritorno al Signore, che suscitò un nuovo « giudice » in G., figlio di Ioas, discendente da Manasse nel ramo abiezrita (cfr. *Ios.* 17, 2). Mentre G. stava sotto il terebinto di Ephra (località non identificata, ma senza dubbio nella parte cisgiordanica della tribù di Manasse) un angelo del Signore gli manifestò la nuova missione da compiere. Per accertarlo della sua realtà di messo celeste, l'angelo offrì a G. un segno, producendo un fuoco prodigioso su alcuni cibi (*Iudc.* 6, 11-24).

Anzitutto il nuovo giudice purificò il suo paese natio, anzi la stessa casa paterna, da un altare idolatrico in onore di Baal (v.). Egli demolì l'ara, quindi tagliò il palo sacro dell' 'Ăšērāh (v. ASTARTE) e con esso bruciò un sacrificio al vero DIO. I concittadini indignati ne chiesero la morte, accusandolo di sacrilegio. Il padre protesse G., affermando che Baal stesso avrebbe potuto mostrare la sua potenza con la vendetta sull'empio. I dimostranti si accontentarono di cambiare in augurio le parole scettiche di Ioas; da allora, infatti, G. fu chiamato Ierubaal (= « Baal difenda » la propria causa). Prima di assalire i Madianiti, G. richiese un segno dal cielo, ossia il miracolo del vello e della rugiada, molto sfruttato nell'esegesi tipologica ed allegorica dei Padri. Quindi, con soli 300 uomini, selezionati dal modo più o meno sbrigativo usato nel bere in un torrente, assalì i razziatori della Transgiordania. Il primo scontro avvenne verso il Giordano a nord della Samaria, probabilmente fra 'Ajn Ğālūd (= fonte di Harad) ed il colle Nebī Daḥī o piccolo Hermon. Con uno stratagemma i 300 uomini riuscirono ad entrare nel campo nemico ed a diffondervi il panico. G. inseguì i nemici, dei quali alcuni vennero catturati, come i due principi madianiti Oreb e Zeb, nei guadi del Giordano. Passato il fiume, nonostante l'ostilità di alcuni centri israelitici, dei quali si vendicò duramente, G. sconfisse i nemici. Fra i prigionieri sono ricordati espressamente Zebee e Salmana, che G. soppresse di sua mano per vendicare la strage dei suoi fratelli compiuta dai due. Liberato il popolo dai razziatori, G. rifiutò la dignità regia e rinunziò al grande bottino di guerra. Chiese solo alcuni ornamenti d'oro. Ricevutine per il peso di ca. 28 kg., li fuse per farne un *efod*, che non sembra fosse l'omonimo indumento sacerdotale (v. EPHOD), ma piuttosto un oggetto usato a scopi divinatori. Infatti l'autore sacro afferma che esso fu causa della « fornicazione spirituale », ossia dell'idolatria, del popolo. G. morì, lasciando ben 70 figli legittimi ed uno illegittimo, che compirà una strage dei fratellastri e preparerà la sua stessa rovina (v. ABIMELECH; GAAL; IOHATAM, FIGLIO DI G.).

Le vicende di G. sono narrate in *Iudc.* 6-8; anche altrove, però, la Bibbia allude alle sue gesta (cf. *Ps.* 82 [ebr. 83], 12) ed alla sua fede (cfr. *Hebr.* 11, 32, 33).

BIBL.: E. Mangenot, s. v. in DB, III, coll. 146-49; M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Parigi 1903, pp. 118-62; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, I, ivi 1932, pp. 153-71.
Angelo Penna

GEGENBAUR, KARL. - N. a Würzburg il 21 ag. 1826 e m. a Heidelberg il 14 giugno 1903. Allievo di Kölliker e di Virchow, si laureò nel 1851. Studiò per tre anni la fauna del Mediterraneo in Sicilia e nel 1855 ebbe la cattedra di anatomia e fisiologia di Jena.

Ebbe una scuola fiorentissima. Raccolse tutti i problemi e le considerazioni emerse dallo studio della filogenesi e ne arricchì l'anatomia comparata. Eseguì studi fondamentali sull'anatomia comparata dei vertebrati; sua è la teoria dell'archipterigio (ricerca della forma-tipo dell'arto dei vertebrati); studiò il cranio dei selaci e confutò la teoria di Goethe e di altri, dimostrando la netta distinzione morfogenetica tra la regione precordale e quella cordale del cranio dei vertebrati. Sue opere più importanti sono: *Untersuchungen zur vergleichenden Anatomie der Wirbeltiere* (Lipsia 1864), *Das Kopfskelett der Selachier* (ivi 1873), *Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere* (ivi 1901).

BIBL.: M. Furbringer, *K. G.*, Heidelberg 1903.
Giorgio M. Bafforni

GEHENNA. - Valle di Ennom, o dei figli di Ennom (ebr. *gê bĕnê-Hinnōm e gê Hinnōm*; aram. *gê hinnam*, donde γέεννα con la soppressione del *mem* finale), a sud-ovest alle porte di Gerusalemme (*Ier.* 7, 32; 19, 2): oggi Wādi er-Rabābī. Ennom

(per cortesia del Superiore della Casa degli Esercizi del S. Cuore S. I. - Roma)

GEHENNA - Valle di Hinnōn - Gerusalemme.

era l'antico proprietario cananeo (H. Vincent, p. 126 sg.). Servì di confine tra Giuda e Beniamin (*Ios.* 15, 8; 18, 15 sg.). Poco prima dell'esilio, la G. si identifica con il *Tōpheth* (vocalizzazione ebr. da *bōšeth* = sozzura), all'imboccatura del Tyropaeon, nello spazioso estuario in cui s'uniscono le tre arterie della rete idrografica di Gerusalemme (H. Vincent, p. 133). Fu tristemente famosa fin dal tempo di Ezechia per il culto a Moloch.

Tōpheth significa « focolare », « griglia », sull'orlo della fossa ardente, dove si ponevano a bruciare in olocausto i bimbi dopo averli sgozzati (*Ez.* 16, 21). Iosia lo cosparse di ossa umane, rendendolo impuro (*II Reg.* 23, 10 e 16); l'idea del letamaio e del fuoco per consumare le immondizie e le carogne (David Qimḥī), per quanto diffusa, non ha alcuna base.

La G., per l'orrendo culto, divenne simbolo e sinonimo di tutte le desolazioni e, per antonomasia, del luogo di supplizio per i peccatori (v. ŠE'OL): *Ier.* 7, 31 sg.; 19, 3 sgg. 10; cf. *Is.* 66, 26; negli apocrifi (J. Chaine, coll. 573 sgg.). Nei Sinottici (*Mt.* 5, 22.29.30; 10, 28; 18, 9; 23, 15.33; *Mc.* 9, 43.45.47; *Lc.* 12, 5; cf. 16, 19-31), la G. con i suoi elementi, fuoco e vermi (decomposizione dei cadaveri), è simbolo abituale dell'inferno (v.) con i suoi tormenti.

BIBL.: J. Chaine, s. v. in DBs, III, coll. 563-79; H. Vincent, *Jérusalem*, I, Parigi 1912, pp. 124-34; A. Lemonnyer, *Molok*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, 7 (1913), pp. 432-66; H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Test. aus Talmud und Midrasch*, IV, Monaco 1928, pp. 1029-1118; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I, Parigi 1933, p. 401 sg.; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, 2ª ed., ivi 1935, pp. 529-38; F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino 1948, pp. 129 sg., 164 sg., 166 sg.
Francesco Spadafora

GEHON (ebr. *Gîḥôn*). - Secondo dei quattro fiumi in cui si divide la corrente all'uscita dall'Eden; attraversa tutto il paese di Kûš (*Gen.* 2, 10. 13).

Data la menzione del Tigri e dell'Eufrate (v. 14; v. PARADISO TERRESTRE), il G. probabilmente sarebbe l'antico Araxes, oggi Aras, detto dagli Arabi Ğajḥūn er-Rās, le cui sorgenti sono vicine a quelle del Tigri e dell'Eufrate, e che sfocia nel Mar Caspio; e Kūš la regione (Kaššu) ad oriente della Mesopotamia (*Gen.* 10, 8), il cui nome sarebbe conservato nella prima dinastia dopo il diluvio, nella città di Kiš e forse anche nel nome dei Kossei che nel II millennio regnarono a Babel.

BIBL.: P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, p. 115 sgg.; A. Bea, *De Pentateucho*, 2ª ed., Roma 1933, p. 150 sg.; F. Ceuppens, *De historia primaeva*, ivi 1934, p. 115; H. Simon-J. Prado, *Vetus Testamentum*, I, 4ª ed., Torino 1941, p. 46 sgg.
Francesco Spadafora

GEILER, JOHANNES di KAYSERBERG. - Predicatore popolare del periodo della preriforma, n. a Sciaffusa il 16 marzo 1445; m. a Strasburgo il 10 marzo 1510. Compiti gli studi filosofici e teologici a Friburgo in Br., fu, dal 1478 alla morte, incaricato della predicazione nella cattedrale di Strasburgo, dove gli fu eretto un pulpito apposito.

Ispirandosi alla dottrina del Gerson, di cui aveva pubblicate le opere (3 voll., Strasburgo 1510), bollò a fuoco e senza pietà le deviazioni e i vizi della sua epoca, senza risparmiare alcuno, né vescovi o prelati, né clero secolare e regolare, né potenti o umili. E questo con uno stile tutto suo, vivace, originale, e cominciare dai titoli dei suoi sermoni, gustatissimi dalla folla, ricco di esempi e di immagini (seguendo e commentando l'opera dell'amico Sebastiano Brant, *Narrenschief*, di cui aveva data la versione latina [ivi 1498]); ma anche troppo frizzante e sarcastico, satirico e persino buffonesco. Si trattò di farlo passare come precursore della « riforma », perché molti « riformatori » si servivano a piene mani dei suoi biasimi alla Chiesa e al clero; in realtà egli rimase sempre figlio devoto e ossequente alla Chiesa, austero di vita, prodigo con i poveri e gli ammalati. A lui si deve l'istituzione a Strasburgo di un ospedale per i sifilitici, trascurati da tutti. La sua riputazione di scienza e di virtù gli attirò l'attenzione dell'imperatore Massimiliano, che l'avrebbe voluto accanto a sé; ma il G. non volle mai lasciare Strasburgo.

La sua gloria postuma si deve non tanto alla forma popolare dei suoi sermoni, quanto al fatto che il contenuto di essi costituisce una fonte, pressoché inesauribile, per la storia e i costumi del clero e del popolo. Fu sepolto ai piedi del pulpito, da cui aveva prodigato il suo insegnamento.

Scrisse: *Seelenparadies* (Strasburgo 1510); *Das irrig Schiff* (ivi 1510); *Das Buch Granatapfel* (ivi 1510); *Das Schiff der Pöenitenz* (ivi 1514); *Die Emeis* (ivi 1516), raccolta dei suoi sermoni.

BIBL.: Opere: quasi tutte le sue prediche furono pubblicate sugli appunti da lui stesi, o raccolti dagli uditori: Ph. de Lorenzi, *Ausgewählte Schriften*, 4 voll., Treviri 1881-83; L. Dacheux, *Die älteste Schriften G's*, Kolmar 1882; A. Hoch, *G.'s « Ars moriendi »*, Friburgo in Br. 1890. - Studi: J. Jansen, *Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, I, Friburgo in Br. 1876, passim; L. Dacheux, *Un réformateur catholique à la fin du XVᵉ siècle*, Parigi 1876; W. Lindemann, *J. G., von Kayserberg, ein kath. Reformator am Ende des XV. Jahrh.*, Friburgo in Br. 1887; J. G. Muller, s. v. in *Kirchenlex.*, V (1888), coll. 188-195; L. Pfleger, s. v. in LThK, IV (1932), coll. 340-41; I. Breitenstein, *Die Autorschaft der G. von K. zu geschriebenen « Emeis »*, in *Neues Arch. für elsässische Kirchengesch.*, 15 (1941-42), pp. 176-198.
Celestino Testore

GEISSEL, JOHANNES von. - Cardinale, n. il 5 febbr. 1796 a Gimmeldingen (Palatinato), m. l'8 sett. 1864 a Colonia. Studiò nel Seminario di Magonza, allora sotto la guida di L. B. Liebermann. Ordinato sacerdote nel 1818, insegnò al liceo reale di Spira e fu canonico del Duomo, finché il re Luigi I di Baviera lo propose quale vescovo di Spira e fu preconizzato da Gregorio XVI il 20 maggio 1837.

Con la sua capacità di governo si conciliò gli animi del sovrano e dei diocesani ed il rispetto della popolazione cattolica. In seguito all'incarcerazione dell'arcivescovo di Colonia Droste-Vischering, resasi necessaria la nomina di un coadiutore, la scelta della S. Sede e del re di Prussia cadde sul G., che, coadiutore dal 1842, e arcivescovo poi dal 1846, resse quella diocesi fino alla morte. Continuò decisamente la lotta contro le dottrine hermesiane insegnate all'Università di Bonn e convocò nel 1848 una conferenza episcopale a Würzburg che segna un punto fermo nella storia del cattolicesimo tedesco dell'Ottocento. Nel Concistoro del 30 sett. 1850 Pio IX creò G. cardinale.

BIBL.: K. Th. Dumont, *Schriften und Reden von Joh. Cardinal von G.*, 3 voll., Colonia 1869 sgg.; id., *Diplomatische Correspondenz über die Berufung des Bischofs Joh. von G. von Speyer zum Coadjutor des Erzbischofs Clemens August v. Droste zu Vischering von Köln*, Friburgo in Br. 1880; H. Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland in neunzehnten Jahrhundert*, II-IV, Magonza 1889-1901, passim; O. Pfülf, *Cardinal von G.*, Friburgo in Br. 1895; W. Struck, *Kardinal von G. und die katholische Bewegung 1848-49*, in *Preussische Jahrbücher*, 111 (1903), pp. 98-125; F. Lauchert, s. v. in LThK, IV, coll. 343-44.
Silvio Furlani

GELASIANO, DECRETO: v. GELASIO I, PAPA, santo.

GELASIANO, SACRAMENTARIO: v. SACRAMENTARI.

GELASIO di CESAREA. - Figlio di una sorella di Cirillo di Gerusalemme, n. ca. il 335-36, m. ca. il 404-405. Da ca. il 365-66 fu vescovo di Cesarea. Sotto l'imperatore Valente doveva cedere il suo posto all'ariano Euzoius.

Nel 379 ritornò a Cesarea. S. Girolamo lo menziona in *De viris illustribus*. Frammenti dei suoi scritti si sono conservati presso Teodoreto, Leonzio di Bisanzio, Severo d'Antiochia e nella *Doctrina Patrum*. Era autore di una *Institutio practica*, probabilmente di una collezione di discorsi catechetici nello stile dell'opera di suo zio Cirillo di Gerusalemme. Una *Expositio symboli* fece parte di questa raccolta di almeno 20 trattati. Che sia stato lui il vero autore della continuazione della *Historia ecclesiastica* di Eusebio, attribuita a Rufino, non si può provare. Pare che G. abbia ampliata l'opera di Eusebio e tradotta in greco la continuazione di Rufino. Fozio conosceva di lui anche uno scritto contro gli ariani (« anemei »).

BIBL.: Fr. Diekamp, *Analecta Patristica* (*Orientalia Christiana Analecta*, 117), Roma 1938, p. 16 sg. (a p. 44 sg. una collezione dei frammenti dogmatici); A. Glas, *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia die Vorlage für die beiden lezten Bücher der Kirchengeschichte des Rufin* (*Byzantinisches Archiv*, 6), Lipsia 1914. Per la bibl. sulla discussione Gelasio-Rufino cf. B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944, p. 157, n. 1.
Erik Peterson

GELASIO di CIZICO. - Figlio di un presbitero, scrisse verso il 475 una *Storia ecclesiastica* in 3 libri, compilazione da Eusebio, Teodoreto e Socrate. Il valore dei documenti nuovi contenuti nella sua opera è discusso; alcuni sono autentici, altri no. Secondo alcuni la storia ecclesiastica di Gelasio di Cesarea sarebbe stata una delle fonti del nostro autore.

BIBL.: Ediz.: G. Loeschcke - M. Heinemann, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, XXVIII, Lipsia 1918. - Studi: G. Loeschcke, *Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, Bonn 1906; A. Glas, *Die Kirchengeschichte des Gelasious von Kaisareia* (*Byzantinisches Archiv*, 6), Lipsia 1914; G. Mercati, *Opere minori*, IV, Città del Vaticano 1937, p. 56 sg.; v. anche C. H. Turner, *On Gelasius of Cyzicus*, in *Journal of theol. studies*, 1 (1899), p. 125 sg.
Erik Peterson

GELASIO I, PAPA, santo. - Merita il primo posto nella serie dei papi del V sec., dopo Leone I. Governò la Chiesa dal 492 al 496. Africano di origine, ebbe il gusto e il talento della controversia propri di Tertulliano nonché il ragionamento vigoroso e spiegato, la vivacità ed anche l'acerbità dello stesso apologista (cf. L. Duchesne, *L'Eglise au VIᵉ siècle*, Parigi 1925, p. 12 sg.). Quando succedette a Felice III (492), già da molto tempo apparteneva al clero romano ed aveva avuto occasione di farsi notare con gli scritti polemici e storici, relativi al monofisismo e al pelagianesimo (v.).

(fot. Biblioteca Vaticana)

Gelasio I, papa, santo - *Decretum Gelasianum*: elenco dei libri apocrifi - Biblioteca Vaticana, cod. Vat. lat. 5845, f. 281v (sec. x).

I suoi contemporanei nel loro entusiasmo lo acclamarono « Vicario di Cristo e Apostolo Pietro », e la successiva generazione, nella persona di Dionigi il Piccolo, ne scrisse l'encomio.

Per tutta la durata del suo pontificato i rapporti tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli rimasero tesi a causa dello scisma di Acacio: G. da una parte, fermo e fedele al Concilio di Calcedonia e alla tradizionale dottrina dei Padri contro l'*Enotico*, cercava dall'altra ogni occasione per continuare o riprendere la corrispondenza con l'imperatore Anastasio I. Appena eletto papa, comunicò la notizia all'Imperatore ma non ebbe risposta: in una nuova lettera, assai rispettosa, ricordava che se i vescovi hanno il dovere di sottomettersi nelle cose civili ai principi, questi debbono essere sottomessi ai vescovi nelle cose di religione, e che un particolare rispetto è dovuto al Primo Vescovo e alla Chiesa romana. G. ebbe altissimo il concetto della sua autorità e fondò la dottrina delle due potestà. Scrisse ad Anastasio I: « Vi sono, augusto imperatore, due poteri che principalmente si dividono l'impero del mondo: la sacra autorità dei pontefici e la potenza reale; e l'ufficio dei sacerdoti è tanto più grave in quanto essi dovranno render conto, al giudizio divino, anche per gli stessi re degli uomini... nessuno può, per qualsiasi motivo umano, ergersi contro il privilegio della confessione, ossia del primato di colui che il Cristo ha preposto ad ogni cosa, e la venerabile Chiesa ha sempre riconosciuto e devotamente considerato come suo capo » (*Epist.*, XII, 2-3). Con ciò G. divenne il creatore dell'idea papale dominante nel medioevo.

In Italia G. mantenne buone relazioni con Teodorico, re degli Ostrogoti, il quale, dopo la vittoria su Odoacre, acquistò il dominio della penisola.

Degli anni di pace (494-95) sono conosciuti due sinodi celebrati da G. a Roma, il primo per una serie di decreti disciplinari atti a comporre le questioni tra il clero, il secondo per aver posto fine alle ultime conseguenze dello scisma acaciano nell'interno della Chiesa di Roma.

Tra le lettere di G. che A. Thiel contava a 43 e 49 frammenti (successivamente ne furono ritrovate ancora 22), alcune, per la materia trattata, ebbero una portata più vasta della regione alla quale si riferivano, essendo dei veri e propri trattati, come quella sulla controversia di Acacio e, particolarmente, sulla tradizione patristica.

Tra gli atti di G. figura anche, probabilmente a torto, il celebre *Decretum Gelasianum*, in cinque parti: « De Spiritu Sancto; De Canone Scripturae sacrae; De Sedibus patriarchalibus; De synodis oecumenicis; De libris recipiendis et non recipiendis ». Quest'ultima parte, di gran lunga la più importante, è il primo saggio di un indice dei libri proibiti (cf. E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Lipsia 1912). Il tutto è stato compilato probabilmente nel sec. VI con elementi anteriori che rimontano a Damaso e a Ormisda. Circa il cosiddetto *Sacramentarium Gelasianum*, una redazione del *Messale romano*, esistente solamente in una redazione gallicana, le opinioni degli autori fino ad oggi sono divise (v. SACRAMENTARI). Le omelie e gli inni di G. sono andati perduti. La sua festa è notata dal *Martyr. Romanum* il 21 nov.

Bibl.: PL 59, 13 sgg.; Jaffé-Wattenbach, 620-743; P. Ewald, *Die Papstbriefe der Britischen Sammlung*, in *Neues Archiv*, 1880, pp. 275-414, 503-96; *Lib. Pont.*, I, pp. CXIII, CCXII, 255-57; L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Parigi 1925, pp. 12-14; J. P. Kirsch, s. v. in LThK, IV, col. 356 sg.; Fliche-Martin-Frutaz, IV, p. 335.

Lucchesio Spätling

II. Decreto Gelasiano. – Scritto dogmatico latino, che si presenta come redatto in un Sinodo romano del 494. È noto sotto il titolo di quella parte, *De libris recipiendis et non recipiendis*, che ha importanza speciale per la storia del canone biblico, contenuto nel cap. 2, ove non vien fatta nessuna distinzione tra libri protocanonici e deuterocanonici (ma le epistole 2ª e 3ª di Giovanni sono attribuite a Giovanni il presbitero). È distinto in 5 capitoli. Nel 1º si parla dei sette doni dello Spirito Santo e dei diversi nomi di Cristo; il 2º contiene il canone biblico; il 3º parla dell'autorità della Chiesa e del primato della Chiesa romana; il 4º dell'autorità dei concili e dei Padri; il 5º dei libri degli eretici e scismatici, che la Chiesa rigetta.

Si conoscono ca. 36 manoscritti del Decreto Gelasiano, che si possono distinguere in due classi. La prima attribuisce tutto o una parte di esso a papa Damaso (366-84), la seconda a papa G. (492-96); alcuni manoscritti più recenti a papa Ormisda (514-23). Secondo la testimonianza dei manoscritti, il Decreto Gelasiano comprende due parti indipendenti, che non sono attestate prima del sec. VII, ma che potevano esistere prima.

Gli studi recenti autorizzano, benché solo a titolo di ipotesi, le seguenti conclusioni circa l'origine del Decreto Gelasiano: 1) lo scritto definitivo risultò dalla congiunzione di due documenti di diversa origine e di diverso valore; 2) il primo documento comprendente i capp. 1-3 può risalire alla fine del sec. IV, e conforme al titolo potrebbe essere l'opera del Concilio Romano del 382 sotto il pontificato di Damaso I; 3) il secondo documento (capp. 3-5) è opera di un privato, della fine del sec. V-inizio del VI, che nutriva grande venerazione verso s. Girolamo, ed era fedelissimo alle dottrine della Chiesa romana; 4) i due documenti presto furono congiunti o nell'Italia settentrionale o nella Francia meridionale; 5) il Decreto Gelasiano così composto rimase per qualche tempo sconosciuto, nè fu considerato come un documento ufficiale. Ciò spiega che le testimonianze sono assai tarde, cioè del sec. VII (Bardy, col. 589).

BIBL.: Il testo del Decreto Gelasiano si trova in PL 19, 787-94 (i primi tre capp.) e 59, 157-80 (gli altri due capp. con aggiunte). L'edizione migliore è di E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum De Libris recipiendis et non recipiendis* (*Texte und Untersuchungen*, 38), Lipsia 1912; P. Batiffol, *Le siège apostolique*, Parigi 1924, pp. 146-50; E. Caspar, *Geschichte der Papsttums*, I, Tubinga 1930, pp. 247-51; E. Schwartz, *Zum Decretum Gelasianum*, in *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 20 (1930), pp. 161-68; G. Bardy, *Gélase*, in DBs, III, coll. 679-90.

Arduino Kleinhans

GELASIO II, PAPA. - Giovanni di Gaeta, figlio di Crescenzio, duca di Fondi, fu educato a Montecassino e ivi monaco. Nel 1082 ca., fu fatto cardinale di S. Maria in Cosmedin e quindi, nel 1089, cancelliere da Urbano II (1188-99), arcidiacono e bibliotecario di S. Romana Chiesa da Pasquale II (1099-1118), al quale rimase accanto anche nei momenti più duri della lotta contro Enrico V: fu uno dei 16 cardinali fatti prigionieri da costui nel colpo di mano del 13 febbr. 1111. Tre giorni dopo la morte di Pasquale II, fu eletto a succedergli (24 genn. 1118).

Nello stesso giorno veniva tratto in arresto da Cencio Frangipani, ma fu tosto liberato dal popolo; prima della consacrazione, giunse a Roma Enrico V. G. fuggì a Gaeta e, nonostante le minacce e le promesse di Enrico V, si fece consacrare sacerdote e quindi papa (9-10 marzo). Enrico V gli oppose Burdino, arcivescovo di Braga, col nome di Gregorio VIII che il 7 apr. G. II scomunicò insieme a Enrico V in un sinodo tenuto a Capua. Promulgata la scomunica, la Germania cominciò tosto ad agitarsi contro l'Imperatore, che dovette accorrervi. Il 5 luglio G. rientra a Roma. Cacciato nuovamente dai Frangipani (2 sett. 1118), partì per la Francia, sperando che Luigi VI s'inducesse a farsi mediatore di pace tra lui e l'Imperatore. Ma durante il viaggio moriva a Cluny il 29 genn. 1119.

BIBL.: Le lettere di G. II in PL 168, 487-514; *Vita Gelasii II a Pandulpho diacono Romano conscripta*: RIS, III, Milano 1723, pp. 417-18; *Lib. Pont.*, II, pp. 311-21; Hefele-Leclerq, V, 1, pp. 563-68; R. Krohn, *Der päpstl. Kanzler Joh. von Gaeta*, Marburgo 1918 (diss.); A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, VIII, Parigi 1946, pp. 376-79. Ireneo Daniele

GELBOE. - Nome biblico del gruppo di colline – termine nord-est della montagna d'Ephraim e della Samaria – che orlano a sud-est la pianura di Esdrelon e servono da linea di divisione delle acque tra la valle del Giordano e il versante del Mediterraneo.

Sui «monti di G.» ebbe luogo la battaglia degli Israeliti contro i Filistei in cui morirono Saul e i suoi tre figli (*I Sam.* 28, 4); i monti rimasero celebri per la maledizione che David lanciò contro di essi nella sublime elegia sulla morte del re Saul e del suo amico Gionata (*II Sam.* 1, 21).

Eusebio (*Onom.*, 72, 73) ricorda il villaggio *Gelbus* a sei miglia da Scitopoli (Bejsān), il cui nome sopravvive oggi nel villaggio di Ğelbon. La montagna è detta oggi Ğebel Fuqū'ah dall'omonimo villaggio assiso sulle cime (548 m.). Donato Baldi

GELÉE, CLAUDE: v. LORENESE, CLAUDIO.

GELEN, VICTOR. - Teologo mistico cappuccino della provincia renana, nella quale fu maestro dei novizi e tre volte provinciale, n. a Treviri, m. il 14 sett. 1669.

Scrisse un'opera intitolata *Summa practicae theologiae in omnes ab infimis usque ad supremos divini animi status operationes, et dispositiones magis notabiles ordine consecutivo, digesta in duas partes* (Colonia 1646 e 1652), che pubblicò anche in tedesco (ivi 1653 e 1655). Diede inoltre alle stampe un'altra opera intitolata *Sfera coelestis* (ivi 1651). Di G. fa onorevole menzione il card. G. Bona nel trattato *Via compendii ad Deum* (Anversa 1739, cap. 10, pp. 75-76).

BIBL.: Bernardus a Bononia, *Bibl. script. cap.*, Venezia 1747, pp. 245-46; Wadding, *Scriptores*, p. 219; Hurter, III, col. 1123, nota. Felice da Mareto

GELLI, GIOVAN BATTISTA. - Letterato, n. a Firenze il 12 ag. 1498, m. ivi, il 24 luglio 1563.

Frequentatore degli Orti Oricellari, console dell'Accademia fiorentina e, per il decennio 1553-63, pubblico espositore del poema dantesco, scrisse commedie (*La sporta*, 1543; *L'errore*, 1556, esemplato sull'*Aulularia*), saggi storici (*Trattatello sulle origini di Firenze*; *Vite di artisti fiorentini*) e linguistici (*Dialogo sopra la difficoltà d'ordinare la lingua*, 1551, in cui sostiene, con il Varchi, la fiorentinità del volgare italiano), poesie, lezioni su Dante e sul Petrarca, due trattatelli filosofici informati all'aristotelismo (*Capricci del bottaio*, 1548; *La Circe*, 1549).

La sua concezione umanistica dell'umana dignità approda all'origine divina di questa e determina un apostolato della cultura quale avvio e stimolo alla virtù. Nei *Capricci* disserta sulla caducità dei beni terreni, sulla morte, sull'immortalità dell'anima, sulla necessità dell'abbandono alla volontà di Dio. Nonostante le esplicite censure alla «riforma», l'opera fu, per alcune espressioni, posta all'Indice *donec corrigatur* nel 1562; il 6 maggio dello stesso anno il G. protestò la sua sottomissione (Pastor, VII, p. 284). Nella *Circe* è ritratto l'antagonismo tra la ragione (Ulisse) e il senso (i suoi undici compagni che, ridotti in bruti, riluttano a riprendere l'antica forma). Le argomentazioni di quegli ex-uomini condensano, in tragica sintesi, gli aspetti negativi del vivere umano, cui si oppone, per bocca dell'undecimo interlocutore, la celebrazione dell'uomo «il gran miracolo della natura», unico dotato di ragione e di libero volere e capace di mutarsi «di terreno in animale celeste» se «considererà filosofando la bellezza dei cieli e il meraviglioso ordine della natura» e, «sprezzando tutti gli impedimenti del corpo, attenderà a contemplare le cose divine». Il narrare gelliano si sviluppa in un tono fiabesco, illuminato da limpidezza discorsiva e, sotto l'apparente primitività, cela una matura sostanza di pensiero che accoglie, in amabile sintesi, le suggestioni rinascimentali e le conquiste della civiltà cristiana.

BIBL.: A. Ugolini, *Le opere di G. B. G.*, Pisa 1898; C. Bonardi, *G. B. G. e le sue opere*, I: *La Circe*, Città di Castello 1899; U. Fresco, *G. B. G.: I Capricci del bottaio*, Udine 1906; N. Tarantino, *La Circe e i Capricci del bottaio di G. B. G.*, in *Studi di lett. it.*, 13 (1923), pp. 1-56; B. Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari 1933, pp. 282-85. Enzo Navarra

GELOSIA, LEGGE di. - Secondo la legge contenuta in *Num.* 5, 11 sgg., il marito che nutre sospetti riguardo alla fedeltà della moglie, sospetti non convalidati da testimonianza alcuna, conduce la donna al sacerdote, recando un'offerta di evocazione dell'eventuale colpa.

L'oblazione consiste in farina d'orzo soltanto. Il sacerdote versa dell'acqua santa in un vaso di terracotta e vi aggiunge polvere del suolo del tabernacolo (ricca quindi di forze sociali anch'essa). Indi fa accostare la donna, le scioglie i capelli, e le pone nelle mani la farina, mentre egli tiene in mano il vaso con l'acqua. La donna pronuncia la formola di automaledizione per il caso che fosse colpevole. In caso di colpevolezza – così il sacerdote – «il Signore ti faccia oggetto d'imprecazione e di esecrazione in mezzo al tuo popolo con il farti cadere la coscia e gonfiare il ventre». La donna risponde: «Amen, amen». Il sacerdote trascrive poi le maledizioni sopra un foglio e le diluisce «nell'acqua amara di maledizione». Il sacerdote brucia sull'altare quale profumo una manata dell'orzo (*'azkārāh* «evocazione») e poi fa bere alla donna l'acqua.

BIBL.: S. R. Hirsch, *Der Pentateuch, Numeri*, Francoforte

(da *La Circe di G. B. G.*, Venezia 1825)
GELLI, GIOVANNI BATTISTA - Ritratto. Incisione del Comirato, da un ritratto contemporaneo.

1876, pp. 55-72; A. Wendel, *Das Opfer*, in *Die altisraelitische Religion*, Lipsia 1927, p. 121; E. Zolli, *Israele*, Udine 1935, p. 238 sgg.; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, Bologna 1935, pp. 159-62; M. W. Rapaport, *Eifercasser*, in *Jüdisches Lexikon*, II, pp. 299-300; *La S. Bibbia... ■ cura del Pont. ist. bibl.*, I, Firenze 1942, pp. 355-57. Eugenio Zolli

GĚMĀRĀ'. - Parola aramaica maschile che significa « compimento dell'insegnamento ». In genere però si dice « la *g.* », come se si trattasse di un sostantivo femminile ebraico. Oggi si suol indicare con *g.* la discussione che nel Talmud si fa attorno al testo della Mišnāh.

BIBL.: H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*, Monaco 1921, p. 3. Eugenio Zolli

GEMEINDETHEORIE. - Teoria della « collettività creatrice » formulata dalla « scuola sociologica », fondata da E. Durkheim, erede del positivismo di A. Comte, che utilizzò i dati della « psicologia delle masse » di W. Wundt. La società, suprema realtà fenomenica, è non solo una realtà *sui generis* (H. Spencer, W. Wundt), ma un ente a sé, con una anima, una forza propria, chiamata dal Durkheim « coscienza collettiva ». Questa eme dalle coscienze individuali fuse tra loro ed assorbi e nella collettività; è al di fuori e al di sopra di esse; forza ambientale, crea e impone all'individuo le idee, le credenze, la morale, i riti ecc., che sono tutti « fenomeni o fatti sociali ». L'evoluzione di questi valori creati e imposti dalla collettività: religione, diritto, morale, categorie logiche, deve essere spiegata perciò socialmente, come conseguenza di variazione di forma della società. La religione, frutto e creazione dell'ambiente, varia con esso.

Il sistema fu applicato direttamente al Vecchio Testamento da H. Hubert, M. Mauss, e da J. G. Frazer; lo seguono A. Lods, A. Loisy, specialmente A. Causse. Questi autori sostengono la seguente evoluzione: religione collettivistica del periodo di nomadismo, religione mosaica (jahwismo), religione sincretista in Canaan, religione del periodo monarchico, religione morale dei profeti, religione post-esilica, prima individuale e quindi universalistica. È anche ■ fondamento logico, indispensabile, dell'opinione di K. L. Schmidt, R. Bultmann, G. Bertram, M. Dibelius (fautori della *Formengeschichte*) e di quanti (A. Loisy) ammettono con essi che la comunità cristiana (particolarmente quella di Antiochia), in quanto tale, fu creatrice delle idee e dei valori cristiani.

La *G.*, basata su una metafisica insostenibile, frutto di equivoci, ha contro di sé i dati certi della storia e dell'etnologia, che dimostrano il posto eminente della persona individuale, l'elevato senso morale, l'idea dell'Essere Supremo, di responsabilità personale, in vigore tra i popoli antichi e tra quelli che oggi sono denominati « primitivi ».

BIBL.: 1) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Parigi 1894; id., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ivi 1912; 4ª ed. ivi 1937; H. Hubert-M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, ivi 1909; C. Bouglé, *Sociologie et philosophie d'E. Durkheim*, ivi 1924; *Bilan de la sociologie française contemporaine*, ivi 1938.

2) Confutazioni: S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, ivi 1912; 4ª ed. ivi 1927; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, I, ivi 1925, pp. 431-50; L. De Grandmaison, *Jésus-Christ*, I, ivi 1928, pp. 195-200; II, ivi 1928, pp. 474-79; E. Magnin, *Religion*, in DThC, XIII, coll. 2206-2227; E. Florit, *Il metodo della storia delle forme*, Roma 1935, p. 19 sg.; A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Parigi 1937; R. Jolivet, *Ethique personnaliste*, in *Archives de philosophie*, 14 (1938), pp. 112-17; G. Gurvitch, *Essais de sociologie*, ivi 1938; F. M. Braun, *Formengeschichte*, in DBs, III, coll. 312-17.
Francesco Spadafora

GEMELLI. - Si dicono g. i figli nati in uno stesso parto ■ dalle uova di una stessa deposizione. In casi particolari possono nascere più individui anche da un sol uovo; si distinguono pertanto g. pluriovulari e monovulari; nel caso dei mammiferi, in cui l'uovo è avvolto dal corion, si parla di g. monocoriali e pluricoriali (nel caso di gemellanza doppi, bicoriali). I g. pluriovulari possono essere anche di sesso diverso, mentre i g. monovulari sono sempre dello stesso sesso e, nella specie umana, sono estremamente somiglianti, spesso con somiglianza speculare. Ciò è dovuto al fatto che, derivando dallo stesso uovo, hanno lo stesso corredo ereditario.

La condizione di figliolanza unipara e pluripara è specifica dei vari animali; la specie umana è generalmente unipara ed eccezionalmente pluripara (da ■ a 5 g.). Secondo statistiche desunte da Chiarugi la percentuale dei parti plurimi nella specie umana è:

nella gemellarità doppia di uno su 84,6 parti semplici;

nella gemellarità tripla di uno su 6731 parti semplici;

nella gemellarità quadrupla di uno su 963.612 parti semplici;

nella gemellarità quintupla di uno su 23.608.502 parti semplici.

Nei casi di gemellanza monovulare si parla di poliembrionia. È questo un fenomeno normale in alcuni animali, come, p. es., tra i mammiferi nella tatusia (un armadillo) con 4-12 g. In certi insetti da un solo uovo possono essere originati migliaia di individui (casi studiati da Marschall e da Silvestri negli imenotteri).

La poliembrionia è stata studiata anche sperimentalmente negli anfibi. Se si separano i due primi blastomeri di un uovo in segmentazione o due gruppi di blastomeri si formano due individui distinti. Negli invertebrati (meduse) si sono potuti ottenere anche 16 embrioni. Con queste ricerche si è potuta dimostrare l'origine delle mostruosità duplici (fratelli siamesi, mostri bicipiti e

altre condizioni teratologiche) provocando separazioni incomplete tra i blastomeri dell'uovo. Si è discussa altrove (v. ANIMAZIONE) il problema della individualità a proposito di questi fatti.

La tendenza a parti gemellari nella donna è dipendente alla costituzione della madre ed è quindi di natura ereditaria.

BIBL.: G. Chiarugi, *I g.*, Torino 1926; id., *Trattato di embriologia*, Milano 1929. Alberto Stefanelli

PSICOLOGIA. – La questione dei g. può essere studiata da numerosi punti di vista: storico, iconografico, nei suoi fattori causali, nel meccanismo embriogenetico, nelle manifestazioni e nei mutui rapporti di vita tra i membri della piccola società gemellare, tra loro e la società che li accoglie; in particolare, i g. possono esser studiati in riguardo alle manifestazioni della loro vita psichica, sia per vederne un eventuale caratteristico comportamento, sia per valersi di essi come testi di studio di psicologia sperimentale, per cui possa servire la felice combinazione di individui perfettamente simili su cui far agire cause differenti.

(*fot. Orlandini*)
GEMINIANO, santo - Miniatura della *Relatio translationis corporis s. Geminiani* (sec. XIII) raffigurante lo scoprimento del sarcofago del Santo, presente la contessa Matilde - Modena, Archivio capitolare.

Il primo studio di psicologia sperimentale su g. si deve a Galton (1883), il quale mise in evidenza l'enorme somiglianza della psiche dei g. monozigoti (MZ) o monovulari, cioè nati dallo stesso uovo. Su 80 coppie di gemelli, così simili da esser scambiati tra loro, il Galton trova che in 11 casi « essi fanno i medesimi rilievi nelle medesime occasioni, si mettono a cantare la medesima canzone nello stesso momento e così via; l'uno incomincia una frase, l'altro la finisce ... ».

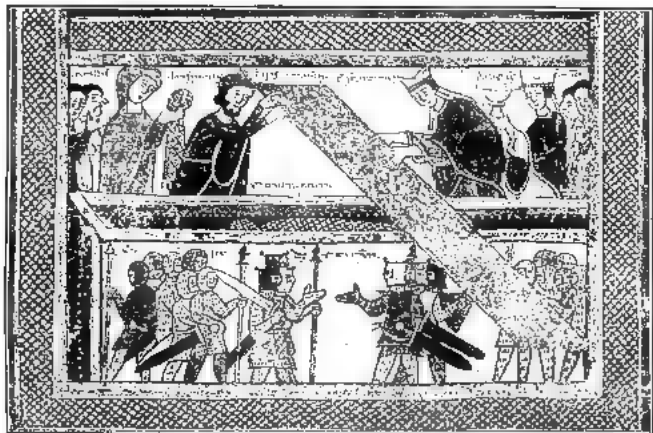
Nel 1905 Thorndike introdusse nello studio psicologico dei g. il sistema dei reattivi mentali, svolgendo le sue ricerche su un gruppo di 50 coppie di g. ricavati dalla popolazione scolastica di Nuova York. Egli, dalle sue ricerche, giunse alla conclusione che la rassomiglianza dei g. non aumenta con l'età, anzi diminuisce; che è sempre assai minore (ca. la metà del coefficiente) nei fratelli anche se separati tra loro di pochi anni (3-4); che la rassomiglianza è assai più stretta nei riguardi di quelle attitudini più particolarmente esercitate nella vita scolastica. Da ciò concluse che i fatti trovano spiegazione nell'influenza predominante delle cellule germinali, quindi della eredità.

Lanterbach (1925) studiò 212 coppie di g. oltre che dal punto di vista biologico anche da quello psicologico, per mezzo di svariati reattivi (*tests* d'intelligenza, di aritmetica, di calligrafia, di abilità specifiche, ecc.); poté così confermare che la correlazione è più alta presso i g. che presso i fratelli unigeniti, più presso i g. dello stesso sesso che quelli di sesso differente. Nei riguardi della calligrafia, solo in pochi casi trovò uguaglianza tale da non permettere la individualizzazione.

L'Halon (1926) vide in una coppia (MZ) di 8 anni, vissuta prima in ambiente differente e poi riunita, discordanze nel carattere poi scomparse, per cui insisté sull'influenza dell'ambiente sulle caratteristiche psichiche.

Nel 1931 Lottig dagli studi di 10 coppie gemellari concluse che l'influenza dell'ambiente è scarsa e l'intelligenza, il sentimento, la volontà sono determinati dall'ereditarietà.

Nel 1931 Looft, studiando l'intelligenza dei g., rilevò che la tardività mentale è concordante nei cogemelli, per cui non dubitò che momento determinante siano fattori ereditari.

Vanno segnalati per la loro importanza gli studi successivi condotti, sempre in coppie di g. nei riguardi delle facoltà psichiche, da Lenz (1932), Kuhlmann (1932), Miercke (1934), Brecken (1936) e altri ancora. Nel 1950 Gedda e Miglio studiarono l'atteggiamento dei g. MZ nei riguardi del vestiario in 112 coppie tra i 7 e i 20 anni, concludendo che i g. MZ, pur essendo fisicamente così simili da potersi scambiare i vestiti, e pur desiderando nella quasi totalità dei casi (91,9%) d'indossare vestiti uguali, non usano indifferentemente l'abito dell'altro o il proprio, preferendo per la massima parte (87,05%) questo, assai bene riconoscibile da piccoli segni che sfuggono agli estranei.

Elementi importanti per lo studio delle rassomiglianze psichiche dei g. possono esser tratti dal comportamento della loro scrittura che, in una certa percentuale di casi non molto elevata, è simile al punto da non esser distinguibile neppure da periti; sembrerebbe inoltre che la rassomiglianza calligrafica nei cogemelli MZ divenga sempre maggiore con il crescere, dopo i 14 anni di età.

Un'ulteriore valutazione della somiglianza psicologica dei g. può esser tratta dal loro « curriculum vitae ». Così si vede rassomigliare in modo straordinario la carriera dei g. MZ. Si ricordi l'esempio di Giovanni Ambrogio Bach (padre del famoso Giovanni Sebastiano) e di Giovanni Cristoforo Bach, cogemelli, entrambi famosi musicisti, perfettamente simili, cosicché le stesse mogli non erano capaci di distinguerli, identici nel giuoco, nella pronunzia, nel pensiero, nelle manifestazioni artistiche, che contemporaneamente s'ammalavano e morirono presto uno dopo l'altro. Altri g. vanno ricordati in cui la vita si svolse similissima nelle manifestazioni esterne sociali; così in Augusto e Giovanni Picard, famosi per la loro carriera stratosferica, e in molti altri, di cui non si può trattare diffusamente, ma che anche se per le circostanze della vita vennero a trovarsi separati ebbero egualmente in comune un somigliante « curriculum vitae ». Numerose segnalazioni di tal genere fanno rilevare la importanza dello studio psicologico dei g. attraverso la valutazione globale della loro vita; un tale studio può mettere in rilievo le reali attitudini dei g. e l'esistenza della loro concordanza, così frequente nei MZ, molto meglio di quanto non possa un confronto soltanto morfologico sporadicamente eseguito; la dinamica della loro vita nella comunità sociale permette di stabilire un profilo psicologico di ben maggior valore e che spesso sfugge a quanti limitano il loro esame alle batterie di *tests*.

La psicologia dei g. può esser studiata da tre particolari punti di vista: 1) dal lato della singola entità individuale che costituisce il gruppo della società gemellare, in confronto tra la psiche del g. e quella dell'unigenito; 2) in rapporto alle particolari

condizioni create dalla convivenza nella minuscola « società intrageminale », nei propri rapporti interni ed esterni; 3) quale mezzo sperimentale e di analogia per lo studio generico della psiche umana.

Nei riguardi del primo punto, le conclusioni più importanti nei riguardi della psicologia dei g. possono sintetizzarsi in quattro leggi: *a*) la particolare situazione psicologica determinata dal concepimento gemellare non diminuisce, dal punto di vista assoluto, l'efficienza psichica dell'uomo gemello; *b*) il g. MZ possiede un'individualità psichica sua personale; *c*) l'individualità psichica del g. MZ rispetto al cogemello non è sempre proporzionale all'individualità fisica; *d*) meccanismi diversi vengono postulati dai vari autori come determinanti le differenze intrageminali che individualizzano il g. MZ (embriogenetici, psichici, ecc.).

Nei riguardi del secondo punto, cioè della psicologia sociale che riunisce in società intrageminale i singoli cogemelli, si giunge alla conclusione che: *a*) i membri di ogni gemellanza costituiscono una minuscola società che spontaneamente si manifesta sopra un fondamento naturale e che produce una sfera psicologica caratteristica, la quale si interpone fra la sfera psicologica individuale e le altre sfere psicologiche famigliari, nascendo così una vera « società intrageminale »; *b*) la società intrageminale offre dal punto di vista psicologico due varietà: la monozigotica e la polizigotica; *c*) la società intrageminale non è uniforme, ma realizza una differenziazione psicologica della società intrinseca ed estrinseca (differenziazione dei compiti tra un g. rappresentante verso l'esterno e uno comandante in seno alla società intrageminale); *d*) i conflitti tra i membri della società intrageminale obbediscono, per così dire, alla legge del tutto o niente, futili o, assai di rado, estremamente gravi; *e*) la società intrageminale possiede usi e costumi caratteristici (linguaggio ermetico, ecc.).

Nei riguardi del terzo punto, lo studio e la sperimentazione della psicologia gemellare offre la possibilità di valutare quanto vi sia d'ereditario nella psiche umana e quanto da riferirsi all'ambiente. Riguardo a questo argomento si espongono le seguenti conclusioni: *a*) l'eredità assume anche nel settore psichico una parte di grande rilievo; *b*) il determinismo ereditario delle attività psichiche è più o meno grande a seconda delle funzioni considerate; l'influenza ereditaria si fa sentire con una scala di valore decrescente sull'intelligenza, il sentimento, la volontà, il temperamento; *c*) la quarta dimensione, cioè il tempo, determina modificazioni nella psiche individuale, la quale appare contraddistinta da diversi successivi equilibri nel senso che il poligono delle forze attive (eredità; ambiente) registra, con il tempo, una relativa attenuazione della componente ereditaria e un relativo aumento della componente ambientale; *d*) non solo la psicologia generale, ma anche la psicologia applicata all'educazione è interessata a tener conto delle qualità psichiche costituzionali, onde valutare i metodi di maggiore efficacia; servendosi della società gemellare il metodo è stato usato (America, Russia) influendo con i mezzi in esame soltanto su un membro, tenendo l'altro come controllo; *e*) caratteri psichici diversi dimostrano di esser fortemente tributari dell'impostazione ereditaria e cioè della costituzione; *f*) il determinismo ereditario della psiche umana non è assoluto, cioè, pur fornendo l'ereditarietà le pietre di costruzione della fabbrica della personalità individuale, questa sottosta anche ad altri momenti causali, tra cui principalmente la libera volontà.

La questione dei g. apre il campo inoltre allo studio di importanti problemi d'ordine filosofico e teologico, e contribuisce alle soluzioni di gravi controversie dottrinali.

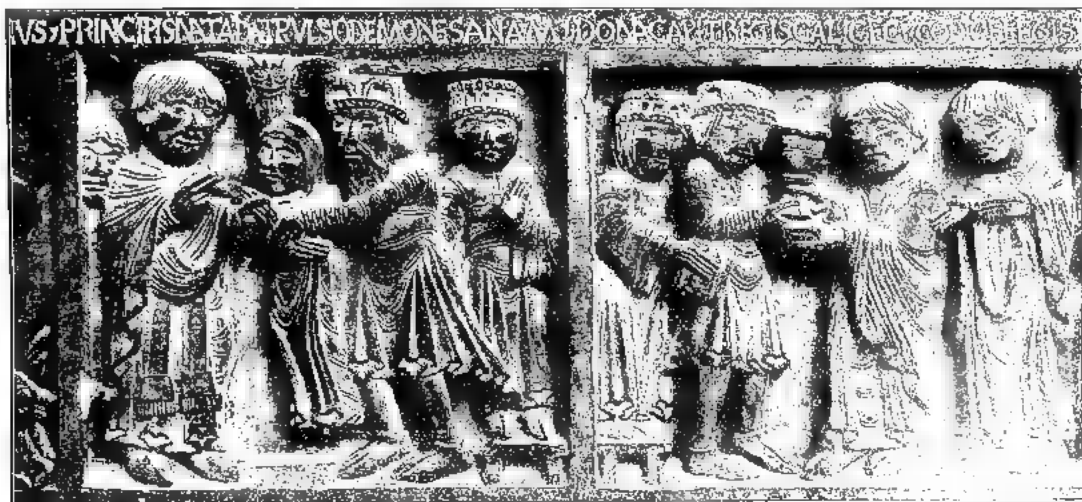
Sin dal passato filosofia e teologia si occuparono dei g.; così Diogene, Cicerone, s. Agostino, s. Gregorio, ecc., spesso con concetti quanto mai imprecisi dal punto di vista biologico.

Lo studio dei g. potrà portare argomenti di notevole importanza al problema dell'animazione (v.) nella dibattuta questione dell'infusione immediata dell'anima razionale al momento del concepimento del nuovo individuo, o piuttosto dell'infusione mediata o ritardata nel momento in cui il corpo ha raggiunto quel grado d'organizzazione tale da renderlo, almeno in potenza, adatto a una vita intellettuale. Tale concetto di filosofia tomista segue il Sertillanges e a tale tesi d'infusione ritardata si attenne il testé defunto mons. A. Lanza in una monografia (*La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*) edita nel *Bollettino filosofico* (4 [1938], pp. 211 sgg.; 335 sgg.; 5 [1939], pp. 36 sgg.; 206 sgg.). Il compianto vescovo si esprimeva in tali termini: « Può ritenersi, pertanto, con una qualche probabilità, che al termine del periodo embrionale, che per l'uomo dura otto settimane circa, quando il processo di accrescimento acquista già una prevalenza decisa sui processi di formazione, il corpo sia sufficientemente organizzato per ricevere l'anima razionale; a meno che un processo teratologico non abbia arrestato e comunque deformato lo sviluppo... Se l'anima umana è infusa da Dio nel corpo solo dopo che questo ha raggiunto, nella sua organizzazione, quel grado di sviluppo che gli conviene perché possa dirsi specificamente perfetto, è evidente che ogni qual volta, per qualsiasi motivo, dei processi teratologici arrestino codesto sviluppo o influiscano comunque sul medesimo, sì da farlo terminare a un organismo radicalmente inetto alle funzioni della specie, l'individuo che ne risulterà non sarà informato dall'anima razionale. Se dubbio, talvolta, potrà ancora sussistere, esso sarà prevalentemente di natura fisiologica ed avrà come oggetto il grado di vitalità dell'embrione e la sua indipendenza funzionale, ove si tratti di mostruosità doppia ».

Bibl.: Per un'esposizione più ampia di tutta la questione dei g. e dei problemi che possono sorgere dal loro studio, come pure per l'ampia bibl. che li riguarda v. L. Gedda, *Studio dei g.*, Milano 1950. Luigi Gedda

ĞEMĪLAH: v. DJEMILA.

GEMINIANO, santo, martire: v. LUCIA E GEMINIANO, santi, martiri.

GEMINIANO, santo. - Vescovo di Modena nel 344-96 ca. Con ogni probabilità è lo stesso *Geminianus episcopus* che nel 390 al Concilio di Milano incarica il presbiterio Apro di firmare il decreto di condanna di Gioviniano. L'insigne santità e zelo apostolico sono ricordati in viva costante tradizione, ma le più antiche *Vite*, non anteriori al sec. VIII, sono leggendarie, ricalcate su quella di s. Zeno di Verona. Dagli scavi archeologici è provato che sulla sua tomba sorse presto un'antica basilica, non lungi dall'attuale. Il 30 apr. 1106, teste la *Relatio* di autore coevo, la tomba fu trasferita nell'odierno Duomo, iniziato nel 1099; il 7 ott., apertone il sepolcro, « Corpus eius integrum et illibatum aspicitur »; l'8, onorato di doni della contessa Matilde e del vescovo di Modena, Dodone, il corpo è rinchiuso nella tomba, che papa Pasquale II consacra in altare. Il 12 luglio 1184, come da iscrizione contemporanea, Lucio III « ipsius corpore ostenso, ecclesiam beati Geminiani consecravit ». Ulteriori testimonianze di culto in Modena: braccio del Santo, in argentea teca; sculture di Wiligelmo (1099-1106) e di Agostino Duccio (1442); pergamene dell'Archivio capitolare dal sec. VIII (P. E. Vicini, *Regesto,*

(fot. Orlandini)

GEMINIANO, santo – Il Santo restituisce a Gioviano la figlia guarita e accetta i doni dall'Imperatore: un calice e il codice della S. Scrittura. Sculture di Wiligelmo sull'architrave della Porta dei Principi (1099-1106) della Cattedrale - Modena.

I, p. 3 e sgg.), menzionanti il Santo, o il sepolcro, o riguardanti donazioni in suo onore, o indulgenze elargite dai pontefici a chi ne visita il sepolcro (P. Galavotti, *Regesto dei documenti di indulgenze elargite alla Chiesa Cattedrale di Modena*, Modena 1940); monete coniate dagli Estensi e da altri con l'effige di s. G., antiche confraternite ed ospedali a lui intitolati, visite e pellegrinaggi storici (C. Cavedoni, *Cenni storici intorno alla vita e i miracoli del glorioso s. G.*, Modena 1856, pp. 77-80, 101-104, 122). A 5 km. da Modena, in Cognento, per tradizione luogo di nascita, esiste la « fonte miracolosa » di s. G. Venerato in varie diocesi dell'Italia settentrionale, ad es., a Venezia fin dal sec. VI, con antica chiesa, rifatta dal Sansovino, ma andata distrutta. Patrono in: arcidiocesi di Modena, diocesi di Pontremoli, cittadina di S. Gimignano in Valdelsa, così chiamata in suo onore almeno dal sec. X. Festa il 31 genn. Altre feste: 9 marzo (patrocinio), 29 apr. (traslazione).

BIBL.: *Acta SS. Ianuarii*, II, Anversa 1643, pp. 1096-1100, 1160; P. Bortolotti, *Antiche vite di s. G., vescovo e protettore di Modena* (*Monumenti di storia patria per le prov. modenesi*, serie delle *Cronache*, 14, 1), Modena 1896, pp. 1-133; A. G. Spinelli, *S. G. la festa, la fiera, la fonte*, ivi 1906; G. Belvederi, *S. G. nella leggenda e nella storia*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 2 (1906), pp. 742-58; 3 (1907), pp. 753-64; B. Ricci, *Dell'origine del cristianesimo e vescovato in Modena*, in *Atti e mem. della R. Deputazione di storia patria per le prov. modenesi*, 5ª serie, 14 (1921), pp. 38-76, 90-111; P. E. Vicini, *Regesto della chiesa cattedrale di Modena* (*Regesta Chartarum Italiae*, nn. 16 e 21), Roma 1931 e 1936. Altre opere si troveranno nella bibl. della voce MODENA.

Pietro Galavotti

GEMISTO PLETONE, GIORGIO. - Filosofo, n. intorno al 1355 a Costantinopoli, m. ca. il 1452 a Sparta. Il nome Pletone, tratto da un'analogia di significato con il cognome originario (γεμίζω = πλήθω) fu scelto dal filosofo in ossequio a Platone. Fu con i rappresentanti greci al Concilio di Firenze per l'unione della Chiesa greca, avendo così l'occasione di esercitare una certa influenza sulla cultura del circolo mediceo. E Ficino attesta l'im-

(fot. Orlandini)

GEMINIANO, santo - Ritorno del Santo a Modena e sua morte. Sculture di Wiligelmo sull'architrave della Porta dei Principi (1099-1106) della Cattedrale - Modena.

pressione che il venerando vecchio fece su Cosimo. Alla scuola di un dotto ebreo, Elisseo, sembra che entrasse in contatto con le dottrine attribuite ■ Zoroastro. Molto presto venne vagheggiando e predicando ai suoi discepoli a Misitra, presso le rovine dell'antica Sparta, una riforma politico-religiosa, ove una specie di repubblica di Platone doveva fondarsi sopra una restaurazione della religione classica simile ■ quella dell'imperatore Giuliano. Secondo una testimonianza di Giorgio di Trebisonda, egli era convinto che in breve islamismo e cristianesimo sarebbero scomparsi dal mondo, e tutti gli uomini si sarebbero riuniti in una religione universale. Di questa venne tracciando le linee ■ precisando i dogmi e i riti in un'opera, *Le leggi* (Νομοθεσία, ἡ τῶν νόμων συγγραφή), che il suo implacabile avversario Giorgio Scolario, il Gennadio, fece distruggere, e di cui restano solo pochi frammenti.

In quest'opera, polemizzando contro tutte le deformazioni poetiche, fissa una teologia in cui temi neoplatonici e neopitagorici si connettono alle dottrine degli oracoli caldaici, che G. ebbe carissimi e commentò. Accetta una molteplicità di dèi, « di cui Zeus è il re, il più grande, il migliore possibile, la cui divinità tutto trascende »; da lui sono generati, ■ si dispongono in ordinate gerarchie, gli dèi inferiori, che direttamente, o attraverso divinità subordinate, governano tutto l'universo « secondo un destino immutabile che deriva da Zeus ».

A Firenze, nel 1439, in una malattia, « per far piacere da un lato ■ coloro che ci confortavano, dall'altro ai seguaci di Platone », compose ■ saggio *Sulla differenza fra Platone ed Aristotele*, dove esalta Platone per aver posto un Dio sommo, unico, di natura spirituale e separata, mentre Aristotele viene maltrattato in ogni modo. Di qui la velenosa polemica di Giorgio di Trebisonda ■ la risposta del Bessarione, che di G. era stato discepolo in Grecia.

BIBL.: Gli scritti in PG 160; i frammenti delle *leggi* nell'ed. (con trad. franc. di A. Pellisier) di C. Alexandre, insieme con altri scritti e documenti, Parigi 1858. - Studi: W. Gass,

(*da A. M. Brizio, Ottocento, Novecento, Torino 1944, fig. 337*)
GEMITO, VINCENZO - *Bambino malato* (ca. 1875). Napoli, Museo di S. Martino.

(*da Lettere di s. G. G. a cura della Postulazione dei pp. Passionisti, Roma 1941*)
GEMMA GALGANI, santa - Ritratto. Da fotografia presa in un momento di estasi.

Gennadius und Pletho, Breslavia 1844; J. Wilson Taylor, *Plethos criticism of Plato and Aristotle*, Menasha Wis. 1921; B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento* ■ *Italia*, Firenze 1936, pp. 13-36; B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Parigi 1949, pp. 281-93, 299-305, 310-11 (con bibl.). Eugenio Garin

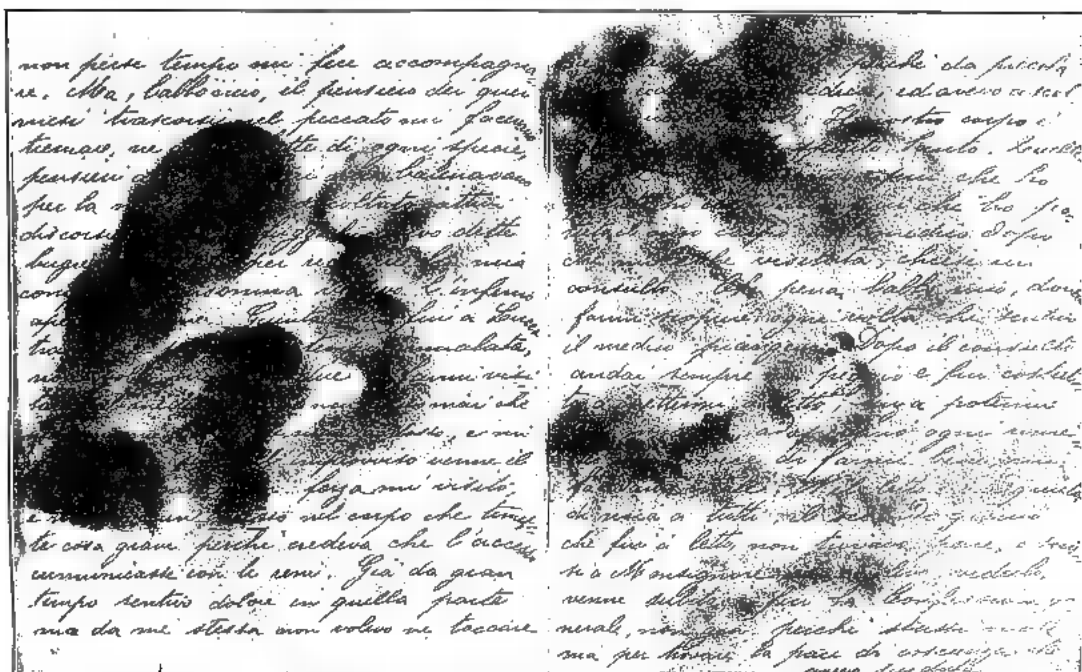
GEMITO, VINCENZO. - Scultore, n. ■ Napoli il 16 luglio 1852, m. ivi il 1° marzo 1929, è da porre fra i maggiori artisti italiani dell'età moderna. Educato dapprima, quando era appena un ragazzo, da Emanuele Gagiano e quindi da Stanislao Lista, cercò e riconobbe fra gli antichi bronzi provenienti da Ercolano e da Pompei esposti nel Museo nazionale di Napoli i propri modelli.

Dotato di temperamento eccezionale, di intelligenza prensile, di gusto istintivo spesso squisito, ma anche scarsissimamente colto, G. riuscì molto spesso a superare i convenzionalismi dell'accademia per dare libera espressione ad un realismo plastico, filtrato attraverso la sua esperienza della scultura ellenistica e perseguito attraverso i calcolati effetti di un pittoricismo di gusto schiettamente campano.

Il ritratto di Giuseppe Verdi (1872), quello di Mariano Fortuny (1880), il *Piccolo pescatore* (1876), il *Pescatore* (1878), ■ *Venditore d'acqua* (1881) sono i capolavori della sua giovinezza. Dopo il grande successo ottenuto dalle sue sculture la sua mente a poco a poco cominciò ■ vacillare, fin quando dal 1887 al 1909, per oltre venti anni, non rimase chiuso come un selvaggio in una stanzetta modellando in creta e disegnando. Rimangono di quel periodo alcuni disegni bellissimi e, nell'arte del maestro, allora che riprese il suo lavoro, il segno di una tecnica più raffinata.

Allora l'estrema squisita destrezza del suo mestiere divenuto sempre più prezioso, lo condussero, quasi istintivamente, specie negli ultimi anni, a modellare solo sculture in oro ed argento; così le numerose varianti del tondo con il profilo di Alessandro e alcuni rifacimenti delle migliori opere giovanili.

■IBL.: A. De Rinaldis, s. v. in *Enc. Ital.*, XVI, pp. 495-96, con bibl.; A. Schettini, G., Milano 1944. Emilio Lavagnino

GEMMA GALGANI, santa. - Vergine, n. a Camigliano (Lucca) il 12 marzo 1878, m. a Lucca l'11 apr. 1903. Docile agli insegnamenti della madre

(da *Estasi, diario, autobiografia, scritti vari di s. G. G. a cura della Postulazione dei pp. Passionisti*, Roma 1943, p. 232)

GEMMA GALGANI, santa - Pagine dell'*Autobiografia* di S. G. Le affumicature sono attribuite al demonio.

piissima (Aurelia Landi), fin da fanciulla ebbe un vivo desiderio del cielo e un santo trasporto verso Gesù Crocifisso. Frequentò a Lucca le scuole delle Suore di S. Zita ed ebbe a maestra la stessa fondatrice suor Elena Guerra. Orfana della madre ad otto anni, perdette anche il padre, farmacista, a diciannove anni; dopo di che la famiglia venne a trovarsi nella più squallida miseria. Una pia signora di Lucca, Cecilia Giannini, la ricevette in casa, dove visse fino alla morte, insieme alla numerosa famiglia del farmacista Matteo Giannini.

Iddio volle arricchire di doni singolari questa sua serva fedele. Le estasi erano in lei frequentissime, apparendole con somma affabilità Gesù Cristo, la Vergine, i santi, e particolarmente l'angelo custode, il quale ripetutamente recò le sue lettere al suo direttore straordinario p. Germano di S. Stanislao, passionista. Partecipò anche, in maniera sensibile, alle pene del Redentore: sudore di sangue, flagellazione, coronazione di spine, stigmate alle mani, ai piedi e al costato; cose tutte però che cessarono per volere del suo confessore, il servo di Dio mons. Giovanni Volpi, vescovo. Non cessarono tuttavia i dolori, massime dello spirito, che G. sostenne insieme con le frequenti e lunghe infermità, con animo generoso, quale vittima di espiazione per i peccati degli uomini. Sue virtù particolari furono un amore ardente a Gesù Crocifisso, unito ad una sete inestinguibile di patimenti. Sua caratteristica un'ingenua semplicità, che ella manifestava sia nel trattare con Dio che con gli uomini. Esiste di lei un copioso epistolario ed altri scritti, dati alle stampe, che permettono di seguirla nelle sue mistiche ascensioni. Anche i colloqui mirabili delle sue estasi furono raccolti da testimoni oculari e pubblicati dopo la sua morte. Fu beatificata da Pio XI nel 1933 e canonizzata da Pio XII nel 1940. Il suo corpo si venera nel santuario eretto in suo onore a Lucca, presso il monastero delle Passioniste.

BIBL.: Germano di S. Stanislao, *S. G. G. vergine lucchese*, 10ª ed., Roma 1949; id., *Lettere di s. G. G.*, ivi 1941; id., *Estasi, diario, autobiografia, scritti vari di s. G. G.*, ivi 1943; Suor Gesualda dello Spirito Santo, *S. G. G.: un fiore di Passione della città del Volto Santo*, ivi 1944; Icilio Felici, *S. G. G.*, Firenze 1940; Pietromarchi Maria Eugenia, *S. G. G.*, ivi (I Vittoriosi); Piergiovanni Bonardi, *S. G. G.*, Varese 1949.

Giacinto del S.mo Crocifisso

GEMME. - L'impiego di g., specialmente negli anelli, era molto in uso nel mondo romano e la moda fece sì che continuasse anche presso i cristiani; Tertulliano infatti metteva in ridicolo le donne che « portavano sacchi di oro in ciascuno dei diti » (*De cultu feminarum*, 9 : PL 1, 1314).

Le g. potevano portare scene mitologiche, incise o a rilievo. Clemente Alessandrino ammonisce « noi cristiani possiamo avere un anello per sigillare e chiudere con maggior sicurezza gli oggetti di valore; tutti gli altri anelli non ci sono permessi. Le immagini che vi si fanno incidere per usarle quali sigilli dovranno essere di preferenza una colomba, un pesce, una nave veloce a vele spiegate; vi si potrà anche rappresentare una lira come Policrate o un'àncora come Seleuco, infine un pescatore sulla riva del mare, la cui vista ci ricorderà s. Pietro e Mosè. Ma si stia in guardia di non mettere al dito le immagini degli idoli, il cui solo pensiero è un crimine. Né spada, né arco, né freccia a coloro che desiderano la pace, e neppure vasi che ricordano le orge agli adepti della temperanza ». E aggiunge: « se i fedeli adottavano il segno della croce o scene di altri misteri della fede cristiana, rischiavano di tradirsi di fronte ai pagani; se invece ponevano sui loro anelli soggetti profani e voluttuosi correvano pericolo di offendere Iddio » (*Paedagog.*: PG 8, 629 e 633).

Nei cimiteri cristiani, specie durante le spogliazioni compiutevi durante i secc. XVII e XVIII, furono asportate moltissime g. trovate inserite nella calce di chiusura dei sepolcri. Il Boldetti parla di « diaspri, topazi, plasma e particolarmente intagli in agata zaffirina e cammei di varie sorti » rinvenuti al suo tempo (*Osservazioni sopra i cimiteri dei SS. Martiri*, Roma 1720, pp. 495-96); molti di essi andarono nella raccolta del card. Carpegna.

Nel 1661 dal cimitero di Callisto, al terzo miglio della Via Aurelia, detto poi di Calepodio, si estrasse un cammeo, in cui era rappresentato il trionfo di Bacco; il Boldetti dà come proveniente dal cimitero di Priscilla un cammeo con la testa di Augusto; un cammeo con Ganimede sarebbe stato rinvenuto nel cimitero « in catacumbas ». Il Boldetti riprodusse dieci anelli rinvenuti nei cimiteri sotterranei di Roma con simboli dell'àncora e della nave, con il monogramma ☧ isolato o con l'A e l'Ω tra due palme (*op. cit.*, pp. 502 e 506); altri ne riprodusse il Garrucci, con i simboli del Buon Pastore, dell'ΙΧΘΥΣ del pescatore, del delfino attorcigliato all'àncora, con Giona, Daniele ecc. (*Storia dell'arte cristiana*, VI, Prato 1880, tavv. 477-78).

G. B. De Rossi nel 1851 rinvenne nel cimitero maggiore sulla Via Nomentana un frammento di sardonica orientale con la testa di Augusto, oggi nel Museo cristiano della Biblioteca Vaticana, e nello stesso cimitero vide infissa nella calce d'un loculo una falera di calcedonia, del tipo di quelle già viste dal Buonarroti e che il Borghesi dimostrò essere state portate cucite sul petto e sulle cinture, specialmente militari.

Bibl.: H. Leclercq, *Gemmes*, in DACL, VI, 1, coll. 794-864; S. Bartoli, *Museum Odescalchum sive thesaurus antiquarum gemmarum*, Roma 1751-52; F. Ficoroni, *Gemmae antiquae litteratae aliasque rariores*, ivi 1757; O. M. Dalton, *Catalogue of the engraved gems of the post classical periods in the Brithish Museum*, Londra 1915. Enrico Josi

GENAZZANO, Elia di Beniamin da. - Rabbino della seconda metà del sec. xv, autore d'una opera cabbalistica (*'Iggereth ḥămûdhôth*), d'una poesia sulla bontà delle donne e di due parodie anticristiane. Lasciò anche il sunto d'una polemica anticristiana sostenuta contro il francescano Francesco da Acquapendente.

Bibl.: U. Cassuto, *Ebrei a Firenze*, Firenze 1918, p. 248 sg.; id., s. v. in *Enc. Iud.*, VII, col. 229. Eugenio Zolli

GENDARMERIA PONTIFICIA. - È uno dei corpi delle forze armate pontifice. L'istituzione della g. p., attraverso il corpo dei carabinieri pontifici, risale al 1816. Infatti per l'art. 243 del *motu proprio* del 14 luglio 1816 fu istituito il corpo dei carabinieri pontifici. I carabinieri pontifici furono poi divisi in due reggimenti con 2774 uomini e 411 cavalli. Questo corpo, alle dipendenze del cardinale segretario di Stato, rappresentato da monsignore governatore di Roma, assunse ed adempì il servizio di polizia. Il 17 sett. 1849 con notificazione governativa, approvata da Pio IX, ai carabinieri pontifici venne sostituito il reggimento dei veliti pontifici, nuova arma politica, che poco dopo (15 luglio 1850) prese la denominazione di gendarmeria e poco dopo (16 ott. 1851) passò alle dipendenze dirette del cardinale segretario di Stato. I gendarmi furono accasermati nel Palazzo della Consulta. Essi presero anche parte a scontri tra forze pontifice e volontari italiani.

Dopo l'occupazione di Roma da parte del governo italiano, la g. p., ridotta al minimo dei suoi quadri, si accasermò nei Palazzi Apostolici, dove tuttora ha il suo quartiere. Durante questo periodo si ebbe il 1° centenario del corpo, fatto ricordare da Benedetto XV con medaglia commemorativa (breve, 22 ott. 1916).

(fot. Felici)
Gendarmeria pontificia - Gendarmi pontifici all'esterno della basilica di S. Pietro.

Dopo la Conciliazione, l'art. 7 della legge fondamentale dello Stato della Città del Vaticano (7 giugno 1929, n. 1) stabiliva che la g. p. fosse alle dipendenze del governatore dello Stato. Attualmente la g. p. è retta dal regolamento organico e di disciplina per il corpo della g. p. dell'8 dic. 1946 (che ha sostituito un precedente regolamento del 1933), emanato con un decreto della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano. Detto regolamento (art. 3) pone la g. p. alle dipendenze del cardinale presidente della Pontificia Commissione.

L'organico della g. p. comprende: *a*) un comando: con un colonnello comandante, di nomina pontificia; un cappellano, equiparato a tenente colonnello; un tenente colonnello, vice-comandante; un maggiore relatore; un tenente, un sottotenente; un sanitario, equiparato a capitano, tutti nominati con provvedimento della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano: il comando fa parte della famiglia pontificia (v.); *b*) 37 sottufficiali (tra marescialli, brigadieri e vice brigadieri); *c*) 113 uomini di truppa.

Il corpo della g. p. vigila sull'incolumità del sommo pontefice, presta servizio ordinario per difendere il territorio dello Stato della Città del Vaticano e per esercitarvi le funzioni di polizia, ordine interno e sicurezza con il compito di farvi osservare le leggi, i regolamenti e le ordinanze delle pubbliche autorità. Gli è anche affidato servizio di onore (art. 1 del Regolamento).

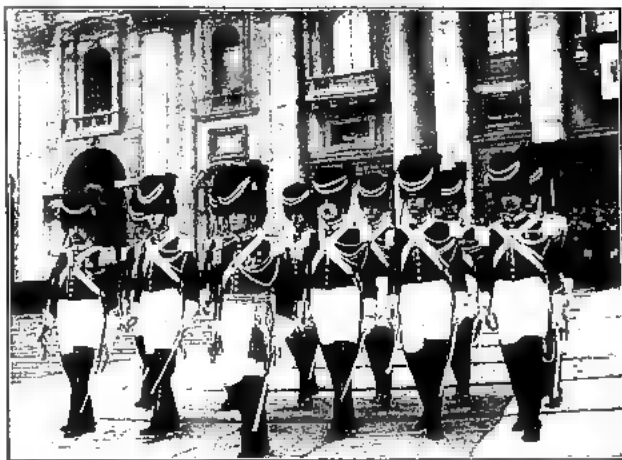
Durante il periodo di sede vacante la g. p. è a disposizione del maresciallo del Conclave, per i servizi attinenti al Conclave stesso.

Altre funzioni di sicurezza e di sorveglianza gli sono affidate relativamente alle Ville pontifice di Castelgandolfo e ad alcuni immobili pontifici in Roma.

Bibl.: G. Moroni, s. v. in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, VII, p. 44; XLI, pp. 142-43; L, pp. 203, 242, 248, 259, 280, 305; LIII, pp. 214, 227; LIV, p. 313; LXIII, p. 163; LXXXI, p. 230; LXXXII, pp. 42, 75; IC, pp. 118-19, 148-19; C, p. 296; CI, pp. 91, 206, 274-86; *Annuario Pontificio*, 1950, pp. 891-92. Guglielmo Felici

GENE. - È l'unità strutturale e funzionale del patrimonio ereditario contenuto nel nucleo, cioè la più piccola porzione di sostanza vivente dotata di capacità a determinare un carattere. Essa venne indicata con quel nome da Johannsen (1911). Sinonimi sono « determinante » o « fattore mendeliano ». Il g. è una particella invisibile al microscopio ordinario, concepita come una macromolecola di 20-50 mμ. di diametro. Esso sta allineato con altri, di dimensioni simili, entro un cromosoma; questo perciò contiene una fila di g.

La posizione (*locus*) che il g. occupa nel cromosoma è costante, a meno di mutazioni cromosomiche (v. mutazioni). Il g. controlla la manifestazione di più caratteri (azione pleiotropica del g.), ma in forma più appari-

scente di un carattere solo; di qui l'uso di indicare ogni g. con il carattere più facile da riconoscere (ad es., quando si dice: g. del seme giallo o g. del seme verde, si intende ricordare la manifestazione più appariscente, trascurandone altre di più difficile ricognizione, che compaiono in altri organi). Il g. ha la facoltà di riprodursi raddoppiandosi prima di ogni divisione cellulare. Infatti, quando una cellula si moltiplica per divisione indiretta, o mitosi, o cariocinesi, la cromatina del nucleo nella quale i g. risiedono si ripartisce in due parti che vanno a ciascuna delle due cellule figlie e tuttavia il contenuto in g. è identico nelle due parti. Inoltre il g. muta, trasformando le proprie manifestazioni e la propria struttura, ma non la propria sede nel cromosoma, che viene detta *locus*. I diversi modi con i quali un g. può presentarsi in seguito a mutazione, sono detti alleli o allelomorfi.

Gli alleli si comportano negli incroci secondo le leggi di Mendel. Ad es., nella *drosophila melanogaster* il g. per l'occhio bianco non è altro che un allele di un g. che controlla la pigmentazione dell'occhio e che, trasformandosi per mutazione, dà un allele del precedente.

I g. sono presenti in tutte le cellule. Da essi partono catene di reazioni che giungono a produrre il carattere manifesto o fenotipico: parte di queste reazioni sono state identificate nella produzione di sostanze oligodinamiche diffusibili: esse sono note negli insetti.

Nel citoplasma di infusori furono recentemente individuate particelle vagamente paragonabili ai g. dette plasmageni. Esse non sono allineate, ma assai poco di esse è finora noto.

BIBL.: T. H. Morgan, *The theory of the g.*, Nuova Haven 1927; N. W. Timofeeff Ressowsky, *Mutabilità sperimentale in genetica*, trad. it. di A. Buzzati-A. Traverso, Milano 1939; A. Buzzati-A. Traverso e L. L. Cavalli, *Teoria dell'urto e unità elementari in genetica*, Milano 1948. Claudio Barigozzi

GENERALE (religioso). - È il capo supremo di un Ordine o Congregazione religiosa: il primo dei cosiddetti superiori maggiori. Nel CIC viene sotto il nome di *moderator supremus* (can. 488 n. 8). Si deve al francescanesimo la organizzazione della vita religiosa a sistema centralizzato con la sottomissione all'autorità di un superiore supremo, chiamato da s. Francesco « ministro g. ». Tutte le religioni fondate posteriormente ritennero questa concezione, pur cambiandone alle volte il nome; maestro g. (Domenicani), priore g. (Carmelitani), preposito g. (Gesuiti), maestro g. (Crocigeri), rettore maggiore (Salesiani), ecc. Anche i Benedettini, che ebbero ed hanno tuttora forma cenobitica, hanno un abate primate e superiori g. di Congregazioni monastiche con nomi diversi (abate g. presidente, arciabate) benché con autorità più rappresentativa che reale (CIC, can. 501 § 3). Per diritto comune nessun g. può essere eletto a vita (can. 505), ma al più per 12 anni, salvo indulto apostolico, e nessuno può essere eletto prima di aver compiuto i 40 anni di età, dei quali dieci almeno di professione religiosa, computando dalla prima professione. Occorre inoltre che sia nato da matrimonio legittimo (can. 504); e che governi con l'assistenza di un certo numero di religiosi, suoi consiglieri (can. 516 § 1). Ha però vera giurisdizione su tutta la religione (can. 502), che può e deve canonicamente visitare (can. 511) con l'onere di riferirne poi alla S. Sede (can. 510). Questa potestà è immediata anche sui singoli religiosi, indipendentemente dai superiori soggetti, e può arrivare all'espulsione, per quanto a questo riguardo detta potestà sia molto limitata dai cann. 647 § 1 e 2 n. 4, 649-50, 651 § 1 e 666. In via generale l'autorità del g. è piuttosto ridotta nelle religioni di diritto diocesano; più ampia in quelle di diritto pontificio. Nelle religioni clericali esenti, poi, il g. ha vera giurisdizione ecclesiastica di fòro interno ed esterno (can. 501 § 1), venendo con ciò ad essere di diritto enumerato tra gli Ordinari (v.; can. 198 § 1) e tra i prelati strettamente detti (can. 110). E devono essere convocati al Concilio ecumenico, ove hanno voto deliberativo assieme all'abate primate e agli abati superiori di Congregazioni monastiche. Hanno parte nella Cappella pontificia l'abate *nullius* di Montecassino e gli abati *nullius dioeceseos*, gli abati g. dei Canonici regolari e degli Ordini monastici, l'abate di S. Girolamo *de Urbe* e i g. e vicari generali degli Ordini mendicanti.

Anche nelle Congregazioni femminili la suprema moderatrice è chiamata superiora g. o madre g. ed ha potestà dominativa su tutte le religiose a norma delle costituzioni. Ad essa è equiparata l'abbadessa (v.) e la priora delle monache; ambedue infatti sembrano venire nel CIC sotto il nome di superiori maggiori (cfr. cann. 490, 504).

BIBL.: S. Goyenèche, *De religiosis*, Roma 1938, nn. 17-23, pp. 30-48; T. Schaefer, *De religiosis*, ivi 1947, nn. 90-212; A. Vermeersch - J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, I, Malines-Roma 1949, nn. 611-33; L. Fanfani, *De iure religiosorum*, Rovigo 1949, nn. 34-126. Lorenzo Simeone

GENERAZIONE SPONTANEA: v. VITA, origine della.

GENERE: v. PREDICABILI.

GENERE UMANO, ETÀ del. - Il problema dell'età del g. u. resta tuttora uno dei più difficili e controversi, essendo la sua soluzione legata con quella di altri problemi di natura geologica, geofisica e astronomica che sono tuttora oggetto di vivaci discussioni. Si citeranno tra questi: il limite tra pliocene e pleistocene; la sincronizzazione dei depositi neozoici dei vari continenti e l'interpretazione delle famose « eoliti » rinvenute in vari livelli del cenozoico. Si passeranno rapidamente in rassegna.

La comparsa e la diffusione dell'uomo sono certamente tra i fenomeni più importanti che caratterizzano l'èra neozoica o quaternaria, tanto che essa viene chiamata anche antropozoica. Ma non è chiaro se la comparsa dell'uomo coincida con l'inizio dell'èra oppure lo preceda o lo segua.

Per poter dare una precisazione compiuta in proposito bisognerebbe innanzi tutto stabilire l'epoca precisa dell'inizio del pleistocene, ossia del primo periodo dell'èra neozoica. Ma su ciò gli autori non sono affatto concordi. C'è chi ritiene che l'inizio del pleistocene sia segnato dalla migrazione in Europa di alcuni importanti gruppi di mammiferi asiatici, quali gli elefanti e i bovidi. Ma si obietta che la fauna europea di quel tempo (villafranchiano) presenta ancora caratteri spiccatamente pliocenici ed è quindi da considerare ancora cenozoica. Altri, più opportunamente, fanno coincidere l'inizio del quaternario con quello delle grandi espansioni glaciali, che ammantarono di potenti calotte di ghiaccio vaste zone dell'emisfero boreale e tutte le principali catene montuose. Questo grandioso fenomeno è testimoniato, oltreché dalle formazioni moreniche e fluvioglaciali, anche da migrazioni di faune artiche continentali e marine nelle regioni europee e mediterranee. Si propende qui per quest'ultima versione. Ma anche ammesso questo, resta ancora da stabilire in quale momento, rispetto al periodo glaciale, si ebbe la prima comparsa dell'uomo, ossia se essa precedette le glaciazioni, oppure corrispose ad uno dei periodi di espansione glaciale, oppure ancora ad uno dei periodi caldi interposti, detti interglaciali, e, tra quelli o questi, a quale precisamente. Ma qui le cose si complicano terribilmente, perché non si sa ancora

quante siano state le glaciazioni, il cui numero, a seconda degli autori, varia da due a dodici addirittura.

Attualmente la maggior parte degli specialisti propende per tre o al massimo quattro glaciazioni, chiamate rispettivamente Günz, Mindel, Riss e Würm, dal nome di quattro corsi d'acqua alpini. Ma poiché il primo glaciale (Günz) non è ammesso da tutti, succede che talvolta gli stessi depositi vengono a seconda degli autori attribuiti al preglaciale (villafranchiano) oppure al primo interglaciale (Günz-Mindel).

La soluzione del problema è resa poi ancor più difficile dal fatto che non è semplice sincronizzare i depositi di regioni diverse, soprattutto quelli di regioni in cui si ebbero oppure no le invasioni glaciali, per es., i depositi europei con quelli dell'Estremo Oriente o dell'Africa tropicale. Ma a parte questo, anche nella stessa Europa è evidente che le testimonianze dei cambiamenti climatici appaiono nei depositi delle regioni nordiche con un certo anticipo rispetto alle formazioni coeve delle regioni meridionali, specialmente mediterranee.

Tenendo presente quanto si è esposto fin qui, si cercherà ora di vedere quali siano le più antiche testimonianze finora conosciute dell'esistenza dell'uomo, e a quali epoche si possano far risalire. In Europa il più antico essere umano finora noto è rappresentato dalla mandibola di Mauer (*palaeanthropus heidelbergensis*) rinvenuta nella Germania occidentale, che secondo gli autori più attendibili sarebbe riferibile al primo interglaciale. All'incirca contemporanei sarebbero il sinantropo (*sinanthropus pekinensis*) della Cina e, secondo alcuni, qualche individuo dei famosi pitecantropi di Giava (*pithecanthropus erectus, p. robustus*). Tutti questi antichissimi rappresentanti dell'umanità presentano caratteri spiccatamente pitecoidi. Fino a poco tempo fa la maggior parte degli autori riteneva all'incirca contemporaneo di questi anche l'eoantropo (*eoanthropus dawsoni*) di Piltdown, in Inghilterra, ma recenti ricerche condotte col « metodo della fluorina » hanno messo seriamente in dubbio una sua così alta antichità.

Allo stesso interglaciale vengono riferite le prime sicure testimonianze dell'industria umana, consistenti in manufatti litici molto grossolani, ma sicuramente intenzionali, riferibili alle culture abbevilliana (= chelleana) e clactoniana, e in tracce di fuoco. Secondo alcuni autori però si avrebbero resti di industria umana anche in formazioni più antiche, preglaciali. Quasi nessuno dà più credito ai famosi e tanto dibattuti « eoliti » rinvenuti perfino in depositi miocenici ed eocenici, ma non si può invece escludere la presenza di veri manufatti in alcuni « crags » preglaciali inglesi, e in qualche deposito villafranchiano europeo od africano. È recentissima la segnalazione (Arambourg, 1949) nel villafranchiano dell'Algeria di curiose selci poliedriche, cui è difficile negare il carattere di manufatti. Non si può quindi escludere almeno la possibilità che l'uomo sia comparso già alla fine del pliocene, prima dell'inizio delle grandi espansioni glaciali.

In complesso si può dunque ritenere probabile che la comparsa dell'uomo corrisponda all'incirca al periodo di transizione tra il pliocene e il pleistocene. Questa conclusione concorda bene anche con le attuali conoscenze (ancora piuttosto scarse a dire il vero) sui primati dai quali potrebbe derivare per evoluzione il corpo umano. Infatti è proprio alla fine del pliocene ed all'inizio del pleistocene che si presentano da un lato le scimmie antropomorfe più prossime ai caratteri umani (australopitecini) e dall'altro gli ominidi più primitivi sopra citati (Mauer, sinantropo, pitecantropi).

Posto ciò, si vede se è possibile stabilire a quanti anni risale la comparsa dell'uomo. Anche a questo proposito si è ben lungi dall'avere una base sicura, poiché la cronologia assoluta è ancora alle sue prime armi. Vi sono attualmente vari metodi per datare i principali avvenimenti dell'èra neozoica. Il primo, più sicuro, è basato sullo studio delle cosiddette « varve », ossia di particolari argille stratificate che si sono deposte nei grandi laghi prossimi alle fonti dei ghiacciai neozoici durante l'ultimo periodo di ritiro. Poiché è noto che ogni coppia di strati di queste argille risponde ad un anno, si può calcolare la durata del periodo di ritiro dell'ultima glaciazione, che è stata valutata in ca. 18.000 anni da De Geer e allievi per la Scandinavia. Questo metodo però è valido soltanto per i tempi postglaciali, rispondenti, come è noto, solo ai più recenti periodi della preistoria (dal mesolitico in poi).

Per i periodi precedenti si ricorre ad un secondo metodo, che è meno sicuro, essendo tuttora basato su concezioni teoriche la cui applicazione ai fenomeni climatici quaternari non è del tutto dimostrata, ma che è ormai accettato, sia pure con qualche riserva, da buona parte dei quaternaristi. Si tratta del metodo basato sulla cosiddetta « curva di Milankovitch », ossia sulla curva delle variazioni della radiazione solare, calcolata dall'autore citato in base alle variazioni periodiche di alcuni elementi dell'orbita terrestre, e precisamente dei seguenti: eccentricità dell'orbita, obliquità dell'eclittica e longitudine eliocentrica del perielio. La variazione della quantità di radiazione solare, dipendente dalle variazioni degli elementi suindicati, e dalla quale dipendono a loro volta, secondo Milankovitch, le alternanze climatiche del periodo glaciale, è stata calcolata esattamente per gli ultimi 600.000 anni e con una certa approssimazione per altri 400.000 anni antecedenti.

Ora da questi calcoli risulterebbe che la 1ª glaciazione (quella di Günz, poiché Milankovitch ammette 4 glaciazioni) avrebbe avuto inizio ca. 600.000 anni fa, e che se l'Uomo è comparso – come pensano gli autori più attendibili – almeno durante il primo interglaciale (Günz-Mindel), la sua esistenza risalirebbe a ca. 500.000 anni.

È bene però tener presente il carattere ipotetico che presentano tuttora queste valutazioni, le quali in ogni caso possono darci soltanto l'*ordine di grandezza* dei periodi di cui ci si sta occupando.

Attualmente si sta studiando la possibilità di applicare anche alla cronologia dell'èra neozoica i metodi basati sulla radioattività, ossia sul computo del tempo rispondente alla disintegrazione di alcuni isotopi di minerali radioattivi, tra cui si citeranno il torio 230 per le ricerche sui sedimenti marini profondi e il carbonio 14 per le sostanze contenenti tale isotopo, che talora accompagnano i resti umani preistorici. Quest'ultime ricerche relative al carbonio valgono però soltanto per durate limitate e, in generale, i metodi basati sulla radioattività sono ancora in fase iniziale e dànno per ora una garanzia relativa.

Comunque, si può considerare ormai accertato, per tutto un complesso di dati di fatto e di considerazioni fondate, che la preistoria umana risponde ad un periodo di tempo lunghissimo, e che la comparsa dell'uomo risale pertanto ad un'epoca molto più antica di quanto si ritenesse fino a qualche tempo fa.

BIBL.: P. Woldstedt, *Das Eiszeitalter*, Stoccarda 1929; P. Leonardi, *La formazione a strombi e la cronologia pleistocenica*, in *Bollettino della Società Veneziana di Storia naturale*, 1 (1934); R. Biasutti, *Le razze e i popoli della Terra*, I, Torino 1941; R. Furon, *Manuel de préhistoire générale*, Parigi 1943; H. Breuil e G. Zbyszewski, *Contribution à l'étude des industries paléolithiques du Portugal et de leurs rapports avec la géologie du quaternaire*, II (*Comunicaçoes d. Serv. geol. de Portugal*, 26), Lisbona 1945; A. C. Blanc, *Corso di Etnologia. Origine e sviluppo dei popoli cacciatori e raccoglitori*, Roma 1945-46; M. Boule, *Les hommes fossiles*, 3ª ed., Parigi 1946; G. B. Dal Piaz e P. Leonardi, *Corso di geologia*, II: *Stratigrafia e geologia storica*, Padova 1949.

Piero Leonardi

GENERI LETTERARI (NELLA BIBBIA). – La sacra esegesi, la cui « suprema norma è ravvisare e stabilire che cosa si proponga di dire lo scrittore » (encicl. *Div. affl. Sp.*), non può trascurare uno dei principi più importanti di ogni esegesi, cioè l'esame di ciò che oggi comunemente suole chiamarsi g. l., ossia « quelle

forme di scrivere, regolate da particolari norme, in uso in una determinata epoca e regione, allo scopo di esprimere i propri pensieri » (G. M. Perrella, p. 88).

Difatti altra è la verità di un racconto storico, altra quella di un poema, altra quella di una parabola; non senza sorriso si pensa a quei pellegrini che sulla strada da Gerusalemme a Gerico già dal sec. IV veneravano l'albergo del Buon Samaritano, o a quei cristiani del tempo passato che aspettavano un regno millenario di Cristo sulla terra, od anche, in campo profano, all'indignazione di J. J. Rousseau nell'accusare La Fontaine di avere insegnato la menzogna ai piccoli.

Nessuno per vero ha mai messo in dubbio l'esistenza di vari g. l. nella Bibbia; ma si è alquanto esitato ad ammetterla nei libri che la Bibbia ci presenta sotto la forma di racconto storico. Siccome gli esegeti razionalisti ne abusarono per assimilare molti racconti biblici a miti pagani o a favole profane prive di ogni valore storico, il Magistero della Chiesa si mostrò dapprima assai riservato. Però l'encicl. *Providentissimus* (1893) promulgò il principio fondamentale già formolato da s. Agostino : che cioè l'autore sacro non intendeva insegnare l'intima natura degli oggetti visibili, ma voleva solo dare ai suoi contemporanei un'esposizione popolare corrispondente al comune modo di esprimersi di quei tempi (*Enchiridion bibl.*, Roma 1927, n. 106). Poi la Commissione Biblica nel 1905 e 1909, applicando lo stesso principio ai primi capitoli della *Genesi*, ammetteva che talvolta l'autore sacro « non aveva voluto riferire una vera e propriamente detta storia » (*loc. cit.*, n. 154), ma piuttosto « notitiam popularem, prout communis sensus ferebat per ea tempora, sensibus et captui hominum accomodatam » (*loc. cit.*, n. 338). Per la prima volta l'encicl. *Spiritus Paraclitus* (1920) adopera le parole « g. l. », riconoscendone retto il principio, purché non se ne faccia abuso; ammette cioè g. l. con i quali si possa conciliare la completa e perfetta verità della parola divina (*loc. cit.*, n. 474). Finalmente l'encicl. *Divino afflante Spiritu* (1943) non dubita di fare dell'esame dei g. l. uno dei principali compiti dell'esegeta; sapientemente nota che per « determinare quel che gli antichi Orientali hanno voluto significare con le loro parole » non bastano « le leggi della grammatica o della filologia o anche il contesto; l'interprete deve inoltre quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e nettamente discernere quali g. l. abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi ». Più precisa ancora, la lettera della Pont. Commissione Biblica del 16 genn. 1948 afferma che « le forme letterarie dei primi undici capitoli della *Genesi* non rispondono ad alcuna delle nostre categorie classiche e non si possono giudicare alla stregua dei generi letterari greco-latini moderni. Non si può dunque negare né affermare in blocco la storicità di tutti quei capitoli senza loro applicare a torto la norma di un g. l. sotto il quale non possono venire classificati ».

Infatti, nota giustamente A. Bea (*Il problema del Pentateuco*, p. 124), commentando queste parole « storia, nel senso stretto, scientifico, oggi, si definisce il racconto di un avvenimento passato, appoggiandosi su documenti riferenti accuratamente il fatto, collocandolo nel tempo e nello spazio e descrivendolo tale quale si è realmente svolto ». Invece, nella letteratura dei popoli antichi e degli Egiziani, « si tratta piuttosto di trasmissione di fatti particolari, in forma di annali, o di presentazione mista di fatti e di leggende o miti, o di tradizione popolare trasmessa oralmente, non per iscritto né in documenti autentici ». Perciò la stessa lettera della Pont. Commissione Biblica invita l'esegeta cattolico a studiare « i procedimenti letterari degli antichi popoli d'Oriente, la loro psicologia, il loro modo di esprimersi, e la nozione stessa che essi facevansi della verità storica », nozione, aggiunge il Bea, « assai differente dal nostro modo aristotelico di ragionare e esporre » (*loc. cit.*, p. 126).

Il g. l. non si deve dunque determinare *a priori*, come per sfuggire alle difficoltà, ma dallo studio delle letterature contemporanee e dall'esame approfondito del libro o del passo biblico in questione. L'esegeta non ricorre al g. l. per mero scopo apologetico; ma, rispettosissimo della Parola di Dio che si esprime attraverso l'affermazione dell'agiografo, vuole determinare questa affermazione con tutta l'accuratezza possibile per non attribuire a Dio ciò che Dio non dice.

Perciò la questione del g. l. non è limitata a qualche passo irto di difficoltà, come i primi capitoli della *Genesi*; si estende a tutta la Bibbia : si può dire che ogni libro ha il suo g. l. da stabilire. Però parlare di g. l., anche a proposito di un libro storico, non vuol dire negargli ogni valore storico. Sarebbe dimenticare che tanti sono i modi di raccontare la storia, cioè di riferire avvenimenti veri. Così il ritratto, opera di un grande artista, può essere tanto ricco di verità strettamente storica quanto una semplice fotografia, e l'epopea di un vero poeta tanto, quanto il verbale di un carabiniere, anzi molto di più. P. es., secondo l'antico canone dei Giudei, i libri di *Giosuè*, dei *Giudici*, di *Samuele* e dei *Re* fanno parte dei libri « profetici »: non che non riferiscano avvenimenti del passato, ma lo fanno per ricordare al popolo d'Israele le esigenze della Rivelazione di Dio, non già per soddisfare la curiosità dei futuri studiosi. Non si può negare che una retta interpretazione ne debba tener conto. Così, ben lungi dallo spogliare la S. Scrittura della sua verità, come i razionalisti del secolo passato avevano creduto, una più attenta considerazione dei g. l. farà svanire non poche difficoltà non ancora risolte, e soprattutto permetterà di determinare con accuratezza molto maggiore il vero pensiero dell'agiografo e per conseguenza l'autentica Parola di Dio.

BIBL.: Encicl. *Divino afflante Spiritu*, in AAS, 35 (1943), pp. 297-326; lettera della Pont. Comm. Bibl. del 16 genn. 1948 al card. Suhard, in AAS, 40 (1948), pp. 45-48. M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, Parigi 1903; 2ª ed., ivi 1904; F. von Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (*Biblische Studien*, 9, IV), Friburgo in Br. 1904; A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, 2ª ed., Roma 1935, pp. 101-14; id., *Il problema del Pentateuco e della storia primordiale*, in *Civ. Catt.*, 1948, II, pp. 116-27; A. Robert e A. Tricot, *Initiation biblique*, 2ª ed., Parigi 1948, pp. 24-27: *L'inerrance et les genres littéraires*; pp. 255-334: *Les genres littéraires*; A. Robert e L. Vénard, *Historique (genre)*, in DBs, IV, coll. 7-32; G. M. Perrella, *Introduzione alla S. Bibbia*, Roma 1948, pp. 88-92.
Stanislao Lyonnet

GENEROSA, CIMITERO di. - Si trova al sesto miglio della Via Portuense, nella località detta anticamente « ad sextum Philippi », presso il bosco dei Fratelli Arvali. Ebbe origine, nel *praedium* di una matrona Generosa, dalla sepoltura dei martiri Simplicio, Faustino, Viatrice, in un ipogeo privato, che poi si sviluppò in cimitero per la comunità cristiana rurale della zona. Il cimitero è ricordato solo nel *Liber de locis sanctis Martyrum* : « Iuxta viam vero Portuensem, quae et ipsa in occidentali parte civitatis est... s. Simplicius, s. Faustinus, s. Beatricis dormiunt »; il *Martirologio geronimiano* aggiunge la particolarità della distanza da Roma « miliario VI ». Secondo gli *Atti*, i martiri Simplicio e Faustino appartengono alla persecuzione di Diocleziano. I loro corpi rimasero nel cimitero fino al tempo di Leone II (682-83), che li trasportò a S. Bibiana, in un rozzo

(da Wilpert, Pitture, tav. 262)

GENEROSA, CIMITERO di – Cristo seduto, fra i ss. Beatrice, Simplicio, Faustiniano e Rufiniano. Affresco (sec. VI) ritrovato nella cripta della chiesa cimiteriale del cimitero di G. - Roma.

sarcofago, oggi conservato nella canonica di S. Maria Maggiore, che ha la seguente iscrizione: « Martyres, Simplicius, et Faustinus / Qui passi sunt in flumen Tibere et posi / ti sunt in cimiterium Generoses supra / Filippi ».

Il cimitero, dimenticato per molti secoli, tornò alla luce quando negli aa. 1858-64 si ebbero le scoperte presso il bosco dei Fratelli Arvali e il tempio di Dea Dia; gli stessi scavi fecero conoscere anche la Basilica eretta dal papa Damaso (366-84) presso il sepolcro dei martiri. Le gallerie cimiteriali scavate nella collina non hanno grande sviluppo: e per la loro rozzezza presentano le caratteristiche di un cimitero di campagna. Vi si trovano ancora parecchi loculi, alcuni con date consolari; una, graffita dell'a. 372. La Basilica costruita da Damaso è allo stesso livello delle gallerie, la sua lunghezza è di m. 15, larga nella nave mediana m. 6,30, nella laterale destra m. 2,75; non rimangono tracce della sinistra, scomparsa, come il tetto e gran parte delle pareti perimetrali. Lo sterro dell'edificio fu eseguito dalla Pontificia Commissione di archeologia sacra nel 1868; i lavori di restauro iniziati nel 1901, ripresi nel 1936, sono rimasti interrotti. Appartiene alla Basilica un frammento di epistilio in lettere filocaliane, con le parole (Fau)STINO VIATRICI. Alla cripta storica dei martiri si accede da un passaggio aperto a destra dell'abside, nella quale, al disopra della cattedra, una fenestrella permette la vista dell'interno del santuario. Nel sec. VI, nella parete elevata per rafforzare la cripta stessa, fu eseguito un affresco che presenta nel centro il Salvatore con il nimbo crocigero, in atto di parlare e di sorreggere il libro della legge; al lato sinistro i ss. Viatrice e Simplicio, al destro i ss. Faustiniano (Faustino) e Rufiniano, indicati con i loro nomi: l'ultima figura sembra aggiunta per simmetria e forse per devozione del committente. Quasi addossato all'abside, si trova un arcosolio, l'unico del cimitero, in muratura, posteriore all'a. 384, come si arguisce dalla data di quell'anno nell'iscrizione posta sopra una forma, in parte coperta dal muro dell'arcosolio. Nella lunetta dell'arcosolio, è una figura quasi scomparsa di orante; nelle pareti, a destra, il sacrificio di Abramo, il Buon Pastore, e, in basso, una pecora; nella parete di sinistra, una rappresentazione del gregge, rimasta occultata da un muro aggiunto posteriormente. Il De Rossi volle vedere in questo arcosolio il sepolcro della martire Viatrice.

BIBL.: A. Nibby, *Dintorni di Roma*, II, Roma 1848, pp. 607-608; G. B. De Rossi, in *Bullettino di arch. crist.*, 1ª serie, 7 (1869), p. 1 sgg.; id., *Roma sotterranea*, III, Roma 1877, pp. 647-97, tavv. 46-52; Chr. Huelsen, *Di una iscrizione monumentale appartenente al cimitero di G. nella Via Portuense*, in *Nuovo bullettino di archeol. crist.*, 6 (1900), pp. 121-126, tav. 2; O. Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma 1933, pp. 87-93; G. P. Kirsch, *Le catacombe romane*, ivi 1933, pp. 230 sgg., 247, n. 27; E. Josi, *Cimitero di G.: 1) Sterro della Basilica cimiteriale dedicata ai martiri Simplicio, Faustino, Viatrice, 2) Pitture con la rappresentazione del gregge sul fianco sinistro di un arcosolio*, in *Riv. di arch. crist.*, 16 (1939), pp. 323-30; Wilpert, *Pitture*, pp. 221, 520, tavv. 112, 262; H. Leclercq, s. v. in DACL, VI, 1, coll. 866-903. Carlo Carletti

GENESARETH (ebr. *Kinnereth*). – Città cananea (*Kunert* nella lista di Tuthmosis III) assegnata da Giosuè alla tribù di Nephthali (*Ios.* 19, 35) e che fin dall'antichità diede nome al lago (*Jām Kinnereth*: *Num.* 34, 11; *Ios.* 15, 27). È identificata con Tell el-'Orejmeh, a 11 km. a nord di Tiberiade, sulla riva nord-ovest del lago.

L'esplorazione archeologica del 1929-30 ha rivelato la sua occupazione dal 1600 all'800 a. C., il piccolo porto militare romano del I sec. e l'importanza strategica che ebbe fin dai primi tempi a difesa della *Via maris*. Vi furono ritrovati un frammento di stele ed uno scarabeo di Tuthmosis III, un altro scarabeo della regina Teje, sposa di Amenophis III e un coccio di vaso cultuale del tempo di Ramses II.

Dopo l'esilio, la piana, tanto magnificata da Fl. Giuseppe (*Bell. Iud.*, III, 10, 7) per la sua fertilità, che si estende da Tell el-'Orejmeh sino a Meǵdel (= Magdala), fu detta Genesar (*gan haś-śar* « giardino del principe ») e anche il lago portò questo nome (*I Mach.* 11, 67).

Nella « terra di Genesar » (*Mt.* 14, 34) o « di Genesareth » (*Mc.* 6, 53) sbarcò Gesù con i suoi discepoli dopo la prima moltiplicazione dei pani; ma rimane ancora incerto se nel Vangelo più che la piana di G. non si abbia di mira un villaggio succeduto ai piedi dell'antica *Kinnereth* con il nome grecizzato di Genesar (femm. *Genesareth*), che avrebbe dato nome sia alla pianura che

(fot. Enc. Catt.)

GENESI - *Gen.* 1, 1 nella Bibbia rabbinica, ed. J. Buxtorf, Basilea 1620. Testo ebraico e Targum di 'Onqĕlōs. Sotto i due testi: concordanza. A destra: commento di Raŝî (v.). A sinistra: commento di 'Abhrāhām Ibn 'Ezrā' (v.). Cornici a destra e sinistra: commento del decisore (v. DECISORI) Ja'aqōbh ben 'Āšēr *ba'al hat-tûrîm* (1269-1343) - Roma, esemplare del Pont. Ist. Biblico.

al lago, come più tardi avvenne con la creazione di Tiberiade (v.).

BIBL.: A. Mader, *Die biblische Stadt Kinnereth und römische Überreste auf dem 'Orêmeberge*, in *Biblica*, 13 (1932), p. 297; P. Koeppel, *Der Tell 'Orême und die ebene Genesareth*, *ibid.*, p. 298. Donato Baldi

GENESI. - Nome del libro con cui si apre la serie del Vecchio Testamento. È derivato dal gr. γένεσις e passato attraverso la versione dei Settanta nell'uso cristiano. Gli Ebrei lo chiamano con la parola con cui comincia il libro in ebraico: *Bĕrē'šîth* = «in principio». I Tedeschi spesso lo denominano 1° libro di Mosè, in relazione agli altri libri del Pentateuco.

Le questioni che presenta il libro del *Gen.* sono difficilissime e gravissime.

SOMMARIO: I. Il contenuto. - II. L'autore e la questione letteraria. - III. Problemi particolari. - IV. L'insegnamento teologico.

I. IL CONTENUTO. – L'idea generale del libro è bene espressa dal suo stesso nome *Gen.* Si tratta in esso dell'origine dell'universo e in specie del genere umano sia secondo la natura sia secondo l'economia soprannaturale. L'origine naturale dell'uomo è descritta nei capp. 1 e 2 mentre il piano soprannaturale ha uno sviluppo più complesso. Si ha l'elevazione all'ordine soprannaturale, come si comprende alla luce del Nuovo Testamento, sùbito nella descrizione dei primi eventi, poi il crollo di tutto con il peccato. A questo punto preciso si manifesta il disegno divino della restaurazione. Al cap. 3, 15 si ha la primitiva promessa, quindi l'attuarsi di questo piano da quel momento in cui Dio eleggendo Abramo, facendo a lui le promesse messianiche, ripetendole ai suoi discendenti Isacco e Giacobbe, dà origine al popolo eletto da cui nascerà il Messia. Sotto questo punto di vista il libro si può dividere in due grandi parti: la storia del genere umano dalle origini fino ad Abramo (capp. 1-11), la storia delle origini del popolo eletto nelle vicende di Abramo, Isacco, Giacobbe e dei figli di questo (specialmente Giuseppe) fino alla discesa in Egitto di Giacobbe e figli (capp. 12-50).

La narrazione secondo la forma esteriore si sviluppa in 10 *tôlĕdhôt*. Questa parola significa «generazioni»: poi l'effetto della generazione = «gli uomini generati». Quindi «generazioni di Adamo» equivale a storia dei discendenti di Adamo.

II. L'AUTORE E LA QUESTIONE LETTERARIA. – La soluzione di questo importante problema va trattata a

fondo insieme agli altri libri attribuiti a Mosè (v. PENTATEUCO).

Qui si può riassumere brevemente la questione:

1) Argomenti interni, ma soprattutto la tradizione antichissima, sia della Sinagoga sia della Chiesa, dicono che l'autore è Mosè stesso, il grande legislatore.

2) Iniziata la critica letteraria assai minuta del sacro testo, presupposti alcuni postulati della filosofia hegeliana circa la evoluzione del senso religioso, si giunge alla teoria del protestante J. Wellhausen (v.). Essa sostiene che l'opera attribuita a Mosè dalla tradizione è effettivamente il risultato di diversi fonti - documenti, sorti in epoche distanti tra loro, rielaborati ed uniti in un solo corpo – l'attuale nostro testo – da uno o più redattori. Si nega così la sostanziale appartenenza a Mosè di questo libro.

3) A prescindere dai presupposti filosofici errati, va detto che la critica letteraria ha aperto gravissimi problemi, che il cattolico non deve ignorare. È ormai certo che la storia del testo del *Gen.*, insieme agli altri libri del Pentateuco, è assai oscura e fortunosa. Particolari indizi mostrano che la possibilità di un rimaneggiamento notevole del testo originale va attentamente studiata.

(per cortesia del sen. Giovanni Treccani)

GENESI - *Incipit* del G. Pagina miniata dalla Bibbia di Borso d'Este, vol. I, f. 5ᵛ (1455-61). Modena, Biblioteca Estense.

Alcuni di questi indizi sono i seguenti:

a) Diverso uso del nome di Dio: brani in cui appare solo Jahweh, altri solo 'Ĕlōhîm, altri Jahweh-'Ĕlōhîm.

b) Diversità di lingua e di stile: p. es., è netta la distinzione stilistica del primo capo dai seguenti: l'apparire di lunghe liste di nomi in mezzo a fresche narrazioni popolari.

c) I cosiddetti duplicati (= fatti, a quanto si afferma, narrati e due e fino tre volte in forma poco diversa). P. es., due narrazioni della creazione; due pericoli dell'onestà di Sara (*Gen.* 12 e 20): due fughe di Agar (*Gen.* 16 e 21), ecc.

4) Tenuto conto di analoghi fenomeni che si riscontrano in *Ps.* e in *Prov.*, si potrebbe conciliare la sentenza tradizionale con le difficoltà sollevate dalla critica del seguente modo. Il testo del *Gen.*, scritto sostanzialmente da Mosè, ebbe nella sua storia due linee di tradizione manoscritta-orale: una al sud (Giuda), l'altra al nord (Israele). Queste linee hanno differenziato il testo (nomi divini, vocabolario speciale, leggere divergenze nei singoli racconti, ecc.). Ad una data epoca queste due linee furono da un redattore ricongiunte conservando parzialmente nell'unico testo rimasto le caratteristiche delle due tradizioni.

III. PROBLEMI PARTICOLARI. – I primi undici capi sono quelli che si presentano di difficilissima interpretazione. Essi vanno interpretati assai cautamente. A questo proposito si tengano presenti le seguenti osservazioni:

1) Il sacro autore ha per scopo di condurci attraverso genealogie da Adamo, che ha ricevuto la prima promessa messianica, fino ad Abramo, Isacco e Giacobbe che dovevano dare origine al popolo eletto. Quindi:

a) Il periodo da Adamo ad Abramo (e anche dopo Abramo, cf. la storia di Esaù e Giacobbe) ha il peculiare carattere eliminatorio, cioè l'autore procedendo nella sua narrazione a poco a poco esclude dal racconto i membri ed i popoli che non hanno influsso nella storia della restaurazione.

b) La narrazione perciò lasciando in disparte le vicende dei rami laterali si fissa su Set e sui suoi discendenti Noè, Sem, Arphaxad, Thare, Abramo.

c) Non sarebbe da condannare sotto questo punto di vista l'opinione che ritiene che la narrazione del diluvio possa essere ristretta solo alla stirpe tra cui viveva Noè.

2) La cronologia resta sempre un problema. È evidente che si hanno qui solo alcuni anelli della catena. Altrimenti bisognerebbe porre la creazione dell'uomo solo alcuni millenni prima di Cristo: il che è assolutamente falso. L'omissione di membri intermedi, e l'attribuzione del termine figlio o simili a nipoti e pronipoti è secondo la concezione semitica (cf. *Mt.* 1, 8).

3) Le cifre indicanti la straordinaria longevità dei patriarchi antichi vanno probabilmente viste alla luce di un genere letterario che ci è testificato da documenti numerici. Cioè: in Mesopotamia un re poteva avere una duplice cronologia, una reale (a tale età – p. es., 30 anni – generò x... dopo tanti anni – p. es., 50 – morì...), un'altra ufficiale, nella quale sono sommati gli anni di regno o di vita dei re da lui soggiogati. Questa enorme somma di anni viene attribuita al re vincitore come se riassumesse in sé le glorie dei re vinti. Tale sistema di computare gli anni può fare intravedere in qualche modo la strada da battere nella soluzione di questo problema biblico.

IV. L'INSEGNAMENTO TEOLOGICO. – Per l'insegnamento teologico contenuto nel 1° capo v. ESAMERONE. Per il resto bastino le osservazioni seguenti:

1) La fondamentale dottrina dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, del peccato originale e della promessa della redenzione è contenuta sia nell'espressione sia nell'ispirazione del racconto di *Gen.* 2-3. Questi capi rappresentano il perno su cui gravitano i seguenti racconti genesiaci.

2) La caratteristica dell'eliminazione ricorda il paolino « non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei » (*Rom.* 9, 16). Certi doni di Dio – qui l'essere depositari delle promesse messianiche – sono completamente gratuiti. L'eliminazione ne è una prova. Non importa per sé colpa da parte dell'uomo. In questa luce va visto il testo riportato ancora da s. Paolo: « Dio ha amato Giacobbe, ma odiato (= non ha eletto) Esaù » (*ibid.* 9, 13).

3) Il *Gen.* insegna come erano concepite nel Vecchio Testamento le relazioni tra la Divinità e l'uomo: cioè sotto l'idea di patto o alleanza. Il patto sacro è in genere una liberale concessione con cui Dio stringe a sé l'uomo per mezzo di leggi e di promesse.

Nel *Gen.* si hanno probabilmente tre, certo due di questi patti sacri:

a) con Adamo (nel testo ci sono gli elementi, non il nome di patto) = concessione del Paradiso terrestre = promessa della restaurazione;

b) con Noè: espressamente due volte: promessa della preservazione dal diluvio (6, 18); promessa di non mandare più il diluvio (9, 9).

4) Il più celebre con Abramo. Questo patto è il culmine e l'ultima ratio della 2ª parte del *Gen.* Abramo, soprattutto nel cap. 15, riceve la promessa della posterità in funzione delle benedizioni messianiche fatte a lui e a tutti i popoli « in semine tuo » (cf. pure cap. 12, 1-4).

Questo patto è quello che ha più eco nel Nuovo Testamento, specie in s. Paolo (cf. *Gal.* 3, 6-18) in quanto, a differenza del patto sinaitico e davidico, conteneva espressamente la promessa delle benedizioni messianiche (= redenzione) a tutti i discendenti di Abramo. S. Paolo poi spiega « questa discendenza non va intensa per via carnale, ma per via di fede » (cf. *ibid.* 3, 6).

Per le singole questioni, v. ADAMO; ASSIRI; BABILONESI; DILUVIO; ESAMERONE; PATRIARCHI; PENTATEUCO; PROTOVANGELO.

BIBL.: P. Heinisch, *Commentario in Gen.* (in tedesco, nella Bibbia di Bonn), Bonn 1930 e *Teologia biblica del Vecchio Testamento* (trad. it., nella Bibbia di S. Garofalo), Torino 1950; A. Bea, *De Pentateuco*, Roma 1933; id., *Praehistoria et Exegesis libri Genesis*, in *Verbum Domini*, 17 (1937), pp. 344-47, 360-366; 18 (1938), pp. 14-20; U. Cassuto, *La questione della Gen.*, Firenze 1934; Höpfl-Miller-Metzinger, *Introductio specialis in V. Testamentum*, Roma 1946; J. De Fraine, *De regibus sumericis et patriarchis biblicis*, in *Verbum Domini*, 25 (1947), pp. 43-53; G. Castellino, *Generi letterari in Gen. 1-11*, in *Questioni bibliche alla luce dell'encicl. « Divino afflante Spiritu »*, Roma 1949, parte 1ª, pp. 31-61; A. Vaccari, *Il soprannaturale in Gen. 2-3*, *ibid.*, pp. 184-201. Pietro Boccaccio

ARTE. – Circa i testi più antichi ed importanti, dal punto di vista dell'arte, ove sono narrati i fatti della *Gen.* v. BIBBIA.

Qui basterà ricordare come fra i monumenti più insigni ed antichi del genere vadano posti i resti della *Gen.* di Cotton oggi conservati nel British Museum di Londra, la *Gen.* di Vienna che è un manoscritto pur esso frammentario, che risale verosimilmente al V sec., e il Pentateuco di Ashburnham e di s. Galliano di Tours che appartiene al VII sec.

BIBL.: H. Leclercq, *Genèse*, in DACL, VI, 1, coll. 909-39. Emilio Lavagnino

GENESI (PICCOLA), APOCRIFO: v. GIUBILEI, LIBRO dei.

GENÈSIE (Τὰ γενέσια). – Commemorazione funeraria, che si compiva in Atene nell'anniversario della nascita (non della morte) di un defunto, specialmente del capo della famiglia (Erodoto, IV, 26; Iseo, II, 46).

Come festa pubblica cadeva il 5 Boedromione (sett.-ott.) a ricordo dei morti delle varie famiglie; il rituale consisteva come nelle g. private in offerte, sui sepolcri, di bende, corone e cibi di genere funerario. Non vi mancava un sacrifizio a Γῇ la Terra madre che riceve i morti (Esichio, *Lex.*, s. v.). Anche in altre città nell'Argolide e della Boezia si celebrava sotto il nome di Τὰ νεκύσια (da νέκυς « morto »), un'analoga commemorazione. Non è provato che le Nemesie (Τὰ Νεμέσια) siano da identificarsi con le g. essendo quelle piuttosto destinate a placare la vendetta (νέμεσις) dei morti irritati per la dimenticanza dei vivi a loro riguardo. La grande festa di tutti i morti della città cadeva in Atene il terzo giorno delle Antesterie (v.).

BIBL.: A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum*, Lipsia 1898, pp. 172-75; E. Rohde, *Psiche*, I, trad. it. Bari 1914, pp. 237-39; P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, Monaco 1920, p. 227; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlino-Lipsia 1932, v. indice. Nicola Turchi

GENESIO, santo, martire. – Protettore degli artisti di teatro. Le fonti agiografiche e martirologiche segnalano due martiri di questo nome: uno ad Arles (festa il 25 ag.); l'altro a Roma (festa il 24 o anche il 25 ag.), venerato sulla Via Tiburtina, presso il cimitero di S. Ippolito, come si ricava dagli *Itinerari*, cioè dalla *Notitia ecclesiarum* e dal *De locis*, dove esisteva una chiesuola restaurata da Gregorio III (731-41: *Lib. Pont.*, I, p. 419).

Si crede comunemente oggi che si tratti di un solo personaggio storico, cioè del martire arlesiano, che ebbe culto anche a Roma e in Italia, come nelle Gallie e in

(*da Wilpert, Sarcofagi, tav. 55, 3*)
GENESIO, santo, martire - Coperchio di sarcofago con testa raffigurante, a quanto pare, s. G. di Arles (sec. IV) - Arles, Museo.

Spagna; la professione di mimo e la spettacolosa conversione del G. romano appartengono più alla leggenda che alla storia. Giova però ricordare che siffatto racconto, posto dal Delehaye (*Les légendes hagiographiques*, 3ª ed., Bruxelles 1927, pp. 113-14) fra i romanzi immaginari, è anteriore al sec. VI, poiché il Calendario di Cartagine (inizio sec. VI) contiene al 24 ag. questa singolare notizia: « Sancti Genesi mimi ». Secondo la ricordata leggenda la conversione di G. sarebbe avvenuta mentre parodiava sulla scena del teatro le cerimonie del S. Battesimo. Diocleziano l'avrebbe fatto crudelmente torturare e decapitare il 25. ag. Simili racconti si leggono per i mimi convertiti: Gelasio di Eliopoli (27 febbr.), Ardaliano (14 apr.) e Porfirio (15 sett.).

Per s. G. d'Arles si è meglio informati: la sua breve *Passio*, scritta ai primi del sec. V da un Paolino che potrebbe essere anche il vescovo di Nola, è un documento fededegno pur con qualche abbellimento (S. Cavallin attribuisce la *Passio* al sec. VI e il *Sermo* n. 3306 della BHL a s. Ilario d'Arles, 429-49, per ora tali datazioni sono ipotetiche). G. stenografo, allo scoppio di una persecuzione, non meglio determinata, getta ai piedi del giudice le tavolette cerate e fugge. Ancora catecumeno, sperava di ottenere il Battesimo, ma sorpreso vicino al Rodano dai poliziotti, per salvarsi si getta nel fiume e raggiunge a nuoto la sponda opposta; catturato immediatamente è passato per le armi sul posto. Ad Arles sul luogo della sepoltura sorse una basilica meta di pellegrinaggi (vi era anche una cappella sulla riva destra del Rodano, luogo del martirio; il *Martirologio geronimiano* ricorda al 16 dic. la dedicazione in Arles di una basilica e di un altare a s. G.), e il suo culto ebbe presto larga diffusione. Prudenzio (*Peristephanon*, IV, 35) e Venanzio Fortunato (*Carm.*, VIII, 3, 157) lo cantano con entusiasmo. Pare si debba ravvisare la testa di G. in alcuni sarcofagi (cf. Wilpert, *Sarcofagi*, I, pp. 46, 77 e tavv. 37, 5; 39, 2; 55, 3; 140, 4 e 5).

BIBL.: *Acta SS. Augusti*, V, Anversa 1739, pp. 119-23 (G. Mimo), 123-36 (G. di Arles); BHL, nn. 3304-10 (G. di Arles), 3315-26 (G. Mimo); *Martyr. Hieronymianum*, pp. 463, 464-65, 650; *Martyr. Romanum*, p. 359; B. von der Lage, *Studien zur Genesius legende*, Berlino 1898 (nega la storicità del martire romano); H. Quentin, *Les Martyrologes historiques du moyen âge*, Parigi 1908, pp. 172, 533-41; C. Van de Vorst, *Une passion inédite de s. Porphyre le Mime*, in *Analecta Bolland.*, 29 (1910), pp. 258-62; H. Leclercq, *Arles*, in DACL, I, II (1907), col. 2909 e *Genès (le Commédien)*, *ibid.*, VI, I (1924), coll. 903-909; O. Marucchi, *Le catacombe romane*, Roma [1933], p. 370; H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, 2ª ed., Bruxelles 1933, pp. 348-349; P. Franchi de' Cavalieri, *S. G. di Arelate, s. Ferreolo di Vienna, s. Giuliano di Brivas*, in *Note agiografiche*, 8 (*Studi e Testi*, 65), Città del Vaticano 1935, pp. 203-10; F. Benoit, *Les cimetières suburbains d'Arles* (*Studi di antichità cristiane*, 11), Città del Vaticano 1935; R. Valentini e G. Zucchetti, *Codice topografico della città di Roma*, II, Roma 1942, pp. 80, 115; S. Cavallin, *Saint Genès le notaire*, in *Eranos Löfstedtianus*, 43 (Uppsala 1945), pp. 150-75; cf. F. Halkin, in *Anal. Bolland.*, 65 (1947), p. 282.
A. Pietro Frutaz

GENETICA. - La g. si definisce come la scienza dell'ereditarietà, ossia la dottrina dei fenomeni concernenti la ricomparsa dello stesso carattere in generazioni successive di un organismo vivente, non indotto direttamente da cause esterne. Pertanto la g. non comprende lo studio dei caratteri indotti dal permanere dei fattori ambientali (nutrizione, luce, umidità, parassitismo ecc.), i quali pure si ripetono nel susseguirsi delle generazioni. Questa distinzione fondamentale acquista una speciale importanza nello studio dei caratteri patologici, che vengono considerati ereditari solo quando la causa del carattere non sia imputabile ai fattori esterni ricordati: ad es., non viene considerata ereditaria la sifilide ma congenita, perché dovuta al contagio trasmesso durante la vita fetale.

La g. ha come primo obbiettivo la conoscenza del substrato materiale, determinante i caratteri ereditari, i quali vengono così concepiti come il risultato di un'azione che muove dall'interno dell'organismo stesso. Questo substrato materiale prende genericamente il nome di patrimonio ereditario o genotipo: è dimostrato che esso si ripete, più o meno uguale, in tutte le cellule dell'organismo, e risiede precipuamente nel nucleo. Il patrimonio ereditario nucleare costituisce il genoma, a sua volta composto di gran numero di unità corpuscolari, dette geni (v.), allineate nei cromosomi.

La g. si formò attorno alle leggi della ereditarietà degli incroci, scoperte da G. Mendel nel 1865. Esse possono essere sinteticamente esposte nel modo seguente.

I legge: se si prendono due individui differenti per un carattere (ad es., piselli con seme verde-piselli con seme giallo) provenienti da ceppi costituiti da individui uguali (ceppo con semi verdi-ceppo con semi gialli), si ottiene una generazione tutta uguale con uno solo dei due caratteri (nel nostro caso seme giallo).

II legge: se si incrociano fra loro due individui con seme giallo, ma figli di seme giallo e seme verde (cioè due fratelli della generazione di cui alla I legge) si ottiene una discendenza mista con $^1/_4$ di semi verdi, e $^3/_4$ di semi gialli. I genitori di questa generazione sono detti ibridi o eterozigoti, mentre quelli della generazione precendente (I legge) sono detti puri o omozigoti.

III legge: se si incrociano individui differenti per più caratteri (ad es., due caratteri del seme, giallo e verde; due del fusto, alto e basso, ecc.) ciascuno si eredita indipendentemente dall'altro secondo le prime due leggi. Le tre leggi di Mendel rimasero ignorate fino al 1900, allorché De Vries, Tschermack e Correns le riscopersero riconfermandole su svariato materiale botanico. Da allora le leggi di Mendel sono diventate il fondamento su cui si è edificata la g., così che non si può distinguere lo studio dei fenomeni ereditari detti mendeliani, e cioè che seguono le leggi di Mendel, dallo sviluppo della g. stessa. Soltanto furono apportati ad esse alcuni completamenti. Così oggi è documentato che la dominanza e la recessi-

vità (I legge) sono spesso sostituiti da ereditarietà intermedia (fiori rosa, da fiori rossi × fiori bianchi). Inoltre la III legge ha oggi un valore assai limitato, pur non avendo perduto di importanza. Quando essa si verifica, vuol dire che i caratteri considerati sono dovuti a geni collocati in cromosomi diversi (v. CROMOSOMA). Quando la III legge non si verifica, vuol dire che essi stanno nello stesso cromosoma (geni associati). Da questa constatazione parte la determinazione della topografia dei geni nei cromosomi. Essa si basa sul fatto che, durante la maturazione delle cellule sessuali o gameti, la serie di geni contenuta in un cromosoma si comporta come un allineamento che spesso scambia parte dei propri elementi con quelli di un altro, detto omologo. Ad es., se in un cromosoma sono contenuti i geni per « seme giallo » e « seme rugoso », nel suo omologo stanno quelli per « seme verde » e « seme liscio ». Durante la maturazione dei gameti ricostituiscono le associazioni scambiate : « seme verde » con « seme rugoso » e « seme giallo » con « seme liscio ». Quanto più frequente è lo scambio (o *crossing-over*), tanto maggiore è la distanza fra i geni stessi nel cromosoma.

Si è potuto dimostrare che i geni che più frequentemente si scambiano sono più lontani fra loro, mentre quelli che si ereditano più frequentemente associati sono più vicini. Su questa constatazione si è potuta costruire la cosiddetta « mappa », cioè la rappresentazione grafica delle collocazioni relative fra i geni. Da queste si ricava una idea abbastanza approssimata della struttura del genoma, che risulta composto da gran numero (centinaia o addirittura migliaia) di geni, allineati ma probabilmente non equidistanti, ciascuno agente su un momento della formazione di uno o più organi. Queste mappe sono note per diverse specie di drosofila, in modo meno completo per il topo, il coniglio, il pollo, fra gli animali; per il mais, il convolvolo, il pisello odoroso, la bocca di leone ecc. fra le piante. Ricerche molto recenti cominciano già ad orientarci negli organismi inferiori quali ficomiceti, saccaromiceti e bacteri. Molto utili furono i controlli delle mappe mediante lo studio di aberrazioni strutturali dei cromosomi. Si poté in tal modo avere anche un'idea (per la verità ancora molto imprecisa) sull'ordine di grandezza delle distanze reali e delle dimensioni dei geni. Oggi si ritiene che l'unità di misura di tali distanze sia il decimillesimo di mm. La struttura del gene, come entità isolata, è tuttavia oggetto di un altro indirizzo della g., la radiogenetica, fiorito soprattutto per merito di H. Muller e di N. W. Timoféeff - Ressowsky, mediante la determinazione della frequenza con cui i geni mutano (v. MUTAZIONE) in seguito al bombardamento con particelle ionizzanti (p. es., raggi X), con luce ultravioletta od altri agenti fisici. I risultati di queste ricerche condussero ad elaborare un modello strutturale del gene, concepito come una macromolecola, o un piccolo gruppo di macromolecole proteiche.

I rapporti fra genotipo e manifestazione dei caratteri sono oggetto di una branca particolare, che prende il nome di fenogenetica. Essa si vale di metodi desunti dalla embriologia sperimentale e dalla biochimica, ed ha stabilito già alcuni tratti delle leggi che governano le azioni estrinsecate dai geni.

Si ritiene che ogni gene, in un momento tipico dello sviluppo, controlli un momento dello sviluppo di un dato organo : in alcuni casi meglio studiati (drosofila e alcune farfalle) si è dimostrato che il controllo sullo sviluppo è svolto da alcuni geni almeno mediante la produzione di sostanze stimolatrici simili ad ormoni (specialmente nella produzione dei pigmenti che colorano gli occhi della drosofila).

Un problema che un tempo veniva considerato a sé, ma oggi si preferisce vedere come un complesso di estrinsecazione di caratteri, di cui si può studiare tanto la determinazione genetipica quanto la fenogenetica, è quello del sesso.

Lo studio comparato dei patrimoni ereditari, sia nella loro struttura genica, sia nel loro involucro microscopicamente visibile o assetto cromosomico (citogenetica) ha fornito le basi per una teoria genetica della origine delle specie e della evoluzione.

Posto che le specie si possono considerare connesse da rapporti di derivazione, è ovvio che la derivazione debba intendersi come un complesso di trasformazione dei caratteri ereditari. Per opera di ricerche teoriche di carattere matematico e – più recentemente – di ricerche sperimentali su materiale adatto (non solo le drosofile, ma altresì piante di diversi generi) si è potuto prospettare che gli elementi principali che hanno retto e reggono la trasformazione delle specie sono le mutazioni e la selezione. Oggi si conoscono alcuni casi molto chiari di forme di passaggio fra specie, o di specie insorte per fenomeni genetici noti (alcune drosofile, genere *galaeopsis* fra le piante, ecc.). Se però in generale v'è accordo fra gli specialisti nel ritenere che le varietà in cui le specie si differenziano gradualmente siano i germi di nuove specie, e se i fenomeni genetici noti rappresentano un forte appoggio alla teoria della evoluzione, è tuttora discussa la possibilità di spiegare in termini genetici, coi fenomeni attualmente noti, tutta l'evoluzione degli organismi.

BIBL.: G. Mendel, *Versuche über Pflanzhybriden* (*Verhandlungen der Naturforsch. Verein*, 4), Brünn 1865; E. W. Sinnott-L. C. Dunn, *Principles of genetics*, Nuova York e Londra 1939; C. H. Waddington, *Introduction to modern genetics*, Cambridge 1939; G. Montalenti, *Elementi di g.*, Bologna 1939; C. Jucci, *Introduzione allo studio della g.*, Milano 1944.

Claudio Barigozzi

FINE DEL QUINTO VOLUME